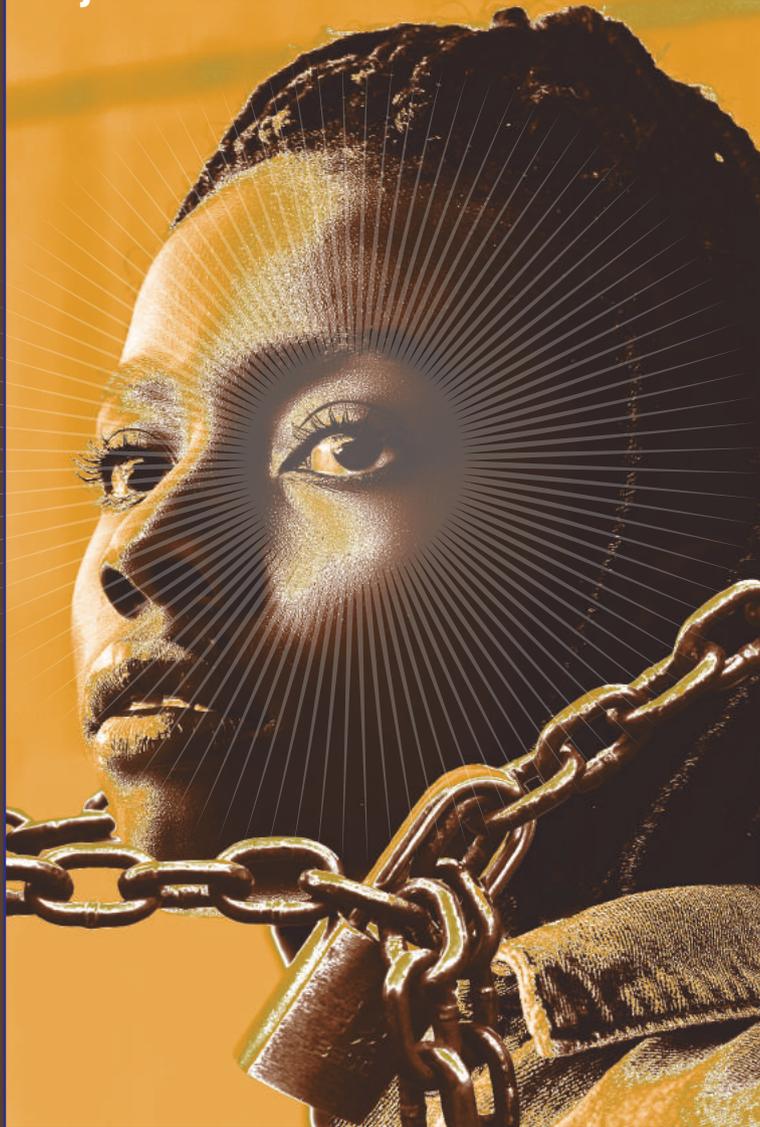


Existir en la No-Existencia

Sujetos femeninos en los intersticios sociales



Olga Cabrera

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Existir en la No-Existencia

Sujetos femeninos en los intersticios sociales

Existir en la No-Existencia

Sujetos femeninos en los intersticios sociales

Olga Cabrera



CUCSH

CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Primera edición: 2019

D.R. © 2019, UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación Editorial
Juan Manuel, núm. 130
Zona Centro
44100 Guadalajara, Jalisco, México

Consulte nuestro catálogo en <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/>

ISBN: 978-607-547-635-3

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Dedico esta obra sobre mujeres,
a mis amigas brasileñas que me acogieron
y apoyaron durante mis treinta años de emigrada:

Orlinda Carrijo Melo (*in memoriam*),
María Thereza Negrão de Melo y Mindé Badauy. Y
a mis amigas cubanas, por los muchos momentos
que aliviaron mis tensiones:
Belén Abreu (*in memoriam*) y Elia Frómeta.

ÍNDICE

CAPÍTULO 1

Existir en la No-Existencia.

Sujetos femeninos en los intersticios sociales	11
Presentación	11

CAPÍTULO 2

Cuba siglo XIX. Presencia de mujeres morenas y pardas esclavas y libres en el trabajo urbano y rural	23
---	----

CAPÍTULO 3. El orden de la heterosexualidad blanca.

Quiebra de los géneros masculino y femenino por la raza	37
Blanco género y sexualidad femeninos	45
La maternidad blanca	54
¿Seducción y/o estupro? Negras y pardas libres y esclavas: naturaleza vs. cultura y sociedad	59
Infanticidios	63

CAPÍTULO 4. Consecuencias de las jerarquías racial

y de género masculino en las normas creadas por la esclavitud	71
El tema de la familia nuclear o patriarcal	79

CAPÍTULO 5. Las paradojas de la esclavitud y la estratificación social: las familias interracial e intrarracial

Un episodio inédito. Legalización de casamientos interraciales en el Departamento Oriental	113
Matrimonios intrarraciales	125

CAPÍTULO 6

La construcción cultural de la maternidad: Agencia femenina en la esclavitud	133
Familia centrada en la madre	149

CAPÍTULO 7

Naturaleza vs. cultura. La intersección racial en la formación de la feminidad	173
Música y danza como expresiones de la subjetividad "otra" dentro del género femenino	183

CAPÍTULO 8

La sexualidad y la formación de la subjetividad femenina	201
--	-----

BIBLIOGRAFÍA	229
---------------------	-----

CAPÍTULO 1

Existir en la No-Existencia. Sujetos femeninos en los intersticios sociales

Para él, ella era una mercancía fragmentada cuyos sentimientos y elecciones rara vez eran consideradas: su cabeza y su corazón estaban separadas de su espalda y sus manos, y divididas de su matriz y vagina. Su espalda y sus músculos estaban insertos en el campo de trabajo [...] a sus manos se les exigía cuidar y nutrir al hombre blanco [...] [S]u vagina, usada para el placer sexual de él, era la puerta de acceso a la matriz, lugar donde él hacía inversiones de capital —el acto sexual era la inversión de capital y el hijo que resultaba de ella la plusvalía acumulada.

BARBARA OMOLADE (1983),
Heart of Darkness.

Presentación

En Cuba, la escritura concentra su interés en la identidad nacional. Sin embargo, esta obra remite a otras identidades omitidas por el discurso político y que tuvieron y tienen una gran importancia para pensar el proceso democrático cubano. La presencia de los intereses imperiales en el Caribe incidió en el fortalecimiento de la identidad nacional cubana. Las prolongadas guerras por la liberación contra España desarrollaron la idea de la nación independiente, mientras, el Caribe pasó a ser controlado por diferentes potencias imperialistas. Esa situación contribuyó a propiciar mayores vínculos con las naciones latinoamericanas, que en ese mismo período solidificaban la idea de la nación homogénea bajo el comando de la elite blanca, dejando fuera de la teoría (no de la práctica cotidiana) el concepto raza, favoreciendo la permanencia y desarrollo del racismo. Mientras los países caribeños, con más del 90 % de raza negra, en la relación de las poblaciones, fueron reconocidos apenas como espacios coloniales, donde podía ser demarcada la frontera de la civilización, según llega a proponer J. A. Van Lier (1971). Cuba tuvo el mayor número

de negros y pardos del Caribe (en el siglo XIX llegó a representar más de la mitad y más tarde una tercera parte de la población total), con todo, pretendió oscurecer el perfil caribeño de la cultura y la presencia de la diferencia, favoreciendo el racismo y los intereses, no siempre legítimos, que se solapaban en algunas de esas posiciones.

Este libro quizás nació de los diálogos con la obra de Verena Stolcke¹, marco para los estudios de género conectados con la raza en las investigaciones sobre el siglo XIX cubano. La exhaustiva investigación de la autora en el Archivo Nacional de Cuba (ANC) reveló numerosos datos, principalmente sobre las relaciones interraciales y los impedimentos legales para esos casamientos, aunque la obra incitaba al desarrollo de otras materias relacionadas al género y la raza: sin duda ha provocado inquietud, sobre todo entre las historiadoras cubanas, como puede ser constatado en los cuestionamientos de algunos recientes artículos, pero continúa siendo la referencia obligada en cualquier estudio que aborde el género en el siglo XIX cubano.

En mi trayectoria de historiadora sobre la clase obrera cubana desde 1968 fui percibiendo que algo cambiaba en mi interpretación idealizada sobre ésta cuando, a fines de la década de 1970 y principios de la siguiente, comencé las entrevistas en las casas de los tabaqueros.² Fue gracias al uso de la metodología de la historia oral que pude constatar la presencia de una familia centrada en la mujer entre las trabajadoras negras y mulatas en la industria tabacalera del siglo XX.³ En la investigación

¹ (1974). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Cambridge University Press.

² A los cambios que trajeron en mi visión sobre la historia las entrevistas en las casas de los tabaqueros, ya me referí en varios trabajos presentados en el Congreso de la Asociación de Historiadores de América Latina y el Caribe (ANPLAHC). Ver los capítulos de libros: (1999), "En busca de las relaciones de género. Experiencias de vida, imágenes de narrativas", en Anna Aguado (org). *Mujeres y regulación de conflictos sociales y cultura de la paz*. Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia e Institut de estudos de la donna, pp. 117-128; y (1998), "Cuba mujer y familia en la industria tabacalera", en Jaime de Almeida. *Caminhos de la Historia de America no Brasil*. Brasilia: ANPLHAC, pp. 305-320. En años anteriores había publicado en México sobre este tema tanto en CIESAS, México D.F., como en el Congreso de Historia Oral de América Latina y España. Este último fue publicado en forma de artículo en el primer número de la revista *Historia y Fuentes Orales* de Barcelona (1991).

³ Levi-Strauss distingue tres tipos de familia: la conyugal, compuesta por la pareja y

apoyada en métodos y fuentes de la historia oral, iniciada a fines de los años de 1970, encontré en el siglo XX familias centradas en mujeres que eran trabajadoras negras y mulatas en la industria tabacalera, aunque casi todas habían tenido una inicial relación con la agricultura del tabaco. El artículo sobre estas mujeres fue presentado en el Primer Congreso de Historia Oral de México, en 1989, y publicado en 1991 en el primer número de la revista *Historia y fuentes orales* de Barcelona. Profundicé en este tema en el año 2001, organizando los textos sobre los vínculos de Cuba y el Caribe, en la propuesta de estudio de Historia y Literatura en la posgraduación en Morelia, México. Poco después, el interés retomado en estas mujeres provocó la publicación de algunos artículos más recientes.

De alguna manera, el libro sobre la familia esclava de María del Carmen Barcia (2003) colocaba en tela de juicio los resultados de mi investigación, renovando mi interés sobre el tema. Posterior al libro de la autora sobre “la otra familia” otros especialistas en Cuba continuaron afirmando la presencia de la familia paternal esclava como representativa del progreso y la civilización en el siglo XIX cubano. No trabajé el siglo XIX y mis varias incursiones en el tema se restringieron al siglo XX. En el artículo de la revista *Historia y Fuentes Orales* de Barcelona, 1991, insistí en la autonomía de las despalilladoras negras y mulatas frente a la sujeción de las blancas a sus maridos, padres y hermanos. A su vez, relacioné este hecho a la presencia de la centralización materna en sus familias. Mis inquietudes recientes me llevaron a cuestionar, en un artículo publicado en la *Revista Estudios Feministas* (enero de 2017), a las autoras que colocan la familia esclava como modelo, además de subrayar su predominio durante la esclavitud de plantación en Cuba.⁴ Contacté los estudios de los caribeños y la opinión predominante entre estos autores.

los hijos; la subconyugal, por una mujer sola y sus hijos, caso poco frecuente en Cuba entre negras y mulatas, y la supraconyugal, que constituye más de un núcleo familiar y sus hijos, éste es el más cercano a la familia centrada en la mujer.

⁴ El primer artículo, (1990). “La despalilladora cubana. El mundo de la despalilladora cubana”. *Historia y Fuente Oral*, vol. 1-1. Barcelona, pp. 52-72. El segundo, (2017). “Gênero, Sexo, Raça e a formação de subjetividades femininas em Cuba século XIX”. *Revista de Estudos Feministas*, v. 25-1, p. 113-141.

En Cuba, a pesar de la iniciativa de Verena Stolke,⁵ ha habido una carencia de estudios sobre las relaciones de género, y esa situación ha suscitado pocas incursiones a la materia de la dominación masculina ejercida sobre la mujer blanca durante la esclavitud, así como, simultáneamente, ha contribuido a dejar invisibilizada la actuación de la mujer negra y de la mulata, provocando, además, ausencia en investigaciones sobre los límites de la masculinidad dominante.⁶

El intelectual martiniqueño Edouard Glissant (1997) consideró la relación procedente del matrimonio esclavo de antifamilia por su carácter de imposición. A estos estudiosos caribeños los había conocido primero a partir de otros autores: Homi Bhabha (1998) y el apasionante libro que aborda el afroamericanismo resultado del encuentro en Islas Canarias, editado por María Dietrich, Henry Louis Gates, Jr. y Carl Pedersen (1999); además de un vínculo profesional muy productivo que sostuve con el grupo de estudiosas de la literatura francófona en el Caribe de la Universidad Fluminense de Río de Janeiro, en torno al Centro de Estudios del Caribe y la *Revista Brasileira do Caribe*, fundados por mí en el año 1999. Decidí estudiar las obras de los intelectuales caribeños negros, principalmente las de Wilson Harris (1969, 1983, 1989) y Edouard Glissant (1997, 2010). Estos simplemente confirmaron mis constataciones de la presencia de la diversidad en “el sistema de significados social y cultural compartidos”, como el de las negras y mulatas obreras del tabaco en el siglo XX cubano. Simultáneamente, me instigaron a profundizar sobre esas mujeres durante la coyuntura de la esclavitud en Cuba. Las obras de los caribeños resultan valiosas, también las literarias, porque están

⁵ La autora ha escrito algunos artículos posteriores inclinados más a la teorización, sin embargo, considero como estudio clásico la obra antes mencionada.

⁶ No hay mucho sobre el tema. El libro de Víctor Fowler, (1998. *La maldición: una historia del placer como conquista*. La Habana: Editorial Letras Cubanas), aborda principalmente relaciones entre masculinidad y homosexualismo masculino en el siglo XIX; y un trabajo anterior de Julio César González Pagés (2002. *Nueva Antropología*, núm. 61, México D.F., p.117-132), que también examina la masculinidad en referencia al homosexualismo en ese siglo. Sin embargo, las consecuencias de ese machismo para la mujer, esperan todavía para ser estudiadas.

basadas en lo que Glissant denominó oralitura (1997)⁷, las narraciones de sus ancestros llevadas a la literatura y a los ensayos.

En el siglo XIX cubano hay muchas referencias a los altibajos que el dominio esclavista proporcionó a la familia bajo la supuesta fórmula nuclear paternal, porque todos sus miembros estaban sujetos a los arbitrios del amo: incluidas las separaciones permanentes por venta de cualquiera de ellos. En el caso de la plantación azucarera cubana este tipo de familia, además de escasa, fue muy insegura. Las investigaciones de familias esclavas en Puerto Rico como las de David Start (1996 y 2002) son del hato ganadero. El propio autor también resalta la diferencia de estos casos de familias con las de las zonas azucareras.⁸ Releí las obras de Fernando Ortiz, principalmente el *Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco* (1991) en la cual había expuesto su concepto de transculturación (1991), *El Monte* de Lydia Cabrera (2002) y retorné a la de Verena Stolcke (1992) sobre los casamientos interracial⁹ y, por supuesto,

⁷ Pienso que es necesario señalar cómo llegué primero al caribeño Wilson Harris por la lectura de Homi Bhabha, quien señaló la teoría del tercer espacio enunciada por Harris en su obra *Black imagination and the Middle passage* (1999), también reconoce la importancia de este literato y ensayista caribeño que le dio el título a la obra y al encuentro de los autores. La lectura de Harris me impresionó por su profundidad, expresada muchas veces en una poética de ideas conectadas con la mitología, las leyendas, los relatos americanos.

⁸ Por otra parte, hay una diferencia notable entre la esclavitud en Puerto Rico y la plantación cubana, que salió a relucir políticamente durante el siglo XIX en las discusiones sobre la esclavitud de las Cortes españolas. Otros autores en México, Colombia han destacado otro tipo de familia que no puede ser identificada como la tradicional nuclear: en Colombia, Dueñas Guiomar (1997) escribió *Los hijos del pecado. Ilegitimidad y vida familiar en la Santa Fe de Bogotá colonial*. Bogotá: Universidad Nacional. En México, Pilar Gonzalvo Gispuro (1998), *Familia y orden familiar*. México: El colegio de México. En Puerto Rico, los escritos de Myriam Estevez (2001), *La lepra que urge extirpar. Amancebamiento y legitimación en Puerto Rico 1840-1898* (tesis de Maestría San Juan Universidad de Puerto Rico); de Eileen Findlay (2005), "La raza y lo respetable. Las políticas de la prostitución y la ciudadanía en Ponce en la última década del siglo XIX", *op. cit.*, pp. 99-135; y "Free Love and Domesticity Sexuality and the shaping of working class feminism in Puerto Rico 1900-1917". Otros autores han referenciado otros tipos de organización familiar, aunque insisto en las diferencias con la esclavitud de plantación cubana que contribuyó a la transformación social en el siglo XIX. Quizás sólo podría ser excluido del escenario de la plantación cubana, Puerto Príncipe ganadero, aunque en el siglo XX la penetración del capital estadounidense en la industria azucarera y la inmigración antillana contribuyeron a darle una configuración semejante a la de la plantación esclavista del siglo anterior y dominante en el resto del país.

⁹ De Fernando Ortiz, principalmente, (1991). *Contrapunteo cubano del tabaco y el*

me interesó el debate sobre la familia esclava. No fue difícil involucrarme en la problemática del siglo XIX.

Para la escritura de la actual obra contribuyó mi experiencia brasileña, sobre todo mi contacto con la literatura de Brasil y del Caribe. En el continente brasileño, un espacio sólo posible de abarcar en los sueños, pude pensar en las interconexiones entre unas y otras historias. El libro comenzó con una preocupación en torno a la familia nuclear esclava, así que hurgué en archivos cubanos y españoles, en la Biblioteca Nacional de Madrid, la Biblioteca Nacional José Martí de Cuba, y en la Biblioteca Benson, en Austin, Texas. Esta obra es histórica, pero sus recursos metodológicos proceden de la interdisciplinariedad. Mi investigación con la metodología de historia oral sobre los tabaqueros cubanos, iniciada a finales de 1970, me llevó a cuestionar el alcance restringido de la metodología positivista utilizada en mis investigaciones, basada casi exclusivamente en lo nuevo que aportaba el documento en los límites de la lucha de clases y de la homogeneidad de intereses dentro de la clase obrera. En un artículo del año 1993, publicado en la *Revista de la Universidad de Brasilia*, me referí a ese momento de las entrevistas a los tabaqueros cuando percibí la desestimación y autoridad usadas por los maridos para negar la intervención de sus esposas o compañeras durante las entrevistas, a pesar de que ellas contaban con experiencias y testimonios valiosos como trabajadoras en la industria. Como mujer me sentí sensibilizada ante la jerarquía masculina y la omisión del género femenino. Fue a partir de entonces que comencé a escuchar las voces femeninas. De ahí el artículo ya mencionado sobre las despalilladoras cubanas. Pero, más importante que la realización de entrevistas, fue el uso de la comparación de las narrativas gracias a lo que historiadores de la oralidad denominamos construcción del documento oral (las entrevistas).

Inmersa en esa inquietud provocada por las desigualdades de género, unas preguntas traían otras, así que no bastaron las entrevistas, por lo que fui a la revisión de la documentación someténdola a un

azúcar. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, p. 98. De Cabrera, Lydia (2000). *El Monte*. Miami: Ediciones Universal. De Stolcke, Verena (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza Editorial.

cuestionamiento que nunca antes había utilizado (recuérdese que en historia oral una de las preocupaciones del historiador es la relación con el entrevistado, su narrativa debe fluir sin imposiciones). En Cuba, trabajé intensamente en el archivo del Ministerio del Trabajo, el Archivo Nacional, la Biblioteca Nacional José Martí y la Biblioteca de la Sociedad Económica de Amigos del País y en archivos privados.

Esta obra, resultado de una lectura que toma como centro a la mujer negra y parda esclava y libre, exigió ir a la documentación con otro espíritu: se trataba de alejarme de la interpretación precedente regida por una lectura limitada a la visión masculina y comencé a escuchar las voces femeninas en los fragmentos del documento.

Si aceptamos la cultura en los marcos definidos por Terence Turner como "el sistema de formas significativas de acción social" por el cual un pueblo define y se produce a sí mismo en cuanto entidad social "en relación a su situación histórica en transformación" (1987: 6), podemos sustentar la perspectiva teórica metodológica de la relación sexo, género y raza en el siglo XIX cubano y la diferencia cultural por esa relación creada. En esta investigación también tuve que penetrar en una materia plena de distorsiones: las consecuencias del uso colonial del cuerpo de las esclavas por sus dominadores blancos, situación sostenida por la asimetría que provocó la diferencia racial dentro del género femenino. Mientras los dispositivos de dominación incluyeron un férreo cerco en las relaciones del africano y sus descendientes con mujeres blancas, las negras y mulatas fueron reducidas a objetos sexuales del hombre blanco y, por lo tanto, esas relaciones interraciales no sólo existieron, también fueron explícitas. Sólo que el objeto sexual fue configurado sin género, apenas como sexo biológico cuyas expresiones, para la ideología esclavista, no trascendieron la naturaleza lasciva del salvaje.

Esta coyuntura de la esclavitud de plantación en Cuba propició comportamientos totalmente contradictorios con la moral que se preconizaba en Europa, alimentada por el subsuelo oculto del interés de los estados nacionales en el crecimiento demográfico. En el continente europeo la extensión de la familia nuclear estuvo acompañada de la penalización del estupro masculino, el infanticidio y el apoyo a la

monogamia. Esos códigos morales más rígidos no sólo tuvieron eco en las leyes, también fueron sustentados por el cristianismo y sus iglesias representativas entre ellas la católica, y aunque tuvo influencia predominante, vinculada a la política colonial de la metrópoli española en Cuba, aceptó la directiva de los hacendados y salió del arbitraje dentro de las plantaciones esclavistas.¹⁰ Mientras tanto, la autoridad civil sólo podía acudir cuando era llamada para sofocar o detener alguna rebelión esclava, o por la muerte de algún blanco. Fue necesario justificar el abandono a su suerte de mujeres negras y pardas, tanto libres como esclavas. El silencio, la invisibilidad, la *No-Existencia* fue cimentada en el plusdimensionamiento del sexo, desposeídas de género.

La esclavitud creó una frontera racial en la cual la diferencia de negros y mulatos fue extendida a los chinos y los huérfanos de la Casa Cuna, considerados de condición inferior al blanco. En esta obra coloco el énfasis en las diversas actuaciones de las mujeres negras y pardas esclavas y libres, realizando trabajos que eran considerados masculinos y, sin embargo, socialmente permitidos por ellas al estar localizadas en un no-lugar de la sociedad, del cual habrá que sacarlas para introducirlas en la historia. La exclusión social situó a esas mujeres fuera del género femenino, y las consecuencias trascendieron a la formación de feminidades diferentes provocadas por las fracturas racial y social.¹¹ En la *No-Existencia* a la que fueron lanzadas estas mujeres, paradójicamente como revela la materia desarrollada en la obra, gozaron de la libertad de escoger y, como señala Turner, de sobrevivir culturalmente en un mundo diferente, intentando "apropiarse de ese mundo en sus propios términos" (1987: 7). Esta perspectiva de antropólogos, cuyas interpretaciones se apoyan en el vínculo con la historia, es similar al adoptado en las investigaciones

¹⁰ Ver en esta misma obra las declaraciones del polémico obispo Claret, acerca de la orientación a sus misioneros de mantenerse alejados de las plantaciones esclavistas.

¹¹ Marshal Sahlins (1985, *Ilhas da Historia*, RJ: Zahar Editora), en el capítulo "Estrutura e Historia" establece el diálogo imprescindible entre las funciones que cumplen las manifestaciones culturales en un determinado presente histórico y su relación con el devenir de los acontecimientos. Guha remite también a esa necesidad en "La muerte de Chandra" (2002), así como Gayatry Chakravorty Spivac (1990) en *The Post-Colonial Critic* (New York: Routledge).

interdisciplinarios sobre la mujer indiana enmarcados en lo que editorialmente se conoce como historia de los subalternos (Guha, 1999; Spivak, 1998, 1990) y en las manifestaciones ensayísticas y literarias de los caribeños(as) (Cesaire, 1969; Harris, 1967; Glissant, 1992, 1997 y 1910, entre otros) cuando advierten que no puede ser reducida la alteridad al poder de las representaciones occidentales sobre el dominado.

Los estudios historiográficos en Cuba giran sobre la preeminencia de la familia nuclear esclava y esa cuestión, debatida antes por la autora en *Historia y Fuentes Orales* (Barcelona, 1991) y más recientemente en la *Revista Estudios feministas* (Santa Catarina, Janeiro, 2017), he intentado desarrollarla en esta obra.

En los últimos años del siglo anterior comenzó a germinar en Cuba, en un campo que ha ido definiéndose feminista, una literatura de memoria, ensayos, ficción, producidos por mujeres negras y mulatas. Una obra emotiva fue el testimonio *Reyita* de Daisy Rubiera (2000), trabajado en base a la memoria de la propia madre. Esta obra destacó el papel sobresaliente de la mujer en la familia interracial. También la feminidad negra emerge con fuerza en la literatura, develando el complejo y contradictorio contexto familiar y social de la discriminación racial como el descrito por Teresa Cárdenas en su novela *Cartas a mi mamá* publicada en La Habana y premiada por la Unión de Escritores en 1997.¹²

La esclavitud y la ideología que la justificó no pueden ser entendidas sin el estudio de las masculinidades de las elites que marcaron la pauta de muchos de los comportamientos sociales y raciales masculinos. Los jóvenes de la elite blanca accedieron a todos los espacios de concurrencia femenina, tanto los de los blancos de la elite (delimitados por la procedencia clasista de sus mujeres), como los concurridos por otras mujeres blancas procedentes de clases sociales inferiores y hasta los de cuna, donde acudían negras y pardas.

En la obra, estudio la formación de las feminidades de la mujer negra y parda que disfrutó de mayor autonomía y libertad que la blanca, cuyo espacio de relaciones fue limitado por la división en estamentos. La

¹² Esa obra ha tenido otra edición en inglés.

mujer de la elite quedó acorralada en el círculo reducido y controlador familiar que dispuso de su destino, mientras negras y mulatas por los servicios realizados y por la multiplicidad de sus actuaciones tuvieron vínculos con todos los sectores sociales y raciales. De las mujeres de las elites fueron sus recaderas, costureras, sombrereras, parteras, nodrizas, compartieron hasta sus más íntimos secretos, entre sus múltiples trabajos. Mientras comerciaban sus productos o servicios, se relacionaron con personas de clase, género y raza diferentes.

En el siglo XIX, las instituciones velaron por la salvaguarda de la virtud femenina de las mujeres blancas y fueron prohibidas las relaciones de éstas con negros y mulatos. Simultáneamente, se desentendieron de las negras y pardas, localizadas en el no-lugar carente de normativas sociales o morales. Los comportamientos, las acciones, en fin, actuar para ellas significó partir de las experiencias conocidas procedentes de África y/o enfrentar y negociar o escamotear la cultura de los blancos, así fueron construyendo su propia cultura. Como esclavas sufrieron de las restricciones clasistas, pero a ellas opusieron tanto la resistencia como muchas veces el uso del diálogo o actuaron furtivamente, mediante el uso de las máscaras. En general, negras y pardas adquirieron conocimientos de economía, así como de la moral y de las leyes de los blancos. Fueron libres para acudir a sus memorias y encontrar en sus matrices y en las nuevas relaciones y acciones que fueron creando vías para obtener la apreciada libertad.

En la investigación sobre mujeres en el siglo XIX procuré contrastar los comportamientos y acciones dentro del género, y para eso tuve que ir a los documentos, estudiando cómo fueron configurados para poder deconstruir muchas veces esos procesos de construcción ideológica del esclavista. Pero no fue suficiente analizar en su nacimiento el relato de los hechos producido por autoridades blancas civiles y militares (la versión dada por el escribiente blanco del testimonio oral esclavo), fue necesario el análisis del proceso posterior de interpretación, apoyado muchas veces en la clasificación del documento ofrecida por el archivista, el historiador o ambos. Sólo después fue posible entresacar los "fragmentos", "el parámetro de distorsión" (Guha, 2001) para escuchar

las voces femeninas de las mujeres excluidas, iluminando ese no-lugar de la esclavitud y de la historia. Los procesos teórico metodológicos seguidos por la autora han sido descritos en diversas partes de la obra en un diálogo entre disciplinas, principalmente historia, literatura, antropología. Salhins y Guha, a pesar de proceder de campos disciplinares diferentes, insisten en ese intenso diálogo de la historia y la antropología. Estudiar el contexto social de un período, en este caso siglo XIX cubano, y un grupo social determinado exige que éste sea percibido en un espacio de interconexiones sociales con otros sectores de la población, y para eso se hace necesario el uso de conceptos con los cuales puedan ser organizados los datos que reflejan fenómenos de la realidad social. Si pensamos en las formas creadas para la sobrevivencia de estas mujeres topamos con la antropología y la historia en los procesos de construcción cultural. Sólo que no es suficiente, el acceso a esas manifestaciones se obtiene mediante una diversidad de fuentes: la música, la fotografía, la pintura, la literatura, la danza, además de los documentos que en su mayoría proceden de causas judiciales, y aun las cartas. También están los libros de los viajeros que llegaron a Cuba. En todos los casos son las visiones que sobre ellas tienen los hombres blancos, salvo el caso de la novelista extranjera Fredrika Bremen (1983).

La lectura puede revelar y seguro revelará muchos momentos pasionales: vivir un momento crucial de la historia que parece en nuestros países la del eterno retorno, al punto de partida, puede provocar una mayor emoción en la narrativa de la historia. No estoy exenta de ese pecado, como mujer he sufrido como esas madres por la separación de los hijos, por las violencias soportadas, pero no aceptadas, por el desca-so sostenido en una ideología basada en la jerarquía social y racial. Pido disculpas y acepto la crítica.

CAPÍTULO 2

Cuba siglo XIX. Presencia de mujeres morenas y pardas esclavas y libres en el trabajo urbano y rural

Desde finales de la década de 1970, según he mencionado antes, comprendí que los testimonios de las mujeres podían ofrecer otras posibilidades de interpretación que daban mayor riqueza a los estudios históricos, pero la gran constatación fue encontrar, gracias a la metodología de la historia oral, una quiebra en mi idealización del liderazgo de los tabaqueros. A los cambios que trajeron las entrevistas en las casas de los tabaqueros para mi visión sobre la historia, ya me referí antes (ver nota 2 de la presentación de este libro). En esos años había publicado en México sobre este tema en CIESAS (1984), así como la ponencia presentada en el Primer Congreso de Historia Oral de América Latina y España (1987). Este último fue publicado en forma de artículo en el primer número de la revista *Historia y Fuentes Orales* de Barcelona (1991). La historia oral me permitió observar la presencia, en el ámbito doméstico de los tabaqueros, de una jerarquía de género masculino ostensible en la manera de depreciar el juicio de su compañera, aunque ésta compartió el trabajo en la fábrica como despalilladora¹³. No sé si fue casual, pero esas intervenciones fueron frecuentes, pienso que debieron sentir la necesidad de referir sus puntos de vista sobre pasajes de sus vidas como trabajadoras.

¹³ Despalilladoras son denominadas las que retiran de la hoja de tabaco el nervio principal y la alisan posteriormente. El trabajo más calificado con la hoja que sirve de capa (cubrir la parte exterior del tabaco) lo realiza la *capera*, son las capas de los habanos o puros, nombre que recibe el tabaco de alta calidad en el mercado exterior. Si es la capa que cubre internamente al tabaco, la obrera recibe el nombre de *capotera*. El trabajo menos calificado es el realizado por las *triperas*, que retiran el nervio de las hojas de menor calidad, éstas forman la tripa de los tabacos corrientes y más baratos.

Después de esas experiencias decidí hacer entrevistas a las mujeres sin la presencia de sus maridos. A partir de éstas escribí el artículo mencionado. Entre las trabajadoras de la industria tabacalera pude observar diferencias en las relaciones de género que se explicaban por la raza, siendo del mismo sexo femenino y clase social. En la relación familiar, las *despalladoras* blancas fueron más dependientes de sus maridos, mientras que las negras y mulatas, según ese estudio, jamás pidieron autorización a hombre alguno para la toma de decisiones sobre cualquier actividad sindical. Esa constatación en las entrevistas levantó algunos problemas durante la construcción del documento oral, el momento de escucha y análisis de las entrevistas. Éstas eran mucho más complejas de lo que las iniciales percepciones de la entrevistadora dejaron entrever. Anteriormente no habían sido conectados los indicios que mostraron actuaciones diferentes de mujeres blancas y de negras/mulatas, todas ellas trabajadoras en la misma industria de tabaco. Las primeras, antes de asumir una posición, tenían que recibir la aprobación de sus maridos, padres, hermanos, mientras las últimas revelaron tener autonomía en sus actuaciones, tal como evidenciaron sus narrativas. Conversaron con tranquilidad sobre la sexualidad y sobre la entrada a espacios reservados al hombre. Testimoniaron no haber callado ni ante las agresiones obscenas de la policía y del ejército (Cabrera, 1991, 2009). Así pude entender las evidencias del liderazgo de las mujeres negras y mulatas en los sindicatos que representaron las ramas del trabajo donde la mayoría era de obreras, así como su papel de organizadoras y su participación en las huelgas, sin dejar de lado su centralidad en la familia.

Desde el siglo XIX, las negras y mulatas obreras participaron en las manifestaciones de calle, mucho antes que lo hicieran las estudiantes blancas de clase media en la década de los 30 del siglo XX (Cabrera, 1985). El estudio sobre las mujeres en la industria del tabaco me ayudó a analizar los documentos del pasado con otra mirada, más próxima a los estudios de género del Caribe. El mito dominante de la historia y del predominio blanco en Cuba ha favorecido las teorías y los conceptos occidentales, ello ha impedido percibir las diferencias culturales dentro del género femenino. La historia cubana fue configurada como blanca

occidental y "latinoamericana", a pesar de que más de la mitad de la población tiene algún origen en una etnia africana. De ahí la expresión popular: "En Cuba, quien no tiene de congo tiene de carabalí", que confirma Lydia Cabrera (2000) cuando subraya la africanidad cultural del cubano: "No nos adentraremos mucho en la vida cubana, sin dejar de encontrarnos con esta presencia africana que no se manifiesta exclusivamente en la coloración de la piel" (Cabrera, 2000: 94).

En el siglo XIX, el espacio de las fábricas y talleres de tabaco fue el primero en abrirse al trabajo femenino colectivo. La esclavitud naturalizó los trabajos de las mujeres esclavas en la venta en las calles, en las plazas (actividades femeninas también en África), pero, simultáneamente, las transformó en negativas para las mujeres blancas durante un tiempo bastante prolongado. En la agricultura de la plantación azucarera y también como han confirmado las últimas investigaciones, en la de las vegas de tabaco fueron utilizadas las esclavas (López, 2015). En la zona occidental, a diferencia de la oriental, predominó con altos índices la masculinidad, tanto en la agricultura azucarera como en la tabacalera. En la primera mitad del siglo XIX, arribaron a las fábricas y talleres de tabaco solamente mujeres negras y pardas, y en la segunda, a pesar de la negatividad del trabajo en la calle para la mujer blanca, lentamente las pobres fueron impelidas a seguir ese destino, compartiendo la violencia en los espacios laborales con las mujeres negras y mulatas.

En los inicios de la colonización española las mujeres blancas realizaron trabajo agrícola junto a sus esposos, hermanos y parientes masculinos, inmigrantes pobres que colonizaron el interior del país. El incremento de los esclavos con el desarrollo de la plantación azucarera cambió el panorama social, provocando la casi desaparición del trabajo de la mujer blanca en el campo, inclusive en las vegas de tabaco, quedando éste reducido al realizado por las mujeres de familias muy carentes. El demógrafo cubano Juan Pérez de la Riva (1974) calculó 1 300 000 la entrada de esclavos en Cuba en el siglo XIX. Brasil más de 6 000 000, pero Cuba es mucho menor que cualquiera de las provincias (estados hoy) brasileños. Esos datos pudieran ser cuestionados, pero hay que subrayar que el autor cubano, reconocido sobre todo en Francia, donde impartió

varios cursos de demografía, describe sus pasos metodológicos y realiza una refinada crítica a la Trans Atlantic Slave Trade Database (usada por la mayoría de los autores), mediante la confrontación con otros documentos de la época. Beatriz Joda Esteve en reciente artículo comenta:

Para nuestra exposición nos hemos centrado en la información proporcionada por la base de datos más completa y actualizada hasta ahora, la TransAtlantic Slave Trade Database. Sin embargo, hemos encontrado algunos inconvenientes que conviene señalar. Cuando cotejamos su información con los documentos de la Miscelánea de Libros del Archivo Nacional de Cuba —ANC—, sólo para el número de entradas de La Habana, en los años 1795, 1798, 1801-1805 y 1807, vemos que la información de los segundos supera las cifras del global de Cuba, recogidos en la base de datos de la s.lavevoyages.org (Tabla 1). La desviación llega al 30% de media, lo que, en términos estadísticos, llevaría a desautorizar la Trans Atlantic Slave Trade Database. Y añade: Ya Juan Pérez de la Riva, en su estudio sobre el monto de la inmigración forzada, comentaba cómo cada una de las tablas que conseguía elaborar con diversas fuentes perdía su validez a medida que se producían nuevas aportaciones, y vaticinaba que las mismas cifras de la trata que aportaba estaban por debajo de lo que podría llegarse a demostrar. Luis Alfonso Álvarez confirmó esa previsión cuando, al cotejar los estudios llevados a cabo por diversos autores, probaba que cada autor de los que se ocupaban del comercio de africanos daba cifras más elevadas que el anterior, gracias al acceso a nuevas fuentes (Joda Esteve, 2014: 107-130).

Los resultados de las últimas investigaciones sobre las familias de los vegueros revelan también la importancia del trabajo esclavo para la agricultura del tabaco.¹⁴ Entre 1827 y 1841 en las vegas de tabaco, según

¹⁴ Sólo después de liquidada la esclavitud cambió el panorama de la agricultura tabacalera y la inmigración blanca comenzó arribar al país. Interesante que ninguno de los proyectos inmigratorios de la primera mitad del siglo XIX obtuvo éxito alguno. De las fuentes se desprende que, finalizando la esclavitud, la agricultura tabacalera recibió un aporte considerable de inmigrantes blancos, y no sólo de canarios, como habitualmente se cree. Por ejemplo, en diciembre de 1884 el director del periódico local de San Juan y Martínez —principal zona tabacalera de Vuelta Abajo— informaba que en un reciente recorrido por “el extenso veguerío del Jíbaro” había podido

los datos de ambos censos, los esclavos aumentaron de 7927 a 14 263 (Sarmiento, 2003: 111-146). En otros capítulos también referimos la precariedad de los datos censales. Según expone Enrique López Mesa, la Real Compañía de Comercio de La Habana —que “prácticamente había monopolizado las introducciones entre 1740 y 1762— aplicó una forma de refaccionismo, vendiendo a crédito los esclavos a los vegueros contra sus cosechas futuras. Es lógico pensar que cuando esos hombres empeñaban así lo que representaba el sustento de sus familias, lo hacían porque los esclavos los consideraron imprescindibles” (2009: 57). Es de significar que ya en 1749 la norma de matas de tabaco a atender por cada esclavo era de diez mil, la misma del jornalero blanco¹⁵ (*apud* López, 2009: 56). A fines de ese mismo año de 1764 la llamada Segunda Factoría comenzó la venta de esclavos a crédito a los vegueros, la que se mantuvo con cierta periodicidad durante el resto del siglo. Los vegueros debían pagar los esclavos con el importe de los tabacos que entregaban a la Factoría en sus tres primeras cosechas (López, 2009). La entrada del nuevo siglo con la pérdida de Haití por los franceses y la libertad del comercio de esclavos provocó grandes cambios en la economía azucarera cubana. Según López Mesa, ese período trajo como consecuencia que también “la esclavitud tabacalera cubana se inscribió en el típico patrón de plantación, tanto por su composición étnica —predominio de africanos y crecimiento natural prácticamente nulo—, como por el alto índice de masculinidad” (2011: 109). Según afirma H. E. Friedlaender (1944) la política de blanqueamiento y diversificación agrícola no tuvo éxito en Cuba durante la esclavitud africana.

López Mesa (2015), en el libro de su autoría sobre el tema de la esclavitud en la agricultura del tabaco, indica la coyuntura de fines del siglo

comprobar que “en su mayor parte se componen sus vegas de trabajadores gallegos”, por lo que se podía considerar “una colonia de aquellos laboriosos hijos de Galicia” (*El Correo*, 28 de diciembre 1884, p. 3). La pequeña vega no era un núcleo libre y blanco en medio de una sociedad esclavista, como en ocasiones se ha planteado simplistamente, sino un microcosmos étnico laboral donde podían coexistir diversas formas de trabajo libre y esclavo, con independencia de que casuística o regionalmente predominara una u otra (López, 2009: 67).

¹⁵ Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Santo Domingo. Fondos: 1616; 1624: 6 v, p. 60 y 166; 2208, 2209, 2208, *apud* López, 2009: 56.

XVIII con la invasión del valle de Güines por el azúcar como el período en que la esclavitud se extendió a las vegas de tabaco del extremo occidental. Para corroborar esa hipótesis cita a Antonio del Valle Hernández, quien en 1811 calculó en la agricultura de Vuelta Abajo 14% de negros esclavos y 23.5 % de negros libres entre la población de color, mientras, ya para el bienio 1819-1820 alcanzó el 46.5 % de esclavos en las vegas de Vuelta Abajo, según el Real Consulado y Junta de Fomento (Leg. 141, n.º 6934). Había también un 41.3 % de propietarios o arrendatarios negros y mulatos libres en los partidos de Guane y Pinar del Río (Pichardo, 1854-1855). En 1839 fue constatada la existencia de plantaciones tabacaleras de hasta 60 esclavos (Anónimo, 1839) y en la matrícula predial de Vuelta Abajo de 1853 según Pichardo y Tapia (1854-1855) había vegas con dotaciones de hasta 75 esclavos.

En 1853, de las 19 principales explotaciones tabacaleras del partido de San Juan y Martínez, reconocidas como las vegas de mejor capa de tabaco, no menos de seis reunían la doble condición de vegas y potreros. La extensión de esas vegas oscilaba entre 4 a 34 caballerías de tierra, y sus dotaciones de 15 a 75 esclavos¹⁶ (*apud* López, 2011). No obstante, del conjunto de las fuentes se desprende que cuantitativamente predominaban las vegas pequeñas y medianas con fuerza de trabajo esclava principalmente, y la mixta y libre en menos proporción. Un aspecto a señalar es que los vegueros ricos en lugar de poseer fincas de gran extensión tenían varias vegas pequeñas y medianas dispersas en una misma comarca (López, 1911), gracias a la práctica denominada de arrendamiento y/o de aparcería (entrega de la vega al campesino y familia para su explotación, pagando con una parte de la cosecha que podía ser la tercera y hasta la mitad, el tanto por ciento del pago de la cosecha osciló de una a otra región y período). En el occidente del país se extendió la práctica de ser compradas las tierras por los fabricantes que operaban en La Habana, siguiendo las reglas mencionadas antes de entrega al veguero para su explotación, previo acuerdo de pagos

¹⁶ Cuadro estadístico de 1827, p. 30, *apud* López, 2011: 110.

en la cosecha y otros.¹⁷ A veces esos fabricantes dominaron hasta las vías de transporte del producto del puerto de origen hasta el de La Habana, como ocurrió con el fundador de La Meridiana, Pedro Murias, en Dimas, Mantua (perteneciente a Guane).¹⁸

Entre 1827 y 1842, Ramón de la Sagra (1831; 1842-1866) estimaba que la tercera parte de la fuerza de trabajo de las vegas de la Isla era esclava. En 1852, José García de Arboleya (1852) calculaba la presencia de 14 000 esclavos en las vegas. En el censo de 1862 hay indicios de los cambios perfilados en la producción agrícola tabacalera, tal como mostraron los censos de 1827 y 1846: "siete décadas después del inicio del *boom* azucarero, el cultivo del tabaco estaba polarizado social y geográficamente en la región más occidental de la Isla y en la franja sur de la región oriental" (López, 2009: 59). Pero había notables diferencias entre una y otra región. La primera concentraba en sus vegas la mayor parte de la población esclava del sector¹⁹, y la segunda, la mayoría de los negros y mulatos libres dedicados a ese cultivo, tanto vegueros como jornaleros. El hecho de ser en ambas regiones el sector tabacalero demográficamente mayoritario revela su importancia. De la población negra

¹⁷ Buena parte de la tierra en esos casos era de los fabricantes, pero también subordinaron al campesino pequeño y medio con el compromiso de la compra de la cosecha.

¹⁸ Esa situación es bien conocida por la autora por una investigación paralela en fuentes primarias sobre la familia paterna esclavista que eran vegueros en Dimas. Este poblado costero tenía un puerto que vinculaba con Habana. Permaneció durante la guerra como una plaza española inexpugnable, porque fue totalmente militarizada (con los propios campesinos) para garantizar la producción de las vegas.

¹⁹ Me encontraba en Guane, en la iglesia, trabajando sobre mi familia paterna campesina (vegueros) que se habían trasladado de Consolación, Pinar del Río, para Guane, por los años treinta del siglo XIX, cuando encontré un libro de esclavos que confirmó el testimonio de mi abuela materna que me aseguró que la abuela paterna tenía esclavos tanto hombres como mujeres y que era fama que ella misma utilizaba el látigo. La familia de mi abuela materna era muy pobre y criolla, no sé de cuando sería su procedencia, fueron asentados en esa parte aislada del país (la Sierra de los Órganos en dirección a Guane donde vivieron esos primeros García, cuando ni siquiera había sido fundada Nueva Filipina), todos los hombres fueron incorporados a las fuerzas de Maceo, mientras los más viejos, las mujeres y los niños de la familia fueron asesinados durante una incursión posterior de los guerrilleros, apenas se salvaron dos hermanos pequeños y una tía ocultos en un barranco mientras ocurrió la masacre familiar, una de las sobrevivientes, una niña de seis años, fue mi abuela materna. De Sumidero, en el año 1896, después de la masacre familiar, los sobrevivientes fueron para Mantua.

libre residente en zonas rurales del país, más de la cuarta parte (27.47 %) radicó en las vegas de tabaco sobre todo de la región oriental. La relación racial blanco/negro libre estuvo vinculada a la ya mencionada polarización geográfico-laboral: en la occidental fue de 4.32/1 y de 1.20/1 en la oriental. Esto queda confirmado en los relatos ofrecidos por el obispo Claret y sus misioneros sobre la práctica de la unión interracial en las zonas de agricultura no azucarera del Departamento Oriental. La actuación de sus misioneros entre los años 1853 y 1854 se concentró en esa parte del país, donde predominó la familia interracial. Según sus declaraciones fueron sacramentadas la tercera parte, 10 000 uniones interraciales amancebadas (y calcularon 40 000 hijos bastardos legalizados), quiere decir que faltaron por legalizar alrededor de 80 000 mestizos libres. Los sacerdotes confirmaron que respetaron las prohibiciones de no intervención en los casos de amancebamiento en las zonas de predominio azucarero del Departamento Oriental (ANC. Gobierno Superior Civil. Leg. 916, n.º 31858). Si el índice de masculinidad en las zonas tabacaleras del occidente del país fue de 192, en oriente los sexos quedaron más equilibrados, siendo este calculado en 129 (Armíldez, 1864).

La historiografía de la segunda mitad del siglo XX ha señalado como causas del fracaso de la política de inmigración blanca la oposición de los comerciantes negreros, comenzada en el año 1817, la falta de una acción estatal efectiva, el alto costo de la vida en el país receptor, y, sobre todo, el rechazo por las tareas agrícolas realizadas por esclavos (Moreno, 1978; Iglesias, 1986; Barcia, 1987). Saco (2001), en su famoso ensayo sobre la vagancia en Cuba, señaló que la aplicación de los esclavos en diversos ramos del trabajo provocó el menosprecio por el trabajo manual. Esa situación explica la menor presencia del blanco en la agricultura de la vega tabacalera occidental. En el caso de la mujer blanca no hay que olvidar que pesaba otro elemento procedente de la ideología esclavista, el cual fue dirigido a mantener separada a la mujer blanca del hombre negro, de quien se propagaba que era lascivo y peligroso.²⁰

²⁰ Esa separación racial se impuso entre las familias campesinas del occidente del país y fue vivenciado por mí de niña y adolescente (años 50). En los guateques campesinos, una cuerda dividió el baile de los blancos del de los negros y pardos.

El contexto de la provincia oriental, también tabacalera, fue otro. Es constatada la ausencia de la mujer blanca de las tareas agrícolas, tal como fue confirmado por el informe del obispo Claret y los otros sacerdotes. En la justificación dirigida a las autoridades civiles por la legalización de casamientos interraciales explicaron que el inmigrante no tenía otra opción que la unión con la mulata o negra por la ausencia de la mujer blanca en el campo, ya que "el orgullo les impide ocuparse de las faenas domésticas, los blancos pobres prefieren a las de color y de aquí el amancebarse con ellas" (ANC. Gobierno Superior Civil. Leg. 916, n.º 31858, folio 16). En la parte del informe de Claret fueron reveladas las razones de esa preferencia del inmigrante por la negra y mulata

...por otra parte la gente de color es más apta para el trabajo, de aquí el preferirlas los blancos pobres y de aquí el amancebamiento de ellos [...] la prohibición asimismo es motivo de grandes males políticos y morales de impedir estos matrimonios, sobre todo cuando las mujeres blancas se escasean hasta el punto que se nota en esta parte de la Isla por lo menos donde falta la proporción debida en hombres y mujeres blancas a causa de la continua emigración de los primeros, o isleños o españoles que vienen a dedicarse al comercio al menudeo, o licenciados del Ejército que se acomodan en la Isla y no vuelven a la madre Patria y en fin de otras naciones que continuamente arriban a nuestras playas a buscar modo de vivir (ANC. Gobierno Superior Civil. Leg. 916, n.º 31858, folios 65, 66).

En las vegas de la región oriental, en los pequeños sitios trabajó fundamentalmente la mujer libre, negra o parda, y en la occidental, en menor número la esclava, según revela el elevado índice de masculinidad, siguiendo el patrón de la plantación azucarera. En ambos casos, occidente y oriente, funcionó el hecho de que los antecedentes culturales africanos de estas mujeres la ligaban al trabajo agrícola, el extrañamiento para ella o, para ser más exactos, la ruptura cultural, provino de las condiciones de la esclavitud en su variante de plantación en las vegas de tabaco de Cuba. Según es posible constatar en algunos casos, protestaron por

la situación de sus hijos (ver capítulo último de esta obra: protesta de las mujeres en las vegas de tabaco del conde de La Fernandina).

En las zonas urbanas estas mujeres accedieron al comercio, desplazando a muchos vendedores ambulantes masculinos dedicados a la venta de productos caseros y otros.²¹ Desde inicios del siglo XIX, y quizá desde antes, la mujer esclava fue utilizada en la fábrica de tabaco, como lo revela el anuncio de venta de una esclava “de nación mina de edad como de 25 años con principios de cocinera y torcedora de tabacos con la enfermedad que se dirá en 350 pesos libres para el comprador”²² (*Diario de La Habana*, 1810). También negras y pardas libres, muchas veces por medios coercitivos, fueron forzadas al trabajo en los talleres y fábricas. Sobre estos hechos, frecuentemente documentados, presentamos una muestra: “en el año 1850 a la negra María de Regla de 12 años el Capitán de San

²¹ Utilizadas para las labores domésticas, pero también para hacer y vender dulces, alimentos variados, materiales de construcción y otros, para el beneficio fundamentalmente del amo(a). Fueron reconocidas pronto como excelentes cocineras, lavanderas, planchadoras, nodrizas, costureras, enfermeras, curanderas y comadronas, y utilizadas para los trabajos agrícolas, así como en los talleres en cualquier tipo de oficio, aunque sobresalieron como comerciantes. En la industria del tabaco participaron como tabaqueras y despalladoras. Con el incremento de las industrias azucarera y tabacalera, el crecimiento demográfico exigió múltiples servicios que fueron cubiertos no sólo por los hombres sino también por las mujeres negras y mulatas. La frecuente venta de esclavas revela los diferentes oficios en los cuales se destacaron: “Una negra lavandera y planchadora, sana y sin tachas, coartada en 250 pesos” (“coartada” quiere decir que ya tenía fijado un precio para obtener su liberación y lo había comenzado a pagar); otra “de edad como de 28 años lavandera y regular cocinera sana y sin tachas coartada con 400 pesos”; otra que “hace dos años salió del barracón con buenos principios de lavandera y planchadora, sana y sin tachas en 350 pesos libres”; otra “lucumí cocinera y regular lavandera, sana y sin tachas en 400 pesos libres”; venden ese mismo día cuatro bozales, de ellos, una es mujer, “todas piezas y escogidos por su ajuste” (*Diario de La Habana*, sábado 16 de noviembre de 1811, núm. 442, t. III). Tal tipo de anuncios se repiten todos los días, pero seleccioné el siguiente por lo expresivo de la multiplicidad de funciones de la mujer en la esclavitud: “Negra ladina, ya cristiana, de edad como de 15 o 16 años con buenos principios de lavandera, planchadora y cocinera, ágil para todo lo que quieran aplicarla, muy robusta, sana y sin tachas en 300 pesos libres para el vendedor”; y otro, en el mismo periódico, solicita “el que tuviere una negra que alquilar para vender loza del país por la calle, tomando un real en cada peso” (*El Aviso*, 13 de marzo de 1806). Algunas de las ventas llaman la atención sobre la posibilidad de cualquier trabajo para la mujer: en ese caso, se destaca que es “general”: “criolla de edad de 28 años, recién embarazada, general, sana y sin tachas, en 550 pesos libres para el vendedor” (*Diario de La Habana*, 17 de noviembre de 1810, núm. 78, t. I.); otra general en 400 pesos (*Diario de La Habana*, 6 de diciembre de 1810).

²² *Diario de La Habana*, 3 diciembre de 1810, núm. 94, t. I.

Lázaro la encontró abandonada y la remitió al delegado de aprendizaje” (ANC. Gobierno Superior Civil. Leg. 1059, n.º 97058). Dentro de los marcos habituales de comportamiento de las autoridades eran destinadas al aprendizaje aquellas adolescentes y niñas negras y mulatas, cuyos padres o madres no comparecían (no aceptaron la intermediación de la madrina). Al ser desprovistas de derechos era válida la coerción y la violencia policial para su incorporación al taller o fábrica, donde eran tratadas como esclavas, además de no recibir salario por el trabajo. En ese mismo año, doña Feliciano de Alda, después de siete años de explotación del trabajo de una niña negra (libre) que fue entregada para ella (las huérfanas podían ser pedidas a la Casa de Beneficencia por alguna familia para trabajar por su mantenimiento), la remitió a la Casa de Beneficencia donde no fue admitida porque en la fecha tenía 16 años, por lo que indicó se hiciera “cargo de ella si no la Casa de Beneficencia o que se la lleve a donde su Excelencia tenga a bien, remitiéndola para que sea escriturada en algún aprendizaje” (ANC. Gobierno Superior Civil. Leg. 1059, n.º 97962). Realmente, el aprendizaje era tan temido como la cárcel.

En la segunda mitad del siglo XIX, las mujeres blancas pobres, sobre todo las viudas, madres solteras y huérfanas, fueron empujadas por el hambre y la miseria a los talleres. Las condiciones económicas de esas mujeres blancas no fueron muy diferentes a las de las mujeres negras y mulatas. Pero la condición de la esclavitud y la exclusión social de las negras y mulatas provocaron la recreación de experiencias, sentidos, significados de sus culturas que desembocaron en alternativas de vida femenina. Sin embargo, está ausente de la historia el protagonismo de mujeres negras y pardas, a pesar de la presencia ostensible de ellas en las calles y plazas como revelan fotografías, grabados, pinturas, narrativas de viajes de los extranjeros y documentación en general (en todas las referencias, simultáneamente, se recoge la ausencia de la blanca), permanecen invisibles para la historiografía. Un autor tan sagaz como Louis A. Pérez Jr. (2006) al describir los cambios de la sociedad cubana debido a los comportamientos de las mujeres, sobre todo acudir al trabajo en el comercio a inicios del siglo XX, lo atribuye a la influencia de la sociedad norteamericana en las familias de emigradas cubanas, y como

corolario, restringe esos cambios a las mujeres blancas de clase media. En tal planteamiento subyace un olvido del trabajo, a lo largo de todo el siglo XIX, de las mujeres negras y pardas, no sólo esclavas, también libres, que ejercieron una fuerte influencia en una sociedad donde la mujer que se tenía por blanca (la genética no fue decisiva y la hija de la mulata pudo “pasar por blanca”²³), procedente de familia mestiza y poseedora de otra cultura (que podía mantener en secreto)²⁴, accedió a las prácticas del trabajo “en la calle”, desde mucho antes de la experiencia de mujeres

²³ Algún filme cubano también utiliza la ironía de la esposa blanca substituida por otra mujer, de quien sugiere el mestizaje, en alusión francamente racista “no pasa porque tiene pasa” (se refiere al cabello más grueso). A pesar de la presencia de libros de bautismos de negros y pardos, no arraigó la búsqueda del origen étnico en la sociedad cubana y los rasgos fenotípicos continuaron siendo los indicadores raciales. Si éstos son los del blanco no se iba a la búsqueda del origen racial de la persona.

²⁴ Cintio Vitier, en la Biblioteca Nacional, en ocasión del éxito de Oscar de León en Cuba que reveló la hasta entonces oculta religiosidad negra del cubano (fueron mal vistos los ritos negros hasta el año 1991), comentó con la autora ese carácter de subversión característica de las religiones negras que mantenían su fuerza durante los períodos de prohibiciones más rígidos. En *El Monte* de Lydia Cabrera (2000) ese ocultamiento o enmascaramiento de la religiosidad negra fue uno de los grandes obstáculos iniciales para su investigación, fue su estrecho vínculo de familiaridad con Omi Tomi el que allanó el acceso a los informantes negros. La negativa visión del gobierno cubano sobre las religiones negras cambió la situación con la nueva política sobre el turismo cultural al comienzo de los años 90. El coloquio celebrado en Puerto Príncipe, Haití, en 1991, la inauguración de la “Ruta de los esclavos”, paralelamente al festival Ouidah 1992, en el Bénin, marcaron el comienzo de nuevas políticas turísticas a nivel internacional. Con el apoyo de la organización intergubernamental UNESCO, estas políticas tuvieron un impacto importante en la vida cotidiana de las poblaciones, tratando de modificar hasta los fundamentos de un pensamiento y una práctica social que algunos presentan como creencias religiosas, pero que son vividos por sus actores como un corpus de saberes sobre el ser humano, según observa Montserrat Fitó (2009) quien añade: “Notamos que coincide esta fecha, más de un año antes del 4º Congreso del PCC (10-14 de octubre del 1991) con la salida de dos obras sobre las religiones de origen africano”. Las publicaciones mostraron, como dice la autora, un giro en la actitud de las autoridades del partido. Y añade: “Por un lado, la historiadora del arte Lázara Menéndez, profesora en la facultad de letras de la Universidad de La Habana, publica los *Estudios afro cubanos* una compilación que reúne fragmentos de libretas de varios santeros y ejemplos de manuales de santería. Las libretas, cuadernillos utilizados por los consultantes de las sesiones oraculares (*itás*) como ayuda para recordar las indicaciones personales, son de uso privado; los manuales son textos generalmente mimeografiados en cantidades reducidas que circulaban con discreción, antes de la relativa liberalización ocurrida a partir de octubre de 1991, a raíz del 4º Congreso. También sale el libro de Natalia Bolívar *Los orichas en Cuba*. Este libro es un resumen simplificado de los diferentes principios de la regla de ocha, llamada popularmente “santería”.

cubanas de clase media en Estados Unidos. A pesar de su rechazo a ser marcada racialmente, muchas mujeres no escaparon del influjo cultural negro, por lo que su formación transcurrió en el cotidiano pensamiento y trabajo de su madre mulata o negra. En algunos casos, como también ocurrió con algunas blancas, el influjo provino de la esclava primero y la empleada negra más tarde. En toda la obra de Lydia Cabrera (2000) se puede encontrar la exposición de la influencia de mujeres negras sobre ella y otras mujeres blancas. ¿No fueron estas mujeres sujetos importantes en el proceso de "formación de la Nación"? ¿No ejercieron influencia alguna las nodrizas sobre las niñas blancas, cuya primera formación estuvo en manos de ellas?²⁵ Y la presencia de algunas de esas jóvenes de clase media y alta tenidas como blancas que accedieron a trabajos mejor pagados, ¿no pudieron tener sus antecedentes familiares entre aquellas negras y mulatas, salidas de la línea de la pobreza (algunas se enriquecieron), prestamistas y comerciantes, tabaqueras, cigarreras que circularon por las ciudades, sobre todo de La Habana y Santiago de Cuba? ¿Y esas mujeres negras y mulatas que según informaciones de intelectuales de la época retaron con sus lujos a toda la sociedad esclavista no ejercieron poder alguno sobre las jóvenes blancas? Considero en los próximos capítulos cómo la conciencia de género de mujeres negras y pardas desafió a toda la sociedad, por lo tanto, tuvo que tener algún ascendiente la intersubjetividad femenina en la formación social cubana.

²⁵ Señala Louis Pérez (2006) que el Norte (Estados Unidos) fue el lugar donde la mujer cubana se incorporó al proceso de formación de la nación, allí "sólo existía una pequeña diferencia desde lo público en busca de la 'patria' a lo público en busca del sustento" (2006: 54, 56). Olvida el autor que las mujeres en Cuba integraron organismos de luchas obreras y de adquisición de derechos como ciudadanas desde el siglo XIX, si estas eran negras o pardas, no significa que no fueran mujeres y cubanas. El autor, en la página 57 alude a Arnalte sobre una cita de Álvaro de la Iglesia donde indica la ausencia de las damas en las calles, el autor debió esclarecer que damas sólo eran denominadas las blancas porque en razón exclusivamente del color de la piel la negra y la mulata, aunque fuera rica, no podía ser dama. Todavía falta estudiar la influencia negativa que pudo ejercer Estados Unidos en el aumento de la discriminación racial en Cuba y de qué manera esos efectos fueron negativos para la formación del Ser cubano. Pudieran ser una buena contribución a ese estudio los ejemplos que ofrece el autor de los significados sexuales que dio el turismo americano a la música y danza cubanas. Ver el propio autor en páginas 257-279.

CAPÍTULO 3

El orden de la heterosexualidad blanca. Quiebra de los géneros masculino y femenino por la raza

Es importante reconocer que el concepto género, a pesar de las contradicciones que puede provocar, ayuda a entender los conflictos de la sociedad esclavista cubana y el fortalecimiento del patriarcalismo blanco. La heterosexualidad fue el patrón y cualquier anomalía debía ser perseguida, pasando a constituir grave delito. Por eso primó la dicotomía heterosexual/homosexual²⁶ en la cultura cubana (durante la colonización española el macho en oposición al afeminado), la mujer lésbica ni siquiera fue mencionada, apenas en una causa judicial contra una extranjera fue reconocida su existencia, en un expediente del Archivo Nacional de Cuba (Expediente criminal del año de 1822, *ap.* Fowler, 1998) y en los escritos de los primeros filósofos cubanos. El enfrentamiento al hombre afeminado es tema de preocupación hasta la primera mitad del siglo XX. El padre Varela coloca una gran dosis de repugnancia y de burla en la descripción de su tipo (Vitier, García y Friol, 1990: 75). El padre José Agustín Caballero (1791), quien lo precedió, vinculó el hombre femenino a la falta de patriotismo (Caballero, 1791, *ap.* Vitier, García y Friol, 1990; Fowler, 1998; Camacho, 2015). La transgresión de las normativas del patriarcalismo heterosexual blanco, aún durante una actividad festiva, en la cual puede transmutarse todo menos el sexo, puede derivar en asunto policial y, si extranjero, en la expulsión del país. Sólo en las contadas festividades de los negros fue permitido, hasta porque la esclavitud los había desprovisto

²⁶ El concepto homosexual es utilizado en Cuba después de la segunda mitad del siglo XIX, antes de ese período fue usado afeminado para definir el sentido que dieron a la diferente orientación sexual masculina.

de toda humanidad. Avanzado el siglo XIX, en enero de 1890, el médico cubano Luis Montané, durante el Primer Congreso Regional de Medicina caracterizó a los afeminados de depravados e histéricos, este último trazo considerado femenino (*ap. Fowler, 1998; González, 2008*).

El foco de los intelectuales cubanos en la homosexualidad masculina fue menos intenso que el racial. Los fenómenos más interesantes ocurren en la línea que separa al blanco del negro en el sexo masculino. Al hombre negro sólo se le vio como animal de trabajo. Las prácticas sexuales entre hombres en los ingenios fueron representadas como actuaciones de bestias irracionales y no como consecuencia del sistema esclavista que excepcionalmente introdujo mujeres por considerar su trabajo menos lucrativo. Cuando lo hizo fueron destinadas a ser objetos sexuales de los blancos. Como Beckles (1996) señala, la masculinidad dominante que sirvió para separar a los hombres con más poder (esclavistas blancos) de los hombres sin poder (esclavos africanos) se apoyó en elaboradas nociones de la diferencia y la otredad. Eso funcionó para asegurar que la "differentiated, marginalized, subordinated and stigmatized masculinities remained powerless and deligitimized".

Michael Kimmel (1994) argumenta que la hegemonía masculina fue salvaguardada por el poder económico del hombre blanco heterosexual y ejercida sobre el control físico de los cuerpos negros. El hombre blanco definió la masculinidad, no apenas en el Caribe, también en las Américas. A los negros les fue negada la legitimidad del acceso a las mujeres blancas, tanto como a las negras, y sobre ellos fueron construidas las imágenes de depredadores sexuales "as hyper-masculine, as sexually aggressive, violent rapacious beasts, against whom civilized men must take a decisive stand and thereby rescue Civilization" (Kimmel, 1994: 135), reforzando la otredad deshumanizada del hombre negro. Al hombre negro se le negó la capacidad de pensar, así como la independencia de actuación.

Por eso, he argumentado en varios trabajos que las pérdidas culturales de los africanos provocadas por la esclavitud pueden ser estudiadas de acuerdo con el sexo y género del esclavo. Los hombres africanos, de hecho, no fueron considerados como género y, en relación

a las construcciones culturales de sexo, también tuvieron ostensibles pérdidas por ser reducidos a potenciales estupradores de la mujer blanca, careciendo de libertad para escoger a su mujer entre las negras. De esa manera, la formación de la masculinidad en África, basada en conocimientos, experiencias y prácticas, fue interrumpida en el contexto americano.²⁷

El hombre africano alienado y esclavizado pasó a ser dominado por la cultura patriarcal blanca. Sin las relaciones tradicionales étnicas, derivadas de su papel como guerrero, el cambio en América del perfil del trabajo trajo mayores pérdidas culturales para el género masculino como puede ser fácilmente corroborado por documentos. Ser golpeado, castigado, controlado por otro hombre, no puede ser entendido por Malade, un africano recién llegado a Cuba, sino como estado de guerra. Ahora lo llaman Fermín, pero él mantuvo su nombre africano ante los blancos que lo hostigaban: lucumí que mató al mayoral, según explicó "que en la guerra cuando mataba a alguien no daba parte a nadie... que él no mataba sino al que le ofendía" (ANC. Miscelánea de expedientes 235, *ap.* García, 2003). Ese aspecto de la mayor pérdida para el hombre africano que para la mujer es sostenido también por Beckles Hilary (2003).

El africano tuvo que construir otras relaciones y con ese objetivo profundizar en la comunicación interétnica, además, siempre que posible, negoció con el opresor blanco. Fue impedido de incorporar sus prácticas ancestrales de masculinidad y de relaciones de género que venía sosteniendo en África: los niños perdieron el ritual de tránsito a la hombría mientras que los hombres, además de significantes y significados ostensibles del trabajo esclavo, sufrieron la mutilación de la familia con la eliminación de su paternidad (el hijo como la mujer eran propiedad del amo blanco). De esa manera también hubo discontinuidad en el vínculo con el género femenino; todas las condicionantes de la

²⁷ Ver, para profundizar más en la temática: Edouard Glissant (2010; 1999; 1983). En *El reino de este mundo*, novela de Alejo Carpentier (1949) hay una anécdota interesante sobre la masculinidad en África y Occidente: la burla de Ti Noel de la imagen afeminada del rey francés a caballo en una postal contrastada con su memoria de guerreros africanos, casi desnudos, venciendo leones.

esclavitud contribuyeron para la “castración simbólica” masculina (Thomas, 2006)²⁸.

Durante los primeros siglos de colonización en Cuba, son conocidas algunas de las referencias sobre la familia esclava, aunque el nombre de antifamilia, como la denomina Glissant (2010), está más en conformidad con la realidad.²⁹ Es fácil imaginar que este tipo de familia mutilada pudo ser una salida para los esclavistas, dadas las dificultades para la compra de la mercancía humana como consecuencia del alto precio del esclavo, sobre todo después de la prohibición inglesa en sus colonias africanas y de los acuerdos obtenidos con las otras metrópolis para la prohibición de ese comercio.

La fórmula de la familia esclava fue poco duradera en la colonia. En 1787 una Real Cédula prohibió la introducción de mujeres africanas (Moreno, 1978; Naranjo, García, 1996). Ese tipo de filiación paterna africana, donde existió, provocó la discontinuidad de la poliginia;³⁰ el esclavo hombre no integraba una familia porque no podía ejercer autoridad y respeto, perdía hasta el nombre, obligado a adoptar el dado por el amo. También las excesivas jornadas de trabajo no eran propicias para el sostenimiento de relaciones familiares. Además, el padre esclavo carecía de economía propia y menos aún podía decidir por los hijos, ni por la compañera. El anuncio de ventas de mujeres con o sin cría y los bautizos en los cuales no es mencionado el nombre del padre de la crianza revelan la ruptura con el sentido de la paternidad que tuvo el género masculino en África.³¹

²⁸ Bonnie Thomas (2006), en *Breadfruit or Chestnut? Gender Construction in the French Caribbean Novel*, remonta a la esclavitud la situación actual de las relaciones de género. No pienso igual, aunque tienen que ser relacionadas y estudiadas como tema central. Sí pienso que derivar las relaciones de género de la formación nacional que excluye, subordina y deforma todos los otros acontecimientos, también es una grave anomalía.

²⁹ No deja de tener fundamento lo que Glissant denomina la “perversión de la filiación original”, ya que aquí el padre es el amo con autoridad sobre la mujer y los hijos esclavos.

³⁰ En África, las varias esposas del hombre, si éste tenía condición económica, era una práctica vinculada a la agricultura porque cada una de las esposas atendía su parcela con sus hijos. Muchas veces en la selección de una segunda esposa participaba la primera, hasta porque era de interés el mantenimiento de buenas relaciones familiares y la presencia de varias esposas era de conveniencia económica para todos.

³¹ Ver cómo no importaba la venta de la madre junta o separada del hijo: Una negra de

En palabras del personaje, la esclava María de Regla de la novela *Cecilia Valdés*, veamos cómo funcionaba la antifamilia:

Parta su merced del principio que ni le ocurre casarse con el hombre que le gusta o que quiere. Los amos le dan y le quitan el marido. Tampoco está segura que podrá vivir siempre a su lado ni de que criará a los hijos. Cuando menos lo espera los amos la divorcian, le venden el marido y a los hijos también [cuando no la venden a ella] y separan la familia para no volver a juntarse en este mundo (Villaverde, 1982: 136).

Si la antifamilia esclava tuvo poco éxito, la familia nuclear interracial y conyugal (Levi-Strauss, 1974, 1976), sobre todo la consensual con mujeres morenas y pardas, se extendió por las zonas urbanas y, principalmente, por las rurales de la región oriental; en las zonas urbanas también la familia conyugal interracial, según revelan las solicitudes de autorización para el casamiento de blancos con mujeres pardas libres. La documentación confirma la presencia de ese tipo de familia, así como la abundante legislación promulgada y dirigida a impedir esos casamientos. En cuanto a las zonas rurales, según el informe ya antes citado del obispo Claret, los inmigrantes pobres blancos se internaron por las regiones rurales más alejadas a las cuales la blanca no iba. Sin condiciones técnicas para producir precisaron de la mujer y los hijos como fuerza económica, tal como tradicionalmente ocurría entre los campesinos de las distintas regiones españolas, sobre todo canarios y gallegos que fueron los más numerosos entre los inmigrantes.

La masculinidad dominante blanca redujo a hombres y mujeres esclavos por la violencia y contó con el auxilio de todas las instituciones

nación carabalí, con un hijo de dos años, sana y sin tachas se vendía en 370 con el hijo y sin el hijo, 350 (*Diario del Gobierno de La Habana*, 7 de junio de 1818). Una mulata de 24 años excelente lavandera, planchadora, cocinera y más que regular rizadora; entiende algo de costura y sabe perfectamente asistir enfermos con dos hijas, una de cuatro años y medio y otra de 4 meses, se venden juntas o separadas (*Diario del Gobierno de La Habana*, 20 de diciembre de 1827). Se vende y alquila una negra joven, bien parecida, diez meses un día de parida con buena y abundante leche, excelente lavandera, planchadora y con principios de cocina, sana y sin tachas, con su cría o sin ella. (*Diario del Gobierno de La Habana*, 5 de abril de 1839). Estos periódicos fueron consultados en la Biblioteca Nacional de Madrid, España.

de la sociedad. El africano fue esclavizado, mientras, la ideología de género dominante lo representó con instintos sexuales animalizados. No importó la paternidad, aunque tampoco la maternidad.³² Como un contrasentido derivado de las relaciones de género nacidas de la esclavitud, obtenida la libertad, el descendiente masculino del africano reprodujo el machismo del blanco y mantuvo una mayor inconstancia en las relaciones familiares.

La esclavitud trajo la pérdida de los lazos familiares para el hombre africano y, además, transformado en esclavo tuvo que trabajar en la agricultura, actividad que realizaban las mujeres en África. Para algunos autores hubo ventajas de las mujeres sobre los hombres en la esclavitud, debido a la continuidad o ruptura cultural con las prácticas precedentes. Sin duda, algunos factores de contingencia en las circunstancias de la esclavitud contribuyeron a la mayor quiebra en el proceso de formación de la masculinidad.

Raphael Confiant (2006) atribuyó las diferencias en el régimen de trabajo a un favoritismo durante la esclavitud con las mujeres, interpretación rechazada por muchos otros autores caribeños.³³ La lectura de un pasaje de Anselmo Suárez y Romero sobre las esclavas en los cortes de caña (*ap.* Moreno, 1978) revela que, en Cuba, éste no fue un trabajo exclusivo masculino a pesar de que los autores registran la desproporción entre hombres y mujeres en los ingenios. Según Alejandro de Humboldt (1960), quien visitó Cuba durante los años de 1800-1801, la proporción fue de cuatro a uno. En el resto del Caribe hubo más equilibrio entre los sexos, y la tarea del corte de la caña fue realizada, principalmente, por la mujer (Castañeda, 2008).

Si bien hubo mayor número de hombres que de mujeres en el comercio de esclavos para Cuba, donde la desproporción fue la mayor

³² Según la propaganda de la época, el estímulo sexual biológico del hombre negro no tenía la contención social civilizatoria, así mismo ocurría con su eyaculación, por lo que fue transformado en un ente peligroso del cual la mujer blanca debía mantener distancia. Es interesante el silencio de esa misma ciencia de los estupropr practicados por el hombre blanco.

³³ El peso que da a la mujer esclava su colega Chamoiseau también parece desmentir esa afirmación de Confiant (2006).

de todo el Caribe, la tendencia a mantenerlos reducidos dentro de sus naciones de origen, mediante la creación de cabildos por nación, no fue tan exitosa. Los cabildos aceptaron siempre otras etnias, aunque aparecían bajo la forma de una nación determinada. Frente a la orientación de la legislación colonial, miembros de pueblos y naciones africanos diferentes dialogaron en cabildos, fiestas, el trabajo y otros, traspusieron los obstáculos impuestos por la esclavitud (Montejo, 1990).

Los ensayistas caribeños, entre ellos Glissant (1997) destacan la relación de la diversidad africana que se produce en el proceso denominado por él criollización de la Neoamérica: elementos heterogéneos que, colocados en relación, se valorizan entre sí. Ya Price Mars (1928)³⁴, mucho antes, en su estudio sobre la formación del vudú haitiano explicó esa potencialidad para el diálogo de esas culturas con el concepto 'sincretismo'. El concepto para el autor tuvo otro alcance: el vudú haitiano no es una mezcla de elementos heterogéneos, colocado el énfasis en el resultado, como suele ser interpretado. El foco para Price Mars fue el proceso creativo haitiano de formación de una nueva cultura a partir de la interconexión y diálogo entre culturas africanas entre sí. Estudia cada uno de los pueblos africanos cuyas matrices culturales fueron siendo articuladas con algunos elementos de la religión católica en la configuración del vudú.

La negación del diálogo transcultural o *cross cultural* (Harris, 1999) entre los pueblos africanos que llegan a las Américas procede de una errónea concepción que los coloca aislados unos de los otros. Esa tendencia historiográfica ha justificado la aplicación de la teoría occidental en el estudio de las culturas negras en América. Abundante literatura ha circulado, sobre todo en África, cuestionando esos criterios. Según esos autores, múltiples fueron los vínculos e interconexiones entre etnias, pueblos y naciones africanas antes del tráfico. Olabiyi Babalola Yai (2004) apoyado en destacados historiadores y teóricos africanos³⁵

³⁴ Esas conferencias fueron pronunciadas por Price Mars en la década de 1920 en Haití durante la ocupación norteamericana.

³⁵ Muchos autores se pueden incorporar a esta tendencia interpretativa que demuestra los vínculos que trascienden fronteras étnicas y otras. Para mencionar algunos: Wan-

afirma, en el ensayo "Religión y nación multicultural. Un paradigma del África precolonial"

[...] los pueblos y entidades geopolíticas del África Occidental, situados entre el río Níger y el río Volta al oeste, del siglo XV al XIX [...] los reinos y pueblos Ewe, Aja Tado, Alada, Xogbonu, Danxome, Oyo, Ijebu, Ife, Tapa, Bini [...] cuna de las religiones oricha y vodú que sobrevivieron en América [...] oricha y vodun circulan libremente entre los pueblos que se los transfieren unos a otros [...] Una característica básica de estas religiones iniciáticas consiste en que cada individuo se identifica con una diosa o un dios quien es dueño de su persona ori y que por tanto se vuelven parte de su "familia", sin importar el Estado donde resida (Arocha, 2004: 84-85).

Esos vínculos, relaciones, conexiones fueron más imperativas para los negros(as) durante el tráfico de esclavos y la esclavización en América. Marshal Sahlins (1997) afirma "las sociedades no occidentales tampoco eran tan limitadas y autocontenidas como el postmodernismo supone".

Los esclavistas incitaron la diferencia entre pueblos y etnias para el mejor control de los cautivos. Con el objetivo de obstaculizar las rebeliones dentro del barco negrero (Diedrich, Gates y Pedersen, 1999) fueron violentamente separadas las familias, etnias, pueblos desde el local de embarque en la costa africana. Sin embargo, la solidaridad, la comunicación y el diálogo fueron esenciales para conservar la vida en las penosas condiciones de los sótanos de los barcos negreros. Además, la danza en la cubierta del barco, a la cual los esclavos eran obligados

dé Abimbola (1971); Rowland Abiodun (1987); Henry John Drewal; John Pemberton y Rowland Abiodun (1998); Babatundé Lawal (1985). Puede ser añadida la obra de Paget Henry (2002), en la cual puede ser encontrada la trascendencia de ideas, conceptos, que conforman una filosofía denominada africana como matriz de las teorías caribeñas. Por un lado, tanto los estudiosos africanos como los caribeños confirman un cuerpo teórico independiente de Occidente; por otro, los teóricos caribeños insisten en la presencia de las matrices africanas, pero con una diferencia en los procesos de recreación cultural. De ahí el énfasis en el concepto teórico de la "relación" enunciado por Glissant y previsto en el *Middle le Passagem de Harris*: encuentro cultural de pueblos y etnias africanos y el choque con el blanco durante la travesía del Atlántico.

bajo el látigo, como afirma Geneviève Fabre (1999) contribuyó a la configuración de las nuevas culturas construidas con la memoria de formas y significados comunes traídos de África, adaptados y recreados en las experiencias de la esclavitud. Desde entonces fueron siendo creadas conexiones y lealtades basadas en la identidad racial bajo el concepto negro de los esclavistas. Este concepto no existió para los africanos, fue dado por sus captores para marcar la diferencia y la jerarquía blancas, pero también significó la pérdida de todos los particularismos e individualidades precedentes, fue el acicate en la elaboración de nuevas identidades en la esclavitud.

Blanco género y sexualidad femeninos

La mujer esclava fue transformada en bestia de trabajo realizando el corte de caña y otras tareas, hasta el peligroso trabajo en las calderas.³⁶ Las negras y pardas libres también podían ser esclavizadas en cualquier momento: las leyes favorecieron la recogida y envío de cualquier crianza, adolescente y joven con fenotipo que revelase su origen africano a los talleres y fábricas en la condición de esclavas. La libertad siempre tenía que ser comprobada con documentos y como eran menores de edad exigieron la presencia de la madre o el padre. El segundo no siempre fue conocido, y la primera podía estar muerta o ser esclava y, en ese último caso, carente de derecho para comparecer ante la autoridad; no fue aceptada la presencia de las madrinas. De esa forma, esas jóvenes y niñas libres que realizaban trabajos para ganarse la vida podían ser transformadas mediante un simple expediente en mano de obra esclava en talleres y fábricas.³⁷

³⁶ Anselmo Suárez y Romero relata tanto el trabajo pesado de la mujer en el corte de caña como la muerte de otra en las calderas hirvientes de melado por quedarse dormida extenuada por el trabajo excesivo, vencida por el cansancio y el sueño (*ap. Moreno, 1978: 38*).

³⁷ Entre los innumerables documentos del Archivo Nacional mencionamos el siguiente caso que revela cuál era el tratamiento con niños procedentes de la Casa Cuna, internados al nacer como mestizos, se decidía el peor destino para esas criaturas pues eran alquilados como los esclavos. De eso no hay que derivar mucho mejor el huérfanos, considerados blancos, porque la niñez no fue comprendida, ni admitido su

Las relaciones entre los sexos también provocaron la sujeción a los riesgos de la imposición del coito para negras y pardas. Colocadas en la marginalidad subhumana, prohibidas por las leyes de casar con blancos, fueron estupradas, objetos para satisfacer los apetitos sexuales de éstos, sin poder contar con la protección de las instituciones. Más grave aún si eran esclavas en los ingenios. Según revela La Sagra era imposible entrar a los ingenios para obtener cualquier información, aún datos para los censos de población. Ese aspecto es confirmado por Claret en la ya antes citada causa contra los casamientos interraciales. Esas prácticas masculinas se justificaron en la superioridad racial colonial, traduciendo en una burda fórmula ideológica erotizada la diversidad cultural de la sexualidad femenina de la negra y la parda.

La violencia sexual del blanco no quedó reducida al espacio de las negras y pardas libres y esclavas, aunque la dimensión política de la sexualidad de la blanca fue ejercida por el hombre para el control social (la mujer blanca no tenía derecho a escoger su pareja).

El abordaje teórico configurado en esta investigación permitió observar la conexión entre diferentes factores que condicionaron la diferencia dentro del mismo género femenino en el sistema esclavista. Hubo la recreación cultural del uso de prácticas y costumbres procedentes de África, gracias a la autonomía de mujeres negras y pardas esclavas y libres frente al discurso creador “de la necesidad del héroe, apoderados paternos y agentes del poder” (Spivak, 1998: 198). De ahí que, el concepto patriarcalismo en este trabajo ha sido desposeído de su dimensión universal o “macrológica” (*Ibidem*: 178), quedando reducida su influencia a la familia blanca. También en Cuba se confirma que el sujeto subalterno femenino colonizado es irrecuperablemente

carácter de etapa diferenciada de la vida por esa época y menos en Cuba donde ser mujer, niño o negro era fácil devenir víctima de cualquier hombre blanco: en 1850 (Leg. 1059, n.º 97962) doña Feliciano de Alda dice que le fue entregada hacía siete años la parda Juana, hija expósita para que gratuitamente cuidara de su educación, que ha hecho todo lo posible pero por el carácter incorregible de aquella le obliga a salir de ella por lo que la remitió a la Casa Cuna donde no se quiso admitir por tener 16 años y por lo que suplica se haga cargo de ella la Casa de Beneficencia o que se la lleve a donde su Excelencia tenga a bien. La emite para que se escribure en algún aprendizaje.

heterogéneo, tal como encontró Spivak (1998) en su estudio sobre las mujeres indianas.

Con la finalidad de desarrollar mi hipótesis de trabajo acerca de la heterogeneidad dentro del sexo y género femeninos, comenzaré el estudio por los efectos del predominio de la ideología patriarcal y los límites de género y sexo impuestos a la mujer blanca. Esa misma ideología presentó serias contradicciones a la hora de arbitrar sobre la mujer, al dejar fuera a las negras y mulatas, cuyos cuerpos quedaron expuestos al uso colonial por el hombre blanco.

A partir de la presencia de una sexualidad femenina diferente por la raza³⁸, tal cual fue representado el género por el patriarcalismo en el siglo XIX, será posible entender que ha habido una errónea aplicación universal de teorías particulares de la cultura occidental sobre la sexualidad de las negras y pardas, como fue mencionado antes. Sobre esta materia, en este epígrafe proyecto abordar el proceso por el cual la mujer blanca de la elite quedó destinada a la preservación y continuidad del patrimonio, mientras la formación de las subjetividades de negras y mulatas fue libre para usar experiencias del pasado africano. En su actuación tuvieron como horizonte la libertad, fortalecidas por el trabajo de relacionar sus actuaciones del presente esclavista con la memoria cultural del pasado africano. Estas mujeres transformadas en patrimonio del blanco fueron expulsas de la configuración social creada por el patriarcalismo, pasando a un no-lugar de la historia social y cultural.

En el siglo XIX cubano hubo conexión entre la inferioridad que se le atribuyó a la negra y la parda y la limitación de la sexualidad de la mujer blanca. Si realizamos un trayecto imaginario por esa relación, no será difícil percibir las experiencias y prácticas nefandas cobijadas bajo el manto de la masculinidad heterosexual blanca durante la esclavitud. Casi todos los aspectos relacionados al cuerpo de la blanca fueron reglados, normados desde el campo de la dominación masculina como reafirmación del predominio patriarcal en el sistema esclavista. La Iglesia

³⁸ No es necesario profundizar en el hecho de la justificativa del concepto raza, eliminarlo significaría no querer ver las implicaciones de la clase social del esclavo y su vínculo con la diferencia creada a partir de la raza en la sociedad decimonónica.

presentó la relación sexual entre los cuerpos como sucia, considerada pecaminosa y apenas no lo era cuando estaba precedida del sacramento del matrimonio con la finalidad de la procreación, desestimulando el placer sexual. Desde el siglo XVIII, según Michel Foucault (1985), quedó evidenciado el movimiento ideológico de divorcio entre el placer sexual y la reproducción. El error de Foucault en la interpretación de ese fenómeno fue darle un carácter universal, aplicable a todas las culturas y no enfocarlo restringido a Occidente (Janmohamed, 1992; Butler, 2006).

El sistema esclavista en Cuba centró en la mujer blanca el papel de reproductora de la familia racialmente pura. El aumento del poder de la Iglesia dentro de la familia blanca facilitó la visión de negatividad de la sexualidad femenina. Las configuraciones limitantes para la autonomía de la mujer llegaron al siglo XX, sobre todo entre sectores conservadores de la sociedad cubana, según corrobora la literatura sobre el tema. Uno de los pocos novelistas que enfocó esos asuntos fue Miguel de Carrión y su obra provocó no poco escándalo en la sociedad conservadora cubana en la segunda década del siglo XX (Carrión, 1917). Fue grave en el siglo XIX presentar casos de mujeres de la elite que violentaron los códigos del patriarcalismo con la pérdida de la virginidad o la infidelidad conyugal, y lo continuó siendo en el siglo XX. Sobre la moral de la mujer blanca de la elite se imponía el silencio.

Las ideas predominantes en Cuba procedían de Europa, donde la filosofía y la ciencia de la época consideraron a la mujer un intelecto sexuado. Alicia Puleo (1992) desarrolla el tema del género en algunos filósofos y científicos como Schopenhauer, Pierre Cabanis, Hartmann y otros. Estos autores concibieron la mujer dominada por el útero, mientras el hombre poseía la intuición, concepto distintivo para la filosofía del siglo XIX a medida que la feminización de la razón provocaba su desvalorización. Esa superioridad masculina no significó eliminación de los instintos sexuales (erotismo) por los cuales el hombre sí podía dejarse llevar. De esa manera, las diferencias entre los sexos fueron impuestas por un orden blanco y heterosexual masculino, mientras, el cuerpo de la mujer representó la debilidad y la dependencia. La reproducción recayó en la mujer, pero ese tema recurrente de la ciencia y la filosofía tenía un aspecto importante: el

cuerpo de la mujer recibía (pasivamente) la simiente del hombre, el elemento activo (la ovulación no fue descubierta hasta 1827). El trasfondo de las inquietudes sobre el sexo, el matrimonio y la emergencia de la familia nuclear en el siglo XIX estuvieron vinculados a la demanda de crecimiento demográfico por los estados modernos. Bajo ese nuevo esquema de interpretación, el hombre tenía su continuación en los herederos del matrimonio y podía mantener otras relaciones, mientras la mujer era obligada a la monogamia. El Código Civil napoleónico recogió estas ideas, atribuyendo el adulterio apenas a la mujer, prerrogativa moral que llegó hasta el siglo XX. No fue diferente en Cuba, aunque tuvo sus trazos diferenciados, determinados por la esclavitud.

En Cuba, el discurso de la familia, del Estado y de la Iglesia subordinó la mujer blanca al hombre, fuera este esposo, padre, hermano. Durante el siglo XIX, ésta permaneció ausente de los espacios públicos³⁹ tal como puede ser comprobado en las representaciones litográficas y las narrativas, revelando que sobre ella fueron ejercidas estrictas normas patriarcales. Esa ideología (masculina y blanca) que creaba una oposición entre el cuerpo y la mente actuó como dispositivo estructural, produciendo asimetrías entre los géneros, mientras la situación colonial, conjugada a la esclavitud africana, estableció diferencias dentro del género femenino basadas en la raza.

El universal colonial esclavista y blanco, al aumentar el cerco de los cuerpos masculinos negros, no sólo endureció los controles sobre las mujeres blancas, también la suspicacia y el miedo se fundieron al poder.

³⁹ Aún a fines de siglo, la mujer blanca de la elite cubana carecía de los mínimos derechos. Aurelia Castillo expone en un editorial del periódico *El Figaro* de 24 de febrero de 1895: "Una gran revolución, operase entre otras varias en nuestros días la mujer reivindica sus derechos. Ella ha sido la última sierva del mundo civilizado. Aún algo peor que eso ella ha sido hasta ahora la soberana del hogar, la mujer y sobre esa línea alzarón las costumbres elevadísima e infranqueable muralla. La mujer hubo de acatar leyes en cuya confección no tomaba parte. Sus destinos se decidieron sin consulta para nada y decretada quedó su eterna minoría, su posición humillante que deja ancho campo a todos los abusos y cuyos resultados finales e ineluctable es la postración de la voluntad, si no la pérdida completa de la dignidad, ahogada entre ruines defectos de los que viven sojuzgados". Aunque ya para la segunda mitad del siglo, la mujer pobre comienza a llegar con más frecuencia al trabajo en talleres, como revela esta noticia del periódico habanero *La Discusión*, de febrero de 1883: "El taller de confecciones de la Casa de Beneficencia se amplía con 10 máquinas de coser". En mayo de 1892 se llamó taller de obreras de costuras (Padrón, 1972: 4).

El dispositivo que excluía al no blanco, es decir, la raza, concepto clave en aquella época, creó la frontera que provocó graves contradicciones en la ideología esclavista blanca.

La mujer blanca tuvo un destino difícil y muchas veces penoso, careció también de derechos sobre la herencia y los hijos. En fecha tan avanzada como 1877, la madre no podía ser tutora de sus propios hijos; si quedaba viuda se le exigía fianza hipotecaria, mientras que el hombre podía ejercer la tutoría hasta sin tener parentesco con niños o hijas huérfanas mujeres.⁴⁰

Las mujeres blancas fueron reprimidas en su sexualidad, tal como revelan las limitaciones para salir a la calle y las restricciones en el propio hogar (lo que no impidió que fueran fáciles presas de la seducción masculina).⁴¹ Los visitantes extranjeros en Cuba durante el siglo XIX confirmaron la ausencia de la blanca cubana de los espacios públicos: "It is against the etiquette for ladies to walk in public in Havana" (Hazard, 1871: 49-58; Dana, 1859: 30). Más grave que esa ausencia fue el efecto del discurso que la obligó al abandono del propio cuerpo (Cabrera, 2006). Así, su sexualidad quedó limitada por las trabas culturales que se ejercieron sobre ella, considerada sólo en su papel de reproductora.

La ideología de la Iglesia exigió el sometimiento de la sexualidad a la reproducción, sólo posible previo el sacramento del matrimonio. El Estado, a su vez, dictó leyes que favorecieron la familia nuclear, consolidando los derechos universales y preferenciales masculinos.⁴²

⁴⁰ El artículo firmado por el Dr. Antonio Mendoza comenta que esa situación anómala ya había sido resuelta en España con la aprobación de la Ley del Matrimonio Civil de 1866 y, por lo tanto, pedía ser extendida a Cuba (*Revista de Cuba*, 1877, vol. 1-2, pp. 68, 538).

⁴¹ La revisión de la obra de Samuel Hazard (1871) ofrece más contrastes sobre la situación diferente de la mujer cubana blanca (inclusive con la de otros países, especialmente con Estados Unidos). El autor se admira ante la ausencia de ésta de los espacios públicos. Ver página 42 sobre el confinamiento de la mujer, y páginas 50-51, acerca de los pequeños espacios de "performance"; página 69, las mujeres observadas dentro de sus casas; páginas 84-85, son abordados los controles ejercidos sobre esposas e hijas que se comparan a los de la esclavitud. En la conocida fotografía que hizo Cirilo Villaverde (1982: 153) también se expresa "las mujeres blancas, al menos las que no se dirigían a la Iglesia, iban en quitrines".

⁴² En España del siglo XIX la familia nuclear se fue imponiendo en algunas de sus

Las mujeres de las elites y las clases medias blancas fueron transformadas en piezas estratégicas para los enlaces matrimoniales dirigidos a la permanencia del patrimonio familiar. El modelo de familia que vino directamente de España se había acomodado bien a las expectativas de una elite colonial nacida de una gran movilidad social por los beneficios ilimitados que pudieron obtener debido a la explotación de los esclavos. Esas expectativas fueron mantenidas mediante la reproducción social y la perpetuación del estatus. Fue muy efectiva en la articulación de los intereses entre la elite nacida en la colonia y los funcionarios enviados por la metrópoli, así como los segundones (hijos sin derecho al mayorazgo que se mantuvo en muchas provincias españolas a pesar del avance de la familia nuclear) y los comerciantes de la Península (primero vascos y más tarde los catalanes, así como los fabricantes de tabaco catalanes, gallegos y asturianos). Las estrategias dirigidas a la protección patrimonial utilizaron, frecuentemente, a la hija o la hermana blanca.

Muchos autores han reflexionado sobre la ideología del patriarcalismo esclavista. Sheperd afirma: "La ideología patriarcal estableció que la hegemonía de la raza tenía que promover a la mujer blanca como el símbolo de la hegemonía moral, autoridad y pureza racial" (1989: 204). Aunque la autora considera el peligro del mestizaje como la causa de las restricciones a la mujer blanca, eso no fue más que un mito de la esclavitud para justificar la hegemonía masculina blanca: el mestizaje se produjo, principalmente, por las prácticas sexuales del hombre blanco con las esclavas. En realidad, se trató de garantizar con la subordinación de la mujer blanca la permanencia y continuidad del patrimonio por vía masculina.

En el siglo XIX cubano, el creciente aumento de la esclavitud produce construcciones dentro del género y sexo por la presencia de diver-

provincias, aunque en otras también la familia troncal, y en Galicia permaneció el mayorazgo. Pero fue la familia nuclear *diviso equitativo* la que se impuso en Cuba como universal (desigual con su preferencia de género masculino y primogenitura estratégica). En el artículo antes mencionado de Antonio Mendoza se comenta que fueron la familia nuclear y el Derecho Romano responsables de la pérdida de todos los derechos de la madre que estaban contenidos en el anterior derecho basado en el Fuero Juzgo y en el Fuero Real. Ver "Sobre familias, elites y herencias en el siglo XIX" de David Martínez López, *Historia Contemporánea* 31, 2005: 457-480. Consultado el 14 de mayo de 2017, en www.ehu.eus/ojs/index.php/HC/article/viewFile/4241/3787.

sas culturas en el mismo espacio de relaciones. La raza se convirtió en el concepto científico que marcó las diferencias, en realidad, creadas por la cultura. De hecho, esos aspectos han sido poco estudiados en las obras dedicadas a las mujeres y la familia, en el mayor número de casos los conceptos género y sexo se confunden. En la ideología patriarcal y esclavista blanca, el género apenas concierne a la humanidad blanca (mujeres blancas): madre, esposa, hija; acompañadas de los adjetivos dignas, honradas, fieles. Desde el punto de vista del sexo, sus rasgos biológicos son compartidos, tanto por negras, pardas como blancas; la reducción a mercancía y objeto sexual de la mujer negra y parda derivó de cambios sociales y culturales (Hastrup, 1978). Por eso, es conveniente examinar las diferentes representaciones para el concepto sexo (relacionándolo al significante y los conocimientos relegados)⁴³ dentro de la construcción cultural de género femenino entre blancas, de un lado, y negras y mulatas, del otro.

En Cuba, la virginidad biológica cambia su sentido en correspondencia con la raza. Al estudiar las diferencias en los significados que dieron estas mujeres a su entorno se penetra en la dimensión cultural. Para los hombres blancos el color de la piel define la importancia de la virginidad y así fue asumido por la mujer blanca. Debía permanecer virgen, "pura" hasta el matrimonio, en aras de garantizar la descendencia y el patrimonio. Es una expectativa cultural que responde a la paternidad (ligada al patrimonio). Por eso, las mujeres blancas (sobre todo las de la elite) son tan vigiladas y tienen que mantenerse al lado de la madre, prácticamente presas. Las niñas blancas de la elite no pueden relacionarse ni con los niños esclavos que realizan trabajos menores en el ámbito del hogar. La única salida permitida está siempre sujeta a la presencia de la autoridad masculina o a las salidas en quitrín a lugares y horarios determinados. Las fiestas constituyeron una preocupación para la elite

⁴³ Ver Spivak y las dos dimensiones del concepto representación que según la autora provocan el cambio de sentido del mismo: la representación en el sentido político de dominio epistémico de las teorías occidentales y la representación relacionada al significante, a los conocimientos relegados, sin dignidad cognoscitiva o científicidad". De esa forma subraya Spivak la posibilidad del "sentimiento de colectividad aparece persistentemente olvidada a causa de la manipulación del agenciamiento femenino", o representación del otro por la escritura (Spivak, 1998: 175-235).

blanca porque en esos bailes iba penetrando, a los pocos, la otra cultura a través de la música. La contradanza cubana ganó influencia en los salones de la Filarmónica habanera, espacio exclusivo de la elite femenina. A él acudían los jóvenes blancos más ricos del país y sus padres para las conversaciones familiares en la selección de la esposa. La Filarmónica, según comentarios de la prensa y visitantes extranjeros, también sucumbió al influjo de las danzas negras. No tenía cómo no ser así cuando la mayoría de los músicos y de los compositores eran negros.

En la narración de Cirilo Villaverde sobre los bailes se puede comprender la sorpresa de los visitantes europeos y de Estados Unidos, acostumbrados al movimiento casi hierático de la contradanza europea:

[...] es mecerse como en sueños, al son de una música gemidora y voluptuosa, es conversar íntimamente dos personas queridas, es acariciarse dos seres que se atraen mutuamente, y que al mismo tiempo el espacio, el estado, la costumbre ha mantenido alejados (Villaverde, 1982: 239-240).

Solamente con la mujer blanca la ideología masculina dominante autorizó una relación interpersonal dentro del contexto estructural de las asimetrías entre los géneros, determinada por la jerarquía heterosexual masculina blanca. La lectura detenida de las cartas intimistas exalta la existencia de jóvenes de la elite volubles y vanidosas. A la mujer se le redujo el espacio privado. Contrasta la educación que reciben el hijo y la hija. El primero goza de libertad, sin frenos sobre sus deseos, incluidos los sexuales.⁴⁴ La sexualidad masculina es estimulada desde la infancia; de ahí las continuas y cotidianas violaciones de niñas esclavas que formaban parte del escenario familiar, mientras a la joven blanca se la mantiene prácticamente presa dentro de los límites del hogar.

Los controles fueron ejercidos sobre el deseo sexual de esposas, madres, hermanas. Esa educación confluye en el papel que el pa-

⁴⁴ Cecilia Valdés de Cirilo Villaverde (1982), así como Francisco de Anselmo Suárez y Romero (1947), retratan la madre que mimó y consiente al hijo transformándose en cómplice de sus comportamientos inmorales.

triarcalismo impone a la madre, sobre todo en la función dirigida a la formación de los hijos: restricciones a la niña, mientras deja al niño a su libre albedrío. Este es mimado, se le permite dar rienda suelta a sus instintos, favorecido por la madre que consiente todo. Las denominadas novelas esclavistas del período y muchos textos de educadores e intelectuales abordan este tema. Fue frecuente su debate en la tertulia de Domingo del Monte por la falta de interés de estos jóvenes "mimados" en la política del país.

La maternidad blanca

La materia sobre la maternidad en la elite blanca del siglo XIX es una discusión pendiente, aunque ya en Europa se ha instalado en la literatura y la cinematografía provoca polémicas en las ciencias humanas (Badinter, 1981; Jackson, Mark, 1996; Dickinson, Sharpe, ed. Jackson, Aldershot, Burlington, Ashgate, 2002: 35-51). La construcción patriarcal de la maternidad es materia ausente de los estudios en Cuba, pero hace unos años Lucía Provencio Garrigós cuestionó el ocultamiento del asunto en el artículo "La trampa discursiva del elogio a la maternidad cubana del siglo XIX" (2011: 42-73).

La mujer desempeña un papel fundamental en la reproducción biológica del nuevo ser, pero la cultura y la sociedad configuran y le dan significado a la maternidad. Y aunque la condición biológica identifica blancas, negras y pardas diferencia el sexo masculino del femenino. Los cambios sociales y culturales van a representar la maternidad de muy diversa manera dentro del propio sexo femenino. El sistema esclavista obstaculizó la formación maternal en la blanca. La esclava era la que tomaba cuenta del niño(a) blanco(a) desde su nacimiento (se consideraba que dar de mamar afectaba los senos de la mujer). El reclamo de María de Regla (la esclava mencionada antes, de la novela *Cecilia Valdés*) a la joven blanca a quien dio de mamar y cuidó durante sus primeros años de vida, fue posible por ese vínculo:

Yo madre querendona, obligada a criar la hija de mi señora, mientras a la hija de mis entrañas, la primera que se me lograba, no

podía darle de mamar tan siquiera cogerla en mis brazos, para besarla y calentarla en mi seno (Villaverde, 1982: 156).

En el *Centón Epistolario*, Félix Tanco narra la crueldad de no permitir a la esclava asistir a su hijo, mientras tiene que permanecer cuidando el de la ama blanca: “Con el terror o con el castigo acalla/ este reclamo de la infancia débil/ Así **ni ella a ser madre se resigna**/y que lo sea su esclava no consiente” (Tanco, 1836: 68)⁴⁵. La mujer de la elite rehuyó la maternidad, como comenta el escritor, de manera similar a lo ocurrido en Europa, según evidencias de la más reciente literatura.

La violencia de las madres blancas con sus esclavas fue abordada por algunos frequentadores de la tertulia de Domingo del Monte, aunque no alcanzaron a relacionarla a la ideología masculina. Tanto la violencia en los ingenios como las pasiones y sentimientos que pudieron provocar quedaron para ser tratadas como casos individuales en las obras de ficción. Los más críticos en los comentarios sobre las mujeres de la elite fueron Félix Tanco y José Jacinto Milanés, ambos intelectuales de clase media (no pertenecieron a la clase de los hacendados esclavistas). Milanés (1840) principalmente en sus “Cuadros de costumbres” y “El colegio y la casa”.⁴⁶ Pero sus cartas más intimistas reflejan su propósito de criticar con esos versos otros vicios relacionados a la esclavitud, ya que ésta no podía ser cuestionada (“ve ud, sin tocar un pelo de la ropa a los negros”) decide dirigir su crítica a la elite, aunque, como sabemos, a pesar del rejuogo fue cuestionada su postura: “¿No podremos con el arma del ridículo perseguir esta preocupación y pulir y mejorar nuestra sociedad en cuanto quepa?” (Milanés, 1836: 52). Acerca de las jóvenes de la elite comenta:

⁴⁵ Utiliza el seudónimo de Apio Herdonio. Escrita el 30 de junio de 1836.

⁴⁶ “A mamita voy corriendo para decir que lo mande al cafetal, y que quiero que le den bocabajo hasta que mude el pellejo.” “En el colegio se vedan por especial reglamento los castigos corporales usted, por contrario acuerdo, no tan sólo los sanciona pero permite fresco que un niño de doce años peque sin razón a un negro” (Milanés ‘IV’, octubre 22 de 1840). Aunque no se conoce la razón estas cartas no fueron colocadas en el orden que le correspondía, junto con la enviada por Milanés a Del Monte donde da a conocer esos “Cuadros de costumbres”.

frívolas por excelencia filarmónicas [con referencia a la sociedad a la que acudían las jóvenes de las elites blancas] cuando más, idiotas más de lo regular, peligrosamente sensibles y que no tienen alma y vida más que para el baile, para la moda, para murmurar y para no hacer nada (*Idem*).

Pero pronto Milanés entendió que esa posición no sería aceptada, ni siquiera por sus contertulios, apenas Félix Tanco y Ramón de Palma tocarían ese tema, pero el conflicto desatado por la publicación de la novela del último lanzaría por tierra la idea de una batalla conjunta de los miembros de la tertulia o por lo menos mayoritaria. Félix Tanco, en algunos de los versos contenidos en sus cartas expuso una opinión similar: "Todas, todas crueles/ van creciendo, y se extingue lentamente la condición sensible de sus pechos" (Tanco, 1836: 75)⁴⁷:

Esa belleza sobrehumana y tierna/ Que te cautiva, vieras la trocada
/en vacante o en numen del infierno[...] / El látigo estallante. Solo
cede/ la iracunda mujer, a la impotencia/ de su brazo rendido, no al
impulso de la piedad, que corazón no tiene (*Ibidem*: 74-75).

La hipocresía marca el comportamiento admitido. Si un intelectual, como el caso de Palma, narra el desliz de una joven de la elite blanca y la casi infidelidad de la casada (los personajes femeninos de *Una Pascua en San Marcos*) hasta su familia lo enjuicia negativamente, como revela la carta del hermano tratando de detener el escándalo desatado por una violenta crítica contra la obra, a pesar de que en esa novela Palma eludió el tratamiento de la esclavitud. Las mujeres de la elite no podían ser tocadas en su moral. El reclamo del hermano, Lorenzo de Palma a Del Monte, para pedirle que no le hiciera Tanco la crítica a la novela —en realidad había sido José Antonio Echeverría y no Félix Tanco⁴⁸ quien había calificado la novela de inmoral— confirma el estado de opinión generalizada sobre la reserva que debía ser mantenida sobre esa materia:

⁴⁷ Escrito el 6 de agosto de 1836.

⁴⁸ Aunque Tanco había criticado la ausencia del tema de la esclavitud en ocasión de la presentación de su novela. (ver Felix Tanco, Carta a Del Monte, julio de 1938, VII, p. 113).

¿Cree Ud que es poco para una familia que ha respetado siempre la moral y el honor de las demás, que ha tenido siempre en alta estima las buenas maneras y el decoro de los otros que conforme con su oscuridad no ha aspirado a otra distinción que a la de merecer el aprecio y la consideración de la corta fracción del público q la conoce, cree que es poco el tener que soportar en silencio el cargo gravísimo y **merecidísimo** que ante el público se le acaba de hacer a uno de sus miembros? (De Palma, 1838: 165)⁴⁹.

Sin embargo, son esos pocos contertulios quienes criticaron la mujer de la elite, aunque se percibe que para ellos hay inocencia en el hombre por desconocer el comportamiento de la joven esposa o novia. Quizá sólo Milanés profundizó y fue un poco más lejos en ese asunto.

La misma materia contra la mujer infiel o la seducida puede gozar de aceptación entre los contertulios si el personaje es una mujer pobre. En consecuencia, una obra teatral que somete Milanés a Del Monte, este cuestiona al autor por el perdón otorgado a una ramera (es generalizado ese concepto apenas por la infidelidad o por la pérdida de la virginidad si la mujer es pobre: "la mujer que vive en la esfera corrompida"). En la obra de Milanés el personaje masculino culpa a la sociedad y no a la esposa. En réplica a Del Monte el poeta matancero afirma partir de la consideración del pensamiento del pobre y no la del autor (Milanés, 1837: 93-94).

La falta de actividades de la mujer blanca de las elites y clases medias fue comentada en estudios, ensayos y artículos de los intelectuales del siglo XIX. Muchos autores lamentaron el ocio y la ignorancia (analfabeta o casi analfabeta) en el cual vivían, pero ese cuestionamiento fue reducido al papel negativo de la madre en la formación del hijo hombre. La falta de interés de los jóvenes en la política del país es atribuido a la falta de instrucción de las madres que las conduce a mimar demasiado al hijo hombre.⁵⁰

⁴⁹ Carta de Lorenzo de Palma a Domingo Del Monte. *Centón Epistolario*, junio 13 de 1838, III, p. 165.

⁵⁰ En el *Centón Epistolario de Domingo del Monte* se encuentran múltiples preocupaciones sobre ese asunto: "comenzar a valsar con la ligereza y donaire propios de una

La intelectualidad cubana del siglo XIX proyectó idealmente actividades para la madre y joven casamentera de la elite y clase media dentro del hogar. Estos fueron rutinarios por repetitivos: bordados y pinturas (calcos, copias de modelos) y la lectura de novelas por entregas en los periódicos:

De la civil educación. Que inspiren amor y maravilla si en el piano cantan y tocan; si en el baile muestran gracia y soltura natural, que en esto algo tal vez del África nos vino. Que importan los primores del aguja del lápiz, del pincel, la ciencia vana de gemebundas y horribas novelas que instruyen o corrompen o entontecen (Tanco, 1836: 60).

Fue de Milanés la única crítica favorable a novela de Palma, cuando afirma el valor del personaje femenino por recrear a esas "novelescas muchachas" cuya peligrosa inocencia se nutre de lecturas caballerescas y luego van a buscar "los tipos europeos en nuestra sociedad [esclavista] llena de corrupción y barbarie"⁵¹ (Milanes, 1838: 158-160).

En realidad, la mujer blanca tiene pocas opciones, si es de la elite o de la clase media representa una pieza decorativa en los salones, y el matrimonio es la única salida. Será responsable por el hogar, pero ni siquiera podía salir a la calle a comprar algún producto de los que vendían campesinos o negras y mulatas. La clase media con grandes dificultades intentó casar bien a sus hijas y si no lo lograba eran conducidas a la prostitución, según comenta el *Papel Periódico de La Habana*: "las madres

joven que desde pequeña no tuvo otra cosa qué aprender por lo que hace al adorno de una muchacha" (Anselmo Suárez y Romero, 1837: 158). Las obras de Milanés enfatizan esa actitud negativa de la joven y madre blanca en "Cuadros de costumbres", "El colegio y la casa" y "El tú y el de su merced" (1837: 112, 113). Milanés: "cuya inocencia peligrosa se nutre de lecturas caballerescas y luego quiere buscar los tipos europeos en nuestra sociedad llena de corrupción y barbarie". En otro refiere los castigos a la mujer esclava: "que compañera y no esclava/la mujer se mereció nuestro más alto respeto y nuestro más vivo amor" (1837: 267).

⁵¹ En el *Centón Epistolario* José Jacinto Milanés, más próximo ideológicamente a Tanco, tiene una opinión divergente en relación a la novela de Palma. Polémica aparte, lo cierto es que Palma había criticado este tipo de joven romántica en un artículo. En la crítica de Tanco, a diferencia de los otros críticos que compartieron la tertulia, está centrada en la ausencia del tema esclavista en la novela de Palma.

las que llevan las hijas al sacrificio [...] cuantas que pudieron hacer un casamiento ventajoso se quedan llorando eternamente su desgracia”⁵². En el caso de las familias pobres la maternidad tampoco fue fomentada. La mujer tenía que realizar todas las tareas del hogar y el trabajo doméstico, mientras sus hijos sin arribar a la adolescencia eran encaminados al brutal aprendizaje. Si la mujer quedaba sola, sin un hombre que la representara, tenía pocas posibilidades para ganar la vida, en general, el camino que le quedaba era la prostitución y/o el trabajo de encargo doméstico: costurera de baratillo, tejedora de yarey, lavandera y otros, y el trabajo en la calle que comenzó en las fábricas de cigarros y poco después en las de tabaco como despalladoras, aunque según revelan los anuncios el salario era miserable, además, tratadas como esclavas: fue frecuente el uso de la violencia en los talleres contra mujeres, niños y esclavos.

Las peores consecuencias para la mujer blanca proceden de no tener espacios de comunicación no sólo con las negras y pardas. Las prohibiciones de contacto interclasistas fueron rígidas, como lo revela la estratificación social extrema de los espacios de diversión: La Filarmónica para las jóvenes de la elite, la Sociedad Habanera para las de la clase media y Santa Cecilia quedaba para las de origen más pobre. Mientras tanto, los jóvenes de la elite los frecuentaban todos y aún los bailes de cuna donde encontraban a la negra y mulata libres.

¿Seducción y/o estupro? Negras y pardas libres y esclavas: naturaleza vs. cultura y sociedad

La violencia del hombre blanco tuvo como víctimas más propicias a las negras y pardas, sobre todo esclavas. Esa materia estuvo ausente de los escritos de los educadores. Desde el punto de vista legal, según revelan algunos pocos casos en los documentos, no existía la figura del estupro o violación como delito. Es posible deducir de la lectura de los documentos que los efectos de éste recaían sobre la mujer, así que procuró

⁵² *Papel Periódico de La Habana* (20 de febrero de 1790, núm. 15, p. 1). Ésta fue una publicación dedicada a la divulgación de anuncios que favorecieran el comercio en la ciudad.

callarlo. Parece no ser un caso particular de Cuba, según revelan algunos estudios sobre la naturalización del estupro para los filósofos del siglo XIX europeo (Puleo, 1992).

Bataille (1987) distingue entre erotismo compartido y "transgresor" (estupro). Este último difiere del "retorno a la naturaleza" porque suspende la prohibición sin suprimirla. El autor compara los efectos del erotismo transgresor con la muerte:

[La víctima] tenía su particularidad individual [...] es reconducida a la continuidad del ser, a la ausencia de particularidad [...] La angustia elemental ligada al desorden sexual es significativa de la muerte [...] la asociación de la cual la muerte y la violencia sexual tienen ese doble sentido [...] el acto sexual en el acuerdo no es la muerte pero la violencia sexual derriba en un punto por un tiempo la estructura de ese edificio (Bataille, 1987: 69).

Si bien es cierto que la violencia sexual no es exclusiva de Cuba, caminar las calles de sus ciudades era un peligro constante para una mujer. Otro aspecto a considerar está relacionado a la visión masculina de la seducción y su proximidad con el estupro. Las principales figuras de la elite reunidas en torno a la tertulia de Domingo del Monte muestran la ausencia de restricciones a las prácticas de una masculinidad de sexualidad exacerbada, la seducción y la conquista de la mujer que no podía ser la esposa en los arreglos familiares de la época, pasaron a formar parte de la cultura masculina del hombre soltero. Un intelectual como José Antonio Echeverría en el *Centón Epistolario* (1830) comenta con el propio Domingo del Monte (con sentimiento de orgullo) la fama de conquistador que había alcanzado. Según informa en carta, una joven lo llamó Valmont, por su semejanza con el famoso personaje del seductor en la novela *Amistades peligrosas*. Algunos otros pasajes de cartas de contertulios confirman la naturalización de la seducción. En ellas se ratifica que Domingo del Monte fue un caso representativo del conquistador o seductor antes de casarse en el año 1833 con la hija del opulento hacendado Domingo Aldama, hermano del conocido Miguel Aldama. Sus amigos más íntimos, el poderoso José Luis Alfonso (primo de la que sería esposa de Del Monte) y Salustiano Olózaga (muy bien colocado como funcionario en la maquinaria

administrativa de la metrópoli), comparten en cartas con el amigo Del Monte sus experiencias en conquistas femeninas.⁵³

Pero las lecturas y el ambiente familiar de las jóvenes de las clases blancas menos favorecidas son propiciatorias para las conquistas masculinas. Buenaventura Ferrer (1798) describe el gusto por las misas de madrugada de las jóvenes blancas, principalmente aquellas de menos fortuna, oportunidad para vestir sus mejores ropas, aunque vivieran en tugurios. Durante esas manifestaciones religiosas podían relacionarse con más libertad con jóvenes del sexo masculino, la mayor parte ricos. El eterno sueño de ser transformada en princesa, repetido hasta la saciedad por las novelas de encargo publicadas en revistas y periódicos, condicionaron a las jóvenes para ser fáciles víctimas.

En el siglo XIX no hay cuestionamientos al hombre que seduce, mientras la pecadora y culpable es la mujer seducida. Una polémica del *Centón Epistolario* da cuenta de los controles rigurosos sobre la sexualidad de la mujer blanca con vistas a mantener la virginidad, solamente resquebrajados cuando la joven procede de familias sin fortuna. Pero, aún en los casos que fueran víctimas de estupro, son ellas las culpables: significa perder la virtud y la vergüenza, ese hecho tiene que ser ocultado

⁵³ Algunos de los relatos de los frequentadores de la Tertulia son elocuentes: "puse inmediatamente sitio a la plaza [no se trata de una guerra de armas], que después de varios argumentos por el agujero de la llave, de despachos infinitos por debajo de la puerta y de una resistencia obstinada de ocho días, cayó en fin en mi poder por medio de un asalto nocturno bien combinado en que el enemigo fue pasado al filo de la espada" (Alfonso: 169). Otra firmada por Salustiano (después encontré en otra carta que se trataba de Salustiano Olózaga), quien llegó a ser gobernador civil de Madrid, exponía cómo la esposa "tiranas de con él", "ha dado buen arte en domeñar mi antigua esquivez, que con razón puede jactarse de haber reducido al dulce carril del amor al joven más extraviado por las **veredas del apetito**" (Olózaga: 89-90). En otra carta se explican las artes de la seducción: "Pero no bastaba enamorarla, era preciso vencer su austeridad. Fue esto más fácil de lo que yo creía; al través de la venda que el cieguzuelo niño le puso, la miraba ya con menos respeto que solía y como su deseo era convencerme de la necesidad de una excepción, pronto logré persuadir a tan benévola oyente. Coronó al fin mi amor, y se creyó dichosa porque le parecía poseer el corazón del joven más amartelado, más constante y más tierno que podía hallarse. Yo pensando en mi anterior género de vida sentía a la par del alma el chasco que se iba a llevar...". En fin en esa carta también se hace alusión a una de las aventuras de Del Monte con una mujer casada, Matilde y otra joven, cuyo nombre no se menciona, que aludió a sus artes de conquistador. Hay muchas más referencias que ofrecen un cuadro no entrevisto por los visitantes extranjeros.

aun a costa de la muerte (de ella y/o del hijo), del encierro en vida o el abandono y desprecio de sus familias, siendo internadas, en algunos casos, en la casa de Recogidas de San Juan Nepomuceno,⁵⁴ donde se concentraban locas y prostitutas, siendo utilizada algunas veces como prisión para hombres (Márquez de Armas, 2014).

La violencia del estupro de la esclava formó parte de la vida cotidiana de estos hombres, tal como lo reflejan los relatos del pasado esclavista y el hecho de que todavía en Cuba en el siglo XXI éstas continuaran siendo las palabras sinónimas de coito heterosexual. Éstas fueron creadas para significar de manera igual la violencia contra el esclavo —palo, bocabajo, entre otras ya mencionadas— y el acto sexual. No hay por qué pensar que la mujer blanca fue respetada como símbolo de la honestidad, también ella sufrió las consecuencias de una relación social de jerarquía de género masculino que incitaba al uso de ese tipo de violencia contra la mujer.

Hemos encontrado, a pesar del silencio que circunda ese tema, algunos casos de violaciones de blancas. En ellos se percibe la ausencia del padre o su inferior posición social: D. María de Jesús Fuentes contra D. Esteban Godínez y Bigoa, voluntario, por estupro de D. María Irene Rivero en el Puerto de Güira, Habana. El proceso se prolongó del año 1839 hasta 1844 (Archivo Nacional de Cuba. Fondo Escribanías. Archivo de Vergel. 1839, Leg. 54, folio 3). En 1833 la madre viuda de Ma. del Rosario Chacón y Calvo reclama del rapto y estupro de Luisa María Cabrera por don Rufino Pécora (Archivo Nacional de Cuba. Gobierno Civil. Leg. 31167, n.º 904). En otros casos fue la oposición del padre de la joven la justificación usada para el acto de estupro y/o rapto (Archivo Nacional de Cuba. Gobierno Superior Civil. 915/3, 1829), causa iniciada en 1859 de rapto y estupro de María Navarro. Hay muchos más casos y otros que no salieron a relucir porque las redes femeninas familiares procuraron ocultar para salvar a la joven de la ira masculina y las graves consecuencias sociales para ella. No fue diferente La Habana del siglo XIX a la situación de la

⁵⁴ En *Cecilia Valdés* varias páginas describen este triste lugar donde fue encerrada Cecilia por su padre como castigo (Villaverde, 1982: 243, 259, 267).

mujer en la India que revela Radinjat Guha (1999), aunque tampoco Occidente es excepción. La ideología que esgrimía la finalidad reproductora de la mujer ofrecía la otra cara de la violación, justificada con el sacrificio ritual (Bataille, 1987).

Infanticidios

En Cuba, los victimarios sexuales fueron siempre hombres y sus víctimas fueron las mujeres blancas que no integraban la elite, además de las negras, así como las infelices criaturas que llegaron a nacer (quizás para morir, seguidamente abandonados a su suerte en las calles):

El silencio sobre el estupro si la joven es expulsada de la casa paterna ellos aplauden, hombres que se dicen tolerantes quieren imponerle a una infeliz y tal vez inocente joven, un castigo tan bárbaro y poco correctivo (Palma, 1835: 152-153).

Aún en la crítica del novelista Ramón Palma (a quienes escribieron contra la fundación de la Maternidad) está ausente la responsabilidad masculina en el estupro y la seducción. Los indicios muestran que las consecuencias de éste, el hijo, sólo atañe a la [débil] naturaleza femenina. Aunque el autor enfatizó, en sus polémicas cartas, la disminución del grado de penalización para estas mujeres y fue el único de la tertulia que se pronunció a favor de la creación de la Maternidad, fundada en la década de 1830, fomentada por la Iglesia, con el objetivo de disminuir los casos de recién nacidos abandonados. La Maternidad tendría como propósito alojar a mujeres embarazadas fuera del casamiento para ser asistidas durante el parto, aunque realmente su acción fue muy limitada o casi inexistente.

El estudio de las mujeres esclavas y libres, negras y pardas, no puede eludir los efectos violentos sobre la mujer blanca de la ideología heterosexual que fue propagada durante el siglo XIX, sobre todo, porque muestra aspectos del proceso de formación de las masculinidades. El comportamiento grosero y agresivo de los hombres en las calles fue el resultado de esa ideología y, simultáneamente, contribuyó a la exclusión

de la mujer blanca de esos espacios, sólo la pobreza la obligó a enfrentar esas dificultades y no siempre con éxito. Los jóvenes no sólo lanzaban "piropos" (expresiones a veces muy groseras y también agresivas cuando iba acompañada del gesto de hacerlo al oído de la joven) sino que tocaban a las mujeres, como registra Cirilo Villaverde en *Cecilia Valdés*: "no había mujer en carruaje o a pie, sin que tuviera ellos algo que decirle y aún hacerle" (1982: 156). Eguren menciona la observación de un viajero inglés sobre "el comportamiento agresivo de los hombres en los lugares públicos" (1986: 230). Todavía a principios del siglo siguiente, una anarquista española, inmigrante en Cuba, Emilia Rodríguez (1908)⁵⁵, comentaba "las mujeres no tienen libertad para salir a la calle sin que los hombres sin educación se crean que tienen derecho a hacernos oír sus soeces palabras y sus groseros ademanes".

La materia de los infanticidios entre las mujeres blancas no ha sido tratada por la historiografía. Meriño y Perera Díaz (2008) dedican más sus esfuerzos a negar éste entre las esclavas y menos a profundizar sus efectos entre las mujeres blancas, apenas dejan esbozada la materia. En Europa, los infanticidios en los siglos XVIII y XIX pueden ser estudiados porque pasaron a ser prohibidos e ilegalizados por la necesidad del crecimiento demográfico, aunque esas ideas pasaron a la América esclavista en la forma de las leyes, no tuvieron mucho éxito. La emergencia de los estudios sobre infanticidios ha contribuido, además, a los actuales debates que cuestionan el carácter inmutable y esencial que se le ha atribuido a la maternidad, identificada como naturaleza. Los trabajos de Batinder (1981), Dickinson y J. R. Sharpe (2002) y Jackson (1996, 2002) destacan ese tema de la construcción cultural de la maternidad apoyados en los infanticidios ocurridos en Francia y Gran Bretaña.

En el caso cubano, profundizar sobre los infanticidios puede contribuir al esclarecimiento de las diferencias dentro del género femenino, por una parte, y llenar el vacío dejado por la ciencia del siglo XIX, permeada por la ideología racial, por otra, pero fundamental es que revela los efectos negativos de la ideología masculina sobre la mujer

⁵⁵ *Tierra*, 14 noviembre de 1908, p.1. Tribuna feminista, ap. Cabrera, 1998.

blanca. Las de clases medias y pobres no son la pareja ideal para el hijo del hacendado o del comerciante y fueron el punto de mira en el avance de la seducción masculina, como hemos analizado antes. Si la mujer tiene un hijo fuera del casamiento estaba sujeta al cuestionamiento social y a la marginación y abandono por parte de la familia. En el mejor de los casos nutría las filas de la prostitución, en los peores podía hasta ser internada por la familia en algunos de esos lugares públicos en los cuales eran lanzadas prostitutas enfermas y mendigos. Así que, la tendencia más generalizada fue ocultar el hecho y deshacerse del hijo. En el artículo de las autoras Meriño y Perera Díaz (2008) mencionan expedientes de Miscelánea en el Archivo Nacional de Cuba que refieren sobre este delito entre blancas,⁵⁶ en esos casos fueron encontradas las autoras del delito, pero hay muchos más que morían anónimos abandonados en calles o descampados. Pezuela (1863) entre una lista de delitos en el año 1862 —la Policía era muy precaria en el siglo XIX, según el propio autor afirma—⁵⁷, muestra el de exposición de párvulos muertos como uno de los más frecuentes, ocho, los otros delitos: allanamientos, crímenes, y otros dos, uno. Esos casos continuaron ocurriendo a pesar de la presencia en ese período de la Casa de Maternidad (desde la década de 1830), la cual fue trasladada el 29 de enero de 1852 para la Casa de Beneficencia de Niños Expósitos. La Casa de Maternidad pasó a ocupar el departamento que ocupaban los dementes en la Beneficencia, enviados para ese efecto a Potrero Ferro (Pezuela, 1863: 167-175).

⁵⁶ Archivo Nacional Miscelánea de Expedientes: Pero no fueron estudiados o no les dieron importancia. Las autoras señalan que la mayoría era blanca, pero considero difícil que alguno haya sido mestizo o negro porque no existía presión social alguna contra ellas según evidencia la multiplicidad de vínculos de madrinan libres de crianzas con ausencia de padres, hijos de esclavas. Hay referencias a casos de infanticidios entre esclavas por las propias manos de las madres, pero aunque no puede ser negado tan tajantemente como hacen las autoras, hasta porque la esclavitud no es tan idílica para la madre esclava y estados de locura momentánea, también pudieron ocurrir o en una acción de desespero por la situación de la crianza pensar que mejor muerto que vivir en la esclavitud. También, por supuesto, pudieron existir casos de muertes no intencionales, como bien colocan las autoras.

⁵⁷ Pezuela señala: “No había ningún personal exclusivamente destinado a ese servicio [de policía] se le consideraba condicionado a otros deberes” (1862: 53).

Un debate que puede revelar las motivaciones del silencio sobre los infanticidios, además de otros aspectos de interés, ocurrió en ocasión de los primeros pasos en la fundación de la Casa de Maternidad en la década de 1830. La forma discreta de las misivas del Epistolario de Domingo Del Monte autorizaba tratar ese tema tan espinoso. Dos figuras de gran peso en la tertulia, ambos matanceros y de las más próximas de Domingo del Monte, expresaron en el *Centón Epistolario* su opinión adversa a la fundación de la Casa de Maternidad. Estos intelectuales fueron don Blás Osés, poeta, quien publicaba frecuentemente en *La Aurora* de Matanzas (1828-1857) y el tipógrafo gran amigo de Domingo del Monte, don Domingo André y Valle⁵⁸. Ambos expusieron sus ideas contra la fundación de la Maternidad, alegando que serviría de abrigo y protección a las putas. El trasfondo de esos argumentos demuestra sobre todo la prioridad de los controles sobre la mujer blanca en la ideología patriarcal: para ellos el único propósito de la institución sería la de entronizar el pecado y eludir el castigo a que debía ser sometida la pecadora. Es decir que, como apunta en su comentario crítico Ramón de Palma, los niños muertos carecían de importancia, el foco de la atención debía estar en el delito cometido y así mantener el miedo en las jóvenes por las consecuencias que podía traer violentar el control sobre ellas ejercido. Como el mayor número de casos quedaron sin autoría conocida, los opositores a la Maternidad afirmaron que esas mujeres tendrían que convivir con sus remordimientos.

El estudio de los infanticidios confluye en el tema de la maternidad de la blanca. No se trata de analizar ésta en su aspecto biológico que no cambia nada de una a otra cultura, clase, raza, nación, etnia, etc. Es la construcción cultural de la maternidad muy poco ejercitada por la mujer blanca y menos aún por las de la elite. Éstas dejaban al hijo desde el nacimiento a los cuidados de las esclavas. Sobre ese tema Lucía Provencio Garrigó escribió el artículo, en el cual relaciona la literatura

⁵⁸ Domingo André es tan íntimo de Del Monte que fue el encargado de gestionar la traducción de Charles Comte que más tarde decidieron no publicar en Cuba por temor a la reacción de negros y mulatos libres y su reacción reclamando derechos iguales y contra la esclavitud.

que recreó una imagen falsa de la maternidad en el siglo XIX cubano, "La trampa discursiva del elogio a la maternidad cubana del siglo XIX"⁵⁹, aunque la autora no incluye el tema de los infanticidios.

Si bien en Europa la reacción contra los infanticidios en el siglo XIX respondió a la necesidad del crecimiento demográfico, en Cuba, donde prevaleció la preocupación por el aumento de la población blanca, pesaron más los criterios sobre los controles femeninos que atañían a la rígida moral a la que debía quedar sujeta la mujer blanca. De ahí que el fenómeno de abandono de los hijos procreados fuera de las normas sociales ha permanecido en el silencio, sólo roto por este debate del *Centón Epistolario* en que participó Ramón de Palma como único defensor de la creación de la Maternidad, a pesar de que, como él mismo subraya, todos pudieron testimoniar la presencia del abandono de los niños en las calles habaneras. Este asunto también requiere de una preocupación historiográfica porque la intelectualidad cubana, salvo el caso mencionado de Palma en esas cartas (por tanto, un instrumento cuyo objetivo no era ganar la luz pública), no menciona el infanticidio, ni siquiera los educadores o filósofos moralistas del período lo abordan. Sin embargo, a las mujeres blancas seducidas o violentadas socialmente, el miedo las impulsaba a la eliminación de la prueba de "su falta": el hijo recién nacido. La discusión del tema además enfatiza que, tal como coloca Provençio Garrigó (2011), la conversión de la maternidad en naturaleza fue un "constructo" de los ideólogos esclavistas y, puedo añadir, fue una expresión también de la dominación masculina. Una interesante arista podría ofrecer el estudio sobre la niñez en las diferentes clases sociales. Las violentas condiciones del aprendizaje muestran algunos aspectos de una forma de esclavitud del niño blanco que, sin duda, explican la distorsión en las versiones que nos han llegado de una maternidad cultural de las mujeres blancas que no corresponde a los significantes de la psicología femenina en el período.

El silencio, evidentemente, estuvo relacionado con la ideología científica del siglo XIX cubano que enfocó el infanticidio como una

⁵⁹ *Americania*, enero de 2011, núm. 1, pp. 42-73.

evidencia exclusiva del salvajismo de las mujeres negras. Para esta ideología "científica" era necesario presentar que los no blancos carecen del sentimiento maternal/natural sólo atributo de la civilización blanca.

Si, por una parte, la relación sexual de la blanca con un hombre negro o pardo fue prohibida, también lo fue si tenía el hijo fuera del casamiento por la Iglesia.⁶⁰ En todos los casos, la mujer blanca debía ocultar el hecho o enfrentar las graves consecuencias de la estigmatización social y familiar.

El debate escenificado en la tertulia de Domingo del Monte y reproducida en el *Centón Epistolar* reveló los fuertes mecanismos sociales y morales que ataban a la mujer blanca. El debate iniciado por Ramón de Palma (1835)⁶¹ critica el soneto de Osés (contertulio) que identificó la propuesta de construcción de la Maternidad como: "sebo de lujurias y fomento de la prostitución". Como puede ser observado no hay alguna referencia al infanticidio, apenas se menciona a las mujeres pecaminosas. Ante la crítica de Palma a Osés por ignorar a los niños muertos, otro de los frequentadores de la tertulia, Domingo André y Valle, esgrimió que la Casa de Maternidad significaba "dar a la ramera un asilo donde depositar el fruto de sus vicios y a la doncella extraviada un velo protector que encubría su falta impunemente". Los argumentos del novelista Palma contra sus contertulios, a pesar de defender la creación de la Casa de Maternidad, continúan haciendo recaer en la mujer, aún

⁶⁰ En el año de 1846, el negro Bernabé de Zayas (puede que haya sido mulato porque es frecuente en las acusaciones no reconocer el término medio del mestizo) es acusado por el padre de la joven de haber "estuprado y fecundado a su hija d. Clara de Torres, destinando a ésta de corrección en la casa de recogidas". (Archivo Nacional de Cuba. Gobierno Superior Civil. Leg. 909, n.º 31455).

⁶¹ No se puede asegurar, pero la polémica sobre las mujeres pudo incentivar la crítica acerva por parte de casi todos los contertulios contra la obra de Palma, *Una pascua en San Marcos*. Sólo José Jacinto Milanés expuso su criterio favorable en carta a Del Monte, pero este mantuvo posiciones estéticas diferentes a las del grupo que fueron expuestas en las cartas a Del Monte con bastante acidez inclusive. Hasta una carta del hermano de Palma reveló preocupación por la crítica que, según se comentó, publicaría Tanco y que los contertulios estimulaban. El hermano de Palma pidió a Del Monte impidiera esa publicación por la salud debilitada de la madre. La crítica de Milanés sobre la fragilidad de la figura de Francisco, el esclavo creado por Suárez y Romero, fue desestimada por el grupo. Ni Del Monte ni el propio autor aceptaron esas críticas, según revelan las cartas de Milanés.

estuprada o seducida, la responsabilidad moral en el acto reproductivo. Interesante que los intelectuales cubanos no penetraron en el hecho de que esas ideas, al identificar a la madre pecadora como única responsable en la concepción del hijo, colocaban en duda el esgrimido predominio de la paternidad en los hijos legítimos, en la familia nuclear.

La joven intelectualidad cubana, formada en Europa o bajo la influencia de la cultura europea, recogía en la década de 1830 las inquietudes de los estados nacionales modernos, pero al ataviarlas en valores morales que ocultaban los propósitos de control de la blanca, prefirieron una vez más (como ocurrió con la abolición de la esclavitud) cerrar sus ojos ante el progreso. En la exposición de Palma hay alusión a sentimientos o emociones por el destino incierto de esos recién nacidos, pero reconocer el infanticidio como único recurso para la mujer embarazada fuera del matrimonio, significó dejar fuera del cuestionamiento a los causantes verdaderos de estos: los resortes de dominación de la mujer blanca por la ideología patriarcal:

Fue mi primera respuesta que el objeto de esta institución no era favorecer las putas, sino recoger los seres infelices cuyo destino era morir al ver la luz del día, si antes no habían sido lanzados del vientre que los concibió por violentos abortivos o ser expuestos en las calles y escampados, donde a unos alcanzaba la caridad de algún humano vecino o pasajero, y otros morían entre los gritos de agudísimos dolores o servían para saciar el hambre de los perros...
claro está que faltando [la virtud] se desprenderá la mujer por cualquier medio que le sea posible de su hijo... (Palma, 1835: 151).

CAPÍTULO 4

Consecuencias de las jerarquías racial y de género masculino en las normas creadas por la esclavitud

La presencia de una reconocida historiografía cubana bajo el signo de la familia nuclear de alguna manera ha oscurecido las diferencias de género creadas por la raza en el siglo XIX cubano. Hasta porque para ser considerada la pareja esclava con hijo una familia no puede estar basada sólo en el casamiento, tiene que partir de la existencia del vínculo en la esclavitud del niño con el padre biológico, regla fundamental para caracterizarla. La ideología esclavista condujo a la determinación del estatus del hijo por el de la madre. En consecuencia, garantizó la continuidad de la esclavitud en el hijo de la esclava, aún en aquellos hijos del hombre blanco, víctimas de estupros o no. La madre esclava, válido también para la casada, fue el único parentesco registrado del recién nacido. En consecuencia, hijo de esclava, fuera el padre blanco, negro, mulato libre o esclavo, casado o no, nacía esclavo, ya que su madre lo era. La paternidad, base de la familia nuclear, fue borrada para los nacidos esclavos.

A pesar del pesado fardo histórico de la familia esclava, la historiografía sobre el siglo XIX cubano la ha privilegiado, contribuyendo a la invisibilidad del papel de la mujer negra y parda. De forma diferente, Brathwaite Kamau Edward (2001: 206) ha exaltado la madre esclava en el Caribe. En *The Ancestors* escribió:

And my mother rains upon the island
Her loud voices
Her pray hairs
Her green love.

Las narrativas literarias caribeñas, tanto en la escrita femenina como en la masculina, basadas en testimonios y en la tradición oral, no existirían sin

la recreación de la centralidad materna durante la esclavitud y hasta en el período posterior. La simple lectura de los documentos de los archivos muestra el predominio de los indicios sobre la madre, parientes y amigas mujeres. Sin embargo, las convenciones históricas van a contrapelo de estos indicios que proyectan los documentos y las imágenes sobre los lazos familiares de las mujeres con sus hijos, aunque no pueden omitir la mayor presencia femenina en los propios documentos que utilizan para demostrar el predominio de la paternidad.

Abdul R. Janmohamed (1992) menciona las dicotomías provocadas con el género por el predominio de las concepciones biológicas de sexo en el siglo XIX. De manera diferente percibo que en las representaciones de la ideología dominante sobre la mujer africana y su descendiente femenina desaparece el género a favor del sexo. La apropiación o cosificación de los cuerpos, sujetos al signo colonial de la dominación masculina blanca, se justificó en la falta de razón de hombres y mujeres esclavos, pero afectó más a la mujer y su descendencia al autorizar la extensión de la dominación sobre cuerpos sexuados, dando lugar a lo que Greg Thomas (2007) denominó "esquemas eróticos del imperio". Utilizado el color de la piel para significar la desigualdad social, y con la fuerte carga del estigma de la esclavitud sobre el negro(a), la raza fue el concepto divisor de aguas y, por tanto, los significados creados sobre el hombre y la mujer esclavos fueron fácilmente extendidos a todos los libres no blancos.

La ciencia, a su vez, fue el sostén de las ideas y prácticas opresivas y discriminatorias raciales en el siglo XIX y todavía en los primeros años del XX. En consecuencia, las investigaciones científicas sobre africanos y descendientes fueron centradas, sobre todo, en la mujer. Los crímenes, la locura, las prácticas abortivas el destaque sobre algún caso de asesinato del hijo por la madre, revelan que los científicos hurgaban en cuerpos para ellos sin alma o pensamiento. Se trataba de investigaciones biológicas, médicas, biométricas, en conjunto relacionadas a un cuerpo físico en un sub nivel de humanidad. Los trabajos científicos extranjeros publicados en las *Memorias de la Sociedad Económica*, entre los años de 1836 y 1839, fueron algunos capítulos de la obra de (Lambert), A. J. Quetelet, *El*

hombre y el desarrollo de sus facultades o ensayo de física social, muchos artículos relativos a Malthus y a otros científicos de la época, entre ellos, el del antropólogo físico-médico poligenista Samuel George Morton, *Las tribus indias en los Estados Unidos. Informe americano sobre el origen, las costumbres y el estado actual de los indios* (1850). Este último autor colocó a los indios americanos en el nivel intermedio entre el negro (el más bajo) y el blanco. En todos los artículos publicados sobresalió la visión de inferioridad del negro.

En la segunda mitad del siglo, la inferioridad racial comenzó a ser definida en términos de diferencias entre civilizaciones. Éstas servirían de base a la discriminación racial que actuaría dentro de la ideología que propugnó la diferencia entendida como desigualdad social desde fines de la esclavitud hasta nuestros días. Aunque la desigualdad social ocurre también cuando se propugna la igualdad, ocultando la diferencia (De Sousa, 2002, *apud* Ibarra, 2019)⁶².

En el período esclavista de la primera mitad del siglo XIX había sido introducido el mayor número de esclavos africanos y la condición de subhumanos fue usada para justificar ese comercio. La búsqueda de soluciones a la esclavitud con la prohibición de la trata africana condujo a la aparición de ideas sobre el mejoramiento racial en el mestizaje con la civilización blanca, aunque persistió el criterio de inferior naturaleza en el mulato(a) o pardo(a). Rafael Huertas, en su estudio sobre Gustavo López escribe que el científico decimonónico aseguraba que “la raza negra, ya sea pura o mestiza, ofrece en Cuba un contingente notablemente mayor de las citadas anomalías [en el caso de estudio, locos]” (1991: 69-87). ¡Váyase a ver qué tipo de pruebas utilizarían para comprobar la sanidad mental de la mujer! Su propuesta incluía para remediar la extensión de esa herencia que fuera considerado “como delito social el hecho harto frecuente de fomentar la propagación de la especie mediante el enlace de éstos, [sólo admitido en aquellos casos] con individuos probados de una constitución mental sana y estable”. En su crítica al mestizaje el autor

⁶² “Temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza e ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”. Boaventura de Sousa Santos, 2002, *apud* Isabel Ibarra, “Cartas a mi madre”, artículo inédito.

enfatisa la práctica generalizada de las relaciones sexuales interraciales. En el siglo XX Israel Castellanos (1916) pretendió, mediante mediciones del cráneo de negros "brujos" ejecutados, confirmar las ideas de Lombroso sobre tamaño y forma de la cabeza de criminales y locos.

Las extendidas ideas científicas y pseudocientíficas durante el siglo XIX, y que llegaron al XX, influyeron en las percepciones de animal sexualizado de las negras y pardas que predominaron entre los blancos. Así, justificaron la extensión de las prácticas sexuales con las esclavas. Como Sarah Franklin afirma, las investigaciones científicas de la época quedaron atrapadas en la episteme occidental, en ese "específico modo de producción del conocimiento" (1995: 166). Entre otras, esa razón científica occidental contribuyó al fundamento del discurso moral (o razón) masculino sobre el género femenino y mantuvo, en general, en una zona oscura, fuera hasta de la semántica, a mujeres negras y mulatas, consideradas "depravadas sexuales"⁶³, mientras al hombre negro lo iluminó como enemigo y potencial estuprador de la blanca.

Las ciencias sociales recogen, sin crítica alguna, las manifestaciones pseudocientíficas en relatos de visitantes extranjeros que parten del desconocimiento de la diferencia cultural. Frecuentemente, en sus representaciones aluden a la música y a la danza como expresiones de erotismo negro. Peter Wade (2000) en su estudio sobre la música afrocolombiana cuestiona a Middleton por su reducción de la danza negra a lo sexual:

Y en mi opinión es igual de problemático el vínculo directo que se establece entre lo físico, lo sexual ("el cuerpo, por tanto, la sexualidad") y el placer del cuerpo: el solo hecho de que música y danza comprometan al cuerpo no los convierte necesariamente en un evento sexual ni placentero; hay aquí exageración y naturalización de la relación (Wade, 2000: 18).

La ideología de género masculino dominante trascendió la esclavitud y no hay que asombrarse cuando, aún hoy, algunos autores continúan

⁶³ Es bueno recordar que las investigaciones científicas del período estimaban que la mujer de vida libre era estéril.

analizando esas manifestaciones negras americanas fuera de su cultura, o, peor aún, dentro de los restringidos marcos de la occidental. En los años treinta en Francia, donde primero comenzó la divulgación sobre los aportes artísticos africanos, Alejo Carpentier, en el exilio francés entonces, en un artículo de la revista *Carteles* de abril del año 1932 refiere la respuesta airada de Harry Pilcer, después de un espectáculo de la rumba en París, ante la alusión de que esa manifestación artística cubana podría aludir a preocupaciones de orden estrictamente erótico:

Que noción tan peregrina de lo que es la danza. La danza es ritmo, acción armoniosa de los músculos. Tristes individuos los que ante una orquesta de baile, no se dejan llevar por la pura voluptuosidad del movimiento grácil; por la simple alegría, vieja como la humanidad de seguir un ritmo con el cuerpo; por el placer del movimiento en sí, que induce al niño a correr sin objetivo preciso. Tristes individuos, los que olvidan las sincopas de un blues, los contratiempos de un son, para entregarse a sus apetitos canallescros. Tengamos siempre en cuenta que los individuos capaces de llevar tales instintos a un lugar en que se baila, son aquellos mismos que la policía acaba por arrestar en los cines y teatros por cometer actos en ofensa de la moral (*apud* Carpentier, 1994: 298-299).

En mi opinión, el más original estudio sobre la danza negra ha sido expuesto por Wilson Harris (1999), el primero al enunciar *The middle passage* y *El Limbo*, el proceso de creativa coexistencia de las diferentes culturas, cuando coinciden etnias y pueblos africanos en la danza de la cubierta del barco⁶⁴. Impelidos a la construcción de una lengua común por la mudez (lenguas diferentes, en esas circunstancias ininteligibles) apelaron a los “restos” (Glissant, 2002) en la memoria, acicate para la hermandad en la opresión, y los medios fueron las artes que emergen de cuerpos tensos y de sonidos guturales (onomatopéyicos), mientras intentan eludir en una acción colectiva la violencia del blanco expresa

⁶⁴ El banzo en el africano transformado en esclavo provocó muchos suicidios, y para impedirlos en los barcos que cruzaron el Atlántico obligaban a ir hasta la cubierta para danzar. El suicidio fue una forma de liberación por la creencia en el retorno a sus familias y pueblos en África.

en la lengua de la dominación y el brazo que porta el látigo. Esa segunda relación, “en abismo”, exigió la creatividad en el uso de las máscaras, mientras buscaron descifrar la lengua y los significados “otros”.⁶⁵ Nació en ese proceso, entre solidaridades, conciliaciones y colisiones, una nueva cultura.

Separados de sus familias y comunidades para impedir la relación entre ellos, reunidos africanos de diferentes procedencias ante la pérdida de sus lenguas tribales y/o étnicas provocaron la original construcción de palabras que fueron el punto de partida de las jitanjáforas y otras formas del lenguaje, mientras se apropiaban de algunos elementos de la cultura del blanco, sobre todo la lengua, transformándola y diversificándola. El espacio de entrada y salida de los diferentes que Harris (1999) llamó limbo fue, simultáneamente, de diálogo y tensión (denominado frontera por Bhabha, 2002), favoreciendo, según el autor, la original y libre reconstitución o recreación de variables del mito y la leyenda africanos, mientras configuraban la libertad en el escenario de la esclavitud y períodos posteriores.

The limbo dance becomes the human gateway which dislocates (and therefore begins to free itself from) a uniform chain of miles across the Atlantic. This journey for the forebears of West Indian man involved a new kind of space —inarticulate as the new spatial character was as the time—. Therefore implies, a profound art of compensations which seeks to re-play a dismemberment of tribes (note again the high stilted legs of some of the performers and the spider anancy masks of others running close to the ground) and to invoke at the same time a curious psychic re-assembly which issued from a state of cramp to articulate a new growth, is a creative phenomenon in the imagination of a people. The historians have no criteria for arts of originality springing out of an age of limbo and the history they write is without an inner time.

⁶⁵ La visión de Harris incluye el trauma de los esclavos al usar la lengua del torturador, la lengua que acompañaba la violencia del látigo. En versos de Senghor, para expresar el duro sentido de las palabras en la lengua del colonizador para el colonizado y su infructuoso intento por dulcificarlo para la madre: “montaje de palos y trapos”.

Harris destaca la discontinuidad y alteridad de estas manifestaciones caribeñas en relación a los ritos de África. Mientras éstos permanecieron dentro de la tradición, los americanos estuvieron abiertos a los efectos de los procesos de entrecruzamiento cultural (Harris, 1999), o transcultural, para usar el concepto más conocido creado por el cubano Fernando Ortiz en 1942 (Ortiz, 1991). El autor extiende el uso del concepto limbo para las manifestaciones religiosas del vudú (pudiéramos agregar la santería, el candomblé y otras), y las diferentes danzas y músicas ejecutadas en las Américas y el Caribe. Reclama de los historiadores alcanzar la interpretación no apenas artística sino histórica, el tiempo interno o propio de esas manifestaciones.

Sarah Franklin (1995) advierte que la ciencia, además de la danza y la música, sufrieron las consecuencias de la manca interpretación que procede de la imposición del marco epistémico de la cultura occidental. Sin duda, no hubo posibilidad alguna para el pensamiento decimonónico cubano esclavista de reconocer que las diferencias en el género femenino estuvieron basadas en nuevas formas culturales recreadas en la esclavitud y no en la naturaleza de esos hombres y mujeres. Hoy sabemos que la biología condiciona y limita lo que es posible, pero no es la causa de las formas de vida sexual. Como ha sido advertido por varios autores, no puede ser reducida la conducta humana al funcionamiento misterioso del ADN. La biología ofrece la potencialidad que es transformada y "adquiere significado sólo en las relaciones sociales" y la cultura (Weeks, 1985: 89-91).

En Cuba, género y sexo femeninos han sufrido construcciones culturales provocadas por la cisura racial. En todos los pueblos y también entre los africanos la cultura ha operado sobre las características naturales o biológicas del cuerpo. Este aspecto puede ser comprendido mediante el análisis de la virginidad, trazo biológico o natural de la mujer, pero los sentidos dados por las africanas fueron diferentes a la construcción cultural de la ideología occidental dominante en Cuba. Entre las mujeres africanas esclavizadas por la fuerza, la virginidad biológica careció del sentido que la liga al patrimonialismo y a la familia nuclear, la madre digna reproductora del heredero del nombre paterno y las propiedades,

tampoco su pérdida traía aparejado el significado del pecado cristiano, ni de la pureza, pero sí poseía la carga simbólica del tránsito de la niñez a la vida adulta y al casamiento para el cual era prevista la virginidad de la joven. La pérdida de ese tránsito liminal por la violencia del estupro tuvo que ser traumática; aunque algunos autores disminuyen esos efectos de la esclavitud al mencionar las dolorosas experiencias de la ablación, realizadas en los cuerpos de niñas de algunas etnias africanas. En África Occidental, de donde proceden los pueblos que nutrieron de esclavos a Cuba, las normas en relación a la virginidad respondieron más a los intereses de las sociedades agrarias. La tradición de la ablación (extirpación de los labios menores del clítoris, aunque podía ser mucho más radical con la extirpación de los mayores) a la que son sometidas las niñas antes de entrar a la adolescencia es un rito liminar femenino que aún hoy se mantiene en algunos lugares de África. Las voces de muchas mujeres africanas contra esa práctica la han traído al debate público por sus consecuencias traumáticas y hasta fisiológicas (inflamaciones infecciosas de las vías urinarias o no cicatrizar nunca) que podían ser para toda la vida. A la mujer, a pesar de su reconocimiento social, o por eso mismo, se le exigía pasar por la "purificación del cuerpo" (González, 2011)⁶⁶, quiere decir que no es precisamente la virginidad la representativa de la pureza. Es interesante que la memoria de África de las esclavas en América no se refirió nunca a ese rito de pasaje de la niña. Sin disminuir los efectos negativos de la ablación, pienso que para su permanencia ha debido contribuir el sentido de comunidad, sobre todo femenina, que la envuelve. Con todo, no puede ser usada para desestimar el dolor y la pérdida sufridos por la mujer transformada en esclava.

Las construcciones del patriarcalismo esclavista sobre el sexo femenino de la esclava la convirtieron en mercancía de compra y venta, en objeto de uso para el amo. La práctica del estupro fue cotidiana, validada también por la idea en los blancos de la existencia del sexo biológico desigual entre la blanca y la mujer "de color". Para que esa representación ganara influencia hubo una distorsión, apoyada en

⁶⁶ González, 2011: 27(2), art. 36.

la diferencia racial, de la visión jerárquica occidental y sostén de la discriminación racial. Más tarde fue común atribuir a las negras y mulatas la responsabilidad por el estímulo sexual del hombre blanco. Así, fueron transformadas de víctimas de la esclavitud en victimarias.

El tema de la familia nuclear o patriarcal

En Cuba, la familia nuclear patriarcal fue impuesta entre los blancos, pero no puede ser considerada modelo o ideal y, mucho menos, pensada como el único tipo de familia en la diversidad étnica y cultural que acompañó la esclavitud africana, aunque también se caracterizó por la jerarquía masculina del apellido y del patrimonio y no fue tan romántica ni idealista como ha sido representada. La fórmula de la familia nuclear, de hecho, fue utilizada también en la consensual interracial. En ésta, la figura paterna fue importante, aunque este tipo de familia ha mostrado algunos casos de ejercicio de libertad en la mujer, ausente en la representativa familia nuclear burguesa.

La familia nuclear esclava que Glissant (2005) denominó "antifamilia", en Cuba fue fomentada por los esclavistas durante los primeros siglos de la colonización hasta fines del XVIII (1762) cuando, con la toma de La Habana por los ingleses fue decretado el comercio libre de esclavos, incrementado por el bajo precio de éstos y la accesibilidad al mercado de esclavos todavía después del retorno de La Habana para el dominio colonial español. Entonces era más garantía de lucro comprar los esclavos que obtenerlos por una insegura reproducción y desarrollo saludable de niños nacidos en la esclavitud, así que la antifamilia sufrió un retroceso por la escasez de mujeres en los ingenios.

Cuba fue el país caribeño que, proporcionalmente, trajo menos mujeres esclavas, disputadas también por el hombre blanco. Estas circunstancias obstaculizaron la presencia de la antifamilia entre los esclavos de los ingenios. Coincidente con esa línea de pensamiento de Glissant (2005), Moreno Fraguinal (1978) escribe que esos núcleos fueron categorías de los blancos impuestas a los esclavos y que esta familia no respondía a los patrones culturales negros. Sin embargo, en la histo-

riografía predomina la familia esclava similar a la blanca y ésta ha sido considerada el modelo a seguir. En consecuencia, dentro de la concepción evolucionista del progreso, es la única familia reconocida, a pesar de oscurecer la realidad de la posible venta de alguno de sus miembros que, indistintamente, puede ser la madre sin el hijo, el padre o el propio niño. Hubo esclavistas que hicieron un lucrativo negocio con esos matrimonios. El famoso Santa Cruz de Oviedo,⁶⁷ en la segunda mitad del siglo XIX, se dedicó a la fundación de criaderos de niños, previo el casamiento en muchos casos de sus esclavos. Fundó la Santísima Trinidad, o Vista Hermosa, el mayor criadero de esclavos de Cuba. Tenía más de mil esclavos para la venta, apenas algunos quedaban en el ingenio (Moreno, 1978). El autor afirma que la venta de un niño esclavo era postergada hasta el desarrollo de su cuerpo con la finalidad de obtener un mejor precio.

Un manual azucarero divulgado en la época explicaba las ventajas económicas de la familia esclava para fijar los esclavos al ingenio, tornarlos más dóciles y manipulables, fomentando la cultura de la supervivencia mediante la agricultura y los pequeños criaderos de animales. De esa forma era garantizado el clima de mayor seguridad para la plantación, descontado el hecho más importante, se obtenía la reproducción del esclavo en época de persecución a la trata (Moreno, 1978). En el año de 1865, José Luis Alfonso, el más prominente de los miembros del mayor clan de esclavistas cubanos, se transformó en partidario del casamiento de esclavos, y mostró su orgullo por haber celebrado 29 en uno de sus ingenios. Debe tenerse en cuenta que en la primera mitad del siglo la familia de este esclavista había compartido la idea de no introducir mujeres en sus ingenios, sin embargo, unos años más tarde su descendiente asumió, con el mismo objetivo de lucro, haber adoptado dos medidas para facilitar el casamiento esclavo (lo que indica que no fue aceptado espontáneamente): la persuasión católica; y otra más práctica: hacer que

⁶⁷ Alcanzó una mayor fama que el padre por el gran número de hijos engendrados con esclavas. Éstas eran violentadas cuando recién entraban en la adolescencia. Un relato con testimonios de las víctimas, enviado a las autoridades por un personaje anónimo que se sintió conmovido, no por los estupros, más por los golpes que marcaron los cuerpos de las víctimas. El documento forma parte de uno de los expedientes presentados en la obra de Gloria García (2003).

duerman juntas y cerradas en un gran galpón, bien vigilado, todas las negras jóvenes, para dificultar las relaciones sexuales extramatrimoniales.

La historiografía cubana ha dado prioridad al estudio de la familia nuclear esclava o libre de color durante el período colonial. El estudio más completo de la familia y hogares en el siglo XIX a partir de los censos fue realizado por Fernando González Quiñones, Pilar Pérez Fuentes y Dolores Valverde (1998), tomando como referencia el censo de 1861 y una muestra de 1546 cédulas de hogares fuera de la Muralla. Pero la aproximación de los autores a un menor número de viviendas con personas negras y pardas ofrece pocas posibilidades para poder definir el tipo de relación familiar. Una aproximación al estudio de morenos y pardos de ascendencia cultural no occidental, y en las condiciones restrictivas de la esclavitud de plantación (hasta para los libres), revela que el impacto de fuerzas arbitrarias pudo desembocar en actuaciones y comportamientos asimétricos que no pueden ser encuadrados en los modelos elaborados por la ciencia de Occidente.

En una ciudadela o casa de vecindad se podían producir situaciones de perentoriedad de mujeres cimarronas y/o que recién obtuvieron la libertad y que, simultáneamente, estuvieran tratando de obtener la de los hijos, aún en poder de esclavistas. Éstas también pueden ser mujeres solas o acompañadas por algunos miembros del cabildo que frecuentan (de la misma nación) o amiga(o) de esclavitud o de aquellos conocidos en su actual actividad laboral. Justamente es lo que reflejan las cédulas en sus registros de las personas que viven en las ciudadelas. La inconsistencia en la selección del apellido como indicador salta a la vista porque éste no significa, obligatoriamente, filiación entre los esclavos. Es conocido que éste procede del esclavista y puede provocar confusión porque pudo ser algún niño o niña, hijo o hija de alguna de las mujeres moradoras de esos hogares y tener diferentes apellidos. Otros casos de cédulas presentados son de personas blancas, según revela el uso del don y doña. Aunque los autores insisten en considerar hogares desestructurados aquellos presididos por mujeres, presentan un cálculo bastante alto de la estimativa de éstos, un 50% de los hogares denominados no familiares por la aparente presencia de individuos sin nexos

entre ellos, aunque no ofrecen datos sobre éstos (González, Pérez y Valverde, 1998). En relación a la persona que el registro indicó como cabeza de familia en la residencia debió responder a la metodología seguida por los censos, tal como continuó esa práctica en el siglo XX: ese indicador fue predeterminado siempre como masculino y el de más edad, si había algún hombre durante la colecta de los datos.

En esa misma línea, dos años más tarde, María del Carmen Barcia (2000) propone estudiar los padrones censales del siglo XIX. En este caso el Padrón de pardos y morenos libres del barrio San Isidro de 1870, con una mayor presencia de mujeres negras y pardas (66.1 % de la población del barrio): "Los mismos problemas ya apuntados en el artículo anterior (el apellido procede del amo y puede reiterarse sin ser indicativo de vínculo de consanguinidad, aunque habiten la misma casa). Muchas de estas personas no parecen tener filiación alguna" (2000: 453-474).

La hipótesis apoyada en los apellidos puede resultar metodológicamente inconsistente, como ya señalado antes. El apellido procede del esclavista, en el caso de comprar a la madre ya bautizada puede mantener el apellido del primer propietario, mientras el hijo, al ser bautizado por el segundo esclavista, recibía el apellido del nuevo amo. Esa es una de las posibilidades dentro de muchas. Otra hipótesis que levanta la autora es que los padres podían ser blancos, razón por la cual quedaron "reflejados en el Padrón", pero olvida que es suficiente la condición de libre para estar en el padrón, aunque sus progenitores permanecieran esclavos. La multiplicidad de redes creadas entre esclavos y libres no permite utilizar el recurso del apellido, pudo también proceder de padrinos y sobre todo de las madrinas patrocinadoras del niño o niña libre.⁶⁸

La autora además advierte que el Padrón no siguió una metodología que exigiera la estructura familiar nuclear. Esa constatación de asimetría entre el modelo de la autora y el registro del cual está ausente

⁶⁸ El testimonio de Dionisio Poey sobre el padre, criado después de muerta la madre por una madrina y más tarde, muerta ésta, fue acogido por otra, revela las enormes dificultades de considerar los apellidos para identificar familias en medio de redes tan amplias.

el casamiento, es decir, la asimetría entre las metodologías, la del censo y la de la autora, coloca riesgos graves en la investigación y fragiliza las hipótesis levantadas. Los datos censales del siglo XIX ofrecen escasa información. Resulta difícil en las condiciones de inestabilidad de la esclavitud reconocer una estructura familiar tan rígida como la familia nuclear: los maridos libres podían tener una mujer esclava de esposa o viceversa, los hijos libres podían tener madre esclava o al contrario.

La fragilidad de la metodología queda evidenciada, una vez más en el caso de unos niños muy pequeños (bebés aún) que según el censo moran solos. Ese hecho expone la dificultad en el estudio de los censos del siglo XIX⁶⁹, debido a la multiplicidad de tácticas y estrategias elaboradas por la población negra que condujeron a la formación de redes de solidaridad entre esclavos y libres, y esos datos no aparecen en el padrón.

La ausencia del marido en el padrón, la diferencia de apellidos en los hijos y el indicador de uno de ellos como hijo natural revelan la falta de relación en estos datos porque es frecuente en la familia, tanto esclava como libre, la presencia de hijos con diferentes hombres.

A menudo, la interpretación del documento no ofrece respuestas consistentes y eso está determinado, como he explicado, por partir del modelo de familia nuclear. Las fuentes tienen sus limitaciones y sus determinaciones no pueden ser violentadas sin el peligro de la deformación o el silencio. Partir de un posicionamiento teórico procedente de un concepto, el apellido, exige agrupar datos que fueron recogidos a partir de otro modelo. Por lo tanto, es imposible teórica y metodológicamente reflejar la realidad de aquel momento por ese camino. En resumen, los problemas pueden atañer tanto a la metodología que se siguió en la recogida de los datos censales —la relación de personas sin vínculos entre ellas— como a la situación aleatoria de esas agrupaciones sociales que se formaban: mujeres con hijos que podían o no tener igual apellido, hijos libres de mujeres esclavas, y muchas otras, atendiendo a las prácticas de los amos para garantizar su lucro, además de estar sujetas a las

⁶⁹ Ramón de la Sagra (1860) había advertido que no existían datos de nacimientos de niños esclavos, como sí los había de los libres "de color" y blancos, sólo existía el registro del bautizo del niño esclavo si llegaba a ser realizado.

variadas estrategias elaboradas por los esclavos, sobre todo las madres para obtener la libertad de ellas y de su descendencia.

Una más reciente investigación de las autoras Aisnara Perera Díaz y María de los Ángeles Meriño Fuentes (2006) sobre casamientos esclavos en las dotaciones del Ingenio San Rafael, propiedad del teniente coronel Pedro Rafael Armenteros y Castellón en Quivicán, jurisdicción de Bejucal, y en la de San José del Recuerdo de Jacinto González Lariñaga, en San Antonio de los Baños, próximo de La Salud. En la obra es utilizada una muestra de 220 familias entre los años 1811 y 1965, sin embargo, los casos mencionados en el artículo de casamientos no son de estos primeros años. Según las autoras, algo más de un 20 % de la muestra familiar fueron matrimonios esclavos. Casi la totalidad de los casamientos era con africanos recién llegados (éstos representaban el 66 % de la fuerza de trabajo del ingenio, lo cual revela la ausencia de la reproducción de la fuerza de trabajo esclava criolla) con adolescentes criollas. Quizás esa selección de africanos formaba parte de una estrategia dirigida a una mejor adaptación y/o, ya para ese período, una búsqueda de reproducción de la fuerza de trabajo, aunque la observación de las autoras de la ausencia de niños revela que tuvo poco éxito o, realmente, a los dueños de esclavos sólo interesó aclimatar a los nuevos esclavos. No especificar los casos, teniendo en cuenta que es un tema polémico, deja en la oscuridad si hubo, en realidad, en esos ingenios una política diferente a la observada por Moreno Fragnals y otros autores ya mencionados, así como visitantes extranjeros quienes, en un período más avanzado del siglo XIX, niegan la presencia de casamientos esclavos, como ya ejemplificamos en otras partes de esta obra. Las autoras utilizan la rica documentación de los bautizos y hacen un cruzamiento de algunos de los datos con otros registros de fuentes. Aunque no mencionan a los autores anteriores, aluden a ellos cuando afirman estar dirigida la investigación a la solución de los vacíos dejados por los trabajos precedentes apoyados en datos censales.

Las autoras continúan partiendo de la familia nuclear y por eso cuestionan el concepto 'matrifocalidad' usado por Stolcke (1992: 194-202) y otros autores caribeños. En esa crítica, dirigida a mantener la

exclusividad de la familia nuclear en la metodología seguida, se percibe la reducción de la matrifocalidad a un tipo de familia en que sólo cuenta la presencia de la madre, eliminando el contenido cultural del concepto: "El concubinato era una opción de relación estable lo mismo para muchas parejas blancas que para las negras" (Perera, Meriño, 2006). En realidad, Stolcke (1992) identifica con matrifocalidad un tipo de familia centrado en la madre, aunque pudiera tener la presencia del padre, y no apenas lo relaciona con el concubinato o amancebamiento (concepto más frecuentemente utilizado por la Iglesia en el siglo XIX); en ellos pudo ocurrir la centralidad materna, como muestran las evidencias en diversas fuentes. También puede haber concubinato cuando el hombre mantiene otra familia, o inclusive otros casos. Sin duda, el concubinato que existió en Cuba, del cual las propias autoras refieren testimonios valiosos, muchas veces estuvo apoyado en la concepción de la familia nuclear. Esa familia, fuera de la legislación española, podía traer problemas si existía algún patrimonio, pero en general fue utilizada por los pobres. En las zonas rurales, participaba como aparcerera en tierras ajenas y en las ciudades vivía en las casas de vecindad, en barrios carentes y/o de indigencia, en todos los casos sin propiedad alguna para transmitir a la descendencia. Aunque en la familia del concubinato pudo o no predominar la autoridad paterna. Si no estaba casado legalmente con otra mujer, el hijo usaba el apellido del padre. Volveremos sobre este tema más adelante, cuando sea abordada la familia interracial.

Las autoras hacen interesantes aportes con la incorporación de registros de bautizos en una muestra documental procedente de la parroquia de Ascenso de San Felipe y Santiago del Bejucal, donde fueron realizados los registros de bautizos, la misma parroquia de los dominios de los poderosos marqueses de San Felipe y Santiago, recreados en la descripción del visitante español Pascual Ferrer (1877). Esos viajes de Buenaventura Pascual Ferrer fueron recopilados por Eusebio Valdés Domínguez y tienen unos apéndices de éste que completan y actualizan muchas de las informaciones de los viajes del periodista español por las propiedades mencionadas por las autoras. Es interesante, además, porque la afirmación de la autonomía del sacerdote en relación al Señor

de las tierras, en el caso Armenteros parece imposible porque las familias de esta zona fueron, probablemente, las más poderosas en la colonia y, cualquier desacato a su autoridad era penalizado. Sin duda, los sacerdotes estuvieron al servicio de los hacendados esclavistas en sus funciones de bautizos y casamientos de esclavos. No hay que olvidar que las parroquias eran mantenidas por los hacendados esclavistas. Los marqueses de San Felipe y Santiago levantaron un palacio que fue una referencia (pena que no llegó a nuestros días) y recibieron en él a las más connotadas personalidades: el conde Luis Felipe de Orleans después Rey de Francia, a don Luis de las Casas, capitán general en la Isla, entre muchas otras, según el relato del periodista español. Por la Villa pasó el primer camino de hierro y eso en la colonia no ocurría por casualidad, además de tener la primera escuela pública, inclusive antes de ser fundada en la capital.

A pesar de la intencionalidad de las autoras en dar una libertad al sacerdote para colocar el nombre del padre del niño en algunos casos en los registros de los bautizos, el estudio deriva hacia la centralidad de las mujeres. Sin duda, hay una búsqueda de la familia nuclear, aunque la determinación de las fuentes las condujo a reflexionar en algún momento sobre la necesidad de entender la familia esclava de una manera más flexible. Pero no se liberan del modelo y retornan a la presión del evolucionismo y el progreso como esquemas de comprensión. En consecuencia, aceptan como única familia posible la nuclear patriarcal. En la crítica de las fuentes seleccionadas las autoras debieron con todo significar el hecho de que los bautizos fueron realizados bajo la supervisión del amo (hasta porque ese documento se convertía en la prueba de la propiedad sobre un nuevo esclavo) y era frecuente que se le atribuyera al esclavo la paternidad de un hijo que podía ser del amo u otro de los blancos que operaban en el ingenio o el cafetal (cuando embarazaban a una esclava, la casaban con otro esclavo, como encontramos en algunos expedientes del Archivo Nacional). El padrino o la madrina también tenían que ser autorizados por el amo, quien pagaba por el traslado del párroco hasta el cafetal o el ingenio, cuando ya había muchos niños para ser bautizados.⁷⁰

⁷⁰ Esa práctica se mantuvo en Cuba. Recuerdo de mis días de infancia en las tierras

Más adelante citamos el comentario del arzobispo Claret, sobre la imposibilidad para la iglesia de cualquier acción independiente con esclavos en los ingenios azucareros y, sin duda, estamos refiriéndonos a una figura prominente de la Iglesia que mantuvo la postura más independiente. A pesar de la presión sufrida, apoyó la legitimación de miles de casamientos interraciales. Su actuación le costó, en definitiva, su remoción del país a pesar de su enorme influencia en la Corte española. También Ramón de la Sagra (1860) señala que no era posible obtener datos sobre nacimientos de esclavos y que apenas podían ser consultados los registros de bautizos, si éstos fueron realizados, es decir, si el amo tuvo interés (entiéndase económico) en realizarlo. Según confirma La Sagra (1860), el ingenio era coto cerrado hasta para las instituciones que registraron datos censales, de ahí la fragilidad de éstos como confirma el científico.⁷¹

Y, sobre todo, no debe ser olvidado que en el acto del bautizo el único que tenía voz era el amo porque los esclavos carecían de derechos (Zeuzke, García, 2008), aspecto que, en su pasión por señalar las redes entre los esclavos, no apuntan las autoras. Las redes más importantes, y más efectivas, según constan en los documentos de muchos procesos legales, estuvieron representadas por mujeres negras y pardas libres, y menos por hombres. Los bautizos, así como los casamientos de esclavos, eran realizados donde, como y cuando el amo los programaba. Con todo, en este estudio hay un valioso aporte de fuentes documentales y uso de procedimientos metodológicos de relevancia para el tema de las redes familiares. En el intento de las autoras por reconstruir el árbol genealógico de algunas familias esclavas a partir de la paternidad llama la atención, sin embargo, los ejemplos contenidos en las fuentes son todos sobre mujeres, a pesar de su insistencia en el predominio de la figura masculina. Pudiéramos concluir que la distorsión provocada por esa imposición teórica: la familia nuclear basada en la paternidad, muestra una fragante incompatibilidad

de mi padre la llegada del cura y la concentración de madres con sus hijos, no sólo partidarias de sus tierras sino también partidarios de otros terratenientes próximos. Los padres podían no casar "hacerlo por detrás de la iglesia", pero el hijo no podía quedar "judío", expresión frecuente que repetíamos con bastante temor, sin conocer su significado, apenas que era algo malo y nadie podía morir judío.

⁷¹ Ver nota 69.

con los resultados que ofrece el trabajo metodológico sobre las fuentes, en las cuales es posible analizar, exclusivamente, las historias femeninas.

Por ejemplo, de la unión de José Belén Casares y María de Jesús Casares Padrón Arencibia, a pesar de también haber tenido hijos hombres ese matrimonio de esclavos (por lo menos aparece uno como compadre de una de sus hermanas), no se puede seguir la familia por la línea masculina, apenas por las hijas: Josefa Padrón y Gabriela Petrona Padrón. Por intermedio de ellas, en el bautizo de uno de los nietos, se conoce la existencia de otras dos hijas y un hijo con participación en el acto religioso. El artículo muestra que las relaciones familiares en la esclavitud se mantienen por las mujeres. A contrapelo de la insistencia de las autoras en sacar otras conclusiones, los ejemplos sólo dieron visibilidad a los miembros femeninos. De esas dos hermanas ofrece alguna referencia sobre su descendencia y sus vínculos filiales, a pesar de los diferentes itinerarios que les marcó la esclavitud. Otro aspecto importante es la adopción de nuevos apellidos por una de las hijas. En realidad, éstos proceden siempre del amo (no del padre esclavo, aunque puede ser el mismo, en el caso de pertenecer ambos, padre e hija, al mismo amo). La adopción del nuevo apellido sugiere que ella pudo ser vendida a otro dueño y de él proceden los apellidos de las hijas.

En el segundo ejemplo de familia estaría más definida la familia nuclear si aparecieran los hijos. Sin duda que existen ejemplos de la trayectoria de algunos casos de matrimonio estable, lo que significamos es la excepcionalidad y poca durabilidad en la esclavitud. Sin embargo, sabemos que no es suficiente la presencia de una pareja estable para denominarla familia nuclear. Este nuevo caso remite al casamiento de José de los Reyes Castillo que se unió primero, y después casó con Gregoria Villalta. Sin embargo, en este ejemplo no se sabe nada de la descendencia.

Las autoras indican que: "Llevar el apellido de la madre era entonces no sólo indicio de ilegitimidad, como se ha señalado en muchas ocasiones, sino de pertenencia a un dueño" (Perera, Meriño, 2011: 157). Insistimos en el hecho de que, llevar el apellido del padre esclavo es también sinónimo de esclavitud. Éste siempre fue dado por el esclavista y apenas interesa la filiación del hijo(a) de madre esclava para comprobar

la condición servil de la prole. Por eso, como hemos señalado antes, los amos tuvieron cuidado en supervisar el acto del bautizo en sus dotaciones. El otro caso de familia en estudio destaca una de las hijas, Mónica, quien, según las autoras, trocó el apellido de la madre (o del propietario de ésta) por el del amo que la compró. Considero dudoso que fuera la voluntad de la esclava la que decidiera el cambio de apellido. El esclavista tenía ese derecho. Una u otra decisión podía depender de la garantía o no que le diera el acto de compra y venta, otras veces respondía a la tentativa de escamotear los tributos por el esclavo. Pero otras, el estatus lo exigía o simplemente el apellido era el único documento que garantizaba la propiedad en caso de posible venta o trasmisión de bienes.

Otro ejemplo de familia, el de Petrona y su descendencia, también alude a una trayectoria femenina, en este caso de mestizaje porque a pesar de tener una mujer como dueña tuvo todos sus hijos con un español ya fallecido. El hecho fue conocido muchos años más tarde, a comienzos del siglo XX, cuando el registro de bautizo del nieto.

Las autoras refieren la saga de otro personaje también femenino, María del Rosario Rodríguez (carabalí), que logró la libertad y tuvo hijos con José María de Cárdenas (lucumí). Una de las hijas, esclava, se casó con un congo y tuvo sólo hijas ilegítimas. Éstas mantuvieron el apellido Hernández del padre y todavía una nieta adoptó el apellido del abuelo. Me pregunto si la esclava no debe haber pasado a manos del propietario del marido y sus hijas tuvieron que recibir estos apellidos del dueño y no precisamente del padre porque, en este caso, sólo la nieta conoció la libertad. El predominio del lugar del historiador sobre la fuente se evidencia en esta conclusión de las autoras, atribuyendo a los sujetos históricos, en este caso las hijas esclavas de María del Rosario, ideas de superioridad de la paternidad, por haber adoptado el apellido del padre después de libres: "La libertad era la única manera de romper la predestinación de repetir un apellido 'ajeno'" (Perera, Meriño, 2011). Es significativa esa inclinación de las autoras en atribuir "legitimidad" al apellido paterno procedente de un esclavo (las hijas nacieron y permanecieron esclavas durante muchos años), en definitiva, el apellido del padre era el del esclavista y, por lo tanto, continuaba siendo ajeno. En

contraposición a esos criterios de las autoras, otros ejemplos utilizados por Michael Zeuske y García Martínez (2008) indican cómo la estrategia seguida por padres esclavos fue la de dar un apellido diferente al de ellos a la hija libre.

Las autoras ejemplifican en trayectorias femeninas determinadas por las fuentes, pero no fueron capaces de identificar posibles vínculos procedentes de otras formas de familia o relaciones. Para ellas, apenas existe la familia nuclear y por eso cayeron en la trampa de una teoría ajena a los protagonistas históricos. En ese sentido, se atribuye un contenido de inestabilidad, perentoriedad a cualquier otra forma de construcción familiar, siempre que no responda al rígido patrón de aquella. Ese mismo carácter inestable se le asigna a la variante interracial, frecuentemente fuera de la legalidad por las prohibiciones del casamiento desigual: "Mientras el matrimonio conduce a la familia nuclear, el concubinato lo hace a la familia matrifocal".

Ni mucho menos pretendo disminuir el valor de la investigación de estas autoras. El artículo ofrece referencias de gran interés procedentes del archivo parroquial, apenas llamo la atención de las inconsistencias de análisis provocados por la imposición de la familia nuclear como ideal, única moralmente posible para las autoras, atribuyendo un mayor peso a una de las dimensiones de la investigación, los conceptos, en detrimento de la otra, la de los datos empíricos. El teórico concepto occidental de familia nuclear no puede explicar una dimensión empírica configurada por la compleja interacción entre pueblos de diferentes orígenes africanos que tuvieron que sostener relaciones de subalternidad, muchas conflictivas con personas blancas. Otro aspecto importante es el de las uniones consensuales extendidas por el país de las cuales no existe una comprensión sobre las variadas formas que pudo adoptar. Y, sobre todo, me parece arriesgado configurar la presencia de la paternidad en la esclavitud como indicador de libertad, a partir de la decisión en adoptar el apellido paterno, tomada por las hijas años más tarde, liquidada ya la esclavitud en el país.⁷²

⁷² En 1959 fue impuesto por el gobierno revolucionario el casamiento compulsivo de

La pretendida universalidad de la teoría occidental ha sido suficientemente cuestionada hasta por los propios teóricos occidentales. La actuación de las mujeres quebró todos los esquemas, como las propias autoras ejemplifican, aunque éstas, llevadas por el concepto teórico, hicieron ajustes de datos y desvalorizaron hechos, como revelan algunos ejemplos expuestos. A pesar de la insistencia de ellas por mantener el concepto de ese tipo de familia en la esclavitud, ya hemos descrito los factores que impidieron al hombre esclavo ejercitar la paternidad, lo cual no significa, y no lo negamos, que pudiera concurrir la antifamilia esclava en algunos casos, sobre todo, donde prevaleció el sitio y el cafetal.

El cafetal desapareció en los años 50 del siglo XIX y sus esclavos fueron para los ingenios, éste fue uno de los factores del aumento de las mujeres en éstos durante la segunda mitad del siglo. Para ese período los hacendados, obligados por el alto precio de importación del africano, cambiaron sus ideas acerca de la presencia de esclavas en la producción de los ingenios. Pero la familia esclava, fuera en el cafetal o el ingenio, siempre respondió a la idea de lucro por parte del amo.

Insistimos en la falta de autonomía del párroco en el registro del padre de la crianza esclava, como aseguran las autoras. Eso es dudoso, por lo menos tuvo que ser previamente aprobado por el amo, lo que significamos es la excepcionalidad y poca durabilidad del casamiento en la esclavitud y su ausencia, inclusive en los casos de blancos sin otra familia. Mencionamos las opiniones del influyente obispo Claret y las de La Sagra, el primero confirmó haber respetado el dominio irrestricto del esclavista en los espacios de las haciendas durante la tan criticada actuación de la Iglesia en los casamientos interraciales. En los casos de niños nacidos esclavos ese hecho no garantiza que se trate de una pareja constituida y, aún más, de que esa filiación del documento sea cierta, re-

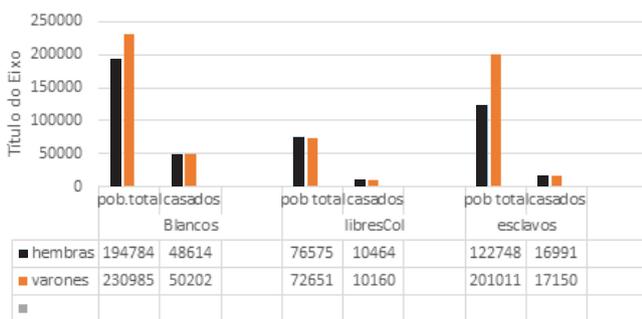
las familias campesinas y la imagen que mostró la prensa fue de millares de parejas viejas que tenían 40, 50 y hasta 60 años de casamiento consensual. Recuerdo que mi abuela, originaria de Francisco en la Sierra de los Órganos e inmigrante durante la Guerra de Independencia en la zona rural de Mantua y más tarde en Molina (en el camino del ferrocarril entre San Juan y Martínez y Guane), se enorgullecía de ser la única que casó a sus hijas por "papel pasao" pero ratificó haberlo exigido de los pretendientes porque eran campesinos en vías de enriquecimiento y podían abandonarlas después de "hacerles hijos".

cuérdese que la madre esclava no tiene voz ni derecho civil alguno, sólo el amo presente o sus orientaciones pueden ser seguidos, hecho del cual debemos partir al hacer la crítica de esas fuentes. La única filiación en la esclavitud es la de la madre para garantizar la continuación de la esclavitud, y su hijo recibe el apellido del esclavista de ésta si no hubo compra del feto por parte de la madre, padre u otra persona próxima.

Entre mujeres negras y pardas libres predominó el amancebamiento⁷³ o la madre sola con sus hijos, lo que puede marcar la tendencia futura. Es una realidad bien diferente al casamiento coercitivo de adolescentes con hombres africanos de más de cuarenta años, tal como mostraron en su trabajo las autoras Aisnara Perera Díaz y María de los Ángeles Meriño Fuentes (2011).

En este aspecto de los casamientos, los datos de Ramón de la Sagra⁷⁴ (1860) muestran menor número de casamientos esclavos, proporcionalmente, que de blancos y población libre "de color" (considerando los porcentajes en relación a la población total de cada sector). Al comparar la población total del Censo de 1846 (por clase y sexo) con los casados, algunas observaciones pueden ser anotadas. Veamos el cuadro con datos (cruzados, algunos por La Sagra, para corregir algunos errores debidos a la ineficiencia en los registros coloniales).

Comparación entre población (incluidos niños)
por clase y sexo-1846



⁷³ La novelística cubana acogió este tema con fruición en el siglo XX, aunque ya desde *Cecilia Valdés* fue reconocida su presencia.

⁷⁴ Este autor es interesante porque sometió a crítica la procedencia de la recolección de datos en la Cuba colonial, confrontando unos registros con otros para no caer en los graves errores de los censos, aunque advierte todavía la debilidad de sus propios datos.

Pienso que sólo es posible comparar los casamientos por “casta o clase”, como son denominados en el siglo XIX, relacionados a la población total de cada sector.

La población blanca presenta una diferencia de más de 36 000 individuos a favor del sexo masculino, que puede ser explicado por la inmigración de hombres solos. Hay una mayor proporción de hombres blancos casados que mujeres blancas, puede también significar casamientos interraciales autorizados porque la población libre de color, a la inversa, tiene más mujeres casadas que hombres, con menos población total que la blanca y la esclava. Otros factores que coadyuvan a la dinámica demográfica serán analizados en el estudio de los casamientos interraciales. La población esclava masculina presenta una diferencia de cerca de 30 000 individuos con relación a la blanca, pero esa diferencia es inexistente si tenemos en cuenta que esa población esclava incluye pocos niños, y ese no es el caso de la blanca (si descontamos la tercera parte de ella resulta mucho menor la población blanca que la esclava). La población esclava presenta otro grave desequilibrio en la diferencia de sexos, más de 184 000 a favor del masculino, dato que confirma el poblacional. La disminución de la población femenina esclava revela la preferencia del trabajo masculino en los ingenios y la grande anomalía de ausencia de parejas observada por visitantes extranjeros, tal como muestran los datos estadísticos (La Sagra, 1860: 9-26). Debe ser recordado que la Real Cédula de 1787 prohibió la introducción de mujeres africanas en Cuba, como he mencionado antes (Naranjo, García, 1996: 75).

La novelista sueca Fredrika Bremer (1998) quedó impresionada en 1851, durante su visita a ingenios azucareros de La Habana y Matanzas. Su sentido occidental de la moral basada en la familia nuclear sufrió un choque cuando comprobó, inquiriendo sobre matrimonios de esclavos, la excepcionalidad de ellos, sólo encontró uno: “Los hombres y las mujeres se juntan y separan según su gusto y capricho” (1998: 104).

El obstáculo de mayor peso al casamiento esclavo se debió a la escasez de las mujeres africanas hasta casi la segunda mitad del siglo XIX. Los hacendados cubanos acreditaban que las mujeres en los

ingenios azucareros eran factor de desorden.⁷⁵ Sin duda, la mano de obra mantuvo un precio estable hasta la década de 1820, cuando se impuso la prohibición inglesa al comercio esclavo.⁷⁶ La nueva situación de importar mujeres africanas, después del segundo quinquenio de la década de los cuarenta del siglo XIX, ocurrió lentamente, cuando muchas mujeres de los cafetales, donde se encontraban en mayor número, pasaron para los ingenios, como he anotado antes. Debemos destacar que las esclavas, como muestra la documentación, entendieron que el casamiento no era garantía de que los hijos, ella o el marido no fuesen vendidos, y por eso desarrollaron su sexualidad en la búsqueda de controles de la natalidad.

Los casamientos de esclavos, cuando fueron de interés para el esclavista, respondieron al estímulo por el lucro del capital, aunque fueron presentados como obra filantrópica dirigida a mejorar las condiciones dentro de los ingenios. El primer hacendado que previó esos cambios del mercado fue Arango y Parreño.⁷⁷ Los hacendados, con el aumento del precio del esclavo africano, fueron entendiendo las ventajas financieras de la familia esclava (Moreno, 1978; Tornero, 1996). El estímulo a la práctica del casamiento esclavo, después de la quinta década del siglo XIX, puede ser percibido en los relatos médicos de la época. Así, comenzaron a proliferar artículos científicos, cuyo contenido estuvo dirigido a dar relevancia a los peligros de la vida sexual libre de la mujer esclava.

⁷⁵ El crecimiento de la población negra, a pesar de las iniciativas para incrementar la inmigración blanca, ofrecía cifras preocupantes, tal como revela la lectura del *Centón Epistolario* y los datos de los censos hasta 1861, cuando finalmente se obtuvo una mayor población blanca (716 000 por 643 000 negros) con la llegada de inmigrantes españoles de colonias perdidas recientemente y la contratación de chinos, indios yucatecos, casi en las mismas condiciones de esclavitud de los africanos.

⁷⁶ Cristóbal Madan, representante de los hacendados azucareros, afirmó que hasta la década de 1840 "fue más barato reemplazar que cuidar", por eso decía no se adquirían mujeres ni se atendía a los niños" (Moreno, 1978: 83).

⁷⁷ Francisco de Arango y Parreño previó esta situación y, aunque conoció que en los primeros años del siglo XIX salía más caro el esclavo nacido en el ingenio (debido al bajo precio de los bozales-africanos recién introducidos), propuso que le fueran eliminados los impuestos a las mujeres esclavas. Trató inútilmente que le fueran colocados impuestos a las dotaciones con menos de un 33 % de mujeres (Arango y Parreño (1952). *Obras* (II). La Habana: Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, p. 196).

La política diferente de los hacendados en relación a la reproducción esclava llegó tarde, siendo que ya en el año 1868 la crisis de la esclavitud deflagró con el inicio de la guerra anticolonial y la medida adoptada de aceptar esclavos en las fuerzas cubanas, poco después seguida por el Ejército español.

Hasta la década de 1860, hubo un desequilibrio entre hombres y mujeres en los ingenios. Algunos de ellos, como La Divina Pastora, de Arriaga y Facende, y el San Miguel, de Gonzalo Luis Alfonso, tenían casi exclusivamente hombres en la dotación. El dato de una muestra aleatoria de 14 ingenios revela que, entre los años 1798 y 1822, el 87.56 % de su población era masculina. La excepción fue el ingenio La Ninfa, de Arango y Parreño, según los documentos presentados por Moreno Friginals (1978). Otro dato que revela los obstáculos que sufrió la familia nuclear es la ausencia de niños en las dotaciones de los ingenios. Sobre este tema también profundizó Humboldt y otros autores. Un 50 % de las dotaciones tenía entre 16 y 25 años, y el otro 50 % entre 26 y 40 años (Moreno, 1978: 39).

Para explicar esa ausencia de mujeres en los ingenios cubanos, Moreno Friginals (1978) argumenta que, secularmente, la elite azucarera estimó que las mujeres eran "de baja productividad". Y aun las consideraron perturbadoras del orden, si introducidas en pequeños grupos provocaban conflictos, y si, masivamente, afectarían la estructura del control de los esclavos. Analizado el problema financieramente por los esclavistas en Cuba, la única ventaja que reportaba la mujer africana era la posibilidad de parir esclavos, reproduciendo el capital (*Ibidem*: 39). Ese comportamiento de los esclavistas en Cuba fue diferente al observado en las otras Islas del Caribe, donde el corte de la caña fue realizado principalmente por mujeres, aunque también su presencia fue menor, 38 % del total según Klein (1993). Con todo, para la permanencia de esa práctica de importar más hombres contribuyó el bajo precio de la reposición de la mano de obra esclava, aún después de la prohibición inglesa al comercio de esclavos.

En resumen, los estudios de los autores que presentan el progreso representado en la familia nuclear entre las poblaciones esclavas se

apoyan en muy pocos ejemplos, y algunos casos pueden levantar dudas por la desproporción entre mujeres y hombres. Por otra parte, esos estudios no penetran en su carácter de "antifamilia". No estoy interesada en desconocer la presencia de la paternidad hasta porque la transmisión de bienes para los hijos (en los casos que fueron obtenidos) exigió ajustar la situación conforme a la legalidad blanca. Mi objetivo es destacar que este tipo de familia no fue el único, y mucho menos predominante, y dar visibilidad a la actuación de las mujeres negras y mulatas en el siglo XIX y XX. La interpretación sobre la exclusiva legitimidad de la familia esclava ha dejado fuera la alteridad de otras formas culturales, como las configuradas por muchas mujeres africanas y sus descendientes. Quizás Moreno Fragnals exagera al desestimar totalmente la familia nuclear entre las poblaciones esclavas; sin embargo, es exacto cuando destaca que es una posible derivación de un régimen de imposiciones sexuales, "en los ingenios hubo todas las gamas de uniones sexuales: desde el amancebamiento arbitrario hasta los contactos controlados genéticamente, desde la poliandria consentida hasta la monogamia impuesta" (1978: 43).

La configuración de la familia negra en Cuba es extraña a las construcciones historiográficas basadas en el patrón occidental que culmina en el modelo evolucionista y progresista de la familia nuclear como la única forma, disfrazando la jerarquía blanca que determinó su formación como imposición. El predominio de ese tipo de familia en la historiografía sobre el siglo XIX cubano no puede apagar el hecho de apoyarse en el modelo del patriarcalismo heterosexual blanco y, simultáneamente, hay que decir que su existencia no impidió la marginación de las mujeres negras y mulatas ni que pudieran ser sujetas al libre uso y abuso de sus cuerpos, bajo el prisma de la subhumanización y de la erotización.

El enfoque de predominio de la familia nuclear entre los esclavos tiende a colorear con tintes románticos las reales condiciones de la esclavitud: los hijos eran separados de las madres y colocados en criaderos de criollitos, como cerdos, bajo los cuidados de esclavas desechadas para el trabajo, eran tan viejas que mal podían tomar cuenta de ellos. Si era en la casa grande o en la ciudad, como revela la lectura del *Centón Epistolario*, la madre esclava era obligada al abandono del hijo

que permanecía a veces gritando por hambre, mientras ella amamantaba al hijo blanco de los esclavistas. Recuérdese los castigos sufridos por María de Regla, el personaje de madre esclava y criandera de niños blancos, por descubrir que furtivamente daba de mamar a su propia hija junto con la niña blanca (Villaverde, 1982: 97).

En Cuba, la tendencia historiográfica en los estudios de género, que localiza la familia patriarcal nuclear como más “adelantada” y la más importante pieza para el estudio de la familia cubana, ha provocado no percibir las diferencias que “la raza” durante la esclavitud africana —el concepto exige ser usado en relación al contexto—⁷⁸ introdujo entre mujeres y hombres. Vale reconocer, en este aspecto, el carácter pionero de la obra de Stolcke (1992).

La advertencia de Barrow de estudiar la familia dentro de la perspectiva cultural es válida para el caso cubano: “structures of family from within a Caribbean cultural perspective, rather than with reference (and difference) to hegemonic theoretica model and pre-determined standard” (1998: 33). Las interpretaciones basadas en modelos ajenos dejan fuera del análisis los procesos de formación subjetiva diferente de las masculinidades y, sobre todo, de las feminidades no blancas. Recuperamos las palabras de Michelle M. Wright (2004) en relación al significado que puede llevar implícito el acto de la historiografía (aunque

⁷⁸ Podemos citar como ejemplo la obra de María del Carmen Barcia (2003). La propia autora, en la página 61, señala que, en el Barrio de San Isidro 20.15 % de los africanos recién llegados a Cuba estaban casados, mientras, entre los criollos nacidos en Cuba apenas 10.7 % eran casados. Por otro lado, Fernando González Quiñones, Pilar Pérez Fuentes y Dolores Valverde Lanfus (1998) también revelan la presencia de mayor número de casas de mujeres sin hombres. Las casas representaron 12.3 % del total de las localizadas fuera de las Murallas y albergaban 5.3 % de la población de la zona de extramuros con más población, 138 144 ‘personas’ y 12 354 ‘fincas urbanas’. De ellas, 4.91 % eran de familias esclavas: 60; de éstas, 39 eran familias presididas por mujeres, y la restante, es decir, 21, estaban presididas por hombres. Reynoso (1862) revelaba que en el barracón el aire estaba viciado por la combustión y los víveres, no es el más adecuado para mantener la respiración normal (Reynoso, 1862). A su vez, Frederic Townshend (1875) muestra escenas de pavor, según comentarios del propio autor: “muros renegridos de mugre, luz y aire no entran más que por la puerta, el mobiliario consiste en mesa, un banco y una tarima y sobre ella los harapos de una sucia colcha, basura por doquier, piojos, pulgas, chinches y otros bichos a granel. En cada uno de estos inmundos tugurios vive una familia entera mil veces más desgraciada y envilecida que las bestias del campo” (1875: 169-191).

se proclame feminista) de borrar a la madre (sobre todo la madre negra, tal como puede ocurrir en los estudios que sólo otorgan visibilidad a la familia patriarcal). Por esta vía se concede a los hombres el poder de determinar la raza de su descendencia y la habilidad para establecer finitos orígenes y fines a la narrativa nacional (genealogía). Para la autora, mientras el tropo de padres fundadores confía en la construcción lineal de tiempo, el tropo de la madre habla a la circularidad, conectando pueblos no sólo de futuras generaciones sino las previas. Añade la autora que con la eliminación de las madres se perpetúa el mito de que el hombre tiene absoluto poder sobre sus orígenes y son los líderes naturales del presente y el futuro de una supuesta pura raza.

Independiente de la aceptación o no de esos criterios, lo cierto es que, el desconocimiento de la diferencia cultural de género entre las blancas y las negras y pardas, así como la exaltación de la familia nuclear, han conducido al oscurecimiento y ocultamiento de las experiencias e ideas de filiación de esas mujeres y, ser empujadas al no-lugar de la historia y de la sociedad. Autoras denominadas postcoloniales (para significar el período posterior a las independencias de muchos países caribeños y asiáticos como el de su actuación): las caribeñas Maryse Condé (*ap.* Thomas, 2006) y la india Gayatri Spivak Chavravorky (1998), así como las afroamericanas Rodgers (1976), Hooks (1984), Collins (1990), Lorde (2003), Morrison (1993), entre otras, han cuestionado la negación de la agencia femenina en esas posiciones. Bajo el manto del feminismo, que se dice universal, pueden también, según las autoras, ocultarse ideas racistas. La cultura de mujeres negras y pardas desaparece por el uso de conceptos de exclusión, igualmente puede ocurrir, cuando las manifestaciones culturales son analizadas como deformación social o, simplemente, folklore.

CAPÍTULO 5

Las paradojas de la esclavitud y la estratificación social: las familias interracial e intrarracial

En la segunda mitad del siglo XIX, el pensamiento liberal sufrió un brusco cambio con la inserción del concepto 'trabajo' en el discurso dirigido a la población blanca pobre. El nuevo sentido amplió sus perspectivas, antes había estado reducido a definir el realizado por el esclavo. La urgencia de trabajadores libres para las fábricas de tabaco, en conjunción con la expectativa política que se abría al cubano de elegir sus propios representantes para participar en las Cortes españolas, fueron factores decisivos en la atracción y valorización de trabajadores blancos. Consecuente con estas necesidades, el concepto trabajo, desgastado en su uso por definir el forzado, ganó adjetivación positiva en su deslizamiento hacia el realizado por el hombre blanco: "virtuoso y digno".

Alrededor de los años de 1850, la perspectiva de la desaparición de la esclavitud por los frenos que había opuesto Inglaterra décadas antes al comercio negrero presagiaba la concurrencia de trabajadores negros y blancos en un mismo espacio. Por eso, no hay que extrañar que la ciencia y la filosofía comenzaran a marchar aunadas, participando en la formulación de conceptos dirigidos a la delimitación del lugar subordinado de los miles de negros y mestizos en el país, mientras, visualizaban un engranaje social donde el trabajo manual fuera dignificado con la incorporación del trabajador blanco. Ya desde la década de 1830 los escritores, educadores, economistas, ensayistas habían mostrado preocupación por el predominio que ganaban negros y mulatos en las artes, las artesanías, la música, los oficios.

En Cuba, cientos de años de mestizaje habían provocado una caracterización del blanco a partir del principio fenotípico y no del

genotípico. Verena Stolcke en su obra *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial* (1992) atrae la atención de los estudiosos al localizar el nudo de la reproducción de la sociedad esclavista en la relación entre prejuicio racial y jerarquía de género. En la validación de su hipótesis señaló que la discriminación se ejerció en términos "supuestamente genéticos", y que el fenotipo fue confundido ideológicamente con el genotipo y el estatus social (Stolcke, 1992). Quizás debió decir para mayor exactitud que intentaron, inútilmente, representar la diferencia racial en términos genéticos. Continúa su argumentación señalando una similitud entre la Alemania nazi y la Cuba decimonónica al desarrollar "ideologías y políticas racistas para legitimar las prácticas segregacionistas". Sin duda, es cierto que todas las sociedades racistas tienen un eje común, sólo que las fronteras de la raza en Cuba, aún durante la esclavitud fueron más ambiguas y flexibles, dejando siempre algún resquicio de libertad para los no blancos: tal como revelan la creatividad y la originalidad expresadas en las artes y en las estrategias de lucha utilizadas. Los notarios fueron responsables de los inventarios de las propiedades, incluidos los esclavos, quienes eran relacionados de manera semejante a los muebles o animales, no sólo hay registros de inventarios de blancos sino que aparecen también de negros(as) y mulatos(as). La figura legal del síndico de esclavos, creada después de la prohibición inglesa al comercio de esclavos, actuó de forma diferenciada. En la búsqueda de la libertad, los esclavos reconocieron las diferencias individuales en la actuación del síndico blanco de esclavos. Algunos de estos se caracterizaron por utilizar la ley en beneficio del esclavo reclamante, otros fueron instrumento de los esclavistas para impedir el triunfo de la reclamación. Seguidos de cerca por las redes esclavas/libres algunos acudieron al síndico fuera de su jurisdicción para obtener resultados favorables a su causa, aunque eso no era fácil.

La esclavitud en Cuba y América Latina difiere, notablemente, con la de Estados Unidos. Gilroy (2001) menciona la posibilidad de un descendiente de esclavos ser reconocido como blanco en América Latina y el Caribe. El antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira (2000) se refiere también a esos contrastes del alcance del concepto 'etnia' entre Estados Unidos y Brasil. El poeta negro cubano Gastón Baquero (2002) ha confirmado esta situación para Cuba:

En los países hispano americanos [debió decir ibero porque el caso de Brasil es similar] con núcleos negros, el mulato en cuanto se lo permite el color de su piel pasa “al otro bando”, casa con blanca y en un par de generaciones, nadie recuerda de donde viene. Pero en el sur de Estados Unidos el prejuicio no es el color sino de raza. Allí también hay quienes pasan al otro bando, pero a quien lo descubran, por blanco que sea su piel y por claros que sean sus ojos, una gota de sangre en sus ascendientes se le odia más que al negro (2002:105).

La prueba de pureza de sangre fue burlada en Cuba. Uno de los mecanismos, es bueno recordarlo, consistía en dar entrada al niño en la Beneficencia para recibir sólo el apellido del padre, quien a ese efecto lo recogía ese mismo día o al siguiente. Otro, la alteración de los documentos a partir del recurso de eliminar a la madre mulata. La obra *Cecilia Valdés* también ofrece un ejemplo similar sólo que, en ese caso, fue para ocultar el adulterio del padre blanco. En Cuba era imposible apoyarse en el genotipo, hasta porque los archivos españoles eran sujetos a la alteración por la corrupción. *Mi tío el empleado* de Ramón Meza (2014) es un ejemplo de cómo la “mina” —léase los legajos de documentos— podían desaparecer o ser cambiados. Con los documentos de la Iglesia no hubo excepción. La expresión comúnmente usada en Cuba “quien no tiene de negro tiene de carabalí” estuvo dirigida desde el siglo XIX contra quienes ostentaban el prejuicio racial a pesar de tener el mestizaje bien próximo, aquellos que “se las dan de blanco”. Olga Portuondo (2003) narra las violaciones de los estamentos creados por la raza mediante la inscripción en los libros de blancos del hijo con una mulata, y hasta el cambio de familias enteras de libros de pardos para el de blancos. Los versos de Nicolás Guillén (2002) recrean las imágenes sobre la mágica desaparición del ancestro negro y la afirmación de la cultura europea en los casos en que el fenotipo lo permite:

Esta mujer angélica de ojos septentrionales/
que vive atenta al ritmo de su sangre europea/
ignora que en lo hondo de ese ritmo
golpea/ un negro el parche duro de roncós atabales.
Que ya verás inquieta junto a la fresca orilla/
la dulce sombra

oscura del abuelo que huye/ el que rizó por siempre tu cabeza amarilla (2002: 114).

En el siglo XIX la inmigración española de hombres solos, campesinos pobres gallegos y canarios, en su mayoría propició la formación de la familia interracial y el aumento del mestizaje en la población. Fuera ésta consensual (amancebada, concubinato) o legal no cambia el hecho de que la paternidad marcaba su presencia, ya que constituyó la única familia del hombre blanco pobre, según afirmó el obispo Antonio María Claret en el documento con más de cien folios de la causa levantada contra la Iglesia (ANC. Gobierno Superior, Leg. 916, n.º 31858).

Al retorno del dominio español, después de la devolución de La Habana por los ingleses, aumentó la importación de esclavos. A finales del siglo XVIII aparecieron las primeras restricciones legales a los casamientos interraciales, los cuales, evidentemente, según revelan la insistencia en su prohibición, continuaron realizándose. Leidy Abreu García (enero a junio de 2012) considera que las leyes coloniales fueron promulgadas para prevenir. En realidad, éstas nunca fueron formuladas para una sociedad abstracta. En la sociedad colonial cubana los matrimonios legales y consensuales interraciales fueron hechos cotidianos y, a pesar de las leyes, lo continuaron siendo, pero la división racial se impuso con el aumento de los esclavos. Puede ser afirmado que la formación de la familia interracial en Cuba ocurrió por necesidades históricas que no pueden ser reducidas a simples datos demográficos. Hay un complejo de elementos que concurren para favorecerla. Sin duda, hubo mayor número de hombres blancos que mujeres y la tendencia fue el aumento de la diferencia entre los sexos: en 1846 ésta fue un poco más de 36 000 y en 1860 alcanzó casi 48 000 a favor del sexo masculino entre los blancos (La Sagra, 1861: 9). En los millares de casamientos interraciales legalizados por los sacerdotes en los años de 1853-1854 éstos confirman tratarse de la única relación familiar del hombre blanco y que, a pesar de la legalización prácticamente masiva, aún permanecían dos terceras partes (más de 20 000, ya que confirman haber realizado más de 10 000 casamientos) de familias amancebadas en el Departamento Oriental (ANC. Gobierno Superior, Leg. 916, n.º 31858).

Las uniones interraciales de inmigrantes pobres de la Península con mujeres negras y pardas libres fue una necesidad. Éstos fueron impelidos a internarse en los locales más alejados con la negra o la mulata, según explica Claret en la defensa de la actuación de los sacerdotes que legalizaron los amancebamientos raciales en la causa judicial iniciada por el Gobierno Superior Civil (ANC. Gobierno Superior. Leg. 916, n.º 31858),

habiendo pocas mujeres blancas que quieran casarse con los pobres trabajadores del campo porque el orgullo de aquellas les impide ocuparse de las faenas domésticas, los blancos pobres prefieren a las de color y de aquí el amancebarse con ellas si se les prohíbe el matrimonio, no pudiendo hacerseles cargo alguno [...] no es acertada la prohibición de estos enlaces entre personas del estado llano con gente de color. En los casos de gente noble siempre es pasión pasajera no así entre el pueblo llano.

Eso que los sacerdotes denominan el orgullo de la blanca fue fomentado por el patriarcalismo masculino, al impedir o limitar la participación de ésta en las faenas agrícolas para que no se relacionaran con negros y mulatos. Sin embargo, en España la mujer y los hijos tenían un peso económico en los sitios o pequeñas propiedades familiares. En algunos de esos matrimonios raciales, según revelan las solicitudes, pudo trascender el interés en el patrimonio de la familia mulata frente a la carencia económica del inmigrante pobre español. Sin embargo, como confirma el documento de los sacerdotes acusados por la legalización de los amancebados, esas uniones fueron la única alternativa para inmigrantes pobres, aunque no respondían a una "pasión pasajera", según confirma Claret y gozaban de reconocida perdurabilidad (Gobierno Superior, Leg. 916, n.º 31858). En la formación social cubana, si el hombre tenía recursos económicos, no había dificultades morales para mantener a la otra mujer, y en esos casos se imponía el amancebamiento oculto, pero ese no fue el caso en la familia consensual, única relación del hombre blanco que se fue extendiendo por los campos cubanos.

Cuando se aborda la familia interracial predomina la influencia provocada por la obra de Mayotte Capécia, *Je suis martiniquaise* (1948), y que trascendió, sobre todo por el cuestionamiento de Frantz Fanon

(2009) desde la psicología: el complejo de inferioridad en el negro(a) o mulato(a) que orienta el camino del blanqueamiento. En Cuba, las relaciones culturales entre blancos y negros transcurrieron, principalmente, por las relaciones del blanco con esclavas o mujeres libres en amancebamientos más o menos temporarios,⁷⁹ y también por las nodrizas que cuidaron de los hijos de la mujer blanca. Hubo gran número de familias interraciales consensuales y/o casadas legalmente, mayormente de hombre blanco con mujer parda. Pienso que pudo operar en esa diferencia entre ambos países caribeños que mientras el blanco colonial francés pudo ser representado como superior —el carácter asentista de las propiedades y estadía temporaria de los soldados colocaba la perspectiva de su permanencia por tiempo limitado en el país—, ese no era el caso de muchos inmigrantes españoles pobres que constituyeron el campesinado en Cuba, ni tampoco de muchos soldados españoles provenientes de familias campesinas muy pobres que vieron en Cuba un lugar de mejores posibilidades que en España. Éstos percibieron el país como su destino, construyendo su familia con la mulata y la negra. Por otra parte, el colonialismo español salió muy desgastado de las guerras cubanas, en las cuales participaron en mayor proporción y de manera destacada negros y mulatos, construyendo en esa historia su leyenda y su orgullo.

Según revelan algunos trabajos, la formación de la feminidad y de la masculinidad pudo transcurrir de forma diferente en la familia interracial cubana: la familia interracial de los Maceo, en la cual la mujer ostentó un papel destacado, como ha sido posible conocer por la matriarca, Mariana Grajales (Stubbs, 1995) y la memoria más reciente de *Reyita* (Rubiera, 2000), quien acudió a la suma de experiencias de su niñez y juventud de trabajadora con ideales de superación y el orgullo por su origen negro para la obtención de la autosuficiencia económica para

⁷⁹ Amancebarse es el nombre que dieron los sacerdotes a esos casamientos en los cuales faltó el trámite legal. Ya en el siglo XX se generalizó el uso del concepto 'concubinato' a la relación fuera del matrimonio, aunque en Cuba se usó también para significar los casos de hombres o mujeres casadas que sostenían otra relación. Los casos de uniones consensuales eran autodenominados casados, por eso, si insistía en la pregunta, el interpelado exponía estar casado por detrás de la Iglesia, "sin papel pasao".

que sus hijos pudieran estudiar. Aunque la unión interracial pudo tener también como motivación el interés de la familia "de color", acreditando que los hijos más claros sufrirían menos los efectos de la discriminación racial o, simplemente, elevar el estatus social. Sin embargo, la trayectoria de algunas de esas familias en Cuba, según los relatos, ha sido diferente a la de la Capécia y a los resultados psicológicos de inferioridad racial apuntados por Fanon. En los Maceo, familia rural interracial (primero amancebada y después legalizada) no parece haber existido el rechazo, la vergüenza paterna de los hijos mulatos como parece haber ocurrido con la familia urbana de Reyita por el padre blanco (*Ibidem*), sometido a la presión social de los blancos con quienes confraternizaba. Pero en ambos casos, la madre parda o negra sobresale como primordial en la economía del hogar, su mayor influencia en la formación de los hijos y también en los sentidos creados a partir de la importancia otorgada a la ancestralidad negra y a la trayectoria contra la discriminación racial (Stubbs, 1995; Rubiera, 2000; Baró, 2009; Cabrera y Carrijo, 2011). En estas familias, aunque el casamiento fuera legal o no, el padre da el apellido, pero sobresale la presencia de la madre en el sostén económico y en las ideas de los hijos, sobre todo la consciencia de orgullo negro, mientras la autoridad paterna disminuye o casi no se percibe. Por supuesto que también hubo casos en que la familia de clase media alta o de la elite transitó la barrera del color y pasó a disfrutar del estatus de blanca.

Los científicos sociales que se han preguntado sobre las trayectorias familiares de mujeres negras y mulatas esclavas y libres han buscado respuestas en experiencias anteriores africanas o en la estructura económica social de la esclavitud. Ambos factores pesaron, pero, colocados frente a los datos, ellos olvidaron que se trataba de sujetos históricos que pueden recibir presiones de las condicionantes en que viven, aunque también tienen y ejercen su capacidad para dar respuestas que permitan el escamoteo de los efectos negativos de aquellas. Analizadas como colectivo social e individualidades, no puede ser dejado de lado el protagonismo de las mujeres. Ellas se construyeron a sí mismas, crearon complejas redes de relacionamientos y mantuvieron, sobre enormes presiones, la estructura de sus familias. Sobresalen, tanto

en los casos de ausencia del padre como en aquellos que el hombre asumió la paternidad, fuera ésta una familia legalmente constituida o amancebada.

Verena Stolcke (1992) relata los obstáculos colocados a los casamientos interraciales. Sin embargo, la rica documentación presentada por la autora confirma que esas leyes estuvieron dirigidas a frenar el proceso indetenible de tales uniones. Las leyes fueron promulgadas por la elite, impelida por motivaciones actuantes en la compleja estructura de relaciones sociales y políticas, tal cual muestran esos casamientos. Fueron medidas políticas adoptadas para restringir reclamaciones sociales que podían terminar minando el colonialismo. Las solicitudes de autorización para casamientos fueron negadas muchas veces durante todo el siglo XIX. Aunque el triunfo definitivo de la relación consensual (bajo la forma de unión libre anarquista en las zonas urbanas después de 1880) advino con la crisis definitiva de la Iglesia en 1854, cuando fue derrotada en sus propósitos de extender la legalización de los casamientos interraciales. Mientras la Iglesia Católica fue perdiendo espacio, las religiones populares aumentaban su influjo, sobre todo las negras. A fines del siglo XIX éstas comenzaron un diálogo productivo, original y creativo con el espiritismo, principalmente en el Departamento Oriental.

El estudio sobre solicitudes de casamientos, basado en documentos del Archivo Nacional de Cuba, decidí organizarlo en la forma de una muestra para comparar las frecuencias, de acuerdo con la especificidad o tipo de casamiento —interracial o intrarracial— y en el análisis de ellos ver las posibles diferencias de comportamientos sociales. En esa muestra, el predominio del tipo de familia interracial de hombre blanco con mujer parda demuestra tener mayor número de solicitudes de casamientos desiguales, 118,⁸⁰ localizados en el Archivo Nacional de Cuba de

⁸⁰ Casamiento Blanco/parda. 1-1805 D. Antonio Ponce que D Francisco su padre no quiere dar licencia para casar con Mónica Escareno A N Escribania A de Daumy, Leg. 616 folio L; 2-1820 /30500/895 D. José Demetrio Hernández con la parda Elena Hernández; 3-1847/31473/909 Licencia que D. Ramón Monsivaes solicita para casarse con la parda María Eustaquia Lujardo; 4-1851/31793/915vD. Manuel Marilarena /parda libre Clara Ma. del Rosario de Leiva; 5-1852/43966/1148 D. Domingo José de los Reyes/parda ingenua Julián a Pastora Pérez; 6- 1851/31809/915 D. Narciso Cándido

Bermúdez/parda María del Pilar Padrón y Aguilar; 7-1852/43925/1148 D. José Bartolomé Pérez parda Genoveva de la Candelaria Machado; 8- 1821/30537/895 D. Nicolás Rondón/parda Ma. Irene Valdés; 9-1823/30698/897 D. Simón José de Jesús Barcanella/ parda Feliciana Pascuala Boleit; 10-1824/30724/897 D. Luis Antonio Luaces con María de la Luz García parda libre; 11-1824/30781/898 D. Rufino Álvarez/Atanasia Valdés parda; 12-1826/30829/899 D. José Traveran/parda Margarita Díaz; 13-1826/30873/899 D. Ignacio Lamas se le habilite para casarse con la parda Ángela Galan; 14- 1826/30860/899 D. Gregorio del Moral oponiéndose al matrimonio de su hijo D. Pedro con la parda Teresa Camacho; 15-1827/30884/900 D. José Ibel solicitando se le habilite para casarse con la parda María del Carmen Wenceslao Matnez; 16-1828/30953/901 D. Marcial Pérez/parda Juana Pula Madera; 17-1831/31148/904 D. José Merino/parda ingenua Ma. Candelaria Riquel; 18-1831/31114/903 D. José Delgado/parda Nemezia Ferrer; 19-1834/82807/1658 D. José Salermo/parda ingenua Iginia Ma de los Ángeles Rivero; 20-1843/31355/907, D. José Florencio Acosta nat. De Villa Clara suplemento de licencia por oponerse su padre D. José Vicente para casarse con la parda ingenua Ma. Olalla Fdez con quien lleva relaciones amorosas; 21-1848/31610/911 D. Francisco de Leon Méndez /parda libre Abrahana Rodríguez; 22-1849/31656/912 D. Antonio José Hdez con la parda libre Josefa Linares; 23-1849/31671/912 D. José Antonio Ramírez/parda Fca Campos; 24-1849/31674/912 D. Felix Estrada/parda María Celestina Soto; 25-1849/31673/912 D. Pedro Sánchez/parda Clara María del Rosario de Leyba; 26-1849/31675/912 D. José Camacho Sosa solicita licencia para casarse con la parda libre Caridad Clemencia Mayo; 27-1849/31701/913 D. Fco Antonio Vicente Rey de la Riva/parda libre Ana Josefa Lisama; 28-1855/917/31914 D. Francisco Fernández D. Juan Angelin y D. Mariano Tabasco casar con tres mulatas; 29-1857/920/32055 Exp formado para cumplimentar lo mandado por el Exmo sr Gob. Civil con motivo de la instancia que le dirigió D. José Campo Romero solicitando licencia para contraer matrimonio/parda María Margarita López; 30-1857/920/32054 D. Juan de la Concepción/parda María Candelaria; 31-1856/32052/920 D. Clotilde Verdesia/parda, Guadalupe del Pozo; 32-1858/32063/920 Exp negándola licencia de casamiento pedida por D. José Ma. Faura; 33-1860/32134/922 D. Pedro Nolasco Valdés/parda Caridad López; 34-1860/24689/733 dispensa matrimonial de la santa sede para D. Fco Echevaria/parda; 35-1859/32116/921 D. Juan Bocarraiz y Grifoll/parda Guadalupe Gaínza; 36-1860/32149/922 D. Felix Entrena/parda Asunción Alcazar; 37-1860/32167/922 D. Mateo Cabrera/ parda Tomasa Zamora; 38-1860/32175/922 D. José Isidro Casas/ parda Gabina Lisana; 39-1860/32186/922 D. José Palacios Gallardo/parda Luisa Naranjo; 40- 1860/32183/922 D. Faco García/ parda Gertrudis Gallardo; 41-1860/32196/923 D. Francisco Rodríguez/parda Estefania de Jesús Estévez; 42-1861/32229/923 D. Juan Piñeiro/parda Paula María García; 43- En Bayamo. Francisco Tamayo/ María Josefa Quinones; 44- D. Manuel de Pesas Gonzalves 2 de julio de 1858/parda libre Rosa Gonzalves; 45- D. Pedro Batista/parda libre Filomena de la Cruz en 1847; 46- D. Juan Antonio Almaguer/parda libre María del Rosario de la Cruz no se tomaron medidas para evitarlos; 47-1861/32240/923 D. Fco Ibern Ballester/ parda Eloisa Gutierrez Briugas; 48-1861/32242/923 D. Pedro Mauri parda María Caridad Acosta; 49-1861/32244/923 D. Antonio Monagas/ parda María de la Caridad Fana; 50-1861/32252/923 D. Antonio González/parda ingenua Manuela Regueira; 50-1861/32259/924 D. Manuel Álvarez/parda Petrona de la Candelaria Hernández; 51-1862/32280/924 D. Pedro Lacrouts, francés/parda Luisa Medina; 52-1862/32310/924 D. Juan Plandier/parda Adela Leguen; 53-1863/32327/925 D Antonio Cabrera/Juana Hdez; 54-1862/32323/925 Exp del reverendo obispo pide que el cura de Vereda Nueva case a D. Joaquin Guzman/parda libre Merced Sosa; 55-1863/32358/925 D. Blas Valdés/ parda ingenua Francisca Hdez; 56-1863/32379/925 D. Miguel Antonio Rizo/parda Quirina Saturnina Medina; 57-1863/32380/926 D. Benito Martin/ d. Ramona Núñez de raza india; 58-

1865/32440/926 Licenciado del Ejército D. José Fdez vecino de Isla de Pinos pide permiso casar con mujer de color; 59-1865/32454/927 D. Fco Valdés/parda libre Mariana de Jesús González; 60- D. Antonio Leiba/ parda libre Juana Agustina de los Santos López; 61-1865/32461/927 D. Juan Escalante/parda; 62-1866/32478/927 D. Cándido Pazos/ joven de color; 63-1864/33000/935 D. José Ramón Valdés hijo de la casa cuna/parda Josefa Marcelina Sosa; 64-1864/32413/926 D. Juan de la Cruz Benigno de blanco/ joven de color Ángela Peinado; 65-1864/32399/926 Mr Charles Verplache/parda Magdalena Enrique; 66-1864/33398/926 D. Narciso Valdés/ parda Josefa Montesinos; 67-1843/907/31375 D. Miguel Claudio González/parda libre Hilaria Josefa Pérez, ambos vecinos de Villa Clara; 68-1864/32391/926 D. Luís Silverio Cañete/parda libre María de la Asuncion; 69-1864/32386/926 D. Tiburcio Pérez/parda Justa Andrés; 70-1864/32385/926 D. Agustín Pardo/parda Ma. De los Dolores Gáinza; 71-1869/32495/927 D. José Ma López licencia/parda libre Genoveva Rodríguez; 72-1870/32505/928 D. Manuel de Jesús Estanislao Rodríguez/parda ingenua Rita Camila López; 73-1870/32526/928 D. Margarito Blanco/parda libre Carlota Pérez; 74-1872/32586/930 D. Vicente Trejo/parda libre Gregoria del Monte; 75-1873/32602/930 D. Joaquín Valdés/parda libre Ana Arteaga Villaclara; 76-1873/32615/930 D. Juan Brioso/parda libre Teresa Ferrer; 77-1874/32640/931 D. Rafael Valdés de Sta Clara/parda libre María Liboria del Carmen Pérez; 78-1874 D. José Joaquín Eulogio de Arango/parda Casimira Contreras; 79-1874 /3285/1932 D. Fco Salvat Narvaez/parda ingenua Cipriana Justina Ramírez Suarez; 80-1875/32673/932 D. José Barrera/ mestiza libre Justina Ma. Serrano; 81- 1877/32745/934 D. Juan González y Rodríguez/parda libre Ma. Eulogia Chanique; 82-1877/32748/934 D. José Faustino Consuegra/parda libre Ana Contreras; 83-1877/32753/934 D. Manuel Candina/parda ingenua Eustaquia Betancourt; 84-1877/32754/934 D. Jaime Abadia y Fuertes/parda María Belen Leona Montalvo; 85-1878/32756/934 D. José de Jesús Fariño/parda libre Ángela Benítez ; 86- En Bariay D. Lorenzo Martínez de Castilla la Vieja/parda Carmen Naranjo; 87-1878/32772/935 D. Fco Álvarez y Fedez/ parda ingenua Amalia Gutiérrez Bravo; 88-1878/32787/935 D. Pedro Menendez y Ocejo/parda ingenua Julián a Rodríguez Zamora; 90-6 de julio, 1858/folios 128 Expediente 31858/Documento del mismo expediente. Pasado a consulta del Gobierno al mayor Primero de esta ciudad... la solicitud de D. Francisco José Morera de casar con la parda Estanila Velis por razón de ser de raza distinta. El expresado asesor me dice la ha evacuado en los términos legales; 92-1789 D. Antonio de Fuertes contra D. José. El hermano niega consentimiento para casar con parda (Escribanías de Cabello Ozigueira leg 245 folio 13); 95-1819 Fondo Gob. Sup. Civil leg 894, folio 30410. Agustina Delgado contra casamiento del hijo con parda y liberta; 98-1828/30979/ 901 opónese el padre al matrimonio del hijo D. José Zacarías con Tomasa Zulbaran, parda; 99-1842/31334/907 regente de la audiencia de Pto Príncipe declara racional la oposición de la madre de D. Pedro. Catalina Penellon, a que se case con Margarita German Legran, parda; 100-1843/31375/907 D. Miguel Claudio González solicita casarse con la parda libre Hilaria Josefa Pérez ambos vecinos de Villa Clara; 101-1849/31660/912 D. José Ant. Diaz soldado del Regto de La Habana contraer matrimonio con la china libre María de la Merced Carbonell (debió ser hija de mulata con chino); 102-1850/31719/913 D. Fco Barvallier licencia para contraer matrimonio con la parda ingenua Cecilia Boy y Vigot; 103-1851 D. José Clarao Fco Cruz tabaquero blanco solicita autorización para casar con la parda Fca Suarez oposición paterna. Fue autorizado por ser humilde General Leg. 335, folio 16122; 104-1853/31839/ 916 D. Joaquín Calderón y Gómez licencia para contraer matrimonio con la parda Antonia Cano; 105-1853/32840/935-A D. Luis Lafita china libre Catalina Rodríguez; 106-1853 D. Antonio Saldana parda ingenua Bibiana Puente; 107-1854 D. Fco de Paula Hidalgo licencia para matrimonio con parda ingenua Santa de Jesús Gallardo; 108-1854 D. Juan Hdez con María Inés Mauro parda ingenua; 109-1843/31363/907 D. Martín de León con la parda Rafaela Pérez; 110-1844 matrimonio entre D. José Gómez y la parda ingenua Fraca Pizarro, vecinos de San Juan de los Remedios; 111-1841/ 995-

una muestra de un total de 172⁸¹, casi todos proceden del Fondo de Gobierno Civil. Hay muchos más, inclusive en otros fondos. Los documentos están agrupados bajo el tema común de solicitudes de casamientos desiguales y fue respetado el orden consecutivo que mantenía en el Fondo, de acuerdo con la nomenclatura utilizada en el siglo XIX. Apenas fueron desconsiderados los casos por minoría de edad y además procuré separarlos por tipos específicos de casamientos.

En muchos de los casos de casamientos desiguales hubo oposición familiar y hasta de vecinos, cuando el joven blanco carecía de familia en Cuba. Veamos el tenor de algunas de estas oposiciones que aparecen (ver la lista completa en la nota 80) que, como he mencionado antes, corresponde al tipo de casamiento de hombre blanco con parda. El número inicial que hemos colocado en esa muestra indica el consecutivo creado por la autora con el interés de la frecuencia comparada:

89- D. Enrique Severino de 19 años solicita licencia para casar con Luciola María de la Caridad Castillo de 18 años, la oposición de la madre es por la joven no ser blanca y la madre haber sido esclava (ANC. Gobierno Superior Civil, 1881, n.º 450, folio 21942).

91- D. Joaquín Calderón y Gómez Salamanca pide licencia para casar con la parda Antonia Caro, hija de los de su clase, Juan Caro

A/ 32 808 D. José del Patrocinio González, pide permiso para contraer matrimonio con María Andrea Fernández, parda esclava. Ambos están de acuerdo, la madre del novio es la que se opone a este casamiento; 112-1853/916/31839; 113-1854 D. Juan Hernández pide autorización para casar con Mari Aires Mauro, parda ingenua; 114-1844 Fue realizado el matrimonio entre D. José Gómez y la parda ingenua Francisca Pizarro, vecinos de San Juan de los Remedios; 115-1837/31186/905 D. Angel Alfonso con la parda María Benita Gómez; 116-1858/32063/920 Exp negando la licencia de casamiento pedida por D. José María Faura para casar con joven parda; 117-1858/32972/935B D. Juan Suárez con la parda Isabel Cambras libre licencia supletoria. En un sólo expediente hay tres casamientos interraciales, en ese caso no fueron colocados números consecutivos.

⁸¹ El Archivo Nacional después de la Revolución de 1959 ha sufrido de sustracciones, ventas de documentos y otros perjuicios imposibles de ser calculadas sus consecuencias. La dirección del destacado historiador Julio Le Riverend reunió a jóvenes historiadores convocados para atender a la que poco después comprendí, gracias a conversaciones con viejos funcionarios del Archivo, había sido errónea idea la de cambiar toda la clasificación para crear un Fondo Político. Ésta había estado basada en la institución que le dio origen. Muchos documentos fueron desprendidos de sus expedientes originarios y después no se sabía muchas veces ni a que causa criminal respondió el manifiesto, periódico y otros.

y Estefania Pedroso, dedicados a la agricultura con cuatro esclavos y tres caballerías de tierra tributarias de la Casa Montalvo, le negaron la licencia porque no hay según dicen causa poderosa que así lo aconseje (ANC. Gobierno Superior Civil. Set. 6, 1853, Leg. 916, n.º 91899).

93- D. Miguel de Fuentes alega contra la madre, María de la Luz Enriquez, no tener derecho por su mayoría de edad a impedir el casamiento con la mulata María Josefa Labet (ANC. Escribanía Duany. Leg. 460, n.º 1).

94- D. Francisca Contreras por ser de diferentes razas se opone al casamiento de su hijo D. Mateo Opisa con la parda Cayetana Castro. El hijo alude al hecho de no ser de la nobleza y no tener derecho la madre para tal oposición (ANC. Gobierno Superior Civil. Leg. 894, n.º 30396).

96- D. Ramón Suárez solicita autorización para casar con D. María Francisca Díaz y Massip, presentado como de raza de color le fue negada la autorización por ser blanco y ella de color, después de ser expuesta la oposición al casamiento argumentó que ni su familia en España ni al Gobierno les era perjudicial su casamiento (ANC. Misceláneas. Expedientes T. 16 Leg. 2992, n.º 0).

97- D. José Flores solicita permiso para el enlace con María Justa Beitia. El funcionario inquiere si ese inmigrante pobre tiene parientes a quien puede ofender el casamiento con la joven parda y si la conducta de la joven es honesta y si ella es ingenua y sus padres lo han sido (ANC. Fondo Gobierno Superior Civil. Leg. 97, n.º 1819).

En el tipo de casamiento desigual del hombre blanco con mulata fue percibida la intervención política del poder colonial para mantener la estratificación racial y, por lo tanto, podemos imaginar las presiones ejercidas sobre los sacerdotes. Los chinos, indios y huérfanos de la Casa Cuna son considerados blancos, aunque los documentos los definen como inferiores, según consta en los comentarios y la más fácil aprobación para el casamiento interracial en esos casos. De esa manera, el casamiento de huérfano(a) con pardo(a) siempre fue aceptado, aunque hubiera alguna oposición familiar. La condición de viudez en la mujer blanca fue también un elemento que actuó en la desvalorización social de la mujer y la aceptación del matrimonio desigual. La desvalorización de la mujer

blanca ocurría por el estado de viudez y en ese caso podía ser autorizado el casamiento interracial porque ella descendía al estatus del desigual. Con el número consecutivo 2 aparece en la muestra de solicitudes de hombre pardo con blanca⁸² el siguiente:

2- 23 de abril de 1850 se realizó el matrimonio del pardo libre Valentín Sánchez con D. Juana Pelayo de estado viuda se dio cuenta al Sr. Teniente Gobernador para una relación con separación de clases y con ese motivo no se tomó otras medidas. Este fue el único matrimonio de castas distintas en el partido a mi cargo. Tacamara 22 agosto de 1853 (Expediente del conflicto en la causa del obispo Claret).

En la sociedad colonial estratificada pesaron para las autoridades diversos factores en la aprobación o el rechazo: fueron desvalorizados, aunque aparecieran registrados como blancos, mujeres viudas, aunque eso no ocurrió con el hombre viudo, chinos, indios y huérfanos de la Casa Cuna, algunas veces también personas de origen humilde, trabajadores urbanos o rurales

⁸² Pardo/blanca. 1-1858/32963/935B pardo Manuel Pérez con la blanca D. Elena Rodríguez; 2- 23 de abril de 1850 se realizó el matrimonio del pardo libre Valentín Sánchez con D. Juana Pelayo de estado viuda se dio cuenta al Sr. Teniente gobernador para una relación con separación de clases y con ese motivo no se tomó otras medidas único matrimonio de castas distintas en el partido a mi cargo. Tacamara 22 agosto de 1853 (exped de conflicto) ; 3- 1850/31778/914 el pardo José María Barrios con D. Dolores Filomena de igual clase [Aunque señala ser de igual clase el doña es indicativo de que es reconocida como blanca, muchas veces aluden a una condición de mestiza para que sea autorizado el casamiento]; 4- En 1849 (913 n.º 81707) d. Rafael Infante Cabrera "quejase del rapto de su hija de. Teresa cometido por el pardo Marcelino Fernández de Cartagena y sobre el permiso solicitado por él para casar bajo el nombre D. José Marcelino Castillo. 5- En 1873/32608/930 el pardo libre Miguel Silveira raptor de D. Celsa Osorio pide licencia para contraer matrimonio; 6-1864/ 32393/ 926 D. Desiderio Sosa oposición por el proyecto de matrimonio de su sobrina D. Narcisa Brito con el mulato Francisco. 7-1851/Leg 935-A/32823) A exposita Juana de la Real Casa Cuna y el pardo José de Jesús Sánchez celebraron matrimonio 5-1860/32198/923 Exp del obispo remitiendo las diligencias de la vicaria de Sancti Spiritus para acreditar cristiandad del pardo Antonio de los Reyes con quien pretende contraer matrimonio D. Catalina Ferrer. 8-1862/32292/924 pardo libre José Felipe Noda con dona María Efigenia Pérez; 9- En Bariay fueron efectuados el matrimonio el del pardo libre Julián Festis con dona Genobeba Ríos, El pardo libre Carlos Festis con dona Paula Pupo, 10- El pardo Domingo Naranjo con dona María Jiménez en Banes. 11- En 1873/29871/ 888 el pardo Manuel de Jesús pide licencia para casar con D. María de la O. Asiatico/blanca sólo hay dos casos: 1-1864/32382/926 asiatico José Rafael Marcial con D. Rita Escolástica Saez; 2-1864/32421/926 asiático Joaquín Bouza con D. María Oliva

e incluso pequeños agricultores. Parece también haber contado con más benevolencia el de la joven cuando era ingenua e hija de ingenuos.

Entre las solicitudes urbanas para el casamiento con desigual sólo una es para el casamiento de un hombre blanco con una negra, aunque hay pocas referencias sobre el caso, pudo ser parda y señalaron que era negra para hacer más conflictiva la posición de los sacerdotes que efectuaron esos casamientos bajo la orientación del obispo del Departamento Oriental, Antonio María Claret.

De Bayamo anuncia el Teniente Gobernador que casó a D. Mariano Ysaet, natural de Madrid con la negra María Arcadia Teorta (ANC. Gobierno Superior Civil. Leg. 916 folio n.º 31858, foja 5).

Existen algunos documentos en los cuales el joven blanco enmascaró su raza, afirmando ser de la misma "clase" (raza) que la novia mulata, pero las autoridades y otras veces la Iglesia rechazaron el pedido y revelaron el intento de engaño. El argumento de "igualdad de clase", integrar ambos la de color, fue entendida como una estratagema para burlar la ley, en medio de las dificultades para establecer el fenotipo de los candidatos. En esas situaciones, aun sin oposición familiar, los novios tuvieron que acudir al capitán general.

En las zonas rurales se prescindió, en un mayor número de casos, del expediente de la solicitud del permiso, simplemente la unión consensual fue un hecho. Sin duda, la elección de mujeres africanas y/o sus descendientes, además de la rápida adaptación, fue favorecida por la habilidad de éstas en labores agrícolas, afines a sus precedentes experiencias culturales. En el año 1776 fue dictada la primera restricción legal a los casamientos interraciales, aunque éstos continuaron por el mayor peso de la masculinidad en la emigración y el crecimiento demográfico asimétrico por género.⁸³ Mientras, la familia consensual interracial se extendió por las zonas rurales, la familia nuclear o antifamilia esclava en el siglo XIX sufría un retroceso provocado por la extrema escasez de mujeres en los ingenios, algunos prescindieron totalmente de ellos.

⁸³ Los hijos en la cultura campesina española fueron siempre un recurso por la falta de tecnología en la agricultura.

El menor número de casamientos legales en las zonas rurales obedeció a la prohibición que se mantuvo por casi un siglo a los casamientos interraciales, además, el cese de la influencia de la Iglesia católica y la extensión de la práctica del rapto de la novia en las zonas rurales: una especie de performance, planeada y preparada en sus mínimos detalles. Todos en la familia y vecinos sabían del rapto, inclusive ya previamente habían participado en la construcción del nuevo hogar de la pareja, aunque, a veces, ésta se instalaba en la casa de los padres del novio, en general en caso de viudez del padre o la madre de éste.⁸⁴

Un episodio inédito. Legalización de casamientos interraciales en el Departamento Oriental⁸⁵

La Iglesia fue limitada en su actuación por las leyes del Gobierno Civil colonial, y muchos sacerdotes expusieron su temor a ser presos si se arriesgaban a la realización del casamiento interracial. Sin embargo, en el año 1851 en el Departamento Oriental comenzó un movimiento de legalización de casamientos consensuales bajo la autoridad del reconocido obispo Antonio María Claret, cuya actuación en la educación también fue destacada. Según el obispo fue en ese año el inicio del conflicto de la Iglesia con las autoridades civiles del Departamento Oriental. Una información posterior de la máxima autoridad del Gobierno Civil niega haber ejercido presión contra los matrimonios interraciales realizados por la Iglesia, pero el informe de Claret no deja dudas sobre un documento de la autoridad civil y militar que circuló en 1851, orientando la prohibición de los mismos, lo que no queda claro en su exposición si estaba refiriéndose al gobierno central o al teniente gobernador del Departamento Oriental. Afirmó Claret, como "compaginar [la supuesta

⁸⁴ En la zona rural de Guane, donde nació, desde niña conocí la práctica, porque todos se movilizaban para terminar la casa de la pareja cuando ya el rapto tenía su fecha determinada. Eran verdaderas fiestas. El matrimonio legal fue primero por la Iglesia y en 1885 fue aprobado el casamiento civil.

⁸⁵ En este epígrafe en todos los casos nos vamos a referir al expediente ANC. Gobierno Superior Civil. Leg. 916/folio 31858 foja 60, por eso apenas indicaremos las fojas dentro del texto que son las únicas que cambian.

orientación a favor de la actuación de los sacerdotes] con el oficio circulado entre todos los pedáneos por él mismo en 12 de junio del mismo año, recomendando la prohibición de efectuar matrimonio entre personas blancas y de color” (foja 60).

Entre 1853 y 1854, el aumento de legalizaciones de relaciones interraciales consensuales por la Iglesia provocó el escándalo de mayor repercusión de actuación de la Iglesia en Cuba. Con una valentía sin precedentes, el obispo Claret asumió la responsabilidad del hecho, admitiendo que habían sido legalizados “más de 40 000 hijos naturales en la jurisdicción más oriental del país de raza distinta” (foja 37). Vale la pena analizar la causa que se inicia por una carta del canario Manuel Pérez, natural de Santa Cruz de Tenerife y vecino de Holguín al teniente gobernador de la plaza “poniendo en el Superior conocimiento de VE el casamiento de un paisano D. Juan José Morera con la parda Estanislada Velis por ser de clase o raza distinta”. Como puede ser leído el citado Juan José Morera tenía interés en la legalización de su unión, en este caso la oposición procedió de un vecino (fojas 6-7).

El Departamento Oriental en Cuba tuvo varias características peculiares en su desarrollo social. Recordemos que en ese departamento predominó la familia interracial y la economía del pequeño campesino o veguero en el tabaco, aunque el mayor número de las uniones continuó siendo consensual, fue en esta región donde más matrimonios interraciales fueron legitimados por la Iglesia. Por los otros departamentos fueron escasos.

El Gobierno trató de intervenir y detener los casamientos interraciales, según consta en carta dirigida a Félix Sánchez, funcionario del Gobierno Civil en La Habana, del día 7 de septiembre de 1853 (foja 4). La Iglesia respondió a esa tentativa, afirmando que los procedimientos seguidos en el sacramento del matrimonio estaban dentro de lo legislado por las autoridades civiles, sólo al final del párrafo hizo alguna alusión a la necesidad de dispensa que fue guardada para el matrimonio de menores de edad, haciendo mutis en relación al interracial. Eso indicaba que fueron pasados por alto muchos de los obstáculos que frecuentemente demoraron y hasta impidieron el casamiento interracial. De hecho, no se

le dio valor de prueba a las partidas bautismales de los libros de morenos y pardos. Leídas con atención, las declaraciones de Claret muestran que las licencias de los padres sólo fueron pedidas por la Iglesia en los casos de minoría de edad, y fueron eliminados los requerimientos utilizados para demorar o impedir el casamiento interracial:

los matrimonios que se celebran con las formalidades previas prevenidas en el Santo Concilio de Trento y en las soberanas disposiciones que rigen legítimamente en la materia, si a los esponsales y a las proclamas y a la celebración del mismo sacramento y en las bendiciones nupciales **preceden la libre voluntad de los contrayentes sin ningún género de violencia ni de coacción como lo recomienda el Santo Concilio, la presentación de las partidas o libros bautismales en que seguramente ha de expresarse lo que es evidente que consta de los libros parroquiales en toda la Isla, esto si están bautizados como españoles o como pardos o morenos, originarios de África**, la exhibición de las licencias que deben obtener los menores púberes, de sus padres, abuelos o curadores de la justicia o de la respetable autoridad.

En torno a la oposición política que desató la legalización de los casamientos interraciales, hay que entender que fue muy usada la propaganda ideológica que veía el peligro de Haití en el ascenso social de la población negra. El casamiento interracial traía aparejada, según esos testimonios, la igualdad racial, “jamás se ha hecho tan grande profanación de la Cátedra del Espíritu Santo [decían las cartas contra el obispo Claret y los sacerdotes que actuaron bajo su orientación] además de funesto influye en la esclavitud por el prestigio [al eliminar la diferencia racial legal] que mantiene subordinados a los esclavos” (foja 10).⁸⁶ El teniente gobernador de Holguín, ante una solicitud del Gobierno envía una carta al capitán general de la Isla, confirmando ser cierto que se han verificado varios matrimonios entre personas de distintas razas y

⁸⁶ La Revolución de 1959 quiso cambiar esa situación y presionó a los campesinos a legalizar su situación en casamentos colectivos que reunían a cientos de parejas, muchas de ellas fueron, de hecho, obligadas a la realización de un acto que mal entendieron, para ellos simplemente estaban casados.

que hubieran sido muchos más si no fuera por su actuación para impedirlos (fojas 1-3). Añade el teniente gobernador en la foja 2 que no hubo interferencia "hasta que la hube del que intentaba llevar (*sic*) a efecto D. Juan José Morera el que impidió" (éste es el caso que dio motivo al inicio del proceso de la autoridad civil contra la actuación de la Iglesia), aunque añade ignorar "si los contrayentes eran de raza distinta porque supone que no es posible discernir sobre este particular ni aun con los libros parroquiales a la vista por el estado de confusión que creo existe entre las razas en el país" (foja 3). Termina su informe al gobernador de la Isla, expresando que "en cumplimiento de lo dispuesto por nuestras leyes, impedir la celebración de todos los que se proyecten siempre que lleguen a mi conocimiento". Esta carta revela el descontento del gobernador y las autoridades civiles, es decir, que inicialmente, no estuvieron de acuerdo con las legalizaciones realizadas por la Iglesia.

En la foja 5 una extensa carta de un vecino del comercio de Puerto Príncipe, D. Manuel Ignacio Fernández expresa que: "el Arzobispo se halla practicando la visita de su Diócesis de una manera tan inusitada y opuesta a los usos de sus antecesores que el exponente en su calidad de español fiel y leal juzga necesario ponerlo en conocimiento de VE para que se digne cortar el escándalo y los males consiguientes en uso de sus facultades". Acusa al sacerdote de sermones que "invitan a los vecinos a que le delatasen todos los amancebamientos", aceptando el anonimato de la información por escrito (foja 6). El trecho de la carta del celoso vecino de la pureza blanca exponía:

Que jamás se ha hecho tan grande profanación de la Cátedra del Espíritu Santo, excitando a los cristianos no al amor sino a destrozar su honor facilitando el medio de conseguirlo impunemente de una manera detestable y condenable por las leyes haciendo esto a nombre de la religión y uso del Ministerio Pastoral [...] Que antes de la llegada del prelado en esa ciudad ya tenían los curas órdenes terminantes para presentarles listas de los amancebados que hubiera en sus parroquias encargo que también ha hecho a los celadores de policía y que ha dado por resultado una nómina inmensa de individuos de todas clases y condiciones donde figuran no solo los solteros y los casados que viven desunidos sino

aquellos que se hallan en perfecta armonía con sus consortes [...] han sobrevenido disgustos graves por haberse publicado infidelidades que son inciertas o estaban ocultas (fojas 9-10).

La extensa carta acusatoria contra la acción de Claret relata la historia del conflicto entre la Iglesia y el Gobierno Civil que comenzó por la excomunión que “fulminó contra D. Agustín Vilarradona” (foja 9) por amancebamiento, solicitada por Ardaiz, la cual, añade, fue evaluada por la Monarquía dejando recaer la decisión en el Gobierno Civil y no en la Iglesia, y concluye: “las causas sobre amancebamiento tocaban en exclusiva competencia de la justicia Real Ordinaria” (foja 10). Enumera el acusador varios casos concretos de matrimonios realizados en los cuales la Iglesia “ha llegado hasta confundir las clases” y advierte los peligros de esas legalizaciones,

que debe negarse la licencia como por el matrimonio la mujer asciende a la clase del marido mal puede una negra disfrutar las consideraciones de una blanca y porque además de funesto “no son los medios que aconseja la prudencia por un mal tan arraigado y ante el inconveniente de las distintas razas de la población, autorizando matrimonios que repugna la opinión pública en un país en que la diferencia de castas forma una importante condición de la existencia, la que se ve atacada por los misioneros sentando por principio la igualdad de las razas, teoría de mala trascendencia en política y capaz de servir de pretexto a los enemigos del orden y la tranquilidad pública por sus manejos que aprovecharan las circunstancias del sistema de exacciones pecuniarias que se asoma en algunos de los informes para el pago de los derechos parroquiales de los innumerables matrimonios que se han celebrado en la misión [...] y finalmente que fuera de ser lo exagerado de algunas insinuaciones poco convenientes a la disciplina de los esclavos es edificante la conducta del Prelado y demás familiares (fojas 13-14).

El teniente gobernador de Manzanillo también expresó su preocupación con los matrimonios desiguales efectuados y la repercusión en un ambiente ya de amplia oposición a España entre las clases criollas más favorecidas,

se ha despertado el abismo público que parte por impulso propio, parte inspirado por los enemigos del gobierno [...] creyendo no pocos que el intento del Gobierno en conservar el país en el atraso y el fanatismo para sujetarlo despóticamente cundiendo para algunos especies de restablecimiento de la Inquisición (foja 15).

Según el informe del teniente gobernador de Manzanillo las medidas adoptadas por la Iglesia podían favorecer el movimiento que ya se gestaba por la independencia. Los hacendados cubanos para las autoridades españolas, a poco más de una década del conflicto anticolonial, mantenían su miedo a cualquier medida que fuera dirigida a ampliar la igualdad racial. Sin duda queda claro que, en todos los casos, las protestas proceden de vecinos y autoridades y no de los blancos casados con mestizas y negras. En otra parte de la carta decía que Ardaiz,

ha llegado hasta confundir las clases en los matrimonios Que ha casado a D. Martin Rubio natural de Castilla, que tal vez nació noble, con una negra liberta. A don Jose Luis Varreto natural de Canarias con Josefa Sebones parda notoria. Que en Nuevitas obligó a casar a D. Jaime Mombroy americano con una mulata... (foja 11).

También hizo referencia la máxima autoridad civil de Manzanillo a lo ocurrido en otros municipios, el de Tunas, Santa Cruz, Bayamo. Las acusaciones siempre insistían "que tanto desde el púlpito como en privado han incubado doctrinas de igualdad entre las clases blancas y negras, provocando así un daño" (foja 10).

En foja 16, la autoridad civil de Baracoa cuestiona la dedicación de la Iglesia a la moralización social cuando dentro de sus filas hay sacerdotes inmorales. Enfatiza, a su vez, primar un interés ganancioso en esos casamientos. El teniente gobernador procura crear la peor expectativa como consecuencia de esos casamientos, entre ellas la que más asusta a la ideología blanca: "por la confusión de las castas, puede que se quisieran casar blancas con negros" (foja 16).

El Departamento a cargo del teniente gobernador de Cuba recibió todas estas arremetidas contra la Iglesia y envió, directamente, a Claret con la solicitud de un informe sobre los acontecimientos. En un

extenso relato el obispo calificó de correcta la actuación de la máxima autoridad del Departamento y ratificó que, con esa medida, la autoridad civil de Cuba reconocía la separación de fines y poder entre Iglesia y Gobierno:

la distinción de VE en el modo de proceder tratando de materia tan delicada y espinosa como el dar o no oídos contra sacerdotes [...] por abusos supuestos en el ejercicio de su ministerio por lo que era natural dirigiese al Prelado de quien dependen porque no se trataba de funcionarios del Gobierno sino de Ministros de SS de quien reciben la misión de enseñar la Santa Ley y corregir las costumbres (foja 9).

Después del preámbulo de agradecimiento y de fijación de los campos de responsabilidad de la Iglesia y de las autoridades civiles, el obispo Claret fue desmintiendo todas las acusaciones. Según éste fue el teniente gobernador de Manzanillo quien pidió apoyo a la Iglesia durante la epidemia de cólera y que el presbítero Ardaiz prestó esos auxilios, fue entonces que pudo conocer de amancebamientos en la zona. Éste adoptó las medidas pertinentes que correspondían a su función como sacerdote (foja 27) y que, en relación al teniente gobernador de Bayamo, Ardaiz no tuvo “noticia oficial” sobre algún descontento creado por su actuación “salvo que había reclamaciones vagas contra él usando las autoridades civiles”. Añade que, según Ardaiz, el teniente gobernador le “procuró toda clase de auxilios”, que así también debe reconocer que sólo unos cuantos díscolos y de malas costumbres fueron los que maquinaban contra él pues “la generalidad del Cauto le había dado pruebas de docilidad, respeto y religiosos sentimientos” (fojas 29-30).

La carta de Claret gana en interés a partir de la foja 32, en la cual confirma su apoyo a la actuación del tan criticado presbítero Ardaiz y espera de las autoridades que adopten medidas para impedir “la discordia quienes no pueden menos que ayudarse porque su fin es el mismo, el del bien de la sociedad”,

[...] reformando las costumbres grandemente viciados y corregir abusos inveterados [...] y que si en las relaciones de ambos poderes

aparece cualquier estorbo conviene removerlo reservadamente porque el ruido pone al enemigo sobre aviso y la menor discordancia es pararla al inicio del principio de discordia" (foja 33).

En relación a la acusación de coacción utilizada contra Ardaiz argumenta el obispo "qué tipo de coacción puede emplear un pobre sacerdote como no sea la ley de Dios, en ese caso la coacción es de la ley divina y a la conciencia de sus misioneros llegan hasta adonde deben y dejan a los concubinaros en plena libertad de casarse o separarse" (foja 35). De ese párrafo se deduce que, a pesar de las palabras del obispo, los amancebados no tenían alternativa, quedaban fuera de la Iglesia si continuaban sin sacramentar la unión. Los resultados fueron más de 10 000 casamientos realizados de parejas amancebadas. Es de interés señalar que los casamientos interraciales fueron atacados por los hacendados orientales que unos pocos años más tarde estarían conspirando contra el colonialismo. En otra parte de su informe menciona la propaganda contra él en el periódico *La Verdad* de NY, en el cual fue acusado de preconizar la igualdad de las razas (foja 37). El obispo fue cuestionado, tanto por españoles afines a la metrópoli como por cubanos que ya actuaban y preconizaban la separación de España.

De los mencionados como casamientos impuestos por Ardaiz mencionaré sólo algunos. En relación a D. Ángel Ma. Santiesteban, "incluido en las listas de un pedáneo" por estar amancebado,

persistió en no casarse y dada su palabra de separarse se le borró de la lista. A los tres días se le presentó a Ardaiz y manifestó su deseo de casarse, diciendo que tenía promesa de sus padres que lo excitaron a reflexionarlo [...] se le aplazó el acto para que mejor lo pensara, mas, insistiendo la tercera vez se procedió al matrimonio.

Don Antonio Milán y D. Antonio Pavón se presentaron y voluntariamente se ofrecieron a contraer matrimonio con sus mancebas sin que a los misioneros les constase su desigualdad porque en tanto número no es posible fijar mucho la vista en el color y que si había desigualdad ellos debieron manifestarla, ese inconveniente se salva con las amonestaciones por cuyo medio se descubren los impedimentos no habiendo resultado por ellos ninguno ni sido verdad que Milán y Pavón opusieron la menor resistencia (foja 38).

El informe explica en detalles todos los casos mencionados en las acusaciones contra la misión de sacerdotes y se detuvo en los de Santiesteban y Acosta, quienes se negaron al casamiento y que: "en obsequio de los hijos de estos contubernios trató de reducirlos a obligarles por escrito a pasarles alimento" (foja 39). Realmente la Iglesia nunca, ni antes ni después, realizó acciones de reforma de tan largo alcance.

A la acusación procedente de la jurisdicción civil de Santa Cruz, de que para presionar a la población al casamiento de los amancebados los presbíteros se habían llevado la imágenes de la Iglesia, el Arzobispo señaló que las imágenes eran de los presbíteros y no de la Iglesia, pero no ocultó su beneplácito por los efectos positivos de la actuación "porque fueron favorables al fin moral" (foja 40). En cuanto a la inmoralidad de algunos sacerdotes (en Tunas) "se lamenta de verse obligado a contestar tales cargos"... y justifica que el mantenimiento de "ese mal" sólo ha obedecido a "la carencia de sacerdotes" (foja 41).

Entre las fojas 44 y 76 se extiende el relato de Claret con fecha del 2 de febrero de 1854, encaminado al de La Habana y al capitán general de la Isla de Cuba. En el mismo ratifica su interpretación de que las restricciones a los casamientos desiguales sólo se justificaban en los casos de minoridad y el poco tiempo de la relación, admitiendo de hecho como prueba de justicia de esos casamientos la voluntad de los contrayentes, tal como se ha demostrado por el tiempo de unión de la pareja consensual interracial, aunque no estuviera sacramentada por la Iglesia esa unión.

Pero la disposición del Reglamento está dictada con cordura y en **sentido muy católico no prohíbe el enlace de los distintos colores del semblante** sino porque otros indicios y sobre todo el atropello de la poca edad y el poco tiempo de conocerse y tratarse (foja 53).

La prohibición de los casamientos para Claret es la responsable de todos los disgustos, males y contiendas que han minado la misión de los sacerdotes (foja 60). Y añade:

Siempre será repugnante que la ley civil coarte la libertad del derecho divino y eclesiástico. La conveniencia social del matrimonio

es innegable, él es la base de la familia, garantía muy eficaz de la educación de las nuevas generaciones, custodia de las virtudes domesticas que perpetua en los descendientes por la grata memoria de los padres y mayores siempre honrados y cristianos (foja 61).

Toda la extensa argumentación de Claret hasta la foja 76 está dirigida a demostrar que el matrimonio pertenece a la esfera de decisión de la Iglesia y que no deben existir límites de raza para consumarlos. En relación a los peligros políticos que puede acarrear la medida de casar a los amancebados acrecienta, que aun con las más de 10 000 ejecuciones de casamientos por los sacerdotes bajo su orientación “tan profundo es el mal [...] el número de contubernios es tal que exceden en un tercio los nacidos espurios a los legítimos” (foja 70). El obispo también respondió a los argumentos sobre el ascenso de los negros:

nunca dejaré pasar sin refutación la idea de que los medios morales para obtener reforma de los abusos [...] puedan ser motivo de mal alguno, al contrario esa situación es un elemento fatal de subversión del orden, cuando muchos de sus súbditos se habi-túen a vivir sin conciencia, hollando los preceptos más determinantes de nuestra sacrosanta religión; porque el que desprecia la ley de Dios y de la Iglesia por costumbre, está siempre dispuesto a pisotear las leyes de los hombres. Esto sí que es un Cáncer que acaba con el orden y con las instituciones. Esto sí que es un germen de rebelión perenne en la Isla contra la madre patria, las licencias, el desenfreno (fojas 71-72).

La legalización de las parejas amancebadas abarcó más allá de la jurisdicción civil oriental (la diócesis incluía apenas esa jurisdicción). Al final del relato concluye reafirmando el papel independiente de la Iglesia sobre el asunto. El capitán general Pezuela aprobó el extenso informe del obispo, basado en la interpretación de la Real Cedula de 1805, tal como reclamó la Iglesia que se hiciera, aunque ya vimos en la crítica que contiene el informe de Claret que la comunicación dirigida años antes por las autoridades civiles creó una expectativa contraria a la de la Iglesia:

Concluyo mi demasiado extenso informe manifestando a VE que a mi juicio respetándose la Real Cedula y Auto Acordado de la Real Audiencia de Puerto Príncipe debe alzarse toda prohibición absoluta de matrimonios desiguales, como contraria a la doctrina de aquellas disposiciones que según ella solo se exige la participación a los mayores naturales de los nobles y en su defecto a VE el gobernador de Cuba o a los Tenientes Gobernadores indistintamente a los tales blancos nobles y no siendo mayores de edad, que quieran enlazarse con gentes de color, que en estos casos se fije un plazo y al que se oponga para que prueben lo que dicen esas disposiciones debe decir que el móvil de tal matrimonio es un capricho o paranoia pasajera, y que se deje en libertad a la clase llana aunque blanca para contraer matrimonio a su voluntad respetándose por supuesto las disposiciones vigentes acerca de los menores (fojas 73-74).

Finalmente, el 15 de marzo de 1854 fue enviada la aprobación del informe de Claret por el capitán general de la Isla. La actuación de la Iglesia en los casamientos interraciales, con todos los pormenores narrados por Claret, obtuvo éxito, aunque no se prolongaría por mucho tiempo:

Habiendo tenido el Emo. Sr. Arzobispo de la Isla la atención de remitirme copia del Informe que en oficio de 28 de febrero próximo pasado ha dirigido a VE acerca de la legalidad o inconveniencia de los matrimonios entre personas de distintas razas y hallándolo completamente conforme a mis ideas y principios sobre una materia calificada con razón de importante y trascendente por el Gobierno Fiscal de S A la Real Audiencia tengo una especial complacencia en decirlo así a VE en respuesta a un oficio de 4/2 último en que me pide informe sobre el mismo asunto. Dios Guarde a VE muchos años (foja 76).

Verena Stolcke (1992) tuvo acceso al legajo 916 n.º 31858, porque lo menciona en el capítulo que trata del matrimonio interracial y la doctrina católica, mas, parece que, apenas tuvo acceso a una parte del documento (la parte 1, porque no menciona las partes 2, 3 y 4). Además, porque hubiera conocido los miles de matrimonios interraciales celebrados. No hubiera escrito: "Es significativo que rara vez las razones de conciencia

alegadas por el clero lograran convencer a las autoridades civiles" (1992: 91-92-93). Justamente fue durante ese escándalo y por la presión de la Iglesia que el gobierno de Pezuela aceptó las razones del clero. Después de esos hechos con la substitución de Pezuela por Concha (1854) en el Gobierno de la Isla y el consecuente traslado del obispo (1857) y de los sacerdotes comprometidos, otras medidas más duras fueron adoptadas por el nuevo capitán general contra el matrimonio interracial. La Iglesia perdió la batalla y también la posibilidad de tener una posición dominante en la sociedad cubana.⁸⁷

Aunque la acusación de Concha hizo recaer en su antecesor, el gobernador Pezuela, la responsabilidad por la legalización de los casamientos, realmente como evidencian los documentos éste actuó presionado por Claret. Años más tarde todavía repercuten estos acontecimientos en expedientes de las autoridades civiles. En 1856 fue promovido por el teniente gobernador del Departamento Oriental un expediente dirigido a sus subalternos para informar sobre las medidas adoptadas para impedir la continuación de esos matrimonios entre blancos y "gentes de color"⁸⁸. En 1858, fuera de Cuba, Claret aparece una nueva Real orden dirigida al arzobispo de Cuba y al obispado de La Habana sobre dispensas matrimoniales, en ella se advierte que está en pie la prohibición a la realización de los casamientos interraciales. En 1863, otra Real orden divulga nuevamente la ley sobre la exigencia de cumplir, antes de solicitar la aprobación legal, el consentimiento paterno para contraer matrimonio los desiguales raciales, pero la experiencia revela que fue aceptada la oposición al casamiento, aunque ésta procediera de un vecino, hermano y otros (ANC. Gobierno Superior Civil. Leg. 1064, n.º 37926).

⁸⁷ Hay otros temas que son usados para atacar a la Iglesia como que el único interés era salir gananciosa a costa de los pobres, pero, realmente, es la única vez que la Iglesia es acusada en relación a esta postura durante el siglo XIX: "querer cobrar a las clases más menesterosas, ni los expedientes de pobreza fueron considerados para cobrar a los más pobres". Otra acusación contra el padre Ardaiz lo vincula al movimiento Carlista que en la época había salido derrotado y podría erosionar la relación que era conocida del padre Claret con la reina.

⁸⁸ ANC. Gobierno Superior Civil. Leg. 729, n.º 24411. En 1858 continúa la causa en el legajo 730, n.º 24512.

Matrimonios intrarraciales

La situación de las prohibiciones legales a los matrimonios en un país que disfrutó, hasta finales del siglo XVIII, de bastante liberalidad trajo como consecuencia un verdadero caos y muchas paradojas: los obstáculos familiares a los matrimonios presentaron diferentes gamas. Una de ellas expresa que la jerarquía blanca fue asumida y reproducida entre algunos negros y mulatos, según confirman los documentos que expresan oposición familiar por los siguientes motivos: haber sido esclavo(a), tener más proximidad con la esclavitud, o un matiz más pronunciado del color en el hombre o la mujer de la pareja. En consecuencia, la oposición al matrimonio dentro de la raza fue la segunda mayor frecuencia de negativas paterna o materna. En estos casos, la oposición al matrimonio recayó, en un mayor número, en la diferencia de estatus social o la expectativa de éste, lo que evidencia la influencia de la familia nuclear y el patrimonio también entre negros y pardos. Estas situaciones provocan la reflexión en torno al ascendiente que va adquiriendo la clase social entre aquellos.

La oposición de un familiar al casamiento intrarracial⁸⁹ tiene el

⁸⁹ Oposición dentro de la misma raza. 1-1787/Escribanías archivo de Daumy Leg. 584 folio 2 Simona Martínez autorización judicial para casar con José María Hdez por oponerse su padre Joaquín (no hay don ni doña ambos deben ser mestizos); 3-1819/ GSC Leg. 894 folio 30431 pardos y morenos libres ingenuos de padres libres y legítimos se oponen al casamiento con hijos de familias esclavas aunque libres. Andrés José Regino, libre, hijo legítimo de padres ingenuos pide autorización para casar con Ana María Cárdenas. La novia no es legítima ni tampoco de ingenuidad pues nació esclava de madre esclava. 4-1830/31094/903 Pedro Pérez pardo libre pide para casar con la también parda Margarita Carracedo. 5-1845/31451/909 matrimonio que solicita contraer el pardo José Ma Velez oponiéndose su padre con la de igual clase Ma del Rosario Fernández ; 6-1848/31561/911 licencia pardo libre Pedro Antonio Socarras solicita con la de igual clase Julián a Recio por negársela su padre José Antonio Socarras; 7-1846/31453/909 moreno libre Bernabé de Zayas solicita licencia para casar con la parda María de la Caridad Diaz; 8-1846/31469/909 solicitan contraer matrimonio los pardos libres Francisco de la Rosa y Ana Joaquína Torre cuya abuela se opone; 9- 1848/31546/910 Licencia que el pardo Juan Bautista García solicita para contraer matrimonio con la de igual clase Ana Melchora Romero por oponerse la madre del primero; 11-1826/30817/898 Santiago Pérez moreno esclavo con María de la Merced de condición libre; 12-1849/31693/913 moreno libre Fco Cepero igual clase Luisa Torres para casarse por oponerse su padre; 13-1860/32179/922 D. Ramón Méndez Valdés para que se conceda al negro Juan Bautista Carrión licencia para matrimonio con parda

segundo lugar en frecuencia de la muestra, 46, y ocurrió en su mayoría entre familias con un status social más alto. En este grupo algunos fueron acusados por estupro o rapto, aunque el pretendiente contestó que la

libre Juana Martínez por hallarse su ama D. Rudesinda Barry ausente en la península; 14-1860/32194/923 pardo libre Simón de los Santos con su misma clase Anacleta Aguila por oponerse su madre Hipólita de los Santos; 15-1863/32364/ 925 moreno libre Juan Cadaval con morena esclava Clemencia Rodríguez; 16-1863/32372/925 pardo libre Joaquín, sastre con morena libre Horacia Ramírez; 16- 1864/37616/1056 moreno libre Fco Bayona que se le ordene al dueño de la negra Bernardina que de licencia para casarse; 17-1865 Ricardo Marti pardo ingenuo suplemento de disenso para casar con parda Ma. Angulo; 18-1865/32456/927 pardo libre Tomas Garcia, disenso de su padre Manuel Garcia; 19-1869/32493/927 disenso para autorización en el matrimonio del pardo Eduardo Lambari con la parda Julia, criolla; 20-1862/32302/924 pardo Macario Buelgas parda Isabel Recio; 21-1853/32828/935-A pardo ingenuo Eulogio Fernández con la de su clase María de Jesús; 23-1860/32194/ 923 pardo libre Simón de los Santos con su misma clase Anacleta Águila por oponerse su madre Hipólita de los Santos. 24-1848/31561/911 licencia pedida por el pardo libre Pedro Antonio Socarrás para casar con la de igual clase Julián a Recio por negársela su padre José Antonio Socarrás; 25-1846/ 31453/909) el moreno libre Bernabé de Zayas solicita licencia para casar con la parda María de la Caridad Diaz; 27-1857/919/32037 Jesús Calderón, moreno libre con Cándida Quesada, parda; 28-1861/32226/923 Julio de Jesús moreno asiático con la parda Rosario Escobar. 29-1854/31893/917 el pardo ingenuo Cleto Agüero solicita permiso para casar con la de su clase Jacoba Hels; 30-1859/31829/915 el pardo Mariano Pantaleón Olimpio pide licencia para casar con la parda María del Rosario Fernández; 31-1854/935/32851-A Tomasa Llanelli morena ingenua y el de su clase y color Rufino Valdés solicitan autorización para casar; 32- Otro cuyo nombre está ilegible pide autorización para casar con la de su clase Juana Rodríguez; 33-1850/31720/913 Antonia Abad Espinosa parda libre pide autorización para contraer matrimonio con el de igual clase Ramón Espinosa; 34-1844/31387/908 Doroteo Miranda, moreno libre, solicita permiso para casar con María Lugarda de igual condición. 35-1846/31473/ 909 María Rita Quirina parda, con el pardo ingenuo Antonio Gurrier; 36-1852/43961/1148 el pardo ingenuo Pablo Marcelino Barrera con la de su clase Josefa Eugenia Colon; 37- 1849/31686/913 el negro libre Francisco de Borja Arteaga solicita casar con la de igual clase y condición Ana Carnesolta; 38-1865/32446/926 el moreno Sabas Portuondo pide autorización para casar con la de su clase Elisa González; 39-1869 el asiático Marcos Pérez solicita casar con la parda Paula Rodríguez; 40-1872/32592/ 930 diligencias expediente instruido al moreno libre Juan Alejandro Hernández y Modesta Cantero de igual clase y condición a petición del moreno libre Lucas Cantero; 41-1878/32775/ 935 el pardo ingenuo Andrés González Benítez pide licencia supletoria para casar con María Luisa Pérez de su clase y condición; 42-1878/32796/ 935 el pardo Ramón Pérez con la de igual clase Gertrudis Gavilán; 43-1875/32677/932 D. Antonio Nazario Valdés Pardo con la morena María Teresa de Jesús Cándida Galán; 44-1849/ 31626/912 averiguación sumaria sobre el rapto de la parda ingenua Carmen Flunanes por el de igual clase y condición Anastasio Menocal; 45-1871/54812/1402 el moreno Lucas Cantera declaró el rapto de su hija Modesta por el moreno Juan Bazán y pide disenso para el matrimonio al cual también se niega el padre del raptor; 46-1861/32226/923 Julio de Jesús Moreno asiático con parda Rosario Escobar; 46-1862/32318/925 D. Agustín Coronado pide permiso para matrimonio del asiático Joaquín Abreu con parda de su propiedad Ma. Leonor.

motivación fue la oposición familiar. Hay también algunos ejemplos que pueden ser caracterizados como expectativas de “adelantar la raza” por parte de los familiares, aunque trascienden en esos comportamientos que las ocurrencias proceden de familias burguesas mestizas con propiedades (sastres, músicos, milicias y otros). Esos hechos confirman la existencia de una estrategia de casamiento interracial entre familias mestizas acomodadas, tal como menciona Villaverde en su novela. Un interesante documento del Fondo de Gobierno Civil del año 1831 relata la oposición familiar de los padres mulatos a la hija de casarse con un moreno (en Cuba de piel negra):

3-1819/ GSC. Leg. 894 folio 30431 pardos y morenos libres ingenuos de padres libres y legítimos se oponen al casamiento con hijos de familias esclavas, aunque libres. Andrés José Regino, libre, hijo legítimo de padres ingenuos pide autorización para casar con Ana María Cárdenas. La novia no es legítima ni tampoco de ingenuidad pues nació esclava de madre esclava.

Han sido seleccionados tres de la muestra porque revelan las situaciones diferenciadas que podían ser motivo para la oposición al casamiento de algún familiar, a pesar de ambos pretendientes ser no blancos. Los documentos citados corresponden a la muestra elaborada por la autora y los números consecutivos son los que tienen en ésta: 10, 22 y 26. Estas oposiciones ocurrieron, a pesar de no existir legislación que impidiera la realización de esos casamientos. Con frecuencia, a pesar de eso, los novios tuvieron que acudir al Gobierno Civil.

10-1852/43936/1148 el pardo José Francisco Pena se queja de que don Francisco Grana músico de artillería lo molesta sin cesar porque quiere casarse con su hija.

Un interesante documento del Fondo de Gobierno Civil del año 1831 relata la oposición de la madre al matrimonio de la hija, descendiente de mulatos ingenuos, con un moreno libre de antecedentes esclavos más próximos que había alcanzado tener propiedades:

22- Con objeto de explorar su voluntad relativamente al matrimonio que tiene proyectado contraer con el moreno también libre José Nemesio Nuñez Delgado, ex esclavo, encontrándose decidida a reducirlo a efecto procede a informarme de los caballeros regidores Villalón y D. José Antonio Alcaldes del cuartel y del cura párroco de esta santa iglesia catedral sobre la conducta y demás particulares recomendados y de lo que me han ministrado resulta que los contrayentes ambos vecinos de esta ciudad gozan de buena reputación conociéndosele a Delgado, de su propiedad un colgadizo y parte de otra fábrica que heredó de su madre con lo que con el oficio de carpintero que ejerce se proporcionará una cómoda subsistencia que a la Ferrer no se le conocen bienes, manifestando que Justa Rodríguez, madre de aquella, sostiene la negativa en prestar su consentimiento al matrimonio que aspira su hija por la desigualdad que se advierte entre los dos contrayentes el primero moreno y la segunda parda es la causa que la asistía siendo cuanto puedo informar, acta que acredita el fallecimiento del padre de la Ferrer. Vecinos de Santiago de Cuba. Menor de edad, pero la ley la autoriza, expone que los ascendientes de José Nemesio fueron esclavos, pero eso no es causa legal le conceden la licencia para casarse. La joven hija legítima de Cosme y Justa Rodríguez menor de edad. Autorizada y notificada la madre dijo que ni ahora ni en la hora de su muerte otorga a la expresada su hija la licencia que solicita para el matrimonio que trata de contraer con José Nemesio Delgado. El padre [muerto] era sargento segundo del batallón de pardos de esta plaza. La madre de Nemesia presentó su oposición al matrimonio, compareció la parda libre y confirmó su decisión de casarse con el moreno libre. En el libro primero de bautismos de pardos y morenos está registrado el bautismo de María Nemesia en el año de 1809 de padres pardos, hija legítima de Damián Ferrer y de Justa Rodríguez. Se les autorizó el casamiento como morenos libres (ANC. Fondo Gobierno Superior Civil. Leg. 903 n.º 31114).

Ese ejemplo anterior revela que el rechazo familiar dentro de los “no blancos” al matrimonio del hijo(a) pudo ser provocado por la proximidad o no de la esclavitud y el matiz en el color de la piel. La documentación muestra que, en los casamientos entre pardos, sobre todo cuando son pardos ingenuos, puede prevalecer la oposición de algún familiar, por la

inclinación al estatus social. El histórico como hombres y mujeres libres comienza a tener un peso: no era igual ser pardo ingenuo (nacer libre de padres libres) que haber sido esclavo y obtenido la libertad o ser hijo(a) de una madre esclava o que había sido esclava.

3-1819/GSC Leg. 894 folio 30431 pardos y morenos libres ingenuos de padres libres y legítimos se oponen al casamiento con hijos de familias esclavas, aunque libres. Andrés José Regino, libre, hijo legítimo de padres ingenuos pide autorización para casar con Ana María Cárdenas. La novia no es legítima ni tampoco de ingenuidad pues nació esclava de madre esclava.

Si era esclava la novia o el novio aparecía siempre la oposición familiar al casamiento, estos casos podían responder al estatus de esclavo que pasaba para los hijos. De esos hay seis casos en la muestra, presentamos el siguiente como ejemplo:

26- En 1848 el pardo José Remigio Jons solicita contraer matrimonio con la morena María Eulogia García, esclava de D. Juan Jacobo García, por negársela su madre, la morena libre Petrona Carriazo (leg. 911 n.º 31602).

Las aspiraciones de esas familias mestizas y negras operaron en muchos casos, al igual que la blanca, en la búsqueda de estatus social, y la hija, la hermana, fueron utilizadas para la negociación dirigida a la conservación o aumento del patrimonio familiar. Cuando la joven era bonita, y la belleza de la mestiza trascendió a la literatura y a comentarios en la prensa, podía constituir una moneda de cambio para el mejoramiento de la situación de los padres. Sin duda, la exaltación del patrón de belleza de la cubana trigueña (en España vinculada al color del trigo), no sólo atañía al color negro del cabello y de los ojos, sino también a la piel más oscura, recorrió los tortuosos caminos del ocultamiento del mestizaje en la época.

El estudio comparativo de solicitudes para casamientos de desiguales corrobora que, la rígida estratificación social del siglo XIX fue

interiorizada entre algunos sectores de negros y pardos que alcanzaron relieve social. Sin duda, no es el indicador demográfico el único y decisivo (parece pesó más el ideológico) en el poco número de peticiones para casar mulato con blanca, once y dos de asiático con blanca. También en esta relación de la muestra interracial aparecen casos de estupro o rapto de la novia, justificados por la negativa de la familia a la concesión de la autorización, como algunas de las agrupadas en la nota de negro con blanca, aunque es bueno indicar que puede ser que no todos hayan sido negros porque en las acusaciones es frecuente homologar el mulato con el negro.⁹⁰ Realmente todos los casos podían ser pardos porque hay una tendencia en las acusaciones de los blancos dirigida a definir apenas la presencia del negro también en el mestizo. Sólo dos corresponden a solicitudes de autorización para casar, las restantes están agrupadas en la acusación de estupro por parte de la familia de la joven.

Para concluir sería necesario, en primer lugar, destacar el peso de las uniones interraciales, no sólo por la mayor frecuencia, entre otros indicadores, de solicitudes de autorización para el casamiento, sino por el creciente número de los consensuales interraciales que seguramente no quisieron pasar por los trámites de la complicada burocracia colonial. Por eso, en ese tema mantengo divergencias con Verena Stolcke (1992). Los documentos responden a la pregunta que les formula el investigador, y en el caso de su obra revela que dio mayor importancia al hecho del racismo. Materia muy oportuna, restringida para su estudio en la Cuba de los años de 1970, y aún hoy. Ese interés provocó, al mismo tiempo, no

⁹⁰ Negro/blanca. 1-1846/31455/909 1846/31455/909 negro Bernabé de Zayas se queja el padre de haber estuproado y fecundado a su hija D. Clara de Torres destinando a esta por 3 o 4 meses de corrección en la Casa de Recogidas, (Bernabé está en una solictación de autorización para casar con mujer parda ver nota 41 intrarracial); 2-1826/ 30878/900 D. Gaspar Flores acusa por el rapto de su hija por el moreno Eusebio Garban; 3-1863/32350/925 moreno libre Telesforo Naranjes con D. Onoria de los Dolores Negret; 4- En Tunas fue impedida de casar D. Josefa de la Pena con el moreno Francisco Céspedes, después se casaron pero el permiso les fue negado; 5-1853/31858/916 "diligencias practicadas para evacuar el informe pedido por el Excmo gobernador superior civil acerca de los matrimonios celebrados en esta jurisdicción de raza distinta" dan cuenta del Rapto y estupro de d. María Navarro por oponerse el padre de ésta al enlace con el testimoniante. Lo que no sabemos si el raptor es negro o pardo; 6-1826/30878/900 D. Gaspar Flores informa haber sido raptada su hija por el moreno Eusebio Galbán.

reconocer que los solicitantes pasaban por grandes dificultades, y que todavía persistieron en su propósito del casamiento interracial, como lo evidencian las múltiples trabas burocráticas que enfrentaron y las estrategias creadas para saltar esos obstáculos. El destaque de la autora se detiene en la oposición familiar que en muchos expedientes no aparece (de razas diferentes los novios estaban obligados por la ley a solicitar el permiso, así como en el caso de la minoridad de edad).

Los numerosos expedientes de solicitudes de permiso para casar con "desigual" pueden ser un indicador de que esas leyes fueron dirigidas a interrumpir una práctica que debió ser cotidiana en el país, tal como muestra el aumento del mestizaje. A diferencia de Cuba, en Brasil los casamientos interraciales no tuvieron limitación legal, aunque eso no significó que fuera menos fuerte la discriminación racial. Según la historiografía, quedó más enmascarada y sobre todo después de los años de 1930 con el predominio de la denominada democracia racial, como ya hoy ha sido estudiado por numerosos autores.

Durante el siglo XIX, en Cuba, además de dictarse leyes cada vez más prohibitivas hubo también varios expedientes para investigar casamientos ilegales interraciales. Las prohibiciones fueron tan restrictivas que hay un documento en el cual una parda, Ana Loinaz, a cuyos cuidados está una "blanca" de la Casa Cuna, expresa a las autoridades el temor a ser acusada de permitir el casamiento ilegal de la huérfana con el pardo Rafael Montejo Rodríguez (ANC. Gobierno Superior Civil. 1844/Leg. 908/ folio 31404.36). Las leyes prohibitivas de esos casamientos terminaron cuando fue liquidada la esclavitud que las había generado, pero no las ideas y prácticas discriminatorias, herencia del colonialismo inscriptas en la vida cubana.

CAPÍTULO 6

La construcción cultural de la maternidad: Agencia femenina en la esclavitud

Los cambios en la sociedad cubana y en las relaciones de género dieron un lugar diferente en la sociedad a las blancas, por un lado, y a las negras y pardas (esclavas o libres), por el otro, según las fuentes escasas o envueltas en las visiones coloniales⁹¹ predominantes en la esclavitud que limitaron o eliminaron el uso de la palabra por los no blancos.

En las márgenes sociales y carentes de auxilio de las instituciones coloniales, negras y pardas desarrollaron experiencias y elaboraron nuevas estrategias de vida creativas y originales. Sin embargo, poco se conoce debido a la escasez de las fuentes, a la carga ideológica que acompaña su formación, así como a la opacidad que han sufrido posteriormente, debido al trabajo de archivistas, historiadores y editores. Interesa, especialmente, la historia que concentra el mayor número de estudios sobre la esclavitud. Esta disciplina, como afirma Harris (1999) se apoya en convenciones históricas, aquellos conceptos procedentes de la teoría occidental colonial. Esos abordajes han privado de protagonismo a la mujer negra y mulata esclava y libre. En consecuencia, los documentos donde se insertan sus actuaciones han sido seleccionados y estudiados

⁹¹ Sin duda, el lenguaje colonialista con el predominio racial del blanco privilegió el símbolo sobre el signo, el significado (la semántica) sobre el significante (la sintaxis) y no sólo impidió el uso de la lengua del colonizado, sino que utilizó la colonial para transformarlo en el otro inferior, fragmentando las sociedades en las cuales impuso su dominio racial, de género, además de profundizar las diferencias sociales de clase, casta y otras. Ver Homi K. Bhabha (1985) "Signs taken for Wonders: Questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817", en GATES, Henry Louis (ed.). Chicago and London: University of Chicago Press.

bajo el signo de la rebeldía masculina, de la singularidad del acontecimiento o apenas dándole un carácter anecdótico.

De hecho, las voces de las esclavas fueron apagadas, transformadas en simples instrumentos en la trama histórica elaborada en el presente, negándolas como agentes en el pasado. La interlocución con el pasado exige conocer qué decían las mujeres esclavas y sus demandas específicas. Ir a la documentación, libres de las premisas del discurso dominante, de la jerarquización que privilegia una síntesis o convención particular levantada como universal de género masculino; restablecer como agentes a las mujeres. En consecución de esos objetivos, es válida la recomendación metodológica de Guha (2002) de estudiar los indicios históricos vinculados a sus funciones en un contexto determinado para descifrar el relato metafórico contenido. Se trata de retornar a los documentos, muchos previamente organizados bajo temáticas impuestas por el discurso común y aguzar los sentidos para percibir la agencia en las voces de las mujeres esclavas acalladas por la historia.

Para este estudio interesa señalar que las síntesis creadas desde la masculinidad ocultan las diferencias dentro de la subjetividad femenina provocadas por la raza. Ciertamente, existen manifestaciones de madres negras y pardas esclavas o libres, cuyas acciones de resistencia se distinguen de las peticiones masculinas por estar orientadas a la protección de sus hijos. Estos indicios del pasado, de voces femeninas, han sido desapercibidos por la teoría y la historia, aunque algunos trabajos más recientes comienzan a distinguir la actuación femenina en Cuba, como revela la obra coordinada por Daisy Rubiera y María Inés Martiatu sobre las afrocubanas (2011) y el artículo ya citado antes de Meriño y Perera Díaz (2008).

Quiénes eran esas mujeres, cuáles fueron las rupturas sufridas en sus experiencias, memorias, sentimientos, emociones, necesidades, y cómo hicieron para continuar viviendo en la violenta realidad de la esclavitud. La mujer negra encontró en las reservas de su cultura ancestral muchos elementos que le sirvieron de sustento durante la esclavitud. Nuevas relaciones tuvieron que ser construidas por ellas en las condiciones de su emergencia social. Fue un proceso cultural complejo, por

una parte, entre africanos(as) de diferentes etnias, pueblos, tribus y sus descendientes criollos(as) con similar equivalencia en sus valores culturales, y, por otra, mediante la relación tensionada con los blancos, basada en las jerarquías racial y social. La actuación de las mujeres fue siendo conducida desde la adaptación de experiencias procedentes de los acervos africanos hasta la creativa construcción de una nueva cultura en las circunstancias de la esclavitud.

Los indicios históricos impiden hacer *tabula rasa* de los elementos culturales de ascendencia africana que fueron reconstruidos en intensos diálogos y confrontaciones interculturales. En la perspectiva de la memoria de experiencias africanas hay que considerar a estas mujeres como individuos y colectivos culturales. El proceso de formación cultural de hombres y mujeres comenzó en el barco negrero, el inicial laboratorio en el cual diferentes etnias, pueblos, naciones y lenguas africanas se reconocieron y fueron identificados por el "mismo" occidental y colonial como "los otros". Entre ellos crearon hermandades, nuevos lenguajes y prácticas a partir de las matrices culturales afirmadas en sus cuerpos y en la memoria. Por eso, fue frecuente que en Cuba los cabildos, aun bajo el nombre de una determinada nación africana, acogieran también personas de otras etnias y pueblos; de forma similar ocurrió con la religión.⁹² Ese proceso de interlocución estudiado por los caribeños, sobre todo Harris (1999) a partir de sus primeras obras (desde la década de 1960), fue continuado por otros autores que han insistido en la tensión y el diálogo creativos (Bhabha, 1998; Fabre en Diedrich, Gates, Pedersen, 1999; Paget, 2000). Glissant (1997) coincidente con los autores anteriores, atribuyó el fenómeno de nacimiento de nuevas culturas al hecho de partir de pueblos donde los valores culturales se equilibran y en los cuales está ausente la jerarquía. Ese criterio a su vez cuestiona la idea de uniformización de los africanos bajo el concepto "otro" de negros, dado por los esclavistas.

⁹² Hasta una asociación tan cerrada como la secreta de los ñañigos, de procedencia inicialmente Calabar, aceptó personas de etnias y pueblos diferentes como revela la diversidad racial presente en los sindicatos portuarios controlados por ellos. Deben recordarse, además, en ese sentido, el rompimiento con los límites étnicos en los cabildos de nación, como había revelado la conspiración de Aponte desde el año 1808.

Los autores reunidos para el estudio de fuentes, textos, ritos religiosos, intercambio económico, danza y música en el Middle Passage, cuyo resultado fue la obra *Black Imagination and the Middle Passage*, editada por María Diedrich, Henry Louis Gates Jr. y Carl Pedersen (1999), reconocen la fluidez y equilibrio en las relaciones de la diversidad africana, aunque, siguiendo a Harris, comentan los efectos en hombres y mujeres negros de las interacciones culturales "en abismo". En resumen, consideran que, si importante fue en la formación de la nueva cultura esa interconexión de etnias diferentes en un mismo espacio, tampoco hay que desconocer la impronta dejada por la relación desigual de los negros con los blancos.

A pesar de haber elaborado una visión propia del Caribe, comprensiva de la historia y avatares de la región, los escritores negros caribeños que hurgaron en su pasado, sea en la creación de obras de ficción o en otras de contenido ensayístico, no han penetrado en las circunstancias particulares que rodearon a las mujeres, provocando, entre otras, la permanencia sin debate de la formación de masculinidades y de las desigualdades de género, así como dentro del género femenino.

La agencia de la mujer en la esclavitud fue el resultado de interconexiones entre la memoria del pasado y las circunstancias esclavas. El trabajo en la agricultura, exigido en la esclavitud, no fue desconocido para las africanas, aunque sí los imperativos del sistema de explotación, entre ellos los estupros y toda la parafernalia de las jornadas extensivas y extenuantes, así como el obligatorio abandono de los hijos. La Iglesia católica se mantuvo ausente de las plantaciones esclavistas, así mismo, la documentación revela que las recomendaciones del Gobierno Civil para el tratamiento más humano de los esclavos fueron ineficaces por el carácter inviolable de la propiedad sobre éstos, tierra e ingenios. Hubo ausencia del sacerdote en las plantaciones, el rito católico fue percibido perjudicial para los hacendados porque significaba reducción de la jornada de trabajo del esclavo. El propio arzobispo Claret, que tan adelante fue en la propaganda del casamiento interracial con mujeres libres, advirtió a los sacerdotes de los peligros de la imposición del descanso católico del sábado (tercer mandamiento) "que no es menos gratuita la

implantación relativa a declamar contra el trabajo de los esclavos en los días de fiestas. Que si en las explicaciones doctrinales hay algo sobre ese punto cambiarlo con lo dispuesto en la ley” (ANC. Leg. 916 folio 31858, 1853-1854, foja 36).

En África, la mujer era fuerza económica, social y cultural, si era vendida como esclava durante las guerras alcanzaba precios más altos que el hombre. Mientras los guerreros vencidos eran asesinados o vendidos en el comercio con los árabes, la mujer fue incorporada a la familia como subalterna del hombre que la compró o del guerrero que la ganó en combate. Desde luego, como advierten algunas autoras, hay que ver también con alguna prevención el romanticismo de alguna manera implícito en los estudios sobre la mujer africana. Aunque, fue frecuente entre pueblos influenciados por el mahometismo la preferencia masculina a casarse con mujer esclava, porque garantizaba el dominio de los hijos por la familia paterna y no tenían que pagar las compensaciones de la familia de la mujer (Coquery-Vidrovitch, 2001). En Cuba, sus descendientes mujeres mantienen aún hoy la importante dirección religiosa de sus comunidades, así como la responsabilidad social de ser ellas las transmisoras de las tradiciones.⁹³

Tanto en la poliginia como en la familia matriarcal africanas, la mujer desempeñó funciones en la organización de la familia para el trabajo agrícola, la comercialización y traslado de mercancías por los ríos para vender sus productos en otras comunidades. En consecuencia, fue una fuerza económica e importante factor en el matrimonio. En lugar de pagar dote por ella, la familia del hombre tiene que compensar a la de la mujer por su pérdida. Ellas podían alcanzar, y alcanzaron muchas veces, un estatus mejor en el matrimonio por la comercialización de sus productos agrícolas, de la pesca o artesanales. En Cuba, confluyeron grupos

⁹³ Para profundizar en el tema, leer la obra de Alessandra Basso Ortiz (2005). *Los gangá en Cuba*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, p.74. Por lo menos entraron en Cuba hasta 1817, cuando el territorio africano de estas culturas, dominado por el colonialismo inglés impuso el cese de la trata de esclavos. En los años 20 del siglo XIX llegaron a constituir la segunda más dominante etnia africana en Cuba, y están localizados sus descendientes por todo el occidente y región central del país.

humanos basados en la familia matriarcal,⁹⁴ y otros con predominio de la poliginia,⁹⁵ pero en ambos casos, según Senghor (1975), la mujer fue la “depositaria de la vida y la guardiana de la tradición”.

En Cuba, durante la esclavitud las mujeres negras y pardas, además del trabajo, la danza, la música, pudieron acceder a otras experiencias y prácticas ligadas no sólo a la organización familiar sino a la construcción de rituales colectivos y responsabilidades dentro de la religión. Algunas trajeron la herencia del matriarcado como las de la etnia gangá, que hasta el segundo decenio del siglo XIX ocupó el segundo lugar en número del total de esclavos traídos a Cuba (Basso, 2005). Si bien la agencia de la mujer negra y parda sufrió fuertes embates con la esclavitud, algunos de éstos, paradójicamente, contribuyeron a fortalecer su autonomía y privilegiar la construcción por ellas mismas de las nuevas formas de comportamiento social. Un aspecto que contribuyó al desarrollo de la subjetividad femenina autónoma⁹⁶ fue el abandono a su suerte sin poder contar con el auxilio de alguna institución, ni siquiera de la Iglesia que, a pesar de su postura monogenista (el origen común, pero desigual de civilización)⁹⁷, se subordinó al orden esclavista en relación a la propiedad esclava. Esta última, por eso, alguna vez pudo defender la legalización de los amancebamientos entre personas de razas diferen-

⁹⁴ Alejandra Basso Ortiz (2005) señala en su documentada obra que apenas en la región occidental hubo pueblos de la etnia gangá, sin embargo, hay un valioso documento sobre el cabildo Cocuyé fundado en Santiago de Cuba por María la O que revela la presencia también de esa etnia en su constitución. Con el pretexto de la presencia de una multiplicidad de naciones, este cabildo fue prohibido por el gobierno colonial. Según Basso Ortiz (2006) argumenta, basada en múltiples fuentes, los gangá proceden de la región localizada entre la actual Sierra Leona y Liberia (2005: 62) que pasó a poder de los ingleses, y quienes vieron después de 1820 más ventajas en la explotación del territorio africano que en la trata.

⁹⁵ (1976). *Literatura Africana. L`Engagement*. Abodjan Dakar Lona: Nouvele editions Africanés. Además de ser extensamente desarrollado el tema aparecen múltiples autores, sobre todo autoras africanas que lo han abordado en profundidad, en varias partes de la obra es tratado el asunto.

⁹⁶ Descrita 1956 por Léopold Sédar Senghor en *Chants d`ombre*. Paris: Seuil, p. 21-22, con imágenes contrapuestas a las extendidas en la sociedad esclavista: “Femme nue femme noire/ Vétue de ta couleur qui est vie, de ta forme qui est/beauté!”.

⁹⁷ Por supuesto que eso no excluyó el que muchos padres de la Iglesia fueran esclavistas.

tes, siempre que fueran libres, en casos de mujeres esclavas no podía intervenir, como el polémico obispo de Santiago de Cuba, Antonio María Claret, reconoció.

Para la ideología esclavista fue necesario, por una parte, desconocer la paternidad blanca de niños(as) nacidos de relaciones con las esclavas y, por la otra, dejarlas sin apoyo institucional. De ese modo, el estupro de la esclava fue justificado, según esa ideología ella era dominada por el erotismo y culpable por despertar los instintos del hombre blanco: poseer una sexualidad explícita y salvaje, sin los límites morales de la blanca, aunque ésta era considerada irreflexiva como la niña. Paradójicamente, esa situación provocó que tanto esclavas como mujeres libres, negras y pardas, agarraran las pocas posibilidades que el sistema permitió. En consecuencia, construyeron redes de solidaridad principalmente con mujeres libres, así como elaboraron estrategias de protección a los hijos, mientras solidificaron los vínculos familiares con éstos. No puede ser olvidado que en la cultura machista cubana "la pura" (la madre) ocupa el papel hegemónico en la relación familiar.

En la sociedad esclavista la solidaridad entre las mujeres fue construida en los márgenes e intersticios sociales, o como enfatiza Harris (1999), en los bordes (limbo), en esos espacios de entrecruzamiento cultural o transculturación entre culturas procedentes de África y Europa. Los indicios de la permanencia de la memoria de África, entre las mujeres nacidas en Cuba, ya libres, se manifiesta en la solidaridad que mantuvieron con negras y pardas esclavas. Con ellas compartieron estrategias y prácticas, a veces como madrinas y patrocinadoras, hechos que pueden ser corroborados en el examen de los patrimonios dejados en herencia por ellas y en otras fuentes documentales y diversas. Operaron muchas vías de comunicación entre las mujeres, sobresalen los vínculos femeninos creados en torno a la religión. Las divinidades africanas procedían de una historia mítica en la que indistintamente participaban hombres y mujeres, con un sexo a veces indefinido, unas veces femeninas y capaces de las mayores entregas al hombre, y otras, masculinizadas guerreras, valientes, audaces. Ese aspecto múltiple, atribuido a lo femenino, es incorporado por las mujeres. Ellas se identifican en perfiles culturales que

no pueden ser encerrados en los marcos del sexo biológico. Las diferencias dentro del sexo femenino entre las blancas y las negras y pardas fueron configuradas también por la cultura. En Cuba, en la santería⁹⁸, el oricha de mayor presencia es Changó, identificado como guerrero masculino y, simultáneamente, como Santa Bárbara, femenina y santa. Además, en el rito de cualquiera de las religiones, las divinidades pueden ser incorporadas ("bajar" o "subir" el santo) tanto por los hombres como por las mujeres (en definitiva, las divinidades son como las personas de carne y hueso). El rito religioso operó creando dinámicas relacionales que lo trascendieron. Negras y mulatas, aún subalternas y restringida su libertad, pudieron asumir muchos de los elementos procedentes de la tradición de la mujer africana, sobre todo, la unidad cuerpo y razón de sus culturas ancestrales y construir, a partir de ellos, la nueva cultura en las múltiples relaciones nacidas de sus circunstancias particulares. Esos espacios autónomos creados por las esclavas favorecieron experiencias y prácticas culturales de resistencia y negociación, mediante las redes de solidaridad intrarraciales.

En la mujer recayó la creación de alternativas para conseguir la libertad propia, la de los hijos o la de los fetos, derecho a la compra o coartación. Para eso precisaron de personas libres, tal cual exigía la ley. Las redes de solidaridad mostraron su eficiencia en esas ocasiones. Gloria García (2003: 97) registra la solicitud de Juan Pablo Sobrado de libertad para el feto de su representada:

la negra Águeda como padrino de la crianza por nacer. El dueño no aceptó recibir el dinero para la compra del feto, la [mujer] afligida porque no puede obtener el rescate de su hijo acudió al síndico, Francisco Goyri para que le diese papel para buscar nuevo dueño. (ANC. Gobierno Superior Civil, 7 de abril de 1853, Leg. 948 n.º 33492).

⁹⁸ Realmente, el concepto 'santería' se impuso después de los años de 1930 en Cuba, cuando se reconoció el prejuicio que encerraba la denominación de brujería. El nombre de santería fue un aporte de los trabajos de Rómulo Lachateré (1942), anteriormente brujería era la denominación usada para todas las religiones afros.

Esa estrategia de comprar el feto fue frecuente porque el precio era menor, pero aún para eso fue necesario el auxilio de una persona libre. Un documento procedente del artículo de Michael Zeuske y Orlando García recoge el proceso de la operación para comprar un feto, en este caso fue el padre moreno libre quien intermedió:

En la ciudad de Bejucal 28 de septiembre de 1863 ante mí y testigos compareció D. Rosalía Domínguez, viuda, de este vecindario, a quien doy fe conozco y dijo que tiene por su esclavo un negrito que en 24 de agosto último dio a la luz su esclava Benita, el cual aún no está bautizado y se le pondrá por nombre José Bartolomé, hijo del moreno libre Remigio Rodríguez y habiendo este solicitado la libertad de aquel desde antes de su nacimiento le entregó al efecto la suma de 25 pesos en moneda corriente a su satisfacción de que se da por entregada renuncia la prueba de ley y en cuya virtud le ahorró y libertó de toda esclavitud y servidumbre y se aparta del derecho de propiedad [...] la otorgante no firma porque no sabe y se le entregó una copia de la escritura en la misma fecha de testimonio a las partes de este instrumento en un pliego del sello de pobres (ANC. Protocolo de Justo Barona. Folio 530-530 vuelta, *ap. Zeuske, García, 2008*).

Las redes entre mujeres libres y esclavas fueron frecuentes con la aparición de la figura legal del síndico de esclavos. Antes de mostrar algunos datos sobre ellas, atendiendo a su importancia en las redes esclavas, vale la pena referirse a esta figura del síndico que pudo desempeñar y desempeñó, en algunos casos, una importante labor en favor de las mujeres. En la sociedad colonial, su mediación a favor de los esclavos los convirtieron en ejes de numerosos ataques, como los de Mojarrieta (1833), quien escribió un libro acusatorio contra la labor de los síndicos en la época. Entre los más destacados puede ser mencionado Ramón de Armas. Éste, en una exposición sobre el papel que debía desempeñar el síndico, llegó a cuestionar la actuación de algunos de sus colegas: "el síndico debiera ser igual a los curiales, no cobrar nada a los pobres y sólo cobrar sus servicios a la parte solvente si es condenada".

De otro síndico, Juan Crespo, son conocidas sus opiniones por los ataques recibidos en la obra de Mojarrieta, debido a una causa defendida

por él, la de la esclava del Dr. Vieta, Valentina Travieso.⁹⁹ El síndico llegó a comentar, viendo las artimañas del esclavista para impedir a la esclava su libertad, que lo conocía **“bien por las diferentes presentaciones que hacen sus esclavos, [...] los alquila para lucrar extraordinariamente con ellos, pues se liberta de mantenerlos y vestirlos, condición con que celebra el alquiler”**. El síndico defendió la libertad de Valentina, quien fue sometida a una violenta explotación por años y, como consecuencia, enfermó de tuberculosis. El pleito fue prolongado por la presentación de una falsa certificación de un médico que negó la presencia de la tuberculosis. Juan Crespo no cejó en su objetivo de obtener justicia para la esclava, y explicó el grave desenlace de la enfermedad “si hacía más esfuerzos laborales” (ANC, 1864, GSC, leg. 968, exp. 34196).

Para conocer el contexto represivo y de miedo creado para detener al síndico de esclavos en su actuación, puede ser suficiente la lectura de la obra de Mojarrieta y su fustigación a Juan Crespo:

¿Qué vergüenza, qué descrédito no causa verlos condenados en costas, apercibidos, multados y aún suspensos de su oficio por excesos cometidos en su desempeño? [Y es que] sucede con frecuencia que deseosos muchos siervos de facilitarse el paso a la libertad, consiguen que sus dueños los coarten, prestándose a recibir parte del precio en que son estimados y logran reunir con su industria o por otros medios lícitos y como a veces quedan en la mitad de su valor han intentado muchos síndicos aliviarles la esclavitud, pretendiendo se les conceda la mitad del tiempo que deben servir a sus señores (Mojarrieta, 1833: 16-23).

Algunas de las redes de las mujeres formadas entre esclavas y libres, conocidas por su actuación en los casos de reclamación ante el síndico, nacieron gracias a la solidaridad creada por la figura religiosa de la madrina

⁹⁹ Antecedentes relativos a la presentación de la parda Valentina Travieso esclava del Dr. D. Miguel R. Vieta. El testimonio de Valentina fue refrendado por el síndico, Juan Crespo, quien tomó importancia después de los sobornos que salieron a relucir en la primera sindicatura que había llevado el caso. Juan Crespo estaba convencido de que, si las cosas no se reconducían por la vía administrativa, el pleito judicial sería largo y con malos resultados para la esclava, víctima de las artimañas del Dr. Vieta (1864, ANC, GSC, leg. 968, exp. 34196).

(presente tanto en las religiones de origen africano como en la católica). Éstas muestran vínculos de gran afectividad y solidez. Un ejemplo de una estrecha y firme relación afectiva entre madrina y ahijada lo ofrece la morena libre ingenua, Carlota Polo y la esclava Asunción Meireles. Destaca el lazo de unión maternal que rige la relación entre ambas mujeres: Carlota, costurera libre ingenua, tuvo que enfrentar enormes obstáculos para conseguir el propósito de libertar el feto y también a la madre que había sido ya coartada por 450 pesos. La epopeya de la madrina comenzó el 5 de octubre de 1866 con la reclamación del hijo de su ahijada. Carlota no desmayó en su propósito, a pesar de la obstinación del amo, don Ramón Meireles. Según justifica la unen a la esclava los lazos entre madrina y ahijada. Afirma que la condición de coartada¹⁰⁰ de su ahijada no ha sido respetada por el amo. La joven quería que naciera libre,

a lo que tenía en la barriga. Por tres veces Excelentísimo señor fui a la casa de los amos de mi ahijada con el dinero, siempre quisieron echar mano a dicho dinero sin el recibo, lo que me obligó a presentarlo en la segunda sindicatura de esta ciudad, según recibo que tengo en mi poder (García, 2003: 108-109).

¹⁰⁰ Con el reglamento de noviembre de 1842 cambiaba el significado legal de la coartación. Era un anexo a un bando de gobierno del capitán general Valdés, en el que se estipulaban cuatro artículos cardinales:

Artículo 34. Ningún amo podrá resistirse a coartar a sus esclavos siempre que le exhiban al menos cincuenta pesos a cuenta de su precio. Artículo 35. Los esclavos coartados no podrán ser vendidos en más precio que el que se les hubiere fijado en su última coartación, y con esta condición pasarán de comprador a comprador. Sin embargo, si el esclavo quisiera ser vendido contra la voluntad de su amo, sin justo motivo para ello, o diere margen con su mal proceder a la enajenación, podrá el amo aumentar al precio de la coartación el importe de la alcabala y los derechos de la escritura que causare su venta. Artículo 36. Siendo el beneficio de la coartación personalísimo, no gozarán de él los hijos de madres coartadas, y así podrán ser vendidos como los otros esclavos enteros. Artículo 37. Los dueños darán la libertad a sus esclavos en el momento en que les apronten el precio de su estimación legítimamente adquirido, cuyo precio, en el caso de no convenirse entre los interesados, se fijará por un perito que nombre el amo de su parte o, en su defecto, la justicia, otro que elegirá el Síndico Procurador General en representación del esclavo, y un tercero, elegido por dicha justicia, en caso de discordia (Apéndice en Lucena, 1996: 298).

Expediente de informe para revisar las leyes vigentes sobre coartación de esclavos, 1862, ANC, Consejo de Administración (CA), leg. n.º 3, exp. 108. Varella, Claudia (2011). "El canal administrativo de los conflictos entre esclavos y amos. Causas de manumisión decididas ante síndicos en Cuba". *Revista de Indias*, vol. LXXI, núm. 251, pp. 109-136.

El síndico citó varias veces al amo de la ahijada que al fin compareció, siendo obligado a recibir el dinero del feto. Sin embargo, antes, en los varios encuentros entre la madrina y el amo de la esclava, éste manifestó su intención de enviar a la ahijada Asunción "a parir en el ingenio y lo que pariese lo haría esclavo con especificación de que había muerto". Teniendo la madrina el recibo de libertad del feto, el día 6 de septiembre el amo sacó violentamente a la ahijada de la casa donde estaba, sin dejarla recoger ni su ropa. Ésta fue llevada "a rastras", valiéndose de su fuerza bruta, y trasladada al campo al día siguiente "cuyo ingenio y punto todavía ignoro", solicitando la presentación de su ahijada (ANC. Gobierno Superior Civil 968/34232, *ap.* García, 2003: 108-109).

El estudio de las trayectorias de búsqueda de la libertad frente a las dificultades creadas por las leyes esclavistas revela un caudal de estratagemas. En esos proyectos estaban comprometidas muchas personas, eran construidas redes de gran complejidad que abarcaban hombres y mujeres libres.

Algunos documentos de mujeres libres que alcanzaron levantar un patrimonio en el momento de hacer testamento son significativos en relación a esas redes. Ellas destinaron la herencia en unos casos a hijos pero en otros a los ahijados y/o esclavos, a los cuales dieron la libertad, algunos en la condición de patrocinados. También en esos testamentos, si eran mujeres casadas (era frecuente haber sido obligadas aún esclavas por el amo) dejaron expreso que la creación de riquezas fue obra personal, independiente del hombre con quien estuvieron casadas. En el artículo "La mujer de color en la sociedad colonial santiaguera" de María Cristina Hierrezuelo (2010), la autora relata algunos casos sobre mujeres que alcanzaron a construir un gran patrimonio. Sin duda, las relaciones comunitarias, herencia de la cultura africana, conjuntamente con las condicionantes de la esclavitud, contribuyeron para la transformación de aquellos vínculos nacidos y fomentados para el apoyo y sostén de algún niño(a) huérfano(a) de la dotación. Frecuentemente, mujeres sin hijos acogían a alguna niña o niño bozal o que había perdido su madre por venta o por otro de los muchos accidentes a que estaba sujeto el esclavo. En las dotaciones el niño(a) pudo ser apadrinado por esclavos

hombres si tenía más edad, pero lo más frecuente, tanto para niño o niña, fue recibir la protección de una mujer sin vínculo consanguíneo alguno.

Algo ausente en la sociedad blanca ocurre con mujeres negras y pardas, cuyo patrimonio fue dejado en muchas ocasiones a protegidos sin nexo familiar alguno. En el testamento de una de estas mujeres, Victorina Bell, de nación carabalí, una esclava fue liberta y quedó nombrada su heredera universal. Obligada por la ley a deducir la parte que correspondía al esposo por el vínculo matrimonial (debe haber sido un casamiento impuesto cuando ambos eran esclavos), decide dejar explícito en el testamento que la fortuna fue hecha por ella sin la participación del marido. De ese modo, destacó que adquirió su libertad mucho antes que su marido fuera libre y que dejaba como heredera universal de sus bienes a una esclava, a quien otorga la libertad junto con otros esclavos. Ese hecho revela la presencia de redes muy fuertes y complejas entre mujeres. No es el único caso de mujer que no tiene hijos y que deja su herencia a otra, seguramente con quien mantiene nexos tan sólidos como los consanguíneos, porque fueron creados en la religión o por otros caminos que entroncan en la solidaridad. El testamento deduce la parte de la herencia que legalmente corresponde al esposo, con la intención de favorecer a la heredera universal de sus bienes:

llegó a poseer una pequeña hacienda de café situada en media caballería de tierra, mientras en otro establecimiento llegó a poseer cuatro caballos de carga, y un número apreciable de animales domésticos, además de una pequeña plantación de café, con sus casitas cubiertas de guano, y utensilios necesarios para el cultivo. En cuanto a propiedades urbanas, se dijo dueña del colgadizo donde vivía en la calle ancha de las Enramadas, cerca de la Plaza de Marte, edificado en terreno ajeno por cuyo arrendamiento pagaba diez y siete pesos anuales, y los muebles del *menage*; además de una casa con terreno propio contigua a su morada; un colgadizo en la calle del Cedro; y uno en la calle de San Juan Nepomuceno donde también tenía un solar. Expresó también que liquidado su caudal con deducción de la parte que a título de ganancias pertenecía a su marido, excluyeran del cuerpo de sus bienes particulares a los siguientes esclavos: Isabel, Dolores, los hijos de ésta: Juan y Caridad, así como a Ana, y a la hija de ésta

nombrada Socorro. A todos ellos concedió libertad absoluta que gozarían después del día de su fallecimiento. Como heredera universal de sus bienes, nombró a la esclava Dolores. (ANC. Protocolos Notariales, 384, f. 12, año 1838, AHPSC, Protocolos Notariales, 383, f. 586, año 1837, *ap.* Hierrezuelo, 2010).

María Rufina Colás tuvo 7 hijos, los dos últimos nacieron estando ella libre, pero hizo dinero y con él compró la libertad de los cinco que estaban esclavizados, transfiriendo a nombre de los dos que nacieron libres el colgadizo de su propiedad (Rubiera, Martiatu, 2011).

En ese caso los hijos son los herederos del patrimonio, pero en otro, las autoras mencionan la acción de negras y mestizas empresarias de hacer testamento a favor de una amiga y su hija, cuyos lazos fueron explicitados como patrocinadas en el documento oficial, nacidos casi siempre del comadrazgo creado por la religión. Como es conocido fue praxis confirmar en la iglesia católica el bautizo ya realizado antes en la santería u otra de las religiones africanas seguidas por negras y mulatas:

Ésta es la voluntad de la morena libre Úrsula del Castillo, nacida en África e identificada como lucumí, a pesar de que vivió mucho tiempo casada legítimamente con Joaquín Castillo, africano como ella y que no procrearon familia. Ellos, como muchos ex esclavos, una vez en libertad logró hacerse de algunos bienes; así, hizo testamento en junio de 1883, y en dicho documento instituyó como herederas de todos sus bienes (una casa de tabla de pino y tejas, con accesoria y otra casa de tablas de palmas y guano) a su patrocinada Serafina Castillo, arará, y a la hija de ésta, Petrona Castillo (Perera, Meriño, 2006).

Murió Úrsula el 9 de diciembre de 1883, dejó como herederas dos esclavas patrocinadas por ella, madre e hija. Según estas autoras, desde 1846 Serafina Castillo, arará, había sido esclava de la lucumí Úrsula, aunque no hay noticias de cuándo pasó a ser patrocinada. Serafina, la beneficiaria, tuvo cinco partos, pero sólo María Petrona sobrevivió, fue bautizada el 30 de mayo de 1849 como libre por decisión de Úrsula. Los lazos de solidaridad y compañía que se anudaron entre ellas fueron lo suficientemente fuertes como para que legara su "inmensa riqueza"

(dos casas) para que la “gocen [madre e hija] con la bendición de Dios” (Perera, Meriño, 2006).

Esas mujeres, la gran mayoría analfabetas, llegaron a conocer y utilizar, gracias a sus redes de solidaridad, los complicados resortes leguleyos coloniales tan bien retratados por Ramón Meza en *Mi tío el empleado*, publicado por primera vez en 1886, y por cuyos vericuetos importantes fortunas fueron substraídas, a pesar de que los detentores poseían currículos intelectuales relevantes.

Los ejemplos de empresarias negras y mulatas muestran diferencias palpables con la mujer blanca: dirigieron personalmente sus negocios y orientaron eficientemente sus finanzas. Hay muchos casos de mujeres morenas y pardas que en el siglo XIX alcanzaron una sólida posición. Los documentos notariales estudiados por Hierrezuelo (2010) son de gran interés para conocer la autonomía e independencia alcanzadas por esas mujeres, así como las relaciones de redes y patrimonio/maternidad.

Las experiencias de las esclavas y libres durante la esclavitud participan de esa peculiar clandestinidad,¹⁰¹ en la cual, trasciende la sexualidad y subjetividad diferenciada por la raza dentro del género femenino (Amadiume, 1987). Sin embargo, el trabajo del historiador, dominado por la interpretación centrada en un sujeto masculino, ha provocado el silencio de algunas fuentes donde la voz de la mujer se hizo escuchar en el pasado. Eso ocurrió, frecuentemente, por la tendencia a la imposición de las convenciones de la historia que dejan fuera la contextualización de los indicios, como consecuencia, ocultan, oscurecen y tergiversan las actuaciones de mujeres y su función liberadora en la sociedad esclavista.¹⁰² Gloria García publicó en Cuba la primera obra de destaque sobre la esclavitud. La autora, inusual para la historiografía cubana en la época (salvo los casos reconocidos de historiadores que proceden del período anterior, Pedro Deschamps Chapeaux [1971] y José Luciano

¹⁰¹ Hasta la relación sexual entre los esclavos no escapaba de esa furtividad.

¹⁰² No hay que olvidar que como ha sido señalado “fue creado un ícono sobre la mujer negra” y a partir de ese símbolo fue construida una mitología, y para poderla encuadrar en esa mitología nacieron las convenciones...

Franco [1974]), procuró ofrecer aquellos documentos que mostraban las manifestaciones esclavas y de hombres libres negros y pardos.

En una parte de la obra de García narra un incidente provocado por la rebelión de los esclavos, ocurrido en las tierras del conde de la Fernandina en su vega de tabaco de San Diego de los Baños. El documento fue interpretado en un estudio bajo el título "La plantación como comunidad", para englobar un caso de rebeldía esclava de actuación masculina. Sin embargo, este documento muestra las diferencias entre las reivindicaciones de los hombres y las de las mujeres, diferencia ausente en el título dado por la autora para su presentación.

Los indicios de las demandas femeninas y los de las masculinas cumplen diferentes funciones.¹⁰³ La única bandera levantada, mediante la cual fueron exigidas medidas en el cuidado de los niños, fue la de las madres; la paternidad no asoma por parte alguna entre las reivindicaciones masculinas. Esas reivindicaciones, en una clara fractura por género, indican, primero, que los hijos son apenas responsabilidad de las madres, segundo, que obligadas al trabajo forzado tienen que dejarlos abandonados y, tercero y último, que con esos bebés no hay cuidados efectivos por lo que muchos mueren. El conjunto de esos indicios revela la función de agentes maternas de las mujeres esclavas, agencia diferente a la de los esclavos hombres, tal como expone su contenido: "los hombres de la negrada protestan por dormir encerrados pero las mujeres protestan porque el administrador no tiene ningún cuidado con sus hijos por lo que mueren con frecuencia" (García, 2003: 19)¹⁰⁴.

En otros indicios también aparecen las reclamaciones diferenciadas por género entre esclavos. En una investigación de la autoridad

¹⁰³ Realmente me he referido a Guha como historiador, pero utiliza algunos recursos metodológicos de la antropología, por ejemplo, en su búsqueda de las funciones que cumplen dentro de un sistema cultural determinados hechos. Esa salida metodológica fue primero descrita en la obra *Ilhas de História* de Marshal Sahlins, aunque hay una diferencia en el abordaje metodológico de ambos. Mientras para Guha la interdisciplinaridad (relaciones entre datos obtenidos por distintos medios disciplinares) desemboca en una brillante contextualización histórica, para Sahlins se trata del uso de los datos de la historia para identificar el sistema cultural (antropología) que los explica.

¹⁰⁴ ANC. Miscelánea de expedientes 629.

civil de Cárdenas, en febrero de 1861, un anónimo de violencia que provocó varias muertes de esclavos en una plantación deja explícita la marca de la subjetividad por género: la voz femenina se alza para protestar por la violencia usada contra sus hijos:

la negra Luisa en su declaración de fojas 19 dice que ella vio cuando se tiró en el pozo la negra Rosalía porque estaba barriendo inmediato a el y que lo hizo aburrida del castigo tan cruel que había recibido que a ella no la habían castigado porque está en meses mayores de embarazo, pero que **a sus dos hijos los habían medio muertos del castigo lo que la tenía enferma del sentimiento de ver castigar a sus hijos tan cruelmente** sin dar motivo para ello (García, 2003: 162).

El cuestionamiento del lugar común de las teorías de las que parten la selección como la interpretación de los indicios puede provocar mudanzas significativas en el estudio de mujeres esclavas y libres en Cuba en el siglo XIX. El mantenimiento y fortalecimiento de la maternidad en la situación de trabajo que se les impuso con el abandono de sus hijos, puede ser entendido a partir de la aceptación de que tuvieron precedentes en matrices culturales africanas reconstruidas en la esclavitud.

En resumen, las interacciones entre mujeres de origen africano diverso y las criollas facilitaron la creación de estrategias de negociación y resistencia, así como redes de solidaridad que configuraron una compleja subjetividad maternal femenina.

Familia centrada en la madre

Muchos autores afirman que la familia nuclear occidental fue una imposición para los esclavos africanos, aunque no apenas en ese sistema social, su nacimiento estuvo vinculado a intereses masculinos patrimoniales que afectaron la situación de la mujer blanca: no dejó de ser impuesta para ésta como lo fue para la negra y parda, tanto esclava como libre, y,

por supuesto, también para el hombre negro.¹⁰⁵ Hubo muchos ejemplos que expusieron la carencia de derechos de la familia nuclear esclava sobre sus hijos, pero destacamos uno de ellos: Juan Criollo, con menos de tres años, el dueño de sus padres lo vendió a otro esclavista. El síndico lo reclamó y el nuevo propietario del niño (según la ley estaba prohibida la venta durante ese período que requería aún los cuidados de la madre) se negó a entregarlo argumentando que con él estaría mejor que con sus padres esclavos (Gobierno Superior Civil, Leg. 947, n.º 33431; *ap. Rubiera; Martiatu, 2011*).

Muchas mujeres, alcanzada la libertad, comenzaron sus gestiones para obtener la de los hijos. En el examen cuidadoso de la documentación pocas veces encontramos la pareja concurriendo en estos reclamos, la mayoría está representada por mujeres actuantes como madrinas, patrocinadoras, empresarias y las propias madres libres, aun las esclavas en aquellos casos en que concurrieron, casi siempre, dos situaciones: haber obtenido el cambio para otro propietario (por haber iniciado su coartación o no), permaneciendo sus hijos con el anterior esclavista, muchos casos el padre biológico de ellos; otras veces, la esclava solicitaba la libertad graciosa del hijo(a) al padre esclavista con la intervención del síndico. Esa libertad graciosa de los hijos también fue obtenida por su

¹⁰⁵ La discusión entre las potencialidades económicas de la familia esclava tuvieron quizás sus orígenes en un estudio anterior. Según narra Moreno (1978: 67) Arango y Parreño encontraba la cría cara, la esclava preñada y parida es inútil muchos meses, y en este largo período de inacción su alimento debe ser mayor y de mejor calidad... salen del bolsillo del amo. De él salen también los gastos y las más veces estériles gastos del mismo recién nacido, y a esto se unen los riesgos que se corren en las vidas de madre e hijo, y todo forma un desembolso de tanta consideración para el dueño que el negro que nace en casa ha costado más que el que de igual edad se compra en pública feria. José Luis Alfonso estimaba ya más tarde, en 1855, el costo de un bozal era de 25 % hasta 50 % menor que el del ladino, pero señalaba que era ilusoria, pues en el primer año por las enfermedades y por el viaje el rendimiento del bozal era nulo, y en el segundo año, rendía la mitad del aclimatado y ellos tercera o cuarta parte de los bozales se moría en los dos primeros años de Cuba. José Santa Cruz y Oviedo en el ingenio Santísima Trinidad, alias v.

Vista Hermosa, organizó un criadero de esclavos que fue calificado por el Real Consulado de La Habana de feliz sistema de conservación y reproducción, tenía un crecimiento vegetativo del veinte por mil al año. Conseguía, según Justo Germán en el libro sobre los ingenios de Cuba, un aumento de treinta negros de un año para otro, que la pérdida de los más grandes se calcula únicamente en diez, cuando más.

dedicación a la esclavista en alguna enfermedad; a veces, la madre esclava pudo comprar más barato su propio feto o el hijo menor de tres años.

Las redes entre mujeres funcionaron en los casos mencionados antes, aunque también pueden ser encontradas en la familia interracial o en la intrarracial, fuera ésta legítima o consensual. En ambos tipos de familia, la mayor responsabilidad podía recaer en la madre. En ausencia del padre, situación más frecuente, la madre fue central y mantuvo la autoridad y los lazos afectivos con sus hijos. Insisto en el peso que asume la maternidad entre las africanas y sus descendientes, dando énfasis al proceso de fortalecimiento de los lazos maternos, gracias a los desafíos enfrentados por esas mujeres. Ese tipo de familia con centralidad femenina marca su diferencia tanto en relación a la africana como a la nuclear occidental, preconizada como ideal.

Si leemos con atención el testimonio de Reyita (Rubiera, 2000), sobre su situación familiar en un matrimonio interracial, puede ser comprendida su decisión de obtener autonomía económica. Aunque no sólo eso, ella desarrolló una estrategia, muy bien planeada y elaborada que revela su independiente historia personal. Sus pasos fueron dirigidos a la sustitución de la autoridad paterna por la materna, frente a la sujeción del padre blanco a los criterios raciales discriminatorios con graves efectos sobre los hijos. En este caso se trataba, pensó ella —hasta que fue descubierta la farsa del casamiento—, de una familia legítima clasificada por la historiografía como nuclear interracial.

En la historia contemporánea cubana, indicios de esos vínculos con centralidad materna fueron encontrados y relatados en un artículo publicado por la autora (1991) sobre las despalladoras en las fábricas y escogidas de tabaco. Ese tipo de familia no se corresponde a la definición mujer jefe de familia, creada por la sociología de Estados Unidos y utilizada por sociólogos en Cuba para definir todos los casos que rompen con el padrón de la familia nuclear. Hasta porque la mujer jefe de familia es un fenómeno contemporáneo ligado a las oscilaciones del mercado de trabajo en los países del Caribe y otros y, transcurre por un abandono del hombre del hogar, precedida por la pérdida de la responsabilidad económica del sostén de la familia. Es una circunstancia que se le impone a la

mujer, ella no está preparada para eso; mientras en el hogar y la familia con centralidad en la mujer tiene una historia independiente y una tradición de solidaridad con otras mujeres, y sabe construir mecanismos para la organización familiar en base a prácticas culturales autonómicas. El concepto occidental de mujer jefe de familia y su aplicación al Caribe francés también ha sido cuestionado por la novelista Maryse Condé (2006: 169¹⁰⁶) entre otras. En caso de la concurrencia de la figura central de la madre, el hombre acude a un hogar donde es ella quien ejerce el control, o puede asumirlo más tarde, como el caso de Reyita, pero ya la mujer revela facultad decisoria en la familia y una historia individual y colectiva diferentes.

En el siglo XIX, a pesar de la falta de rigor en los registros de los censos y las condiciones en que se realizaron (morenos y pardos con apellidos iguales que proceden de un mismo amo, sin vínculo familiar entre ellos y movilidad de los esclavos por ventas a otros dueños por las crisis económicas y políticas), puede ser observada la presencia mayoritaria de hogares en los cuales sólo cuenta la mujer, sobre todo entre negras y mulatas libres.¹⁰⁷

La construcción cultural de vínculos familiares exigió de las mujeres enfrentar situaciones concretas y responder por sus hijos, cuyos padres no podían ser identificados ni siquiera mencionados, o de hombres esclavos con quienes pudo mantener o no el vínculo denominado por Glissant de "antifamilia", por su carácter de imposición para ambos. En Cuba, el apelo a la memoria ancestral y sus referentes culturales pudieron ser influyentes en las circunstancias del oscurecimiento del género

¹⁰⁶ [27/06/2001].

¹⁰⁷ A partir de la década de 1970, los hogares presididos por mujeres fueron registrados en los censos bajo el indicador de mujeres jefes de familia. Después de la revolución, la mujer "jefe de familia", en Cuba, aumentó por el número de divorcios y abandono de los hijos por los hombres. Sin embargo, el fenómeno social de las relaciones entre negras y mulatas, hermanadas por la religión, la convivencia próxima en la casa de vecindad, la responsabilidad compartida con los hijos, las redes de solidaridad construidas en el trabajo, no tiene relación con el alcance del concepto sociológico, tampoco es igual a la "otra familia" (con la negra y mulata o la blanca pobre) del blanco con recursos económicos y que, a pesar de su fuerte presencia en la historia cubana, está ausente, también de los censos.

de la esclava por la ideología dominante masculina blanca, que determinó su total abandono institucional, sujeta a los designios de la esclavitud. No hay que olvidar que la moral oficial occidental autorizó la libertad sexual del hombre blanco: el patriarca respetado de la familia nuclear oficial podía mantener relaciones sexuales con mujeres esclavas dentro de su dotación, y/o libres de diferentes matices, generalmente la parda o mulata, como revelan la documentación y la literatura.

En este estudio son abordadas las diferencias en las relaciones dentro del género, focalizado el protagonismo de mujeres negras y pardas en la estructuración y construcción de sus familias. A pesar de las dificultades creadas por el sistema esclavista ellas revelaron profundos sentimientos maternales, así como autonomía en la formación de un tipo de familia, en el cual la madre ejerció el papel principal, y si no fue ella, otra mujer que funcionó como madrina, hecho que ha sido obnubilado por la historiografía, a pesar de la presencia de esos indicios durante la esclavitud.

La documentación revela que, frente a las condicionantes negativas de la esclavitud, las mujeres mostraron capacidad, fuerza, independencia y autonomía en sus acciones. Ni aun la propaganda perniciosa del mito científico pudo negar la maternidad, expresa en la subjetividad femenina de morenas y pardas, como refleja ampliamente la documentación. Pero el nexo familiar, como ha sido analizado, es más flexible entre africanos y sus descendientes. Puede estar ausente la consanguinidad, sin embargo, el sentimiento de sociabilidad transita por los vericuetos creados gracias a las matrices colectivas africanas, conjuntamente, con las experiencias de vidas compartidas en esclavitud.

La mujer negra y parda libre y esclava, agente en el proceso de construcción de la maternidad, puede ser seguida en su búsqueda de la libertad para los hijos. Las propias construcciones "científicas" del siglo XIX, basadas en una ideología que parte de las caracterizaciones físicas y biológicas para explicar la carencia de civilización en negros y mulatos, entraron en contradicción al tener que reconocer evidencias empíricas de una cotidianeidad de la maternidad, en la cual las únicas protagonistas fueron las esclavas: amamantando y cuidando a los hijos

de la blanca. Esa constatación llevó a la misma ciencia que las consideró salvajes a emitir juicios positivos sobre su condición maternal, naturalmente la reducen a simple condicionante biológica de sexo. En "Memoria sobre la leche", al mismo tiempo que previene contra las enfermedades de que pueden ser portadoras las negras y mestizas, se las define como "mejores madres" que las blancas. Apoyados en la biología sustentan la superioridad de éstas por su fertilidad, la fuerza natural de la que eran portadoras, y por tener "órganos reproductivos muy desarrollados" (Le Riverend, 1949: 15).

La maternidad de las esclavas, como manifestación cultural, sobresale en algunos de los más recientes artículos sobre el siglo XIX cubano. Zeuske y García Martínez (2008)¹⁰⁸ en el estudio sobre los lazos familiares dieron voz a los esclavos. La investigación documental en las notarías de Cienfuegos no privilegió el papel de las madres, pero la selección, basada en los casos que encaminaron su actuación a la obtención de la libertad para los hijos, muestran su mayor presencia. En esos documentos es posible percibir la actuación de esas mujeres, en algunos de sus trechos, leídos en las entrelíneas, dan cuenta de las angustias por el hijo: la prueba de la libertad del hijo se hace necesaria para su garantía, así también puede ser importante la selección del nombre y la adopción de un apellido diferente al recibido del amo por los padres esclavos. El fin perseguido era el de borrar en el hijo todas las huellas de la esclavitud.

En el primero de esos legajos son reflejados los esfuerzos de la esclava para obtener documentos que garanticen que la hija menor es libre de toda esclavitud y que estará bajo el patronato de la madre. La propietaria de la madre renuncia a la propiedad presente y futura sobre la hija de la esclava. Es interesante el documento por el énfasis creado en la reiteración de su autenticidad y legalidad, ese énfasis está dirigido a dar garantías de libertad para la hija de la esclava, y aunque no está explícito en el documento, puede percibirse que la madre tuvo que hacer enormes sacrificios para obtenerla. Cuántas angustias encierra llegar a este final ("esta cesión es graciosamente y sin estipendio alguno, **en**

¹⁰⁸ Consultado el 30/07/2017, en www.nuevomundo.sevras.org.15842

mérito de los buenos servicios de la citada madre Juliana Padilla”) que garantiza a la niña y a la madre que no puede ni podrá ser vendida ni alienada ni separada de su madre:

En la villa de Cienfuegos a once de noviembre de mil ochocientos setenticinco. Ante mí D. Juan Hernández Castiñeira vecino de la misma, Notario público de este Distrito y Delegado del Colegio Territorial de la Esma Audiencia de La Habana por enfermedad de mi compañero D. José Joaquín Verdaguer ante los testigos que al final nombraré, comparece D. Concepción Bacallao de López natural de la villa de Colón vecina de ésta, casada y mayor de edad, asegurando y apareciendo hallarse en el pleno goce de sus derechos civiles y tener la capacidad legal necesaria para la formación de esta escritura y dice: que con anuencia y consentimiento de su legítimo consorte D. Antonio López Soler, como se comprueba con su firma al final, que de haber sido pedida aquella, concedida y aceptada yo el Notario doy fe por la presente y en la más solemne forma que firme se otorga: que cede a la morena Juliana Padilla, su esclava, el patronato de una hija de esta nombrada Tomasa del Carmen, de tres años de edad y empadronada en esta villa; y esta cesión es graciosamente y sin estipendio alguno, en mérito de los buenos servicios de la citada madre Juliana Padilla, mediante lo cual se aparta y separa de la propiedad, posesión y demás acciones que a dicha Tomasa del Carmen había y tenía; cediéndolo todo y traspasándolo en favor de su madre para que como patrona de aquella disponga a su voluntad y la atienda en virtud de esta escritura que le otorga en señal de real entrega, sin que necesite de otra prueba de que le releva; declarando bajo el más solemne juramento que para la realización de este contrato no ha mediado miedo, violencia, persuasión marital ni coacción alguna respecto del citado su marido ni de otro tercero a su nombre, sino que lo hace de su libre y espontánea voluntad por que sus efectos se convierten en su beneficio y utilidad; que no tiene hecha promesa de no vender ni gravar sus bienes ni protesta alguna contra el tenor de este instrumento y que del juramento prestado no ha pedido ni pedirá relajación a ningún Sr. Juez Eclesiástico y si se le concediese aunque sea de motu proprio no usara de ella so pena de perjury, y que tantas cuantas veces se le conceda serán otros tantos juramentos que añada al prestado para que siempre quede uno vigente; a cuyo fin renuncia todas las Leyes, fueros,

derechos y privilegios de su favor y defensa con la general en forma que lo prohíbe y con especialidad la Ley sesenta y una del Foro y el Senado Consulto Veleyano de los cuales y sus efectos ha sido instruida por mí el Notario y cuantas más disposiciones pueda favorecerla por razón de su sexo y estado. En cuyo testimonio así lo dice, ratifica y firma con su consorte, siendo testigos D. José Gutiérrez y D. Rafael González, de este vecindario, después de haberles leído íntegro este documento, cerciorados antes del derecho que tienen de leerlo por sí. Y de conocer a la otorgante, testigos y demás referido doy fe (Zeuske, García, 2008).

En un segundo documento, una madre esclava compra la libertad de su pequeña hija de apenas nueve meses de edad. Las particularidades del documento, según Zeuske y García Martínez, muestran que el notario tuvo que enmendar, a petición expresa de la madre esclava, el nombre de la pequeña hija. Ésta decide que sea Polonia y los autores destacan que ese nombre representaba en esos años uno de los símbolos más fuertes en el mundo de la lucha por la libertad nacional. Además, el notario tuvo que adicionar al protocolo inicial que la enmienda posterior del nombre, sugerido por la esclava, era legal, dándole casi personalidad jurídica a Polonia (*Ibidem*)¹⁰⁹.

El tercer documento que hemos seleccionado del artículo de los autores se refiere a una pareja de esclavos, que expone la preocupación de que no sea confundida la condición de la hija con la de ellos. Con ese objetivo, los padres piden cambiar el apellido para confirmar que la libertad comprada de la hija no podrá ser violentada. Esclavos el padre y la madre del poderoso hacendado José M. M. Hidalgo, a la hija de seis años la nombran “Teresa criolla”, mientras los dos padres tienen el primer apellido del dueño: “Julia y Federico Hidalgo” (*Ibidem*)¹¹⁰.

No siempre tuvieron éxito en su lucha por la libertad de los hijos porque el dueño interponía todos los recursos para impedirla. Digna

¹⁰⁹ Escritura n.º 106 “Libertad”, f. 133r-133v, Cienfuegos, 11 de marzo de 1870, *apud* Zeuske, García, 2008.

¹¹⁰ AHPC, FPN. Protocolos José Joaquín Verdaguer, año de 1870, tomo 1, escritura n.º 148 “Libertad”. *ap.* Zeuske, García, 2008).

Castañeda (2011), en su estudio sobre el tema, relata algunos casos como el de María Francisca Carnero, quien acude al síndico en busca de un nuevo amo para su hija en poder de Loreto García hacía 22 años y coartada hacía 12 años, apenas faltaban cinco onzas para completar la compra. En el año 1849 se encontraba en el cafetal Malverde cuando exigió que, en pago por los servicios que había prestado al amo, su hija fuera puesta en depósito. Después de depositar la madre 85 onzas que según el amo faltaban para su rescate, no pudo efectuarse, porque la esclava, impedida por el amo, no pudo presentarse al síndico para demostrar su nuevo patrocinio (*ap.* Castañeda, 2011)¹¹¹.

El documento que sigue, mencionado por Hierrezuelo (2010), refleja la situación de mujeres libres, pardas y morenas que obtuvieron un mejor estatus social dedicadas a negocios variados. Pudieron tener hijos con hombres diferentes y ser criados por la madre. En esos casos, el testamento identifica el interés de estas mujeres en dejar el patrimonio obtenido para sus hijos:

Antonia Sagarra, nacida también en alguna región africana, soltera tuvo siete hijos naturales. menores de edad a la hora de testar, en el testamento, reconoció como sus bienes un cafetal titulado San Pablo, ubicado en el cuartón de Damajayabo, compuesto de cinco caballerías de tierra propia, con sus establecimientos, labranzas y demás enseres, y una dotación de cinco esclavos, además de un colgadizo con solar propio por la entrada del Caney (*ap.* Hierrezuelo, 2010: 73 -85)¹¹².

Además de estos documentos, en la investigación realizada en el Archivo Nacional de Cuba pude percibir la lucha de las madres negras y mulatas en la gestión de la libertad de los hijos. En los Fondos del Gobierno Superior Civil, Audiencia de La Habana, Miscelánea, Testamentarias existen muchos casos de mujeres que, después de obtener la libertad, solicitan la de los hijos (tenía que, previamente, ser ella libre para iniciar esa acción).

¹¹¹ Gobierno Superior Civil, Leg. 946, n.º 33365, *ap.* CASTAÑEDA, 2011.

¹¹² ARSC, Protocolos Notariales, 488, f. 108, año 1856, *ap.* Hierrezuelo, 2010: 73 -85.

Algunas de sus estrategias muestran conocimientos prácticos de los caminos a recorrer para salvar los obstáculos creados por los esclavistas en sus demandas. Destacan, sobre todo, las elaboradas por las madres para la liberación de la servidumbre de los hijos. En un primer tipo de casos, se trata de las llamadas mujeres “emancipadas”. Estas habían sido aprehendidas en los barcos negreros, interceptados después de la prohibición inglesa para el comercio de esclavos. A pesar de la existencia legal de prohibición de la trata con la Real Orden de 29 de julio de 1833 (Sarmiento, 2003), sólo años después repercutieron esas situaciones de comercio ilegal de africanos, justamente fueron las reclamaciones de esclavos las que dieron luz sobre esa materia. Aunque mujeres y hombres no podían ser esclavizados fueron colocados en alguna familia, taller o fábrica para ser explotados como tales. Durante un período, sin el conocimiento de la lengua y sin mayores informaciones, permanecieron en ese estado. En el caso de las mujeres, pasados los años podían alcanzar el conocimiento de la lengua y sus derechos (también podían tener algún hijo), reclamaban la libertad para ella y para los hijos. Documentos sobre mujeres emancipadas son más frecuentes que las de los hombres, porque las mayores dificultades incidieron sobre la libertad de los hijos. Muchas veces, la reclamación por la libertad se prolongaba durante años; en otras, la situación se complicaba por la venta del hijo a un tercero.

Hay un caso de una mujer emancipada mantenida esclava, después de haber sido retirada del barracón de emancipados. María Inés Tagle, morena, emancipada de la goleta Josefa, sacada del barracón por D. Antonio Tagle —hombres, mujeres, crianzas permanecían depositados: sin alimento, ropas, condiciones de higiene, etc.—, finalmente fue reconocida emancipada, sin embargo, el esclavista había vendido uno de los cuatro hijos a un tercero. El proceso consta de muchos folios y la reclamación se extendió por varios años, a pesar de la ilegalidad de la venta de una crianza nacida de madre libre. La tramitación del caso transcurrió también por el síndico de esclavos, aunque era una mujer legalmente libre fue la única opción para encaminar el trámite legal sin costo alguno (ANC. Gobierno Superior Civil. Marzo 1854, Leg. 1948 n.º 33097; Leg. 838, n.º 3309).

Un caso parecido fue el de una mujer libre transformada en esclava. Cincuenta años más tarde la hija adulta obtenía su libertad y reclamó la del hijo, nieto de la emancipada, teniendo en cuenta que su madre, Tomasa Federía, "siempre fue libre"; era cocinera del bergantín portugués general Silveira y quien, en el año 1812, junto con otros morenos tripulantes, todos libres procedentes de Río de Janeiro, iban con dirección a La Habana y fueron interceptados y capturados próximos a las costas cubanas por un corsario de Cartagena de Indias. En Remedios fueron vendidos como esclavos. La reclamante Juana Socarrás, hija de la cocinera del barco, narra que más tarde en la causa contra el comprador de esta carga ilegal, éste fue preso y declarados libres todos los morenos. La madre cayó en las manos de don José Oliva, yerno de doña Micaela Naranjo, quien la vendió varias veces y siempre tuvo que recibirla por no poder formar la escritura de venta, hasta que al fin la esclava "tuvo que dar 100 pesos por una libertad que nunca debió perder y lo probara la escritura otorgada en 27 de febrero de 1856 en la escribanía de José Jiménez". La reclamante, hija de Tomasa, nació bajo el forzado e ilegal cautiverio de la madre, bautizada como libre en la parroquia de Jesús María de La Habana y llevada a Remedios por Oliva, siendo vendida a D. Felipe Socarrás. Éste recibió por su rescate 700 pesos el 30 de abril de 1862, según consta en la escritura de la escribanía citada. Durante su esclavitud nació el hijo, a quien todavía para esa fecha no había podido rescatar, y sostiene que teme una "dolorosa separación si llegan a enajenarlo como lo pretenden sus presuntos señores". Confirma que la libertad del hijo ha sido pagada "tanto por la libertad de éste como por las cantidades que Tomasa y la reclamante han entregado por su libertad y los jornales de tiempo que han estado sujetas a una injusta servidumbre", y añaden que, "ese dinero debe ser abonado por quien corresponda" (*ap. García, 2003: 109-110*)¹¹³.

El mayor número de conflictos por la libertad proceden de unas negociaciones nada seguras, porque dependen de muchas trabas que mantiene la ley de las coartaciones. María Belén Medina lucha

¹¹³ ANC. Gobierno Superior Civil. 967/34183, *ap. García, 2003: 109-110.*

persistentemente por la libertad de su hijo Simón, porque el amo del joven negó su concesión. Según la madre, el esclavista había expresado “que para él no valían ni síndico ni leyes”. La madre había entregado 400 pesos y después de recibirlos exigió 100 más, “con grandes dificultades los consiguió y tampoco aceptó” (ANC. Gobierno Superior Civil. 948/33487).

Cuando las madres encontraban muchas dificultades en sus planes de comprar la libertad de los hijos, debido a la intransigencia del amo, recurrían al procedimiento de solicitar otro amo para el hijo o la hija. Así ocurrió con María Dolores Frías, el 11 de septiembre de 1837, quien va hasta el síndico, quejándose de los maltratos que recibía su hija Ana María del amo D. Marcos Padrón. El síndico accedió, pero el amo procuró entorpecer la acción de la esclava y antes que terminara el plazo para encontrar nuevo amo, ya éste la había trasladado hasta su finca y continuó con los maltratos. Termina su petición al síndico: “la que habla es madre de esa desgraciada esclava; se encuentra muy adolorida del duro manejo que se tiene con su referida hija, la cual está coartada en 350 pesos”. Solicita sea conducida a la ciudad para que encuentre nuevo amo (*ap. García, 2003*)¹¹⁴.

La coartación existió siempre, pero después de la década de 1840 fue la única vía para obtener la libertad. Ya veremos algunos casos de verdadera malignidad para huir del compromiso en que el síndico podía colocar al esclavista. En ellos consta que había sido pagada parte de la coartación o hasta completa, y a pesar de esa circunstancia, el esclavista se hacía sordo a los reclamos de la ley: podía hacer una supuesta venta a un tercero o lo sacaba de circulación de aquellos lugares donde tenía redes de solidaridad, familiares u otras. Damiana Montalvo, madre libre, reclama del síndico que su hijo pase a un nuevo amo, y a pesar de haber pagado una semana antes los 400 pesos de los 500 exigidos por el amo para la coartación, éste se niega a venderlo por el precio acordado y exige 700 por el joven. Para obstaculizar aún más las gestiones de la madre, el dueño lo vendió; el síndico tuvo que dar por terminada la solicitud por haberse

¹¹⁴ ANC. Gobierno Superior Civil. 938/33099, *ap. García, 2003*.

efectuado el traspaso a otro amo (*ap.* Castañeda, 2011)¹¹⁵. Dolores Frías, natural de África, vecina del barrio Guadalupe solicita del síndico nuevo amo para su hija Ana María, por los maltratos que sufría en manos del amo. Habían sido pagados 350 pesos de su coartación y, sin embargo, el amo obstaculizó el cambio de propietario propuesto por la madre. Cuando el síndico reclamó el envío de la esclava para finalizar el trámite aquél notificó haberla vendido al administrador del ingenio (*Ibidem*)¹¹⁶.

En otro ejemplo, el propietario vendió el hijo(a) de la exesclava, a pesar de haber sido cumplido el acuerdo de coartación, como el descrito en el Fondo del Gobierno Superior Civil (ANC. Gobierno Superior Civil, Leg. 948, n° 33497, mayo 19 de 1853). En otro, una esclava parda libre, Josefa Ramírez, reclama el cumplimiento de la ley porque la hija, coartada por ella, había sido vendida por el amo a un tercero. En esa situación la madre había pagado el precio total fijado por el amo (ANC. Gobierno Superior Civil. Sección 5a. Leg. 94, n° 3472).

Otro incidente similar ocurrió con la madre que va al síndico para efectuar la libertad del hijo ya coartado, pero a quien el propietario se niega a dar la libertad porque a última hora decidió alterar el acuerdo de coartación con un aumento imprevisto. Hay otros ejemplos citados en la obra de Gloria García (2003). En uno de ellos, Benigna Rendón, morena libre, pide la coartación de su hijo Félix Cantalicio Linares, pardo, la madre "acusa de haber pagado 500 pesos por su coartación y se le pide la excesiva suma de 900 pesos por la libertad del hijo". Los 500 pesos habían sido depositados hacía ya más de medio año en la sindicatura de Guanajay. Los sentimientos afloran en el apelo de la madre, cuyo hijo carece del "goce de los sagrados derechos de la libertad y su anciana madre se encuentra en la mayor aflicción ignorante del resultado de su queja". En las notas del expediente consta que retornó a reclamar, hasta que unos meses más tarde se le otorgó carta de ahorro al hijo en un precio menor por tener una úlcera en una pierna (*ap.* García, 2003: 104)¹¹⁷.

¹¹⁵ Gobierno Superior Civil. Leg. 946, n.º 33351, *ap.* Castañeda, 2011.

¹¹⁶ Gobierno Superior Civil, Leg. 938 n.º 33343, *ap.* Castañeda, 2011.

¹¹⁷ ANC. Gobierno Superior Civil, 27 de marzo de 1873. Civil 954/33693, *ap.* García, 2003: 104.

El 30 de agosto de 1866, muy próximo el estallido de la primera guerra de independencia, en una noticia periodística es relatada la peregrinación de una madre para coartar y libertar a la hija. Dolores Roca, africana, vecina de La Habana, tuvo que trasladarse hasta Corral Falso depositando 51 pesos como garantía, y a pesar de citar al amo de la esclava para que “fijase precio”, éste no respondía. “Cuatro meses [acusada la madre] han transcurrido sin que se llevase a cabo la citación obligada a permanecer en aquella población y haciendo gastos que dice le han ascendido a 85 pesos, y que cansada de esperar y viendo que no se adelantaría otra cosa que aumentar los gastos decidió reclamar del síndico la expresada suma [los 51 pesos entregados al síndico además de los gastos realizados], y se dirige directamente al Gobierno Civil para suplicar a su excelencia que por quien corresponda se tase y coarte [la hija] por la expresada suma”. En este documento sobresale el conocimiento de la madre de los meandros del poder de los blancos.

Algunos síndicos se aprovechaban de la situación de estas mujeres, pero no fue tarea fácil, porque ellas acudieron a todos los expedientes posibles. La justificación del síndico de Corral Falso dirigida a la autoridad del Gobierno Civil intenta disminuir el efecto de la acusación de la exesclava Dolores Roca. El argumento del síndico no aclara la demora en solucionar el conflicto, a pesar de haber recibido dinero de la transacción, aunque descortina la multiplicidad de maniobras y redes de estas mujeres para obtener trabajo y apoyo hasta en lugares alejados de sus residencias:

lejos de haber gastado los 85 pesos que indica, ha ganado aquí lo necesario para sus viajes y aun para vestirse, sin tener costo alguno en el hospedaje y alimentos. Dormía y muchas veces comía en la casa de la esclava libre Teresa Abadía sin estipendio alguno y alternativamente se ejercitaba en lavar en la casa de las otras de su clase Regina González y Agustina Peñalver, que le pagaban seis reales diarios y la comida (*Ibidem*: 107-108)¹¹⁸.

¹¹⁸ ANC. Gobierno Superior Civil. 967/34139.

Juana Evangelista Suazo reclama la libertad de la hermana María Cayetana coartada en 350 pesos, pero el amo la mantiene esclava. Ante la persistente negativa del amo para cumplir el acuerdo, solicita que pase a otro dueño (3 de septiembre de 1860). Ese recurso fue ampliamente utilizado porque era más fácil para el síndico resolver el conflicto. En general, ya previamente había sido acordada la negociación de la libertad con el nuevo amo. Pero en este caso, el dueño niega también el permiso de pasar a otro dueño, mientras, argumenta la reclamante "el síndico continúa otorgando plazos", apoyando el juego del amo (ANC. Gobierno Superior Civil. Leg. 954 n.º 336673, septiembre de 1860). Hubo síndicos que exigieron el cumplimiento de la legislación para actuar en beneficio de los esclavos, pero otros se subordinaron a los intereses esclavistas e inclusive lucraron en esas negociaciones.

Un expediente revela los vínculos que nacieron en el ingenio entre trabajadores blancos con mujeres esclavas. Rita Gangá escapó del ingenio y se internó en el cañaveral para acompañar al trabajador blanco, Juan Gualberto Toledo¹¹⁹, con quien mantenía relaciones. Éste había salido del ingenio después de un conflicto con los dueños, D. Diego López de Villavicencio y D. Santiago Mansón Sánchez, por no pagar su salario de carpintero, según relató cuando fue preso el día 25 de junio de 1831. Llevó con él a la joven esclava de 21 años, embarazada del declarante y con quien hacía más de un año, según afirmó, venía sosteniendo relaciones. Según la declaración de la esclava, ella y el trabajador blanco trataron de ir hasta Santiago de Cuba para escapar de la persecución de los dueños, pero fueron presos en Remedios, mucho antes de llegar al destino (ANC. Gobierno Civil. 1831. Leg. 938 folio 33097). En el libro de Gloria García aparece otra parte del expediente, procedente de Miscelánea (ANC. Miscelánea de Expediente 166/H, 1835) en el cual señala que el trabajador había declarado que "había decidido libertarla", pero fue obligado a devolverla y pagar a los dueños. Sin embargo, en una página

¹¹⁹ Este expediente aparece con un nombre del trabajador diferente en la obra de Gloria García al de los documentos consultados en el Archivo Nacional por la autora. Aunque las referencias al caso son las mismas, pienso que de ahí puede proceder la confusión en relación a la muerte del trabajador.

suelta dispersa en ese mismo legajo y número, encontré el final del caso: “El 19 de enero de 1838 fueron condenados los socios D. Diego López Villavicencio y don Santiago Ramón Sánchez, lo que VE dispuso el depósito de una negra nombrada Rita y su hijo desde el mes de agosto del año próximo” (ANC. Gobierno Civil. Leg. 938, n.º 33097). Es decir, la información de Gloria García, de que el trabajador murió de fiebre maligna el 7 de septiembre de 1835 en el hospital San Juan de Dios, parece no confirmarse, porque el depósito de madre e hijo y la condenación de los amos sólo se justificaba como pago de los salarios en atraso del carpintero (ANC. Gobierno Superior Civil. Leg. 938, n.º 33097).

Otra de las estrategias seguidas para obtener la libertad del hijo procede de mujeres que recibieron documentos como libres para viajar a Europa en compañía de sus propietarias. Al retorno, ellas apelaron a la prerrogativa de la libertad, argumentando no poder ser nuevamente esclavizadas. En uno de los casos, la propietaria había permanecido con la negra Paulina en Burdeos, Francia. Al retorno, ésta tiene un hijo y reclama el derecho a la libertad de ambos porque “por las leyes, una persona libre no puede ser posteriormente esclava” (ANC. Gobierno Superior Civil, 1838 febrero 28 enero. Leg. 948, n.º 33535, julio 10, 1852). Ese también es el caso de Gumersinda (ANC. Gobierno Superior Civil. Leg. 948, n.º 472). María Dolores Español había sido esclava de don Juan Peraza. Estaba en Madrid, en 1832, donde tuvo una hija libre que bautizó en esa ciudad. De retorno a Cuba fue secuestrada su hija. En el año 1851 aún estaba gestionando la libertad de la hija. A pesar de haber hecho la solicitud de su bautizo en Madrid, éste nunca le llegó. El síndico pudo obtener que fuera enviada al depósito de la Real Casa de Beneficencia, donde sería alquilada como otros esclavos (*ap.* Castañeda, 2011)¹²⁰.

Otro caso, el de Catalina, de quien el síndico afirma es libre “desde el momento que puso el pie en tierra, de hecho quedó libre porque Catalina no podía ofrecer la anomalía de que hubiese en España un individuo reducido a esclavitud de otro”. Además, el síndico cuestiona la tentativa de mantener esclavo el hijo que Catalina tuvo a su regreso.

¹²⁰ Gobierno Superior Civil. Leg. 946, n.º 33376, *ap.* Castañeda, 2011.

Es una interesante pieza que revela estar naciendo, para el período, un cuerpo de argumentos sobre los derechos de los esclavos, quienes los llegan a dominar e incluso usar para la obtención de su libertad (ANC. 13 de enero de 1852. Fondo Gobierno Superior Civil. Leg. 948, n.º 33463).

Hay otro documento con la reclamación de la niña de 11 años, esclava de una actriz que viajó a Venezuela; las redes de solidaridad no escapan al análisis del documento. La niña, Ángela Diez argumenta: que la esclavista, "Caridad Armenta, adulta de nación lucumí, se le otorgó carta de libertad graciosa por el mismo fundamento que la adquirente por el hecho de haberla acompañado y servido en Caracas". El síndico añade que, por lo tanto, la actriz conocía la ley y que no podía dejarla de cumplir con la niña Ángela (ANC. Gobierno Superior Civil, 20 de enero de 1865, 967/34165).

Una estrategia utilizada por las madres esclavas fue el cuidado intensivo de la propietaria enferma durante períodos prolongados, con el compromiso de la libertad de ellas y su prole. Era práctica usada la de dejar prescrito delante de testigos (muchas veces en el testamento) que, a su muerte, la esclava y su descendencia serían libres. Aunque también podía ser otorgada la libertad "graciosa" en vida, por agradecimiento. Ésta no tenía costo alguno para el esclavo, aunque sólo fue posible después de mucho trabajo y dedicación al amo(a).

El Archivo Nacional de Cuba contiene varios documentos de obtención de la libertad graciosa recibida gracias a la dedicación de las esclavas, sobre todo en períodos prolongados de enfermedad de algún miembro de la familia del esclavista, o del propio esclavista:

En la villa de Cienfuegos á veinte de Abril de mil ochocientos setenta. Yo D. Agustín Goitzolo de este vecindario: otorgo: que ahorro y liberto de toda sujeción y cautiverio y servidumbre a las esclavas de mi propiedad Petrona, morena de cuarenta años de edad y a su hija la mulata María de veinte años, ambas criollas empadronadas en esta villa donde residen. Y esta libertad es graciosa en recompensa de los buenos servicios que dichas criadas han prestado a mi familia. Mediante lo expuesto me aparto y separo de la propiedad posesión y demás acciones que a dichas siervas había y tenía (Zeuske, García, 2008).

En la villa de Cienfuegos á cinco de febrero de mil ochocientos

setenta – Yo D. María Feodora Delgado de este vecindario, digo: que con el fin de cumplir lo preceptuado por D. Concepción Díaz en el documento que original exhibo para su agregación [véase el próximo documento “Declaratoria”], otorgo: que ahorro y liberto de toda sujeción a la parda María de Jesús criolla hija de la morena María de la O esclava de aquella, así como de todo cautiverio y servidumbre; y esta libertad es por los motivos consignados en el referido que queda agregado. En su virtud me aparto y separo así como a la Díaz de cualquier dro. [derecho] o acciones que á dicha sierva M^a. de Jesús, pudiéramos tener, pues todo lo traspaso en su hecho y causa propia pa. que como persona libre trate, contrate, otorgue poderes y haga todo lo que las personas que lo son: obligándome a la seguridad de este documento con mis bienes según dro. Yo el Escno. publico doy fe conozco á la otorg^{te}. que así lo dijo y firmó siendo testigos D. Liberato Sacerio, D. Juan [sic] y D. María no y D. Juan Hernández. vecinos presentes (*Ibidem*)¹²¹.

Algunos casos, aún con la existencia del testamento u otro documento fueron contestados por los herederos, a pesar de contener las firmas de testigos blancos de la propia familia o amistades. El heredero, casi siempre el hijo, no aceptaba la legalidad del testamento o el documento, cuyo contenido envolvía la promesa de libertad. Un expediente del año 1850 fue abierto por el hijo (Audiencia de La Habana, Leg. 31, n.º 3 y n.º 9) poco después de la muerte de la madre, María Cipriana Rodríguez, porque, aunque murió sin testar, había dejado un documento firmado por ella y testigos, en el cual garantizaba la libertad de dos esclavas y sus hijos. Este conflicto se prolongó hasta el año 1853, cuando finalmente fue obtenida la libertad de las esclavas. Las aventuras de éstas, Regina y Mauricia: encuentros con testigos, y por último, la más exitosa, la del encuentro con el síndico procurador de esclavos (según relata el amo, Regina se disfrazó de hombre para estas acciones). Lo que fue posible, porque aprovechó la ausencia temporaria del amo en el ingenio Esperanza. Hasta la visita del síndico y su expulsión del ingenio fueron conocidas por el relato del hacendado, hijo y heredero de María Cipriana.

¹²¹ ANC. Protocolos Notariales, 384, 12 vta, año 1838. AHPSC, Protocolos Notariales, 383, f. 586, año 1837, *apud* Zeuske, García, 2008.

El heredero había entregado ambas esclavas y sus hijos en una negociación comercial. Su argumento sobre las estrategias de las esclavas es digno de atención porque, aunque él está colocado en la posición de poseedor de un objeto, expone de manera diáfana el interés del esclavo en la libertad, capaz de jugarse su propia vida en el empeño: "la palabra libertad es un escudo con el cual se impone adornado de galas que no de esperanzas para conseguirlos, forjan en su fantasía cuantos medios alcanza su astucia y los pone por obra. El propósito de los siervos queda así inseguro hasta de su vida". Añade otro mal peor para el hacendado la presencia de reglamentos sobre esclavos. Para cuestionar tanto la estrategia de las esclavas como la debilidad de la decisión materna, expone: "El esclavo es cosa de comercio, pero tiene la inteligencia necesaria para comprender y dejarse comprender: el propietario pierde, he aquí la ocasión del encabulador, entonces idea, piensa inducir al dueño lo mismo que él ha inducido al siervo y se propone ganar de cualquier modo seguro de su ramo de industria". Y termina esta parte del documento: "La base, pues la promesa existe y mal se quiere hacer recaer sobre retribución de leales servicios pues que más ha sido el regalo y comodidad de que han gozado Regina y Mauricia que sus buenas obras. Su antiguo dueño las trató con esmero y asistiéndolas en sus enfermedades con predilección. ¿Quieren por ventura la propiedad de la finca en pago de su esclavitud?".

Este documento tiene el interés de mostrar cómo el síndico de esclavos (el de este caso fue don Antonio Bonet de Colón) pudo llegar a transformarse en una pesadilla para muchos hacendados.¹²² El

¹²² Fue muy conocido por las redes Ramón de Armas, síndico en 1841, sería hábilmente combativo. No es hasta 1865, abolida la esclavitud en Estados Unidos, cuando en Cuba fueron restituidos los síndicos, cuyas funciones en defensa de los esclavos quedaron directamente anuladas en 1859, con la justificación de que se estaban excediendo en el patrocinio de los cautivos y de que habían asumido un tipo de autoridad gubernativa. En el proceso de restitución apareció, de hecho, un reglamento que estipulaba cuál había de ser su conducta, subordinada a los gobernadores y tenientes gobernadores (Lucena Salmoral, Manuel [1996]. *Los códigos negros de la América Española*. Madrid: Ediciones Unesco). Especialmente combativo contra los síndicos fue la obra de Mojarrieta, José Serapio (1833). *Exposición sobre el origen, utilidad, prerrogativas, derechos y deberes de los síndicos procuradores generales de los pueblos*. Santiago de Cuba: Imprenta de la Real Sociedad Económica.

hacendado acusa al síndico de parcialidad con las esclavas y así también rechaza los testigos, llamados por el síndico.

Con el objetivo de desestimar a los testigos blancos de las reclamantes esclavas el heredero no escatima ofensas y acusaciones: "Hay cierta clase de gentes sin honradez sin pundonor, carentes de buen comportamiento, cuyo contacto es el vicio y cuyo roce infecciona, las cuales rastrean el modo de sacar partido para ellas, el hacendado es blanco de sus tiros". Tacha a los testigos al primero: "Dr don Alejandro Sagargato Salvador Serpa por "enemigo capital" y a su esposa doña Gregoria Delia porque ambos son "muy amigos del Caballero Síndico D. Antonio Bonet". Tacha a D. Joaquín Nodal y a la mujer. Tacha también a D Gregorio de la Torre por falsedad y perjúrio porque lo despidió del ingenio por su mal manejo, poco celo y cuidado con las obligaciones que como mayordomo de la finca debía desempeñar y lo acusa de haber vivido "en concubinato con la negra Regina en el ingenio y que la ayudó para reclamar la libertad que es "paniaguado del síndico". Tacha también D. Teresa Rodríguez mi tía carnal y la repruebo por tener pleito con D. Patricio Merlán (tenedor de bienes del Caudal de Antonio Núñez y D. María Cipriana Rodríguez) cobrándome y aunque le escribí que no siguiese con el juicio por estar pronto al pago de su dinero hizo que su marido D. Juan Fernández Arenas procediera a la ejecución que no son ciertas sus declaraciones.

La decisión de los testigos de acudir al llamado del síndico se sustenta en la moral de la época: habían firmado el documento de concesión de libertad de las esclavas junto al lecho de una moribunda y había que cumplir la voluntad del muerto(a), la palabra prometida en esas condiciones tenía mucho peso (ANC. Audiencia de La Habana. Leg. 31, nº 3).

Algunos casos similares al anterior fueron resueltos sin grandes contratiempos, como el de la negra Olaya y su hija que obtuvieron la libertad prometida y llevada al testamento por la propietaria antes de morir (ANC. Audiencia de La Habana, Leg. 17, nº 16). El de la morena María Crescencia Benítez, quien contó con la intermediación del procurador de pobres (síndico) porque carece de recursos como exesclava para iniciar el proceso de liberar a sus hijos contra la sucesión de don Felipe

Socarrás. Éste se negó a cumplir el testamento de la madre, otorgando la libertad a las esclavas (ANC. Audiencia de La Habana, sf. 16/17).

Guadalupe Elousa acude en representación de los hijos para pedir su libertad porque éstos permanecieron esclavos, a pesar de que ella la había obtenido (ANC. Audiencia de La Habana, Leg. 17, nº 18). Hay otro de Bonifacia Betancourt, quien, en carta al síndico de Cienfuegos reclama la libertad de ella y de su hija (Biblioteca Nacional José Martí, Sala Cubana. Colección Vidal Morales. Lobo, caja 198. Cienfuegos, mayo 10 de 1880). Josefa Jorge se dirige a la Junta Municipal de Guanajay para reclamar también la de ella y su hija. Varias actas acompañan este expediente (Biblioteca Nacional José Martí. Sala Cubana. Colección Vidal Morales. Lobo, caja 198. Cienfuegos mayo 10 de 1880).

Los límites legales entre esclavitud y libertad no son muy bien definidos cuando la mayoría de esas causas en el Archivo Nacional de Cuba responde a la negativa de dar libertad a la descendencia de la esclava, a pesar de haber sido pagada por la madre. Además, se daba la práctica de convertir personas libres en esclavas por no poseer, muchos de esos individuos, los documentos que acreditaban que ellos eran libres. Ser negro o pardo significaba vivir en una permanente expectativa de la pérdida de la libertad, pero estas mujeres vencieron el miedo y asumieron todos los riesgos como revelan los fragmentos de vidas en esos documentos.

Otros mecanismos que la ley contemplaba, y que pocas esclavas siguieron (solamente encontré dos casos), es tener más de diez hijos. Ese es el caso de Guadalupe, quien obtuvo su libertad en edad avanzada. De inmediato, se presentó ante el procurador de pobres (síndico) para reclamar la de su descendencia, 50 entre hijos y nietos (ANC. Audiencia de La Habana, Leg. 17, nº 16). El procurador de justicia expuso que era,

de humanidad, seguramente debe disfrutar de ese precioso bien, ser reconocida como madre libre. Entre hijos y nietos tenía 50 descendientes de modo que nunca, comenta el Procurador, "se ha ocupado el Superior de Justicia de una causa tan digna de su humanidad y de su ideal de justicia".

Hay una historia singular que alude a un recurso legal muy poco utilizado; se trata de una reclamación que hizo Juana González para obtener la libertad de la hija y del nieto, cuyo propietario era el padre y abuelo de ambos. Algunos ejemplos aluden a hijos con esclavistas; la ley, sin embargo, podía no reconocer el derecho por ese vínculo parental. En este caso, la causa fue iniciada porque la reclamante se había transformado ya en una madre libre. Al final, fue admitida la prueba del fenotipo, apoyándose en el Código Carolino. Seis años más tarde, fue eliminada la posibilidad de ese recurso. Estudiemos los datos: Juana González, parda, había sido primero esclava de Francisco González, y obtenida su libertad de otra propietaria, acudió a solicitar la de su hija María Quirina, cuando ya tenía un nieto de nueve meses.

En su relato afirma que Francisco la trató con amor, pero que olvidó su promesa de liberar a la hija, y Juana fue vendida sin su hija por 550 pesos a Luisa Brito. La condición de esclava le impidió reclamar a su hija. En 1836 compró su libertad y comenzó la lucha para conseguir la de María Quirina. Juana, la madre acusadora, obtuvo que Francisco González fuera inculcado por violar la ley: El amo tenía un documento de que María Quirina era hija del negro criollo Juan de la Cruz, quien había sido obligado a casar con la esclava, teniendo ella ocho meses de embarazo. La exesclava argumentó que la hija no podía ser hija del negro porque la piel era clara y su pelo lacio. Que debía ser comparada a los hijos de Francisco, el antiguo amo, como prueba necesaria.

La solicitud de Juana para obtener la libertad de la hija y del nieto, inicialmente, fue basada en el hecho de ser descendientes de una madre libre. Sólo delante de la negativa, por parte del esclavista, de otorgar la libertad de hija y nieto, condujo al uso de otros argumentos legales. Apoyada en el Código Carolino exigió la libertad de su descendencia por ser el esclavista simultáneamente el progenitor. Este código favorecía con la libertad a hijos esclavos de sus propios padres, sobre todo si era descubierto algún delito de encubrimiento por parte del esclavista. De acuerdo con lo establecido en el mismo, siendo padre y abuelo el esclavista no podía mantenerlos bajo su cautiverio. La ley 9 del Código Carolino, según expuso el síndico, elaborado por el Cabildo de Santo

Domingo en el año de 1768 (Malagón, 1974), todavía estaba en vigor en el año de la reclamación, 1836. Aunque la esclava no podría alcanzar su libertad ni aún casarse con el propietario, la ley dejaba expedito el camino de la libertad de la descendencia de algún relacionamiento entre amo y esclava. Delante de la negativa al reconocimiento de la paternidad por el esclavista, la madre exigió la prueba del fenotipo de la hija. Obtuvo la libertad de la hija y del nieto apoyada por el síndico, quien expuso la negativa conducta del amo dirigida a ocultar la paternidad y que, por lo tanto, era posible aplicarle la ley fijada en el código (ANC. Gobierno Superior Civil. Antigua correspondencia sobre la esclavitud, *ap.* García, 2003).

Aún hay muchos expedientes con esas reclamaciones en el Gobierno Superior Civil y es significativo que la mayoría de ellos son encabezados por mujeres.

El reglamento publicado en el año de 1842 (anexo del bando de Gobernación y Policía de la Isla de Cuba) endureció algunos mecanismos usados para la obtención de libertad de los hijos, pero las reclamaciones no por eso disminuyeron. El artículo 36 de ese reglamento especificó las exigencias: madres coartadas no disfrutarían del beneficio de la libertad de los hijos y podían ser igualmente vendidos como cualquier otro esclavo. Eso llevó al aumento de los casos de "coartación" para obtener la libertad de los hijos. Las leyes que garantizaron la permanencia de la esclavitud mantuvieron su rigidez hasta el reglamento del patronato en 1880. Importa señalar que, si bien las dificultades para la coartación fueron muchas, la presión de las madres por la libertad de los hijos no disminuyó.

En el año 1884, el día 29 de agosto *La Palanca* en una sección titulada Charla Inocente (indicador de la presencia de la censura), ya iniciado el sistema de patronato, exponía la situación de una pobre madre Nicolasa Castillo, parda libre, viuda del moreno Pedro Castillo y vecina de la calle San Miguel núm. 121, quien reclama a sus hijos. Fueron vendidos ilegalmente, según argumenta. Presenta los documentos del Protocolo de Escribanía del Puerto en San Antonio de los Baños, donde consta el testamento del presbítero que en su séptima cláusula declara que los cuatro hijos debían servir hasta cumplir 25 años al presbítero don Felipe de Endara, heredero de

doña Mercedes Álvarez Cabañas. Al morir éste, los hijos debieron pasar al patronato de la madre que ya era libre, y no fue cumplido y fueron vendidos ilegalmente. La historia de los hijos, según el relato de la madre, fue marcada por los abusos de esclavistas y autoridades. Los hijos Enrique, José, Valentina y Apolonia fueron vendidos, ilegalmente, a don Federico Pi del pueblo del Pilar en San Antonio de los Baños. Uno de ellos había muerto y una de las hijas, Valentina, había quedado en libertad, pero todavía en 1884 quedaban dos en servidumbre.

Esos casos, y muchos más que existen en los archivos, requieren del historiador en el presente de una preocupación por la responsabilidad ética que asume al aceptar una organización y clasificación de documentos bajo una ideología que ha suprimido el sujeto esclavo femenino como agente. Los documentos precisan ser cuestionados para buscar las voces silenciadas por la visión masculina del mundo y la imposición de sus conceptos. Decodificarlos y escuchar a los múltiples sujetos en su diversidad significa buscar, en las reclamaciones de las mujeres, no apenas los hechos sino también las emociones, la angustia y el llanto. Esa es tarea no simplemente científica, es humana.

CAPÍTULO 7

Naturaleza vs. cultura. La intersección racial en la formación de la feminidad

Las normas en la sociedad de jerarquía masculina esclavista/blanca fueron siendo interiorizadas en procesos de socialización, los cuales operaban mediante discursos y prácticas repetidas en la familia, la comunidad, la Iglesia, la escuela, en el día a día, en la aplicación de las leyes, en relatos, historias, cuentos, lenguaje, no apenas en su expresión simbólica, también en el acto y el gesto. Pero en la sociedad esclavista concurrieron una gran masa de población de africanos y sus descendientes, excluida de ese espacio cultural y social; del lenguaje dominante apenas son escuchadas las palabras de orden para la ejecución del trabajo servil. No fueron pocas las palabras modificadas en ese intercambio desigual. Las mujeres, además de sus tareas, son sometidas a la violencia del sexo impuesto. Véase en palabras del científico cubano Benjamín Céspedes (1888) cómo eran prefiguradas las mujeres y justificada la violencia sexual contra ellas:

Las mulatas se multiplican como poluciones de microbios en una maceración podrida, heredan las deformaciones físicas y morales de la raza africana, poseen cerebros rudimentarios y gustan de chucherías, el baile, el cigarro y la mecedora.

En esos márgenes sociales, diferentes pueblos y etnias africanas fueron lanzados, en éstas confluyeron sus descendientes libres, esclavos, negros y mestizos rotulados por la dominación esclavista, también bajo el signo "otro" inferior (Beckles, 2003: 197-198). Entre ellos, en la interacción gestual (acto y símbolo) fueron naciendo nuevas sonoridades y

significados. Alberto Abreu Arcia (2017)¹²³ muestra también esta independencia cultural que nació gracias al confinamiento en los barrios marginales de las ciudades donde “no sólo podían compartir aspiraciones de realización social y derroteros comunes, sino también tomar consciencia de la exclusión social y étnica que confrontaban”.

El estudio de la subjetividad de mujeres negras y mulatas conduce a la cultura, a lo nuevo producido a partir de la armónica relación de la diversidad matricial africana gestada, en la solidaridad de los que compartían iguales valores y el choque simultáneo con la diferencia, nacida por las condicionantes de la esclavitud. Aunque no es suficiente la conjunción de esos elementos para entender las manifestaciones autónomas de género “otro” de morenas y pardas. Hay que ir más allá de esa interpretación y comprenderlas como sujetos históricos creadores. El dispositivo fundamental para sus acciones transformadoras radicó en su autonomía, autonomía que fue siendo desarrollada en el complejo contexto esclavista.

La esclavitud produjo cambios significativos, sobre todo al afectar los procesos de formación de la masculinidad y de la feminidad. La formación de la primera sufrió más desgaste, porque las experiencias y prácticas culturales africanas fueron interrumpidas en el contexto americano.¹²⁴ En relación a la continuidad o no de esas prácticas, Raphael

¹²³ Comenta el autor: “poco o nada se ha dicho sobre cómo los esclavos, los mulatos y negros libres expresaron estas nociones primarias de patria, las cuales, por razones obvias, eran diferentes a las del blanco, pero estaban dotadas de un sentido de pertenencia al territorio donde habían nacido y vivían. Y se manifestaban a través de la defensa del suelo patrio frente a las agresiones extranjeras, la voluntad por adquirir un lugar social y económico respetable a partir de sus talentos en los oficios, la búsqueda de un status de ciudadanía evidente en el gran cúmulo de reclamaciones legales presentando ante las autoridades, y la decisión por llevar un modelo de vida comunitaria relativamente independiente de las ordenanzas y prescripciones de la sociedad blanca. En los barrios marginales donde socialmente habían sido confinados, no sólo podían compartir aspiraciones de realización social y derroteros comunes, sino también tomar conciencia de la exclusión social y étnica que enfrentaban. Por esta razón, considero que los ejercicios de olvido y tachadura que ha hecho el canon fundacional hispanoamericano de estas voces es lamentable, pues resulta difícil aislar el nacimiento de la literatura en América Latina de los múltiples eventos políticos, sociales y económicos que rodean la consolidación de estos proyectos nacionales, entre los cuales ocupan un lugar significativo los tópicos de la raza y del racismo”.

¹²⁴ Ver para profundizar más en la temática a Edouard Glissant (2010, 1999, 1983).

Confiant (2006) ha atribuido que las ventajas para la mujer esclava en relación al hombre procedieron de una intensidad menor de trabajo exigido para ellas durante la esclavitud, interpretación rechazada por muchos autores.¹²⁵ La lectura de un pasaje de Anselmo Suárez y Romero sobre las esclavas en los cortes de caña¹²⁶ (Ortiz, 1987; Moreno, 1978) revela que, en Cuba, este no fue un trabajo exclusivo masculino, aunque los autores registran la desproporción entre hombres y mujeres en los ingenios. Según Alejandro de Humboldt (1960), quien visitó Cuba durante los años de 1800-1801, la proporción era de cuatro a uno a favor de los hombres. Moreno indica un 12 % de mujeres a principios de siglo en los ingenios de nueva planta (Moreno, 1978). En el resto del Caribe hubo menos desequilibrio entre los sexos, y la tarea del corte de caña correspondió, principalmente, a la mujer (Castañeda, 2008). Además, en las plantaciones esclavistas de Cuba los trabajos más calificados fueron desempeñados por los hombres negros y no por las mujeres, fue una decisión también basada en imposiciones y no en la incapacidad sexual femenina. Moreno Friginals (1978) deja explícita otra opinión, en la cual pesa su criterio de superioridad del hombre para las tareas más calificadas, aunque no

¹²⁵ El peso que da a la mujer esclava en sus novelas su colega Chamoiseau, autores ambos de *Éloge de la créolité* (publicado en *Callalou* en 1990) también parece desmentir esa afirmación de Confiant (2006).

¹²⁶ Anselmo Suárez y Romero escribió: De esas negras puede decirse que no descansan ni los domingos ni los días de fiesta; esas negras parece que son hechas de hierro. Porque no dormir más que cinco horas durante la molienda, levantarse cuando aún piensan lucir los primeros resplandores de la mañana y estarse metidas, sin más tregua que el rato del mediodía en que vienen a comer a las casas, entre los cañaverales, tumbando cana al sol, al sol derretidor de los trópicos, y en medio de esto, si cae un aguacero, aguantando agua, y en invierno, el frío que en los campos y a los africanos penetra hasta los huesos, y luego el domingo y los días de fiesta dar de mamar al hijo, lavar y coser la ropa, guisar la comida... Yo no sé, yo no sé cómo tienen resistencia para tanto! Y con todo amigo, lo crearás? Andan siempre alegres, el rostro placentero, no tienen aquella gravedad que tienen de ordinario los negros y rara vez se les ve desesperadas, quitarse la vida ahorcándose. Por eso dicen los mayores que las negras son de más resistencia, y de más constancia en el trabajo que los hombres, y lo atribuyen a ser de mejor temple por su naturaleza física; pero los mayores, como es natural no pueden penetrar en el fondo de las cosas... (Ortiz, 1987: 101). Este párrafo merece una interpretación por lo menos aleatoria. Qué quiso decir el autor en esa última oración. Primero alude a la selección de esos capataces, no tenían que pensar, apenas la fuerza bruta contaba, y segundo, hay un reconocimiento a la capacidad de estas mujeres más a allá de su fuerza física, "ese fondo de las cosas" puede ser polisémico, pero sin duda muy sugerente.

desconoce que el entrenamiento fue exclusivo para el sexo masculino. Higman (2003), por su parte, revela que las mujeres utilizaron más años de trabajo que los hombres en los cortes de caña. Sin embargo, en Cuba, al decir de Moreno Fragnals (1978) no eran consideradas suficientemente fuertes como los hombres, pero tampoco suficientemente claras para trabajos calificados como aprender técnicas. Pienso que la capacidad de la mujer puede ser discutida porque, según el propio autor, pesó más en la decisión de no traer mujeres otros factores, entre ellos el posible desorden que podrían provocar en la disciplina de las dotaciones esclavas, el tiempo de trabajo menos intenso o perdido durante el embarazo y parto (sin contar otros como la posible pérdida de esclava durante el parto) y, sobre todo, el precio barato del esclavo hombre.

Las mujeres en Cuba mostraron calificación hasta para las finanzas, como ocurrió con importantes empresarias negras y pardas en La Habana y Santiago de Cuba principalmente. Eso contraría la opinión de Higman (2003), acerca del comportamiento diferente del colonialismo inglés inspirado por su pragmatismo, así como la no aceptación de la fragilidad femenina, transformando a la esclava en el centro del trabajo manual. Las diferencias en la ideología esclavista dependientes del colonizador no parecen muy convincentes, porque en Cuba también primó este núcleo de la ideología de género blanco sostenido por el divisor de aguas de la raza, las mujeres negras fueron destinadas al campo de caña, mujer calificada impensable.

Las mujeres negras y pardas no estuvieron sujetas a las relaciones de género patriarcales de la blanca, transformadas en objetos (también sexuales) pudieron gozar de mayor libertad para apelar a sus referenciales culturales y apoyarse en las creencias religiosas ancestrales africanas, las cuales no conciben dicotomía entre cuerpo y alma (Henry, 2002). Esas mujeres revelaron tener un mayor conocimiento y control de sus cuerpos (el cuerpo es central en los ritos, tanto en los africanos como los creados en Cuba). Eso explica la mayoritaria presencia de comadronas y curanderas negras y pardas en el siglo XIX, a pesar de las restriccio-

nes raciales¹²⁷ (en fecha tan avanzada como el año de 1924 se lamentaba el director de la Academia de Parteras de la poca presencia de mujeres blancas¹²⁸). Hay que señalar que las negras y pardas que ejercieron el oficio sin pasar por la Academia fueron mayoría¹²⁹.

Negras y pardas mostraron mayores conocimientos sobre la utilidad de las plantas y animales para la salud del cuerpo. Pudieron también decidir, y así lo hicieron, sobre el nacimiento del hijo, adoptando prácticas abortivas creadas por ellas porque muchas decidieron no tener hijos esclavos. En otras situaciones de violencia extrema no hay por qué pensar que no pudo apelarse al infanticidio. El admirable pasaje de la ficción en Toni Morrison (1993) recrea ese hecho y también el traumático diálogo con la hija muerta ante la automutilación de la maternidad. Las autoras Meriño y Perera Díaz (2008) niegan rotundamente la práctica del infanticidio por las esclavas, así como desmienten los casos colocados por los científicos del siglo XIX para demostrar la ausencia de sentimientos maternos entre ellas. Es justo el argumento que levantan sobre el posible engaño de esas fuentes, porque la muerte del recién nacido pudo ocurrir por numerosas causas, conociendo los peligros provenientes de las pésimas condiciones de la esclavitud, aunque tampoco podemos ol-

¹²⁷ Es conocida sobre todo por su trascendencia política la partera María del Pilar Poveda vinculada a la Conspiración que envolvió a negros, mulatos libres y esclavos en el siglo XIX. El nombre de la Escalera que recibió se debió al tipo de tortura aplicada para hacer hablar a los implicados en la conspiración. Aún hoy se discute si la extensión de la conspiración no fue un ardid de la metrópoli española para desposeer a muchos negros y mulatos libres y debilitar a la burguesía negra. (Consultado el 19 de julio de 2017, en www.ecured.cu.comadrona). Jorge Le Roy (1958), en *Historia del Hospital San Francisco de Paula*, La Habana, trae noticias de la presencia a duras penas aceptada de estas mujeres.

¹²⁸ Las comadronas revelaron, en examen realizado por Rozaín, el conocimiento del cuerpo de la mujer. A pesar de las restricciones enormes contra negras y pardas, tuvo que ser concedido permiso por un año admitiéndolas en el curso. Revela el profesor que "abarcaron de modo acertado los fenómenos del parto y de la preñez; señalaron las diferentes posiciones que podía adoptar la criatura, indicando al mismo tiempo las precauciones con que debían operar, las circunstancias en que era preciso prestar auxilio era necesario ayudar a la naturaleza. Le Roy, Jorge (1958). *Historia del Hospital San Francisco de Paula*. La Habana.

¹²⁹ Los datos sobre la Poveda se encuentran en www.ecured.cu.comadrona. Consultado el 19 de julio de 2017. En este hospital fue encerrada Cecilia por su padre (Villaverde, 1982: 243, 259, 267).

vidar la intencionalidad ideológica encerrada en esas afirmaciones de la ciencia.

El criterio de las autoras, sin embargo, revela una cierta dosis de romanticismo que puede estar apoyado en una visión idealizada de la esclavitud africana en Cuba. Así me pareció por la selección de la cita de la novelista sueca Fredrika Bremer, sobre las madres esclavas con sus hijos en los brazos durante su visita al barracón de esclavos del ingenio que, extraído del conjunto del texto, puede parecer que el barracón era un lugar maravilloso, idílico para las esclavas. Sin embargo, la lectura completa revela los horrores y la inmundicia del lugar, coincidiendo con todas las descripciones que han llegado a los días actuales. La novelista afirma ser ese el ingenio de peores condiciones, entre los visitados por ella. Leídos con atención sus relatos, puede ser observada la tendencia a la descripción de un lado muy oscuro para su sensibilidad: la vida de los esclavos a la hora de comer en aquellos "barracones de muros altos encerrados bajo barrotes y candados durante la noche" donde "he visto allí caras con expresión tan sombría, que todo el sol de los trópicos no parecía poder iluminarlas. ¡Que desesperación muda... terrible!". Además, después del encuentro con los niños comentó "no son amables como en las plantaciones de América del Norte. No alargan sus manecitas saludando amablemente; miran a los blancos con desconfianza y son tímidos". Y, seguidamente, viene el párrafo dirigido a contrastar la visión pavorosa precedente. Éste fue el seleccionado por las autoras:

Pero los niñitos completamente desnudos, gordos y lozanos, brillantes como seda negra o marrón oscuro, que saltan sobre el regazo de sus madres, en general con una sarta de cuentas azules o rojas en torno a las caderas, y otras al cuello son encantadores de ver. Y las madres con sus collares al cuello y sus pañuelos multicolores enrollados como turbantes alrededor de sus cabezas tienen muy buen aspecto...

No puede ser entendido el texto fuera de contexto: esas madres están compartiendo la vida en el barracón de esclavos. Resulta nítido en el comentario final que sigue al fragmento seleccionado por las autoras, la frase

lapidaria sobre el tratamiento deshumanizado y la carencia de cuidados con ellos: "Por lo demás los esclavos viven en el barracón de modo semejante al ganado" (Bremer, 2002: 101-103).

La esclavitud africana fue una experiencia brutal, sin precedentes para esas mujeres. ¿Por qué no pensar que alguna vez pudieron estar desesperadas, encerradas bajo candados, sin posibilidad de acudir por ayuda o remedios para cualquier situación que se le presentara al hijo? Aunque prevenida de acudir con nuestros códigos de moral al pasado, coincido con las autoras en relación a los sentimientos maternales de las esclavas. Sin embargo, pienso que hay que ser cauteloso en las reacciones que pudieron provocar las situaciones límites de la vida en la plantación esclavista.

Las referencias sobre los conocimientos de las esclavas sobre el cuerpo humano han trascendido a nuestros días. Las mujeres esclavas practicaron métodos anticonceptivos y hasta pudieron utilizar abortivos. Puede ser cierta la información que ofrecen los científicos de la época acerca del comprometimiento de sus órganos sexuales por la aplicación de plantas nocivas al embarazo (Moreno, 1978; Naranjo, García, 1996). Mc Laren (2013) asocia conocimientos sobre el aborto de mujeres de sectores populares occidentales con la autonomía alcanzada: "se pueden vislumbrar aspectos de una cultura sexual femenina distinta que apoya la independencia y la autonomía de las mujeres respecto de médicos, moralistas y esposos"; pudiéramos añadir "de los esclavistas", como lo hicieron las negras y pardas en el siglo XIX cubano.

Sin duda, hay muchas evidencias de la autonomía de esas mujeres en la toma de decisiones, como el no querer tener hijos esclavos: "las negras temían y aún aborrecían el estado de preñez, confirmaba Chateausalins" (Moreno, 1978: 52). Si esa afirmación fue cierta, debemos añadir "en la esclavitud", porque no existen referencias sobre control de la maternidad en África. Moreno Friginals (1978) destaca que las prácticas abortivas se debían a los conocimientos sobre plantas que las esclavas traían de África. Considero que en esta creativa utilización de recursos para impedir la gravidez debió pesar la relación de esas mujeres con su propio cuerpo, conjugado al conocimiento sobre las plantas debi-

do a su vínculo estrecho con la naturaleza: no fue un misterio para ellas explorar “sus partes íntimas” para impedir tener hijos, ya que éstos en el mayor número de casos iban a morir hambrientos y abandonados hasta la noche en el barracón de esclavos.

Los resultados de los exámenes médicos en el siglo XIX, sobre las prácticas para no tener hijos y abortar, analizados desde la visión de negras y pardas, pueden ser interpretados de manera diferente y concluir que integran acciones de oposición al sistema esclavista. En el período posterior a la década de 1840 fueron realizadas numerosas intervenciones médicas interesadas en fomentar la natalidad esclava. En la época divulgaron con preocupación la baja reproducción esclava por las prácticas abortivas con el uso de la fruta bomba, ‘papaya’ en Cuba (el mismo nombre que se le da al órgano sexual femenino), la esclava masajeaba la vulva con la fruta. En los ingenios, revelaron estos informes médicos, gran parte de las mujeres esclavas eran estériles por presentar el útero caído (Moreno, 1978; Naranjo, García, 1996). Médicos de la época atribuyeron la poca fertilidad de las mujeres esclavas a la vida sexual libre, sin el dogma de la virginidad, ni los frenos e inhibiciones de la sociedad blanca, y por eso exhibían una bajísima fecundidad (Moreno, 1978). Naturalmente, esas preocupaciones coincidieron con las dificultades para traer esclavos de África por la persecución inglesa a la trata. La salida que vieron los científicos fue la de favorecer a la familia esclava para el aumento de la reproducción de las mujeres.

Sin duda, la falta de controles ejercidos sobre la sexualidad de negras y mulatas operó en el ejercicio de la mayor libertad sexual y autonomía de éstas cuando pudieron decidir, tanto sobre la elección del compañero como tener o no hijos.¹³⁰ Eso explica la creatividad en los controles ejercidos sobre su reproducción, sin contar para nada con la opinión del hombre, fuera éste el esclavista, la iglesia, la ciencia. Las mujeres

¹³⁰ Un ejemplo de este nivel de decisión de la mujer, aceptado por la dotación, lo ofrece María del Rosario Gangá que deja a su marido Pedro Criollo, poco después se une a Fernando lucumí “porque era una mujer libre y ella le dijo q si accedería a sus deseos”. Para la dotación Pedro Criollo no tuvo razón alguna para asesinar a María del Rosario (ANC. Miscelánea de expedientes 267, *ap.* García, 2003).

negras y mulatas controlaron el embarazo indeseable, como también desarrollaron sus experiencias sexuales sin las contradicciones religiosas de la blanca, a pesar de la cotidianeidad de los estupro sufridos.

El uso de prácticas abortivas no puede ser utilizado para negar el sentimiento maternal de que dieron pruebas las mujeres negras y pardas. Durante la esclavitud, las madres esclavas eran obligadas al corte de caña durante prolongadas jornadas, al traslado hasta la casa grande para dar de mamar al hijo de la blanca, mientras, sus crianzas eran dejadas recién nacidas, en el mejor de los casos, a los cuidados de una esclava fuera ya de la producción por su incapacidad. Los esclavos eran obligados a trabajar jornadas prolongadas de más de 16 horas, extendidas a 20 durante la zafra, en esas circunstancias la madre podía ser autorizada para dar de mamar al hijo en el *criollero* —donde permanecían los niños recién nacidos al cuidado de una negra anciana—, pero, en general, eso sólo ocurría los domingos y días de fiestas. Según los informes de los médicos de la época, frecuentemente, el cansancio dejaba dormidos a los(as) esclavos(as) que se acostaban en cualquier lugar; por eso muchos morían o perdían sus brazos en el trapiche. Los frecuentes accidentes estuvieron vinculados al agotamiento físico (Moreno, 1978).

Los niños esclavos podían, después de los tres años de edad, ser vendidos (aunque también esa prohibición fue violentada muchas veces). En las duras circunstancias de la separación por venta de los hijos,¹³¹ las madres formaron redes de relacionamientos para mantener los lazos familiares. Estas mujeres recrearon su cultura apoyadas en las estructuras cognitivas africanas, adaptándolas a las condiciones del presente esclavo mediante la negociación o el enfrentamiento, y algunas otras fórmulas intermedias como el escamoteo y el engaño. En ese complejo marginal de construcción cultural, la autoconsciencia de las esclavas actuó en la transformación del contexto social y cultural.

Dar cuerpo al género femenino exigió a su vez el sexo anatómico (común a blancas, negras y mulatas), pero el discurso de género reproductor,

¹³¹ Las reclamaciones maternas de libertad para los hijos se prolongaron durante muchos años después de la separación provocada por la venta de la madre o del hijo(a).

dirigido a la continuidad patrimonial blanca, excluyó a las negras y las mulatas. Otro punto importante es que esa exclusión condujo a la construcción de un género femenino "otro", cuyos actos son transgresores en relación con la ideología masculina esclavista. En resumen, podemos concluir que si la interiorización de género es una función del discurso público y social que se obtiene mediante "la performance en actos reiterativos" (Butler, 2006: 257-275), quiere decir que tiene un carácter de construcción cultural y social, tenemos que decir que los dos aspectos que inciden en dar cuerpo al género son diferentes performances reiterativas en las blancas, de un lado, y las negras y mulatas libres y esclavas, del otro. Y, en consecuencia, éstas últimas terminaron siendo portadoras de una autoconsciencia o subjetividad diferente a la de la blanca.

El protagonismo de la mujer negra y mulata también es reconocido en muchos registros del siglo XIX. La música y la danza fueron escenarios de destaque para estas mujeres. La dimensión cultural, el universo de significaciones imaginarias y simbólicas, en relación a la sexualidad de mulatas y negras y sus efectos en la producción de subjetividades de género femenino, trascendieron en las artes y en las performances de calle y de trabajo, aunque éstas no han sido estudiadas.

Conforme a Randy P. Conner y Sparks Hatsfield (2004), las prácticas culturales y las derivadas de las relaciones sociales y económicas de las mujeres africanas y sus descendientes coadyuvaron a la formación de la diversidad dentro del género femenino. La herencia africana inscrita en el cuerpo y en la mente, en el contacto con el complejo situacional de la esclavitud, fue la fuente de la cual extrajeron recursos para la creación y la configuración de las ideas, así como de las prácticas sexuales adoptadas. Las mujeres blancas, por la ley, por las costumbres, por la religión (el cristianismo) y la presencia de la jerarquía masculina, fueron impedidas de transformarse y expresar su sexualidad. Sin embargo, la mujer negra y mulata, independiente de las imposiciones provenientes de las relaciones esclavistas, o como consecuencia de ellas, ejerció el control del cuerpo, que se constituyó en dimensión de contacto con otras personas, con la naturaleza y con las otras esferas: las de las divinidades y las de los muertos (tanto las primeras, como los segundos pueden entrar dentro del cuerpo, ser incorporados).

Música y danza como expresiones de la subjetividad "otra" dentro del género femenino

En las culturas africanas, en general, lo profano y sagrado mantuvieron un intenso diálogo, y eso no fue diferente en las nacidas en el Nuevo Mundo, aunque en éste ocurrieron nuevas manifestaciones, tanto de un carácter como del otro, a partir del intenso intercambio transcultural entre pueblos y etnias, así como con la cultura europea.

La música y la danza fueron las manifestaciones más visibles e influyentes y en ellas la mujer negra y la mulata emergieron, desde los primeros años de la colonización, como ejecutantes y creadoras en la música popular. Má Teodora (Carpentier, 1966; Évora, 1997) en el temprano período colonial es demostrativa de esa presencia. Pero las expresiones musicales nacidas en el barracón de esclavos continuaron ejerciendo una fuerte influencia en las festividades callejeras y en los barrios marginales. Las negras y mulatas también fueron visibles en las más diversas actividades durante el violento período esclavista, así como en las luchas por la independencia. Mujeres negras y mulatas acompañaron las tropas del Ejército insurrecto y desarrollaron innumerables tareas en su retaguardia (Rubiera, 2000). Durante el período republicano en los sindicatos de "despalilladoras", planchadoras y lavanderas, entre otros, aquellas fueron sus dirigentes e iniciaron los movimientos callejeros por los derechos de la mujer trabajadora, mucho antes que las feministas de las clases medias y altas aparecieran en la palestra política. Algunas sobresalieron en las luchas por la independencia cubana contra el colonialismo español: Mariana Grajales, madre de los Maceo; Paulina Pedroso, negra amiga de José Martí; y en el movimiento obrero y las iniciales luchas republicanas, Inocencia Valdés, militante del partido político creado por Martí y líder obrera durante el primer cuarto del siglo XX. Recientemente ha sido reconocida su bien sucedida irrupción en la literatura, el ensayo y otros campos.

Las *performances* de danzas en las calles también fueron significativas de la presencia de la mujer como sujeto que expone su cuerpo en movimiento, expresando emociones como la alegría, el gusto, la

atracción; reacciones negadas entonces a la mujer blanca. Pero antes de describir esos movimientos que pueden también expresar sensualidad, cabe recordar, como indica Carpentier, que fue magia, narración escandida, liturgia, danza “antes de cobrar por decadencia de sus funciones más bien que por adquisición de nuevas dignidades una categoría artística” (1940: 17-19). Los cantos de yuka tienen los estremecimientos del cuerpo y las mujeres ostentan un papel esencial, inclusive en la aproximación y alejamiento con movimientos pélvicos. Al final, se producía el choque violento de los cuerpos siempre que el hombre fuese muy bueno en la danza. *Vacunao* fue el nombre que recibió ese momento de unión al violento ritmo de la percusión los cuerpos masculino y femenino. Las danzas han sido denigradas persistentemente, en algunos relatos preñados de ideología han sido calificadas como prácticas salvajes. La convulsión en los movimientos puede ser muy intensa y, como Harris (1999) desarrolló en su estudio sobre la danza limbo del barco negrero, tiene su origen en esa búsqueda de trasmisión colectiva del sentimiento de libertad, así como, atraer a las divinidades que habían quedado en África. Hasta en la música conga religiosa, en la danza de la *makuta*, la convulsión en los movimientos de las parejas es muy intenso. Sobresale en la performance el involucramiento, la entrega de los participantes a la música y a la danza y no el sexo, como el prejuicio (la repetición con fines ideológicos) afirma.

La poesía *negrista* escrita por destacados intelectuales hombres ha contribuido también a identificar sexo y danza. El magnífico poeta Nicolás Guillén, en uno de sus más conocidos poemas (1931) en rítmicos versos de la rumba parece recoger el deseo y búsqueda de la posesión masculina más que la entrega emocional expresada en la danza. Mas la poesía de Guillén es ejemplo de ese gusto por recrear el éxtasis de la masculinidad mediante el sexo.

No ha de ser larga la espera/rumbera/buena/ni será eterna la
lucha/rumbera/mala/te dolerá la cadera/rumbera/buena/cadera
dura y sudada/rumbera/mala/último trago/Quítate/córrete/vá-
monos/vamos.

Un testimonio interesante sobre Nicolás Guillén, y añadiría que, sobre el tema inexplorado de las masculinidades y su importancia en la cultura cubana, fue publicado por el intelectual haitiano René Depestre en la revista *Encuentro de la cultura cubana* en el año 1997¹³², cuando el intelectual haitiano narra su rompimiento con la Revolución cubana y el término de la amistad con el poeta nacional en el año 1978. Lamenta Depestre que la subordinación política del poeta no permitiera la plena expresión de su veta erótica y poética: “Yo sufría por ser el único en disfrutar de la oralidad erótica que Nicolás juraba que nunca confiaría en sus memorias, con el fin de proteger la buena reputación de ‘macho’ que ocultaba al condestable del libertinaje que él era” (Depestre, 1997: 72). Quizás el estudio de las masculinidades en Cuba pudiera explicar muchas de las versiones de autores cubanos sobre temas culturales de interés, en los cuales es enfatizado el sexo. Y quede claro que no estoy desestimando la potencialidad de la masculinidad y su influencia en la formación de la subjetividad femenina, sólo estoy subrayando esto por el énfasis en ver los aportes de las culturas negras bajo el prisma sexual, y con esa actitud reducen, de hecho, su trascendencia. Roberto González Echeverría (1998) indica la importancia de utilizar otras fuentes y metodologías en estudios conectados sobre la vida cubana, saliendo del estrecho círculo de la política o la literatura aisladas. En su artículo aparecen los vínculos con la fuerte influencia francesa, italiana y sobre todo de Estados Unidos en menoscabo de la española en la vida cultural cubana, a través de la triada representada en la literatura, el deporte y la música. El autor apenas señala como aporte cubano la sexualidad y la melodía del danzón, olvidando el negro que fue con la incorporación del ritmo el más influyente y fundamental en la música cubana. El danzón procede de un movimiento transcultural entre las culturas ararás, el baile bantú, el ritual yoruba y la marcha abakuá, como ya ha sido señalado por musicólogos cubanos (ver Évora, 1997: 240-250).

González Echeverría estudia la carga erótica del danzón y del juego de béisbol, mediante los sentidos sexualizados dados por el cu-

¹³² Núm. 3, pp. 66-76.

bano al bate (cuya proximidad al palo de la esclavitud no dejan lugar a dudas), la pelota, el vestuario de los jugadores, así como en la ocasión creada por el deporte para el encuentro con las jóvenes de la glorieta, así como durante el baile posterior a las opulentas cenas que seguían a estos juegos, en los cuales se bailaba al ritmo del danzón. Por último, examina la literatura, penetrada por el decadentismo francés y el reto a lo establecido y caduco español:

Era en estos bailes, creo que podemos decir sin riesgos el rito prenupcial se hacía cada vez menos ritual y más cabal. El intercambio de jóvenes devenía un hecho públicamente consumado. Lo que empezaba en los escarceos propiciados por el juego, y más tarde por los tanteos de la literatura (poemas escritos en albuns, intercambio de poemas de poetas favoritos, recitales) cobraba un carácter más palpable en los intoxicantes bamboleos del danzón, donde la distribución por parejas se hacía visible a todos, como confirmándose el hecho.

Una cita de *El Figaro*, utilizada por el autor, corona su enfoque: "allí estaban muchas Evas, muchos Adanes y Valenzuela [director de la orquesta] de serpiente" (1895: 7).

Quizás faltó al reconocido crítico, sin duda el mejor estudioso de la obra de Alejo Carpentier, delimitar que durante esos primeros años el béisbol era practicado por blancos de la elite en esos clubes aristocráticos (la entrada del negro comenzó en los centrales azucareros y no han sido estudiadas esos penosos momentos iniciales del béisbol¹³³). Alguno de la clase media podía acceder a esos clubes si era muy bueno, es decir, que el estudio recoge un importante aspecto de la vida de la elite cubana previo a la guerra de 1895 y cuya tendencia va a continuar en los clubes aristocráticos de deportes de la República. En la década del veinte del siglo XX, durante la Reforma estudiantil, bajo el liderazgo de Julio Antonio

¹³³ En las entrevistas con trabajadores de los centrales azucareros encontré interesantes detalles sobre la lenta incorporación desde niños de algunos excepcionales jugadores negros procedentes de los barracones y no de los bateyes. El desasosiego sufrido por ese niño entre los blancos, los controles ejercidos sobre él sólo eran aceptados porque significaban algunas ventajas económicas para su familia.

Mella, ésta se proyectó inicialmente en este campo, mostrando el franco antagonismo entre el deporte universitario y el cerrado a otras clases sociales de los clubes aristocráticos habaneros.

La música producida por negros y mulatos, sin embargo, fue preferida por todas las clases sociales, inclusive las elites. Por esa vía, sin duda, como ha sido anotado por muchos autores, se impuso la cultura negra en Cuba.

En las pinturas, los grabados y las litografías de las propias cajas de tabaco la mujer negra y mulata fue representada por su presencia cotidiana en lugares públicos, el mercado, la calle, vendiendo dulces, frutas, danzando. Sus vestidos imitaban la moda de la blanca, de tejidos más ligeros, dejaban al desnudo más partes del cuerpo debido al clima, aunque no fuera aceptado por las "buenas costumbres". La blanca sólo es posible verla en las volantas o en imágenes bien estereotipadas de la belleza femenina en las litografías. La música, los pregones, representan a las mujeres negras y mulatas participando de la vida de la ciudad. La literatura y los artículos de crítica de costumbres reproducen su presencia cotidiana en bailes populares, frecuentados también por los jóvenes blancos. Evidencias de las diferencias dentro del género femenino pueden ser constatadas en las innumerables imágenes dejadas principalmente por el artista vasco Víctor Patricio de Landaluze¹³⁴ en la recreación artística del cotidiano cubano. Los cuerpos femeninos de negras y mulatas gozaron de visibilidad frecuentemente, no apenas en los ingenios, también en las calles, en contraste con la invisibilidad del de las blancas. "There are no women walking in the streets, except negresses" (Dana, 1859). La cotidianeidad de ese hecho puede ser confirmada en la lectura de Richard Samuel Hazard (1871) y el visitante español, Vicente Salas y Quiroga (1839) y mucho antes Ferrer Buenaventura (1798).¹³⁵ Hazard (1871) enfatizó la indecencia de las performances de

¹³⁴ Patricio de Landaluze fue un pintor y litógrafo español cuya carrera se desarrolló en Cuba. Su trabajo representó la sociedad cubana del siglo XIX tanto en las áreas urbanas como rurales.

¹³⁵ La revisión de la obra de Samuel Hazard (1871) es más explícita que la de Dana (1859) y Salas de Quiroga. Aquélla ofrece múltiples contrastes entre las mujeres

negras y mulatas en los cabildos y en las calles, cuestionando también la contradanza que se bailaba en las casas de cuna y que se extendió a los salones aristocráticos.

Las narrativas de extranjeros, unidas a las imágenes de grabados y litografías, las muestran vestidas a la moda occidental, aunque incorporando elementos que las diferenciaban de la blanca: mayor número de aderezos y un visual más atrevido para la época (amplios escotes y los brazos más desnudos). Esa forma de vestir, exigido por su cotidiano desplazamiento por la ciudad, sin embargo, era inaceptable para la blanca con su profusión de tules, gasas y encajes en el vestido, sofocantes para el clima cálido cubano. El destacado pintor español Landaluze llegó a Cuba en el año de 1850, donde moró hasta su muerte en el año de 1889, dejó muchos registros en imágenes de las atractivas y bien vestidas mulatas y negras jóvenes en las calles, mercados, parques de Guanabacoa y La Habana. Esa posibilidad de elegancia en el vestir se dio también porque fueron ellas costureras de la mayor calidad. Mientras la blanca no sabía hacer sus vestidos, la negra y la mulata eran diestras en el corte de sus trajes, capaces de interpretar y asimilar al clima cálido los más complicados modelos parisienses. Agustín Caballero, a principios del siglo XIX, se quejaba de la confusión clasista en la vestimenta de las mujeres: "En parte alguna del mundo se da la confusión que en nuestro país en el orden de los vestidos y porte de las personas. Los adornos y trajes que estaban establecidos para diferenciar las condiciones, al presente sirven para confundirlas" (*ap.* Camacho, 2015).

El protagonismo de esas mujeres es indiscutible, según revelan las escenas de trabajo que los viajeros recogieron de las fábricas de tabacos,¹³⁶ del comercio ambulante y de las danzas callejeras del Día

negras y pardas y las blancas, así como presenta las diferencias de las relaciones de género entre blancos en las sociedades cubana y americana. El autor se asombra de la situación de la mujer cubana blanca. Se admira por la ausencia de ésta en los espacios públicos. Ver página 42, sobre confinamiento de la mujer; páginas 50-51, acerca de los pequeños espacios de performance de la mujer; página 69, sobre las mujeres observadas dentro de las casas; páginas 84-85, sus conclusiones sobre los controles sobre madres, hijas y hermanas, comparándolas, aunque de forma exagerada, con la situación de las esclavas.

¹³⁶ No hay que pensar que todo fue tan feliz en el trabajo en la tabaquería, como la

de Reyes. Veamos, a pesar de los prejuicios, el relato de Xavier Marmier (1851). Podemos reconocer en esa lectura el dominio sobre todas las partes del cuerpo en movimiento durante la danza y su conjunción con la voz e instrumentos. Otro de sus comentarios revela que esas representaciones eran compartidas por los asistentes, no provocaban rechazo ni mostraban sentimientos chocantes con la moralidad colectiva. Sólo el viajero extranjero muestra su asombro ante la danza "lasciva" y la absorta contemplación del público de ambos sexos. Veamos su comentario:

A esta algarabía a esta encerrada, se mezclan los roncros acentos de las gargantas prisioneras dentro de las máscaras; gritos de búho, silbidos de víboras, ladridos de perros. Es la señal del baile... Hombres y mujeres se colocan frente a frente y bailan. No, la palabra bailar no puede dar idea de tal escena. Es un temblor nervioso, un sobresalto de todos los miembros; cuerpos que se agitan, se tuercen, se repliegan, se levantan, y saltan, saltan como las salamandras en las llamas. Los pies, los brazos, las caderas, el pecho, todo entra en acción en actitudes que no puedo describir: **la menor de ellas haría ruborizar a uno de nuestros policías urbanos. Un círculo de curiosos de ambos sexos asiste, sin embargo, en pleno día, a esta coreografía asombrosa, y no les choca.** Cuando este ejercicio de acróbatas, de guerreros, de saltarines lascivos ha terminado, uno de ellos avanza hacia la ventana de la casa ante la cual la troupe ambulante ha dado su representación para recibir el tributo, retirándose un poco más lejos para volver a comenzar sus bailes...

Los espacios públicos eran ocupados exclusivamente por mujeres negras y pardas y, por supuesto, hombres, tanto blancos como negros y pardos.¹³⁷

crítica de las costumbres coloca. La despalilladora, todavía en la década de 1920, era principalmente mestiza o negra, su vida no era nada fácil según una descripción "casi objetiva" de la fábrica de tabaco, como la califica Alberto Insúa en *Humo dolor, placer*, obra publicada en su primera edición en 1928: "Hay algunas blancas o de color, tan débiles, tan decrepitas, de manos tan exangües, que aún el ligero esfuerzo de arrancar el palito me parece en ellas heroico. Y trabajan, y conversan, y ríen" (1999: 178). Basta imaginar ese cuadro en el siglo XIX acompañado del castigo físico contra ellas por cualquier incidente.

¹³⁷ Consultado el 5/06/2017, en www.google.com.br/search=cuba+siglo+XIX+imagenes+de+Landaluze

Inclusive, es posible ver la participación de la mujer negra y parda en los entierros, algo inaudito para la mujer blanca, como en la famosa pintura, también de Landaluze, que permanece en el Cementerio de Colón.

El mayor destaque de la mujer negra y mulata vendría por la música, por el baile y por las performances de la calle. El antropólogo Peter Wade (2000: 18) ofrece esta imagen de la música y la danza en el Caribe colombiano (válida para la Cuba de los siglos XIX y XX):¹³⁸

[...] ligadas a la negritud y, en consecuencia, como moralmente sospechosas y sexualmente explícitas, pero también, como excitantes, vitales, liberadoras. Como es obvio, tales imágenes, dadas las relaciones de género prevaletientes y una percepción que valora la sexualidad femenina controlada, tenían impacto diferente tratándose de hombres o de mujeres.

El comentario de Wade revela que no ha cambiado mucho la lectura de la cultura "otra" desde la perspectiva de Occidente. Interesante la observación de Wade acerca de cómo estas expresiones artísticas son percibidas como sexuales, a partir de la moral restrictiva de las elites blancas sobre la mujer y asumidas hasta por algunos intelectuales. La posibilidad de descubrir una manifestación cultural diferente es el problema con que se encara la historiografía.

¹³⁸ La citación completa expresa: "Inicialmente, la música y la danza del Caribe colombiano fueron percibidas en el interior como ligadas a la negritud y, en consecuencia, como moralmente sospechosas y sexualmente explícitas, pero también, como excitantes, vitales, liberadoras. Como es obvio, tales imágenes, dadas las relaciones de género prevaletientes y una percepción que valora la sexualidad femenina controlada, tenían impacto diferente tratándose de hombres o de mujeres. La música está involucrada en un proceso de cambio de la moral sexual que, como en toda América Latina (18), estaba ocurriendo en Colombia debido en parte a cambios en las relaciones de género y en la división sexual del trabajo. Que algunas de las tensiones entre homogeneidad y heterogeneidad puedan entenderse a través de la música se debe, en parte, al poder de generar comunidades imaginadas que tiene el capitalismo musical, pero también, a que las conexiones entre música, danza, cuerpo y sexualidad hacen de la música un mediador poderoso y sugestivo de las diferencias ubicadas en la topografía cultural sexualizada de la nación" (Wade, Peter (2000). *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Chicago: The University Chicago Press, pp. 27-28).

Las mujeres fueron importantes en la música cubana. El primer *son*, el de la Má Teodora (Carpentier, 1946) como antes fue mencionado, es una evidencia de la importancia de la mujer en las orquestas de calle: "donde está la Má Teodora, rajando la leña está". Quiere decir, tocando el tambor, el instrumento del cual fue posteriormente desposeída, y llevando el ritmo al paroxismo de todos los sentidos. Fueron mujeres negras y mulatas las primeras ejecutantes en las orquestas de las iglesias, hasta que fue impuesta la substitución por hombres. Sin duda, significó una provocación la forma de vestir, andar, hablar, así como los gestos atrevidos de esas mujeres.

La mujer continuó siendo imaginativa, aún retiradas de la ejecución de los instrumentos musicales. Así, en la creación musical intervino muchas veces imponiendo cambios a la ejecución instrumental masculina, mediante la danza y/o el canto. La iniciativa para el cambio en la música, la síncopa en el ritmo, puede ser orientada por la danzarina. Así también ocurre con los giros, tanto rítmicos como armónicos que pueden ser exigidos por la solista que canta. En una conocida imagen de Landaluze se observa la competencia que se establece entre la percusión y el danzante. Muchas de las evoluciones de la ejecución en la danza descansan en esas improvisaciones. La binarización o semibinarización bantú (Évora, 1997), el compás 2/4 y no la permanencia rígida dentro del ternario, como sí ocurría con la melodía española, permitió la entrada del cinquillo oriental procedente de ese encuentro entre la música haitiana y la bantú, sobre todo. El cinquillo procede de la música arará, muy utilizado en el cocoyé haitiano y el merengue dominicano. Parece que la presencia del cinquillo en el danzón de Matanzas, tal como se mencionó antes (*Ibidem*: 164) revela que, como afirma Carpentier (1946) fue también utilizado en el barracón de esclavos de Occidente, donde hubo muchos esclavos ararás. El predominio del cinquillo, en Oriente, con la transculturación entre música haitiana y bantú, llevó a producir ritmos y melodías novedosas que estuvieron abiertas a diferentes influencias. El contrapunteo entre tambores y canto, la creación del canto, en sus formas onomatopéyicas o simbólicas, proclives a la participación del oyente: acentos móviles, notas sincopadas que enlazan con sonidos vecinos sin alterar la expresividad de una estructura estable

de notas no sincopadas. Por eso fue definido el origen del danzón en la segunda mitad del siglo XIX, por el director de orquesta típica y trombonista, Raimundo Valenzuela (aquí se manifiesta cómo alguien mucho más importante en el danzón reconoce su procedencia secreta, entiéndase los ritos negros). Es otra serpiente y no apenas la cargada de sexualidad que menciona *El Figaro* y recrea González Echeverría como un secreto, imposible de ser registrado "ni con la notación actual" (Évora, 1997: 126). Aunque años más tarde, el secreto procedente de ritos religiosos negros fue revelado por Amadeo Roldán. Alejo Carpentier (1996) describe el registro de Amadeo Roldán de los ritos ñañigos, por los años del 20 al 30 del siglo pasado. Un hecho inédito, infelizmente, es que los músicos cubanos no han continuado esa experiencia: la recreación de esos ritos mediante el traslado de sus piezas rítmicas a la orquesta sinfónica. Alejo Carpentier en el año 1931, en un artículo de la Revista *Carteles* recuerda la asistencia con Amadeo Roldán a los rituales de la Santería, Abakuá y otros, así como las dificultades de Roldán en la reproducción de la notación de aquellos durante el rito (las reprimendas sufridas por el compositor debido a la prohibición de utilizar papel y lápiz). La reproducción de la notación musical para Roldán, terminado el rito, exigió no sólo concentración y memoria, también un profundo conocimiento para trasladar a notación la complejidad musical de esos rituales (Carpentier, 1996). Considero que eso no puede ser ignorado porque todos los creadores musicales cubanos han ido a beber de esa fuente.

En Santiago de Cuba, en el siglo XIX, en la música y en la danza se destacó María la O, famosa mulata que trascendió el mito y la leyenda. Dejaba a todos admirados con la danza del Cocuyé durante los carnavales que ya fueron desde esa época los más caribeños e importantes del país. Fue una mujer fuerte y no sucumbió como cuenta la leyenda por la tristeza y abandono del amante blanco, como muestra su actividad posterior. Interesante es recordarla porque el músico catalán que presencié esas performances, Juan Casamitjana, orquestó el Cocuyé para la banda del Regimiento de Cataluña en el año 1836¹³⁹ (Carpentier, 1946: 127).

¹³⁹ La música negrista, así como la poesía y el ensayo, sin duda tienen sus grandes

El elemento más importante, que daría la originalidad y trascendencia universal a la música cubana, fue la incorporación del cinquillo oriental a las ya originales creaciones musicales de La Habana. Ciertamente, el cinquillo, aunque algunas indican su vínculo restringido a la música arará, parece que también había sido utilizado en algunas liturgias lucumís y en las músicas congas de los barracones, aunque no había llegado a las calles ni a los cabildos de Occidente, como sí dejó escuchar su ritmo el Cocuyé de Santiago de Cuba en las comparsas santiagueras en las que actuaron María de la Luz y María la O.

En el occidente del país permaneció la mayor influencia de la contradanza, denominada cubana y criticada como indecente por la prensa y los visitantes extranjeros, como he mencionado antes. Mientras, la rumba oriental adoptaba un carácter funcional en sus aplicaciones a las músicas de trabajo al permitir las variaciones producidas por la danza. Aunque la mujer fue alejada de los instrumentos no dejó de producir y crear, direccionó la ejecución de éstos mediante el canto y la danza. Canto y danza, interpretado muchas veces por mujeres, tuvieron y tienen tanta importancia en la composición musical como los ejecutantes masculinos de los tambores. Se verifican en las músicas del siglo XIX diálogos productivos entre voz y tambor (Conjunto folclórico nacional. Música yoruba, música conga, música abakuá, rumbas. Habana Cuba: Areito [s.f.]), no son pocas las veces en que la voz marcó cambios en el ritmo de los tambores. A medida que avanzaba el siglo XIX, la percusión rítmica-melódica fue siendo cada más ejecutada por hombres que por mujeres, quienes, sin embargo, con su destreza y su improvisación en la creación, se colocaron a prueba continuamente por el otro

contribuciones, pero también victimizan a sus figuras como la representación que hicieron de esta fuerte mujer en la zarzuela María la O y la canción aún más divulgada de Lecuona. María la O fue tan famosa que fue creada una leyenda en torno a su desaparición de las calles de Santiago de Cuba. Se cuenta que tuvo amores con Casamitsana y que el retorno del amante a España la llevó al abandono de todo. El cabildo Cocuyé fue fundado por ella en 1856, aunque su legalización corresponde al año 1862. Este cabildo estaba integrado por diferentes etnias, como congos, viví, carabalí, brúcamo, gangá y criollos cubanos. Fue reconocido legalmente y estuvo activo durante diez años, siendo cerrado en 1878 por las autoridades policiales "por no reunir los requisitos propios de un cabildo, donde todos los integrantes tenían que pertenecer a una misma nación".

rumbo dado a la música instrumental por la actuación o representación como solistas en el canto y la danza. Interesante el relato sobre la danza y la música producidas por los esclavos (mujeres y hombres en los ingenios de Occidente) de la romancista sueca Fredrikra Bremer (1998: 119), quien visitó el Occidente de Cuba en la quinta década del siglo XIX. Esta escritora demostró estar liberada del prejuicio de los viajeros Dana (1859), Hazard (1871) y otros, destacando el arte de las danzas del barracón, comparándolas al ballet de la Ópera de París. En la sociedad esclavista cubana del siglo XIX, la mujer negra y mulata se proyectó como individualidad. En los relatos de la novelista sueca, destaca el arte sin relación con el sexo que predomina en las interpretaciones de otros autores sobre las performances de los bailadores negros (tanto la del hombre como la de la mujer).¹⁴⁰ Había, sin duda, algo más, y la novelista coincide con Fabre (1999) en su descripción sobre la danza en el barco negrero y la participación de etnias y lenguas diferentes: la danza cumplía una amplia función libertaria en las sociedades americanas donde las culturas negras tuvieron su asiento.

Dance was thus used to solicit intercession, to thwart weathor punishment that human action might have incurred, to flatter or to appease. Dancers not only communicated with the spirits but also impersonated them through specific body movements, rhythms, or masks and became possessed themselves.

Esas danzas y músicas fueron restringidas a los barracones, sólo realizadas durante las festividades de calle cuando los cabildos de nación concurrían en franca competencia. En esos momentos mostraban su riqueza no sólo en los trajes, también en las danzas y músicas, pero bien pronto

¹⁴⁰ Interesante que la crítica española muestra todo lo contrario a la búsqueda del sexo en el baile. Destacan que el gusto al baile del cubano lo hace olvidar que está junto a una bellísima mujer. El periódico *Don Circunstancias* (domingo, septiembre 7 de 1879) comenta: "El baile es su mayor goce. Al verle poner los ojos en blanco, separarse exageradamente de su pareja, para mirarse los invisibles pies, llevar a su pareja con sólo un dedo de cada mano, formar con su cuerpo una especie de arco, mudar por momentos de color su rostro, cual si sintiera continuas y encontradas impresiones, no creas que es la emoción causada por la proximidad de aquella belleza el motivo de su arrobamiento, de esa especie de éxtasis *sui generis*, no, es la música, es el baile".

invadieron los espacios tanto de diversión de la población mestiza libre como los salones sólo frecuentados por las jóvenes blancas.¹⁴¹

La contradanza fue la pieza de cuadro que más arraigó en nuestra población, tanto que a mediados del siglo XIX se distinguían ya ciertas contradanzas que se decían criollas, lo mismo que otros bailes que se enseñaban en las academias de baile. Junto a las academias existieron, entre el pueblo humilde, las casas de baile, o bailes de cuna, o cunas simplemente, donde los jóvenes de alta sociedad iban a codearse con la clase de las mulatas, lo mismo en los changüi, descritos al comienzo de los ochocientos como "bailecillo y reunión de gentualla al estilo de cuna (León, 1984: 18).

Manuel Saumell, el destacado músico y compositor cubano, creó sus composiciones musicales inspirándose en los ritmos escuchados en los bailes de cuna por él frecuentados. En las composiciones de Saumell se encuentran elementos de las creaciones musicales cubanas reconocidas mundialmente. Como ha señalado Alejo Carpentier (1946) la flexibilidad de la polirritmia africana ha permitido el diálogo con otros patrones rítmicos. La relación de los jóvenes blancos de la alta burguesía con las mestizas en los bailes de Cuna fue configurando un gusto musical que exigió otras sonoridades en los bailes de salón de las elites, como ya ha sido mencionado antes.

¹⁴¹ Un pasaje de una carta de Anselmo Suárez y Romero a Delmonte es explícito en la razón del auge de esta danza, que liquidó el papel dominante del bastonero en los tiempos y reglamentación de la danza: "las parejas que bajan, sí disfrutan de todas las delicias que puede proporcionar una danza por cuanto no cesan de bailar un solo instante hasta que llegan á último par, donde entónces comienzan á subir ó se quitan del puesto: por descontado él que baila puede conversar á su sabor, que es el sainete ó la sal de toda diversion, á nuestro humilde entender: y he aquí la causa por qué hay esas carreras en los bailes para ponerse de los primeros pares: carreras que muchos murmuran, pero que darian quizá tambien, si fueran bailadores y tocan de cerca lo triste y doloroso que es quedarse por la cola. Armóse aquella noche en Güinés una bullanga, un reclaqueo hácia las cabezas de las dos danzas que se formaron con motivo de esto, capaz de divertir á cualquiera que no mire las cosas con demasiada severidad, sino como el efecto indispensable de ser las danzas el baile mas cubano, mas criollo y mas alegre de cuantos se usan en la Isla y de hallarse reunidos allí como cien muchachas y otros tantos mozos, bailadores todos jóvenes, todos con la franqueza y familiaridad que inspira el campo y con el regocijo de una Pascua Florida, en que se dejan los negocios y se dedica esa temporada solo a la huelga y al esparcimiento del ánimo" (Suárez y Romero, 1839: 175).

El fenómeno del triunfo de esos ritmos nacidos en los bailes de cuna había sido observado con desagrado y preocupación por viajeros de Estados Unidos. Aunque sus comentarios quedaron restringidos al ámbito de la moral, no es difícil penetrar en su preocupación por el ascenso de la raza negra mediante la música y el baile. Es evidente que las jóvenes blancas también se dejaron seducir por esos ritmos, tal como revelan las críticas a la contradanza cubana de esos prejuiciosos visitantes estadounidenses y los también nada elogiosos comentarios que informan algunas de las cartas del *Centón Epistolario* (Suárez y Romero, 1853). Fernando Ortiz (1951) refiere ese tránsito de la música considerada impúdica del barracón de los negros al salón de las elites, unos años más tarde Carpentier (1966) observó también el fenómeno de la traslación de la contradanza cubana o criolla de los bailes de cuna a los salones elegantes de la elite.

Del retozo de las musas negras con las musas blancas han ido surgiendo danzas amulatadas, ricas en expresión, como la habanera, el danzón, la rumba, el son, la conga, el mambo, el chachachá, que todas, como en su momento aquel ritmo de origen normando llevado a las cortes de Londres y afrancesado antes de su acriollamiento, han experimentado el mismo fenómeno de metástasis: un tiempo son rechazadas como indecorosas [...] pero se van adecutando y revistiendo un tanto para lograr un ajuste social ventajoso, y las gentes cautelosas van transigiendo otro tanto para poder gustar las sabrosuras del fruto prohibido.

Entre los factores que, en la esclavitud africana en Cuba, pudieron beneficiar la formación de manifestaciones culturales diversas pueden ser señalados, paradójicamente, el abandono de las mujeres “de color” por las instituciones: la familia, el Estado y la Iglesia. Éstas no colocaron límites o, mejor dicho, no interfirieron en los excesos de los hombres con sus esclavas. Diferente de la mujer blanca, resguardada y mantenida casi prisionera por los emblemas de la honra y de la virtud familiares (madre, esposa, hermana), sobre todo las de las clases más altas, la africana y su descendiente podían estar sujetas a la violencia sexual pero disfrutaron de más espacios de libertad para sus experiencias sexuales, controles de natalidad, formación de vínculos familiares y sentimiento de maternidad,

así como realizar los trabajos más diversos que la condujeron a la independencia económica.¹⁴²

Ha sido destacada por autores caribeños la disposición al diálogo entre pueblos y etnias africanas por la equitativa valorización entre sus culturas. Sin embargo, ha sido insuficiente o mínimo el estudio del desempeño femenino tanto en la interacción con culturas africanas como con las occidentales. En la música y la danza la mujer contribuyó al intenso diálogo entre personas de diferentes procedencias étnicas. Las músicas y los tambores yukas y las danzas makutas producidas en los barracones sirvieron, más tarde, de base rítmica de las danzas de calle y las escenificadas en el carnaval.¹⁴³ Éstas dieron centralidad al cuerpo femenino, del cual irradiaban las sensaciones, emociones, la razón "otra" y, sobre todo, la comunicación con otras esferas, la de los muertos, las divinidades, la naturaleza, recibiendo la mujer la fuerza, para enfrentar la concepción del mundo, masculina y blanca dominante. En el cuerpo radica tanto la capacidad para el diálogo, como la potencialidad para incorporar muertos y divinidades. El cuerpo es exaltado en el arte, en los movimientos de la danza, en las performances, y también en los diversos lenguajes de la vida cotidiana. "Sandunga, sandunguera", procedente del contexto portuario andaluz, lugar de ensayo de la esclavitud en el nuevo mundo, fueron términos incorporados al lenguaje cotidiano cubano. Sandunga significa esa gracia del movimiento femenino, inclusive al caminar, como ha sido recreado y exaltado en canciones populares, describiendo el andar "dengoso" especial de la cubana mulata y negra, también de la blanca en el siguiente siglo. En el siglo XIX fue visto como anatema, como en el comentario cargado de prejuicio del higienista cubano, Benjamín Céspedes (1888), sobre las mulatas y negras: "Son muy dengosas al andar, se desploman de los hombros y arrastran unas veces los pies

¹⁴² Bonnie Thomas (2006), en *Breadfruit or chestnut? Gender construction in the french Caribbean Novel*, remonta a la esclavitud la situación actual de las relaciones de género. No pienso igual, sin embargo, tampoco pueden ser estudiadas, haciéndolas derivar exclusivamente de la formación nacional o como consecuencia de las condicionantes que actúan en el presente de los protagonistas históricos, excluyendo y/o restando importancia a todos los otros acontecimientos.

¹⁴³ Como el caso de la ya mencionada María la O.

como si patinaran sobre chancletas o se balancean como si las oprimiera dolorosamente los zapatos” (Céspedes, 1888).

El lenguaje musical de los negros provoca euforia, éxtasis místico y evasión hipnótica. La interacción entre canto y tambor (sentido y ritmo) resume la estructura dinámica interna de la realidad y de la vida. En la música y la danza la mujer puede ser la solista que improvisa, narra musicalmente hechos pasados, amores perdidos, logra éxtasis de comunicación con otras personas y otros espacios (los de la muerte, de las divinidades) y, puede aún, a pesar de haber sido retirada de los instrumentos, decidir el ritmo, sonoridad y hasta la armonía en ese diálogo, donde el tambor responde a los imperativos movimientos de la ejecutante de la danza. Estos ancestros muertos y las personas de carne y hueso comparten el odio, el amor, la traición; en conclusión, los sentimientos humanos.¹⁴⁴ Fernando Ortiz (1951) comenta cómo fueron siendo incorporados a los puros ritos negros en la colonia otras formas impuestas por la Iglesia:

Bailar zarabanda impúdica y diabólica entre negros congos (conjuros) y con el tiempo blanqueada, honesta y pomposa pero desnaturalizada sin la primitiva vitalidad estética y patética que la hizo nacer para festejar el concilio de la Iglesia, un elemento de expresión social puede elevarse pasando al acervo de todos.

Las manifestaciones culturales de las mujeres negras y pardas en el siglo XIX revelan su diversidad o diferencia cultural, aun bajo el lente prejuiciado de sus intérpretes occidentales. Las imágenes de la época y los relatos y descripciones de los visitantes extranjeros las muestran en las calles incorporadas a diversas actividades. En las ciudades compartían el trabajo con los hombres, como obreras en las fábricas, como vendedoras

¹⁴⁴ Durante el rito y mediante la música y la danza la persona afiliada de la divinidad solicita ayuda de ésta. Ella o él es responsable por sus actos y aunque la divinidad conceda la petición si ésta encierra un perjuicio para un inocente tendrá que pagar por eso. Lydia Cabrera (2000, p.46, 47) revela varios testimonios de casos de afiliadas de un orichá y hasta ganguleros (en la religión palo son quienes preparan la nganga para un Nkise) que fueron castigados con la muerte por el orichá o el Nkise, porque sus peticiones provocaron daños para otras personas. La relación es humana y de ahí las frecuentes reclamaciones y reproches de los ahijados a la divinidad por no cumplir alguna petición.

ambulantes (tanto las libres cuanto las esclavas) en las plazas públicas; fueron maestras de primeras letras, nodrizas, comadronas, servicios personales, cuidadoras, enfermeras, las mejores costureras, cocineras y hasta tenían negocios, y algunas fueron prestamistas; bailaba en las calles el Día de Reyes, en los cabildos de nación y en los famosos bailes de cuna.

CAPÍTULO 8

La sexualidad y la formación de la subjetividad femenina

La situación cubana en el siglo XIX sugiere que la subjetividad y agencia femeninas de negras y mulatas debieron irse configurando en diferentes experiencias y prácticas, como ha sido indicado en otra parte, y sobre todo en la capacidad para la toma de sus propias decisiones. La originalidad y la creatividad en la búsqueda de salidas para la obtención de la libertad marcaron hitos en el proceso de construcción de la subjetividad femenina. Una de las principales expresiones de ésta puede ser localizada mediante el estudio de la maternidad. Hay que aproximarse al conocimiento de ésta en el contexto esclavista cubano, sobre todo, entre las esclavas. Todavía hubo notables diferencias entre aquellas, cuyas actividades laborales pudieron ser realizadas en la casa grande del ingenio o las de la ciudad, y las que hicieron trabajos similares a los hombres en el propio ingenio y convivieron con ellos en el barracón de esclavos. Es bueno subrayarlo porque, además, son diferentes las fuentes primarias que pueden llevar hasta el estudio de esas mujeres.

Algún rasgo particular presenta el contexto colonial cubano: la autoridad cambia su función, en el caso de ser destinada a representar la ley reprimiendo las protestas de los esclavos, aunque ésta haya sido provocada por la extrema violencia ejercida contra ellos, sólo puede acudir con la autorización del hacendado. En esas situaciones son mencionados el capataz y el mayoral, pero del amo no existe información alguna que lo relacione al hecho. Si hubo excesos tienen que ser descritos de acuerdo con el Reglamento de Esclavos en vigor, sólo que esa descripción parte de la visión del salvaje, ofrecida por el civilizado. Hay, como argumenta

M. Bembe y otras (1983), un rompimiento epistemológico y social. Éste se produce entre lo que es visto y escuchado y lo oculto en la interpretación del hecho, ofrecida por el escribano o autoridad civil. En ese contexto puede ser traído a la vida no simplemente el otro (seleccionado por la fotografía¹⁴⁵), sino la otra parte de todas las cosas.

La otra situación presentada es cuando el mediador es el síndico de esclavos, aunque éste, como muchas veces ocurrió, permaneció parcializado con el amo. En relación a las que trabajaron en labores domésticas en la casa del amo, en el ingenio o la ciudad, hay documentos en los que consta la mediación del síndico de esclavos, en el caso de los esclavos que trabajaron en las labores del ingenio, en los ejemplos que se conocen, sólo la autoridad civil acudió para intervenir en el asunto. Y es bueno subrayar ese hecho porque hay escasos indicios, como fue corroborado por los documentos procedentes de diferentes instituciones coloniales: el ingenio fue coto cerrado para cualquier autoridad, a pesar de la presencia del Reglamento de Esclavos.

Debo referirme primero al acercamiento y análisis de los documentos sobre esclavos de ingenios. Desde el campo de la Historia, Guha (1999) sugirió estudiar causas criminales de los que denomina subalternos, mediante el “parámetro de distorsión”: se trata del estudio de las distorsiones realizadas por el conocimiento-poder (representado en el escribano) en la construcción del documento. Este paso toma en cuenta la afirmación de Bembe (1983). En ese camino, esos autores proponen ir más allá de la crítica interna recomendada por Marc Bloch en la década de 1930. No apenas se trata de contextualizar el documento, hay que estudiar también el proceso de deformación que éste sufrió, tanto en su construcción original como en las reconstrucciones posteriores realizadas por los archivistas y académicos. Significa que, antes de relacionar y contrastar su contenido con hechos y acontecimientos del período,

¹⁴⁵ Muchos de los autores han referido ese propósito o intencionalidad del relato o fotografía colonial, mientras da su visión del otro, oculta lo que no quiere que sea visto. Ver Bhabha “Signs taken for wonders: Questions of ambivalence and authority under a tree outside”, en (1985). Gates, Henry Louis (ed.), *Race, Writing and difference*. Chicago and London: University of Chicago Press.

debe ser cuestionado profundamente el lugar del escribano, narrador y testigo que relata hechos del "otro", además de estudiar los cambios que historiadores, editores, archivistas pudieron producir, configurando el documento tal cual ha llegado hasta nosotros. Eso no excluye, por supuesto, que el historiador que efectúa ese trabajo no defina también su lugar o posición en la interpretación de los acontecimientos. Con ese fin, esclarezco que mis tentativas parten del criterio de existir una barrera levantada por el concepto raza, y que no es posible aceptar que sean estudiados esos hombres y mujeres sin antes deconstruir los textos en busca de la manifestación de la cultura "otra" que se fue configurado en el proceso de la esclavitud.

Bhabha (1985) indicó la ambivalencia de la autoridad colonial en el discurso, al mismo tiempo transparente y cerrado, tanto en la intención, la imagen, como en el autor (este último se pretende presentar como neutro). La intención denota la presencia del texto social epistémico etnocéntrico, nacionalista, adherido al mismo, la representación de la autoridad como vocero de la modernidad civilizada. Es importante identificar en esos documentos que la voz del esclavo es traducida por otra persona, la autoridad colonial, que excepcionalmente se refiere a él como individuo, nunca aparece la primera persona, siempre es la tercera persona, en general del plural: su voz se diluye en la colectiva. El amo no es mencionado, apenas como el dueño de las tierras donde ocurrió la rebelión o los casos de crímenes de esclavos o de algún capataz. El documento presenta no sólo omisiones, también, como la fotografía, ilumina una parte que, por la magia de la metonimia, aparece como representación del todo. Pero es como señaló Bhabha (1985) en su estudio sobre los libros dirigidos al objetivo de colonizar poblaciones, por ese poder de la transparencia en el cual aparece como campo de la verdad la falsedad, gracias al visible efecto de conocimiento-poder, no sin antes ejercer el control y desplazar la verdad.

Sin duda, el sentido distorsionado está implícito en la representación que nos ofrecen los escribanos de los esclavos en el siglo XIX, aunque no sólo, también en las interpretaciones posteriores que agruparon y clasificaron el documento en determinado contexto de relaciones con

otros hechos. En la búsqueda de la representación de los esclavos, configurada por el blanco, se hace necesario conocer el estado de las ideas que pudieron influir en la formación de la fuente primaria. En el orden social en el que la "otredad" y sus manifestaciones culturales no fueron vistas como tales, sino que partieron del único conocimiento posible, el occidental epistémico, esa otra cultura no existe, apenas son hombres y mujeres de naturaleza salvaje, inferior. En consecuencia, la actuación de mujeres negras y mulatas fue racialmente marcada con los rasgos de la sexualidad expuesta como perjudicial y dañina. En la segunda mitad del siglo, la filosofía positivista que comenzó a ganar terreno las vio como portadoras del cáncer social que tenía que ser extirpado. En ese contexto, la ciencia estuvo lejos de identificar los sentimientos maternos de protección a los hijos, y eso puede ser extendido a las instituciones y autoridades.

No puede ser omitido que, entre los elementos que integran la sexualidad femenina, están también los sentimientos y emociones que acompañan las urgencias de la práctica maternal en la cotidianeidad. En general, los documentos, en los cuales fueron narrados acontecimientos de los negros(as) y mulatos(as) involucrados en ellos, aparecen mutilados y tergiversados, sólo ofrecen fragmentos de sus vidas (Guha, 1999). La tarea ardua, pero necesaria y urgente, de la investigación no puede ser reducida a la descripción de las tácticas usadas en los objetivos de libentar a los hijos. Penetrar en ese universo femenino exigía estudiar no apenas los indicios, había que ir más lejos y conocer si hubo alguna manifestación que envolviera sentimientos, emociones, subjetividades que pudieron trascender y ser exteriorizadas en sus actuaciones maternas, sin dejar de penetrar en las experiencias que pudieron servir de sustentación a esos comportamientos que, como sabemos por la documentación y hasta por la tradición oral, se extendieron a las madrinas, patrocinadoras y otras.

Los hijos de negras y mulatas, sobre todo entre las esclavas de los ingenios, en la mayoría de los casos fueron de padres ausentes. Así, casi siempre deja de constar el nombre del padre negro o blanco en el documento de bautizo. En el estudio, después de conocer cómo fueron

construidos para identificar sus distorsiones, tienen que ser desmenuzados los hechos para entender el proceso de construcción cultural de las mujeres en las circunstancias sociales de la esclavitud. Las mujeres habían vivido, en el caso de las africanas, en un ambiente precedente de libertad y tradiciones compartido con madres, hermanas, familia. La memoria de entonces pudo servir como energía o dispositivo de su transformación como madres en la esclavitud. Otras conocieron por sus abuelas, madres o madrinas esa historia, ahora idealizada frente a la circunstancia de la esclavitud (Rubiera, 2000). En esas narraciones, la memoria describe la coherencia entre la actuación en la creación de vínculos o redes colectivas y el profundo aprendizaje adquirido acerca de la dominación, así como las posibilidades de negociación dentro de las reglas de juego en la esclavitud. ¿Cómo si no entender el dominio que mostraron de los complicados procesos legales para encontrar brechas y obtener su libertad y de su descendencia? Esa certidumbre revela que existió, sin duda, la circulación de la información en las redes que fueron siendo construidas entre mujeres principalmente.

Los autores coinciden en considerar como aspectos relacionados a la sexualidad los de la reproducción, sus controles y los relativos al placer sexual (Araujo, Behares y Sapriza, 1988). Mas el estudio de la sexualidad no se puede detener en las zonas erógenas y las capacidades sexuales. En ese aspecto biológico no hay diferencias entre las mujeres negras, pardas y blancas. Éstas asoman cuando, penetrando la cultura, son descubiertas las marcas dejadas por la esclavitud de género y racial.

El protagonismo de las mujeres en los procesos de recreación cultural puede ser encontrado en numerosos estudios. En consecuencia, existen las obras, testimoniales principalmente, y los comentarios de las literatas caribeñas, así como los estudios de las afroamericanas. Algunas acudieron a los abordajes iniciados con los caminos abiertos por los estudios hermenéuticos. Entre esos, vale citar a Mae Gwendolyn Henderson (1990: 141) quien nos recuerda la relación "You-Thou" de Gadamer, permeada por la teoría de Bakhtin (reconocido por la autora) extendiéndola a las relaciones género/raza. Continúa siendo un intento

por explicar el fenómeno descrito por algunos ensayistas caribeños de las culturas composités o simétricas,¹⁴⁶ para ser aplicado a la formación de la feminidad entre negras y pardas durante y post esclavitud. Los principios dialógicos de Bakhtin, según la autora,¹⁴⁷ pueden explicar la articulación de la diversidad negra (entre etnias, pueblos), creando nuevos significados que configuraron una unidad que transitó de la heterogeneidad femenina a la unívoca subjetividad femenina negra. De esa forma, entiende la autora, que fue la alteridad en relación a la blanca y al hombre (raza y género), es que la mujer negra y parda pudo reconocerse en su diferencia y ganar la unidad de subjetividad colectiva intrarracial y social. Me parece un poco limitado ese enfoque, inmerso en el universo de fragmentación étnica de Estados Unidos. En consecuencia, la autora da mayor peso en los complejos procesos transculturales a la articulación entre sujetos racialmente configurados. Hemos estudiado que son procesos que no pueden ser reducidos a una relación entre las culturas de similares valores, los tránsitos a la nueva cultura pudieron también recibir, y recibieron, contribuciones, o ser afectados en la interacción (ésta depende del contexto temporal y espacial) en tensión y/o negociación con la cultura dominante.

En otras líneas de pensamiento y por caminos diferentes, pero con el mismo fin de estudiar los comportamientos femeninos, otras autoras rompieron el cerco de Hegel y la filosofía del siglo XIX, rechazando

¹⁴⁶ Pienso que esas denominaciones de culturas compuestas por algunos ensayistas y/o entrecruzamiento cultural, transculturación, puede estar más vinculado al hecho de que estas culturas tienen una formación en la cual prima el colectivo.

¹⁴⁷ La relación con la hermenéutica, tal como se encuentra en Gadamer (una comprensión que es mediante el encuentro entre lo mismo (yo) y el otro (tú), ha sido muy utilizada, aunque el "Thou" ha sido revigorado por Bubber en su aplicación a la educación, mucho antes tuvo su sentido orientado a ese encuentro del literato con pueblos sin escrita. Thomas Gray, en su *Elegy*, y más tarde Samuel Johnson vislumbraron un sentido diferente de la segunda persona alejada de la visión de objeto, y en esa misma dirección ha sido propuesta una literatura aural. Diría que muy próxima de esta posición se encuentra la oralitura de Glissant (1997) y otros caribeños. Henderson (1990: 136) explica: "In both dominant and subdominant discourses, the initial expression of a marginal presence takes the form of disruption—a departure or a break with conventional semantic and phonetic. This rupture is followed by rewriting or rereading of the dominant story, resulting in deslegitimation of the prior story or a 'displacement' which shifts attention to the other site of the story".

la posición de aquellos especialistas que sólo encontraron el sujeto y su subjetividad en las narrativas rebeldes, en las ocasiones en que ese sujeto se manifestó consciente de su alteridad. Carolyn Rodgers (1976) y Audre Lorde (2003) reconocieron la creación del tropo de la madre negra como una vía para explorar la subjetividad femenina. Ambas autoras, todavía advierten, que pueden ser diferentes las manifestaciones de la feminidad, dependiendo del encuentro entre sexualidad y circunstancia. En ese mismo marco de interpretación, aunque haya sido producida en lenguaje ficcional, puede ser leída la novela *Beloved* de Toni Morrison (1993).

La metodología seguida en esta obra va a la búsqueda de si hubo manifestaciones de autonomía del sujeto femenino negro mediante el análisis de los fragmentos en que ellas dejaron sus voces, aun intermediadas por las autoridades coloniales. Considero que la negociación y la tensión de las esclavas aparece en el propio discurso dominante de la esclavitud, no hubo otro, es el único legalmente reconocido y es necesario recomponerlo para fines diferentes a los que operaron en su creación. Por ese camino podemos encontrar indicios de la autonomía esclava, fundamentalmente en las reclamaciones y negociaciones dirigidas a mejorar las condiciones de vida de sus hijos y a la obtención de la libertad propia y/o la de los hijos. Ese proceso de recomposición exige estudiar si alguno de los indicios ayuda a configurar la existencia de una subjetividad independiente femenina en aquellos momentos, así como el alcance de ésta, y eso requiere un proceso cuidadoso de extracción y manejo de la expresión idónea femenina, quiere decir, estudiarla en sus propios límites. Pero eso exige el retorno o reinserción del fragmento en el documento como un todo, y por supuesto, el diálogo con el contexto, ya que esos límites o fronteras en la actuación no apenas dependieron de las mujeres.

Como ya fue descrita, la subjetividad de negras y pardas fue desarrollada en un contexto diferente al de la mujer blanca. Aquellas tuvieron, a pesar de la esclavitud y sus imposiciones sexuales, un mayor margen de expresión, posibilidades y libertad para el desarrollo de su

sexualidad.¹⁴⁸ No hay documentos de mujeres blancas que expongan su rechazo a una relación impuesta, como sí los hay de negras y pardas, en los cuales describen sus cuerpos lacerados por la violencia sexual masculina. Para encontrar algo sobre la imposición del género masculino sobre el femenino en la formación de la pareja, incluyendo a la mujer sin distinciones raciales, sólo después de 1880 en algunos artículos de *El Productor*, citados en esta obra, sobre el llamado amor libre, de franco sabor anarquista. En éstos se trata, apenas, de la reivindicación del derecho de la mujer a escoger el compañero y tampoco es mencionada la raza.¹⁴⁹ Pero mucho antes, mujeres esclavas expresaron su decisión de no continuar la relación con el amo que las sedujo niñas aún, y enfrentaron las más difíciles situaciones, entre ellas las del trabajo en la calle, unas veces alquilada o para el propio amo, y otras muchas como cimarronas.

Una aproximación al contexto para la mujer durante la esclavitud de plantación en Cuba es de rigor. La Real Resolución de julio de 1784 había autorizado el trabajo de las mujeres en oficios propios de su sexo, destacando los límites de sus condiciones anatómicas y racionales: no podían realizar aquellos trabajos “que requieren de la fuerza física bruta ni del ejercicio del intelecto como Derecho y Medicina” (Colón, 2016: 179-198). No hay que advertir que la legislación de la época sólo alcanza a la blanca. Las mujeres libres y esclavas morenas y pardas quedaron fuera, eran simplemente propiedad, en el caso de ser libre, ya el color de la piel indicaba su vínculo más o menos próximo con la esclavitud y por eso pasaron a ocupar un no-lugar social, donde tampoco llegaron las leyes que sólo concernían a la blanca. En la vida privada familiar de esta última, sin embargo, hay que admitir que estas leyes ejercieron poca influencia, hasta su movilidad fuera del hogar estuvo sujeta a la autoridad masculina del padre u otro.

¹⁴⁸ Así como el trabajo en la calle fue humillante para la blanca, constituyó motivo de orgullo para la negra y parda porque gracias a él obtuvieron su libertad, la de sus hijos y, muchas, las de sus compañeros, y en otros casos, las riquezas de las cuales hicieron ostentación en las calles como muestran algunas imágenes de Landaluze y otros.

¹⁴⁹ Destaco el anarquismo porque pueden proceder inclusive del extranjero. Lo cierto es que no he podido localizar a la autora, aunque se declara mujer, y he podido, sin embargo, identificar los autores de otros artículos del mismo periódico.

La esclavitud podía desembocar en situaciones extremas, dependiendo del lugar de trabajo. Las esclavas del ingenio trabajaban hasta veinte horas diarias en tiempo de zafra, en la ruda y violenta tarea del corte de caña y/o batiendo con enormes palas el melado¹⁵⁰; en las casas de sus señores tampoco tenían derecho al descanso, pero no estuvo sujeta a los tiempos de inicios de tarea marcados por el fuerte restallar del látigo, aunque éste no estuviera ausente. Para los esclavistas eran seres inferiores, naturaleza carente de humanidad. Las libres tenían que mostrar los documentos comprobatorios de su libertad, hay muchos casos que permanecieron durante años injustamente esclavizadas. Todavía es insuficiente el estudio de niñas y jóvenes negras y pardas libres sometidas al aprendizaje obligatorio porque eran huérfanas o hijas de esclavas (cuya libertad fue comprada), permaneciendo aquellas en cautiverio. Las autoridades las enviaban a talleres y con “maestros” (dueños de talleres), al ser encontradas en las calles desempeñando cualquier tarea; eran libres, pero menores de 18 años podían ser acusadas de vagabundear, y les era exigido en esos casos la presencia del responsable. La ausencia de la madre o del padre, desautorizadas las madrinas, fueron suficientes motivos para enviarlas a la servidumbre del aprendizaje en los talleres. Ese fue un expediente utilizado por la policía a cambio de dinero, para favorecer a talleres con escasez de mano de obra.

Algunos textos recientes sobre mujeres negras y pardas en el siglo XIX reflejan en los autores la permanencia del prejuicio racial y de género, o quizás fueron guiados en su interpretación por la idea positivista de la verdad inmutable expresada por el documento, desconociendo la importancia de identificar el qué, el quién y el por qué, así como el dónde de su producción, cuestiones centrales para su análisis. En un artículo de Juan Andreo García y Alberto José Gullón Abao (1997), los autores generalizan la presencia de la prostitución entre las mulatas. Las imágenes de mulatas de Landaluze, fuente del cotidiano cubano en las calles habaneras, son identificadas como prostitutas. Esas imágenes son representativas de la

¹⁵⁰ Existe la referencia de Anselmo Suárez y Romero sobre la muerte de una mujer a quien el cansancio la rindió y murió en la paila hirviente.

participación efectiva de dichas mujeres en el paisaje urbano. No hay que olvidar que es la calle su espacio de trabajo preferente, porque la mayoría ejercía el oficio de vendedora ambulante. A las calles acudían para ganar su vida, unas veces en esclavitud y otras como libres. Los autores en cuestión justifican su interpretación por estar en las calles, por la manera de vestir de estas mujeres, entre otros aspectos. Para la ideología de la época (y parece presente aún hoy) podía resultar escandalosa. La blanca no podía mostrar ni el tobillo cuando subía a la volanta, pero mujeres negras y pardas trabajaban bajo el sol, la lluvia y sería bien difícil poder mantener ese pesado y caliente vestido que llevaba la blanca, considerando el calor sofocante del verano cubano.

Andreo García y Gullón Abao (1997), al considerar a todas las mulatas prostitutas por el vestuario, por compartir las calles con los hombres o por carecer sus familias de la presencia del padre, pierden de vista que las esclavas fueron obligadas a ser recaderas, vendedoras ambulantes o a comprar los alimentos si estaban al servicio en las casas de la ciudad, a negociar, hacer contactos importantes para sus vidas, actividades todas prohibidas para la blanca (aunque como ya hemos visto esos controles sobre la mujer blanca no fueron suficientes para impedir el encuentro sexual y la relación ilícita del blanco rico con aquellas blancas de clases inferiores). En mi opinión, el mayor conflicto con estos criterios procede de la incapacidad que muestran los autores para detectar la diferencia cultural a partir de la raza, que se revela en esa presencia única en las calles de mujeres mestizas y negras. Para estas mujeres las calles ofrecen los lugares de venta de sus productos, y esos trabajos no crearon un conflicto psicológico, mucho menos social, en el colectivo del grupo racial. El trabajo de venta en las calles, extendido entre negras y mulatas, significó la continuidad cultural en relación a los antecedentes africanos. En el caso de la descendencia negra o mestiza, éstas habían participado desde niñas en ese trabajo con sus progenitoras, madrinas o patrocinadoras. Por eso, son estas mujeres las únicas que comparten las calles con los hombres: esclavas alquiladas o enviadas por el propio dueño para trabajar en fábricas, talleres, comercialización de productos. Ese hecho ganó auge con la posibilidad de compra de la libertad, porque

con parte de sus salarios pagaban a sus amos mediante la coartación. Por supuesto que hubo prostitutas negras y pardas, aunque los datos estadísticos sobre prostitutas indican un menor número de ellas en relación con las blancas, dato que García y Gullón Abao (1997) cuestionan, apenas apoyados en su lectura de las litografías de las cajas de tabaco del siglo XIX, dirigidas a la crítica del mestizaje con la mulata, a su irrupción con un vestuario que competía en calidad con el de la blanca, así como a las imágenes familiares, en las cuales sólo aparece la mujer negra como su antecesora. Una de las pinturas de Landaluze, comentadas por los autores García y Abao (1997), muestra evidencias del mestizaje durante cuatro generaciones de mujeres (comienza con la bisabuela africana y termina en una niña blanca). Esa pintura del cotidiano cubano recreado en esas imágenes, es un reflejo de una realidad cuya lectura no puede llevar a representar a la víctima como responsable por su situación, como ya fue analizado en otra parte.¹⁵¹ Interesa recordar que las mujeres blancas son las que tuvieron como única alternativa la prostitución (según los datos oficiales el número de blancas era mayoría, y aún más extranjeras que nacionales, entendidas españolas y criollas). Ellas estuvieron menos preparadas que negras y mestizas para desempeñar (y llegar a ser aceptadas por las costumbres coloniales) los variados trabajos realizados en las calles de las ciudades y con los cuales ganaron sus vidas y la libertad. Negras y mestizas sostuvieron a sus familias e inclusive llegaron a poseer grandes fortunas. Tener hijos sin estar casada legalmente no quiere decir que la madre de ese hijo fuera prostituta, aunque hay que reconocer que el uso del concepto prostituta en el siglo XIX está muy próximo del clasista, según revela la crítica mencionada en otro capítulo de Domingo del Monte a la obra de teatro de Milanés y el silencio sobre los deslices de las mujeres de la elite, si recordamos la polémica que desató la obra de Palma.

La mujer blanca pobre se replegó al trabajo doméstico de la costura y la hechura de sombreros, en los cuales también encontraron la

¹⁵¹ En la década de 1880 una intelectual negra, Mercedes Ayala, escribía: "No es la raza negra, no; aunque en tal sentido se hable; la que ha de ser responsable de "aquel tiempo que pasó" (Barcia, 1998).

competitividad de la negra y la mulata, competitividad muy difícil de enfrentar porque éstas las aventajaron por su movilidad en las calles para la entrega del trabajo. En la época para la blanca fueron humillantes la venta callejera y la agricultura, porque eran lugares de posible contacto con el hombre negro. Bajo una ideología masculina con múltiples restricciones, la blanca desconoció su propio cuerpo, por eso las ocupaciones de curanderas y parteras fueron desempeñadas también, fundamentalmente, por mujeres pardas y negras.

Las marquillas de las fábricas de tabaco, así como las imágenes de Landaluze utilizadas por García y Gullón Abao (1997), pueden tener otras lecturas, si salimos del espacio de enunciación ideologizado decimonónico en que se han estancado los autores. Ciertamente, como muestran esas imágenes y las marquillas, hubo mucho mestizaje, pero en el mayor número de casos no fue la mujer negra o parda quien lo propició, fueron los hombres blancos los que violaron a estas mujeres y hasta a las niñas. Aunque pudo darse, y seguramente existió, la aceptación de la relación de la mulata con el hombre blanco, no se puede dejar de mencionar que eran esclavas y si no la aceptaban tendrían que sufrir las consecuencias de la negativa. Muchos de los documentos revelan que, a pesar de esas ocurrencias cotidianas, los abusos fueron permitidos por todas las instituciones y, por lo tanto, no cabía protestar por los hechos. Como hemos examinado, eran aspectos que no fueron comprendidos por las leyes porque ocurrían en el espacio privado e inviolable del hacendado o del amo, además de que era un derecho previsto usar o abusar de su propiedad, en este caso de la mujer. Es bueno traer aquí el comentario sobre ese tema del reconocido antropólogo haitiano Price-Mars:

Como las nueve décimas de los humanos, no puedo jactarme de ser puro. En otro tiempo la concupiscencia blanca debió haber manchado la abuela de quien desciendo. Lo que sé que soy negro como la noche. Y, sin embargo, mi progenie refleja las gradaciones misteriosas de las alboradas transparentas, de las que están hechas las menos luminosas de las noches. Lo que sé es que los más lejanos de mis antepasados vinieron de los más remotos confines de África (Romero, 1938: 166).

Nuevamente, traemos a colación la declaración del arzobispo Claret de haber respetado las reglas del juego colonial y esclavista de no intervenir en hipótesis alguna en los "contubernios ilícitos" de los ingenios por los peligros que entrañaba para la seguridad de la colonia (ver epígrafe sobre los matrimonios interraciales).

¿Por qué no pensar que la violencia contra la mujer pudo ser la causa de la ausencia del hombre en las imágenes familiares de negras y mulatas? Siguiendo a Spivak (1998) reconocemos dos sentidos de la representación, el primero atañe al de la clase dominante en su relación con los "subalternos"¹⁵² y por el cual éstos son percibidos, y el segundo, es el que los subalternos tienen de sí mismos en la relación entre ellos. Tenemos que hurgar en la búsqueda de ese segundo sentido sin dejar de identificar el de las clases dominantes. Y esa insistencia en el mestizaje en Cuba es uno de los sentidos más fuertes, para unos, la raza negra podía ser debilitada en las frecuentes uniones interraciales, y otros tenían una opinión opuesta, había que fomentarlas para terminar eliminando el negro. En ambas posturas el negro es de dudosa moralidad y por eso también podían ser cuestionadas tales uniones. Sin duda, también hubo dentro de la raza negra la aspiración en muchos casos a que el hijo blanqueara y saliera de ese cerco racial.

En el análisis sobre el sentido de negros y mulatos, esclavos y libres, sobre todo mujeres, en la pintura de Landaluze, retornamos a esa familia iniciada por la bisabuela negra, hay que señalar que otra lectura muestra el sentido que ellas le dieron a la fotografía: hay una ausencia de prejuicio de mostrar la ascendencia negra en los descendientes pardos y hasta blancos. ¿Será porque se trata de una familia en la cual está ausente la figura paterna? En el siglo XX fue frecuente la tendencia a ocultar el ascendiente negro, tal como aparece en la literatura, y es difícil no tener ejemplos de esas manifestaciones en nuestra memoria

¹⁵² *Guste o no, el concepto 'subalterno' pretende insistir en que aún en la peor de las servidumbres el hombre y la mujer tienen un espacio de libertad. Esa cuestión, aunque no utilizó el concepto subalterno, ha sido levantado por la teoría occidental, según nos recuerda en su obra Koselleck, R. (2003). Futuro-pasado. Sobre una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Paidós.*

del pasado. Pienso que sería interesante continuar profundizando en ese tema, aunque esas imágenes precisarían un mayor número de ejemplos, aun de fuentes diferentes, para poder arribar a alguna conclusión

Las imágenes visuales revelan las construcciones culturales del vestuario femenino en mulatas y negras. Sin duda, en ellas podemos reconocer posturas en conflicto asumidas por estas mujeres en relación a la blanca, aunque también está presente la provocación a la sociedad entera en ese vestir bien que ostentan muchas de ellas. En la imagen anteriormente comentada hay varias generaciones de mujeres, vestidas con sus mejores galas y con ropas muy bien diseñadas, aunque más ligeras, dejando más partes del cuerpo a la vista. Sólo la presencia altanera de esas mujeres, su estar aquí, es una provocación en una sociedad quebrada por la diferencia racial y por la fuerte repercusión de la esclavitud en todos los ámbitos. Insistimos en el propósito de la propaganda racista del siglo XIX, encaminada, por una parte, a cumplir con los objetivos políticos de permanencia del colonialismo con la división de la sociedad y el miedo al negro (de esta postura no está alejado Landaluze), y por otra, obstaculizar los procesos de integración racial, extendidos entre los sectores populares, según revela la Iglesia en su crisis con el Gobierno Civil durante los años 1853-1854.

Al estudiar el siglo XIX es posible percibir la presencia de dos culturas contrapuestas. Stephan Palmié (2002) señala la existencia de dos epistemes diferentes en los procesos de formación del conocimiento. Éstos funcionan en ese mundo nuevo donde los esclavos, y entre ellos las mujeres, fueron reconstruyendo con sus memorias un mundo que constituye simultáneamente "la dimensión inexplorable de la historia y la subterránea convergencia de nuestras historias" (Glissant, 1997: 11, 66, 65).

Penetrar en la subjetividad de estas mujeres exige analizar sus reclamaciones que trascendieron, a pesar de la represión y de la legislación adversa. Leer los documentos, cuya escrita no se nos escapa, es la expresión de la clase dominante, exige por eso mismo, como propone Guha (2000), leer entre líneas, buscar los fragmentos o los destrozos de los hechos producidos en el momento, el pasado de su creación por las

autoridades coloniales, los escribanos de la autoridad, dando voz primero a los representantes de los esclavistas: capataces y mayores. Todavía esos documentos sufrieron la reiterada tergiversación en sus ediciones posteriores (clasificaciones de los archivos, interpretaciones de los historiadores). Veamos los ejemplos. Varios son los casos que refieren las dificultades de esclavas que deciden abandonar a los amos que las habían “seducido” o violentado, utilizando los pocos medios que se abrían para ellas. El análisis de las represalias que sufrieron por su decisión revela la multiplicidad de tácticas y creatividad en su elaboración, además de las complejas redes en que estuvieron envueltas. Estas tácticas y estrategias fueron dirigidas a torcer, detener y obstaculizar la fuerza represiva del sistema esclavista.

Dominga Gangá, en el año 1853, pudiera ofrecer algunas claves para el conflicto que se le interpone al historiador en el momento de estudiar una episteme inexplorada pero resistente. Ella manifiesta su negativa a la continuación de la relación con el hombre que la oprimió y le impuso el vínculo “vituperable” que ella decidió romper. Reclama su lugar como individuo autoconsciente y de un alto desarrollo cognitivo, con valores superiores a las del acusador que le niega su derecho de madre al no permitir que visite a los hijos, acusándola de inferioridad (ella había solicitado y obtenido pasar a otro dueño). Si penetramos en el manejo que hace la esclava del lenguaje procedente de las acusaciones del esclavista, comprendemos que, a pesar de carecer de derechos, ella se opone a las palabras del amo, o mejor dicho, las usa, pero con el otro sentido que otorga el abstracto “arte de injuriar” (Borges, 1989: 419-423). Así vemos que, con la inversión del sentido pudo burlar el simplismo de baja injuria, en ese caso, la usada por el amo y padre de los hijos: ese ser inferior, Dominga Gangá, fue quien puso término, contra la voluntad del amo y padre de los hijos, al vínculo existente entre ambos, impuesto por él y, enseguida, exige la autorización legal para continuar la relación con sus hijos, además de la libertad, ya que eran esclavos del propio padre, como resultado de la convergencia histórica que autorizó la violencia ejercida contra ella. En la reclamación contra su anterior amo,

don Juan Antonio Alemán, quien la había “seducido”¹⁵³ y como consecuencia procreado cuatro hijos que mantenía esclavos, la joven decidida a todo, primero lo acusó de reprimirla por no querer continuar “el contubernio”. Sin duda, muestra el dominio del lenguaje del blanco, de suerte subvertido su sentido para usar contra el esclavista la onerosa palabra “contubernio” que procede del lenguaje legal y de la Iglesia, vocablo muy utilizado en la época, en ese caso para denigrar a la mujer por ese tipo de vínculo. Antes, la esclava había conseguido pasar a otro amo (posibilidad prescrita por la legislación esclavista). Sin embargo, continuó exigiendo su derecho y el de los hijos. Por “desquite”, según declara, el amo y padre de los hijos intentó impedir que ella ejerciera su derecho como madre, pero ella no se detuvo ante los encarcelamientos injustos sufridos y acudió ante el síndico de esclavos para que la representara. En la causa no aparecen las redes existentes entre esclavos y personas libres, estas evidencias ocultas funcionaron tanto en la búsqueda de un nuevo amo como en la comparecencia ante el síndico y la salida de la prisión (ANC. Gobierno Superior Civil. Leg. 838, n.º 33099, 14 de abril de 1853). Pero, no hay duda de que existieron. No puede ser entendido que siendo presa varias veces por reclamar sus derechos persistiendo en ir una y otra vez al encuentro con sus hijos, según ella misma relata, esas tantas veces fue liberada de la prisión. Otro elemento importante es que no se trata apenas de una exposición a partir de la “mujer reproductora”, concepción que expresaba los límites de la identidad femenina en la época. La esclava Dominga Gangá está reivindicando el arbitrio sobre su cuerpo para ejercer su sexualidad femenina, y por eso justifica la terminación del “contubernio”, y exige, por un lado, el derecho a terminar las relaciones sexuales con el esclavista, y por otro, continuar manteniendo el vínculo maternal que la unía a sus hijos, derechos que ni podía soñar en reclamar la madre blanca en ese período.

Las prácticas formadoras de conocimientos de morenas y pardas expresan que trajeron y utilizaron en la esclavitud elementos procedentes

¹⁵³ El concepto ‘seducción’ que se les permite usar a las esclavas en estos documentos legales en realidad fue violación o estupro. En la mayoría de los casos se constata que también eran niñas de 13 o 14 años y hasta menos.

de sus culturas ancestrales. Éstos participan en la construcción de nuevas experiencias para enfrentar de diversas maneras el sistema esclavista. Gayatry Spivak (1998) confirma que la potencialidad de agencia del sujeto subalterno femenino puede ser encontrada en la relación entre significado (la palabra) y el significante (fenómenos de la realidad reconocidos por el sujeto). Se puede añadir que la emergencia del sujeto femenino negro y pardo domina los mecanismos de la negociación y/o del choque, que puede ser una consecuencia de la rica experiencia entre las mujeres de los pueblos africanos sometidos a la esclavitud. Esos elementos matriciales ya habían sufrido tensiones antes de llegar a esa negociación que daría lugar al fenómeno de la transculturación; sus valores culturales fueron intercambiados, pero simultáneamente tuvieron que elaborar estrategias frente a la desigualdad jerárquica impuesta por la cultura dominante. El logos o conocimiento de hombres y mujeres fue perfilándose en la simultaneidad de la palabra y la acción, que confluyeron en la práctica que desarrolló el sujeto en el contexto social esclavista. Juana Sánchez y Sánchez, de Santiago de Cuba, afirmada en el conocimiento de una ley injusta, la contorna para obtener el objetivo de liberación para ella y los hijos. Acude al síndico con el pequeño hijo en brazos y declara haber sido seducida por el amo, el teniente de milicias don Gregorio Marsá, con quien tuvo además del bebé a otra hija en poder del padre esclavista. Decidida a no continuar la relación con el blanco, solicita la libertad de ella y sus dos hijos. Preocupado con el escándalo, el amo decide resolver la cuestión con la coartación de ella y la libertad "graciosa" de los hijos, aunque se queja ante el síndico de que la esclava había costado mucho más cara (ANC. Gobierno Superior Civil 954/33696, 12 de agosto de 1862). El escándalo puede ser estudiado como uno de los recursos del subordinado en una sociedad hipócrita, donde guardar las apariencias era de suma importancia. Por cierto, el escándalo como estrategia ha llegado a los días actuales.

Las mujeres negras y mulatas estaban libres de la rígida normativa masculina blanca, y por eso fueron adquiriendo conocimientos de las contradicciones del propio sistema esclavista. Si el síndico de su localidad no atendía sus reclamos, la esclava se trasladaba kilómetros en

la búsqueda de una intermediación más efectiva. Si todavía la esclava no encontraba respuesta positiva para su caso, acudía ante la autoridad máxima de la Isla, como ocurrió con Florencia Rodríguez. En noviembre de 1834, desde Santiago de los Baños, eludiendo la apatía de autoridades corruptas comprometidas con el amo por dinero, viaja para La Habana la parda Florencia para protestar de la orden de retornar para el amo torturador. Sin respuesta para su caso, se dirige al propio capitán general de la Isla, Miguel Tacón. El gobernador orienta que el proceso por el cual pide su libertad sea promovido en San Antonio de los Baños, el mismo lugar donde fue confirmado el derecho del amo sobre la esclava. Ella, en otra comunicación, insiste en las evidencias de la parcialidad de alcalde y síndico con el amo, Ramón Sainz. Por eso solicita el traslado del proceso para La Habana. Para mostrar la connivencia de esas autoridades con los abusos del amo hacia sus esclavas, ofrece detalles reveladores. Según informa, durante la entrevista sostenida con el alcalde, éste preguntó "si ella también llevaba argollas en sus partes". Si nos trasladamos a la época podemos comprender la rudeza del lenguaje utilizado con estas mujeres. Para la moral de la época, el blanco era un caballero y no podía usar ese lenguaje, también ausente de la escrita. Ser reproducido ese lenguaje brutal por una mujer era impensable. Pero, Florencia no era blanca y ella violenta todos los registros oficiales, comunicando esos hechos a la máxima autoridad española. La inversión del sentido, el arte de injuriar de la parda Florencia no está en las palabras y sí en su afirmación como mujer, esquivando las fronteras racial y clasista, utiliza la semántica de género blanco de dominación en flagrante contraposición con los significantes de la tortura sexual sufrida. El sentido de las palabras es recrudescido en esa contraposición de la tortura con el miedo y terror que la llevan a desear la muerte antes de caer en las manos del torturador. Aquí, en este caso también sobresale la verdad esgrimida contra la mentira que ostenta la honorabilidad masculina. La complicidad de las autoridades de San Antonio de los Baños es ostentada sin cuidar de las fórmulas de la "decencia" en uso que prohibía aludir al sexo delante de una mujer. Por eso, la esclava reafirma sus palabras, ahora desnudas del tono burlesco, con una diversa intencionalidad: el amo era un torturador sexual y sus

hechos eran reconocidos por las autoridades y, sin embargo, continúan ofreciéndole su apoyo. Decidida a obtener su libertad, Florencia escapa a La Habana, huyendo del amo borracho, cuando intentó someterla a una sesión de tortura colocándole también a ella (ya lo había hecho con otra esclava) argollas en los labios vaginales. Relata aún su historia: había sido seducida por el amo, apenas con 14 años porque el amo prometió su libertad en dos o tres años. Sin embargo, pasaron diez años, tornándose cada día más agresivo. Entre los documentos citados por Gloria García (2003) no se sabe cuál fue el desenlace de este caso, apenas otra carta de la esclava con la cual comparece ante la máxima autoridad, pidiendo amparo, porque las órdenes provenientes de las autoridades de San Antonio de los Baños fueron las de llevarla a la fuerza “amarrada” para esa ciudad. La súplica de la esclava revela cuánto abuso tuvieron que padecer estas mujeres:

Sería capaz de renunciar todo el derecho que me favorece para obtener mi libertad y sólo exigiera que aquí mismo se me diese papel para buscar amo o morir primero que sufrir las amarguras, dolores y trabajos que he de pasar.

Sin duda, el gobernador otorgó el apoyo solicitado porque la mantuvo en una casa donde ella afirma no poder permanecer por el riesgo a que se la llevaran de allí a la fuerza para San Antonio de los Baños. En la investigación en el Archivo Nacional encontré otros documentos que contenían la reclamación del amo meses más tarde. Éste exigía la devolución de la esclava, pero la respuesta oficial fue que no tenían noticias de ella. En las redes de solidaridad de la ciudad, de hombres y sobre todo mujeres libres y cimarronas, debió encontrar Florencia, como otras muchas, la solución para su situación (Archivo Nacional. Gobierno Superior Civil, 1834, Leg. 1658, n.º 82802).

Los indicios de la documentación revelan que, a pesar de las condicionantes negativas, las esclavas mostraron capacidad, fuerza, independencia y autonomía en sus acciones. Al desviar sus destinos marcados por la esclavitud se fueron transformando en agentes. Con el objetivo de llegar al proceso de formación de la subjetividad femenina de negras y

mulatas esclavas y libres fue necesario abandonar el trillado camino de las interpretaciones alcanzadas a partir de supuestos universales (la dimensión teórica), conceptos devenidos convenciones de la historia por su uso y aplicación en contextos culturales particulares (la dimensión empírica de la investigación), resultando muchas veces en una camisa de fuerza, mediante la cual hechos y acontecimientos históricos son reducidos. Ha habido, frecuentemente, imposiciones a una realidad que por eso mismo permanece estática, impenetrable y muda. La idea que levanto es la de reivindicar el tropo de la mujer en su diferencia racial y de género. Éste puede ser el recurso para llegar a conocer el proceso de formación del sujeto negro y pardo femenino. Enfocadas las diferencias de la subjetividad en las relaciones de género y raza, sin desconocer la clase social, pueden ganar en transparencia y no ser vistas como reclamaciones aisladas. El artículo publicado en la revista *Minerva*, de una exesclava pidiendo por “la educación de la mujer de nuestra raza”, pudiera tener un significado más complejo del enunciado por la protagonista, y también, de las interpretaciones históricas (Deschamps, 1971; Barcia Zequeira, 1998: 113-120).¹⁵⁴ En ese sentido, es interesante el análisis que sobre esa revista y la presencia intelectual femenina de la negra y la parda en el siglo XIX ofrece Inés María Martiatu (2010).

Por último, es necesario indicar que el obstáculo principal para este estudio procedió de la dificultad provocada por la idea de síntesis usada en la creación de un sujeto homogéneo, ocultando las diferencias sociales, de género y de raza que persisten en la sociedad esclavista. Las novelistas caribeñas (Selwyn R. Cudjoe, 1990; Thomas, 1992) en general hacen una representación del sujeto dialógico femenino, negra o mulata, en el abandono a sus propias fuerzas, en un permanente proceso de confrontación, negociación y cambio. El dialógico momento de la conciencia es analizado como un complejo proceso siempre en movimiento frente a Du Bois y Fanon.¹⁵⁵ Rechazan la idea del binarismo,

¹⁵⁴ Interesante el análisis que, sobre esa revista y la presencia intelectual femenina de la negra y la parda en el siglo XIX, ofrece Inés María Martiatu (2010: 42-45).

¹⁵⁵ Ver, para ampliar sobre el asunto, “Sexual imitation and the Greedy Little Caste. Race and class as erotic conflict in Franz Fanon”. En Greg, Thomas (2007). *The sexual*

preñado de pesimismo, sintetizado en la fórmula del negro como la tesis, el encuentro con el blanco la antítesis y la aceptación de la episteme blanca el resultado. Para esas autoras el conflicto de conciencia no puede ser muchas veces externalizado. Esos enfoques acerca de la formación de la subjetividad femenina han estado sujetos a grandes debates. Para Rodgers (1976), el momento de creación del sujeto femenino por sí mismo es uno de los significados de la complejidad y las contradicciones de la historia y la economía. Es el resultado amplio de muchas voces que construyen el dialogo de la negritud. Considero, ciertamente, que esa subjetividad no va ser encontrada, exclusivamente, en aquellas mujeres que presentan discursos y actos de confrontación. El intersujeto de Rodgers aparece en los significados con sus matrices culturales africanas en forma de máscaras, que sólo pueden ser descifradas mediante la búsqueda epistemológica de los sentidos de las metáforas que ocultan la línea entre blancos y negros. La autora contrapone su uso de máscaras a la interpretación de Fanon, quien por su parte las identifica con la decepción y, además, su origen es obscurecido al no relacionarlas, directamente, al colonialismo.

En el caso cubano, muchas mujeres violentadas, sometidas a golpes y estupradas por el amo revelaron una individualidad con una subjetividad diferente de la blanca; por lo menos no hemos encontrado ningún relato de alguna blanca sobre el estupro, a pesar de que hubo muchos casos. De ese modo, las mujeres blancas estupradas sufrieron, además, de los castigos impuestos por sus parientes más próximos hombres. En las narrativas de hechos sobre esclavas que han llegado por los documentos, se puede descubrir la presencia de una sexualidad femenina que se configura no sólo en actos, sino en sentimientos, emociones, gustos que ayudan a definir las. Aunque el estuprador proclamaba su derecho de propietario, la esclava nunca aceptó la alienación de su cuerpo. En ese contexto puede ser entendido el rechazo de algunas hacia el hombre que las violentó.

demon of colonial power. Pan-African Embodiment and Erotic Schemes of Empire.
Indiana: Indiana University Press.

Si ha llegado hasta nosotros algún documento ha sido por un caso inusual en la crónica esclavista. En este caso la del estuprador, Esteban Santa Cruz de Oviedo, quien tuvo 26 hijos con sus esclavas. Casado con mujer estéril blanca quiso mostrar su eficiencia reproductiva, aunque ya antes del casamiento había iniciado su actuación violenta contra las niñas de su dotación.

Los hijos que tuvo Santa Cruz con sus esclavas estudiaron primero con un maestro de primeras letras, algo excepcional en un ingenio cubano (Moreno, 1978). Después, todos continuaron estudios en el extranjero, Nueva York, y los más distinguidos en París. El juicio que sostuvieron para reclamar la fortuna del padre parece que fue finalmente ganado. Moreno Friginals había afirmado que perdieron la causa, apoyado en la documentación consultada en Cuba,¹⁵⁶ sin embargo, Marta Rojas (2010) encontró otros documentos procedentes del Tribunal Supremo de Madrid que confirman el triunfo de los hijos.

Para este trabajo, mayor interés ofrece la reacción de las esclavas estupradas por Santa Cruz. Una carta de un testigo anónimo, dirigida al capitán general Francisco Serrano (1860-62) contra el esclavista, Esteban Santa Cruz de Oviedo, manifiesta que fue escrita impulsado por su "juicio humanitario" frente a los abusos del esclavista. Aunque para protegerse, el humanitario testigo no se identifica, en la carta refiere relatos de las esclavas estupradas por el hacendado. Una de sus víctimas, María de la Cruz, "acribillada a palos y azotes, ¿esto por qué? porque no quieren entregarle su persona". Añade el relato de la criandera de los criollitos, por supuesto una esclava anciana:

que su amo antes de casarse pretendió a la negrita María de la Cruz y porque se resistió, la viró [bocabajo] sin poder decir cuántas veces la castigara; que luego sabe tuvo una hija con su amo que tendrá hoy siete años, que se trajo [el esclavista] para La Habana hará cinco o seis meses. Que la negrita María de la Cruz está al servicio en la casa de vivienda y que cumpla o no su come-

¹⁵⁶ Cita Moreno Friginals para confirmar esos datos (Audiencia de La Habana. Leg. 82 folio 82-1).

tido el amo le pega de continuo, virándola [estuprándola] algunas veces y rompiéndole otras veces la cabeza.

El relato de María de la Cruz es más conmovedor, explica el pormenor de cómo la forzó su amo antes de ser mujer, que amenazada y castigada continuamente tuvo relaciones con él hasta que éste se casó. Cuando el testigo humanitario le preguntó si los hijos que pariera eran del amo le ha dicho que sí,

que cuando tuvo la primera hija mulata, le regaló su amo la canastilla, pero lo demás se lo ha dado su madre; que sin embargo siempre le ha mandado a trabajar y la ha castigado mucho por su mano y con boca bajo por el mayoral Molina: que al mismo tiempo que con ella, ha tenido relaciones con la mulata Paulina, las negras Asunción y Rufina, las mulatas Paula y Florentina¹⁵⁷. Que con Paulina tiene dos hijos y uno con Asunción y también ha tenido hijos con las negras de la dotación Micaela y María del Rosario y otras que no recuerda. Que tiene hijos con Natalia, Adelaida, Jacoba y otras del cafetal Carmen y que a todas las ha castigado lo mismo; que el negro José Luís ha presenciado el castigo de que murió Enrique que el mulato José Luís dice que el motivo del castigo de que murió Enrique fue por haber embarazado a la mulata Jacoba. (García, 2003: 163).

Otra de las esclavas, la mulata Paulina, también acusa al amo por los abusos contra ella y otras esclavas a las que estupro y torturó,

que desde chiquita es esclava de Oviedo, que ha tenido tres hijos y se halla embarazada; que los dos primeros, llamados Josefina y Helénida son de su amo, el tercero del negro Joaquín gangá y el que tiene en el vientre de Sotero criollo. **Que su amo la gozó contra su voluntad sin ser mujer, pues no se puede querer a quien trata mal;** que la conquistó a fuerza de cuero, como lo manifiesta su cuerpo; que la ha castigado de todos modos a su antojo, excepto

¹⁵⁷ Tuvo hijos también, según el documento consultado, con Agripina (mandinga), Ángeles, Natalia (lucumí), Polonia (gangá), además de las mencionadas en este documento.

el bocabajo. Que la mandó pegar por el negro Jacobo cuando vino su amo del norte y la encontró embarazada de cuatro meses, poniéndole después unos trozos amarrados con grillos a los pies, que los llevó nueve meses como lo saben todos [...] que en los dolores de parto por caridad se los quitó el mayoral (*Ibidem*: 164).¹⁵⁸

Las acusaciones de las esclavas por estupro y violencia del sexo impuesto revelan que, aun sin la existencia de leyes de protección que las acogiera y a pesar de no existir oposición moral alguna y, todavía, justificadas las violaciones por la hegemonía blanca y clasista masculina sobre esas mujeres, ejerciendo el amo su derecho al uso y abuso de los objetos de su propiedad, en contraposición, ellas percibieron sus cuerpos inalienables y construyeron la consciencia de la negatividad de esas acciones.

En Cuba puede ser estudiada la violencia del estupro, y el sentimiento generalizado entre los blancos de su legitimidad, en la identidad de significados de las palabras que describen el cotidiano de los castigos a los esclavos en los ingenios, con la penetración heterosexual, aún hoy en uso, pero cuyo origen puede ser encontrado en la violencia contra las esclavas, el sexo impuesto: palo (la violencia de los golpes y, simultáneamente, significa el coito), cuerazo (latigazo/coito), sonar (dar cuero, uso del látigo) y dar un bocabajo, todas ellas polisemias que vinculan violencia y sexo. Es interesante que los autores que han analizado ese período no se hayan detenido ante el similar contenido semántico implícito en ambas acciones: la violencia en el trabajo servil y la violencia en el estupro de las esclavas. La imagen colonial "quemar chapapote" (petróleo), de frecuente uso en el cotidiano cubano, ofrece la visión de la persistencia del colonialismo erótico racial masculino y su contenido de violencia discriminatoria tanto racial como de género.

En la moral de la época, el estupro de negras y mulatas no era censurado, no existe ni siquiera esa figura en el lenguaje para describir los abusos contra las niñas esclavas. Los hombres se enorgullecían de

¹⁵⁸ Es el mismo creador del más importante *criollero* de esclavos, Santa Cruz, ya mencionado antes. Tuvo hijos según se comentó con más de cien de sus esclavas (Gobierno Superior Civil 954/33752). El sumario sobre este caso pasó a la Audiencia Pretorial sin conclusión (García, 2003: 76).

violentar a las esclavas, porque era expresión de la masculinidad heterosexual colonial marcada por el dominio racial blanco. El símbolo del “macho”, de tanta resonancia en la exposición de méritos autoritarios de muchos hombres (de alguna manera persiste aún en la Cuba actual), fue forjado en acciones contra niñas y jóvenes negras y mulatas. El estuprador apenas podía, por lo menos así pensó el ingenuo testigo que procuró escapar de cualquier venganza por el anonimato, ser cuestionado si había hecho uso de la tortura, la violencia que dejaba marcas en el cuerpo, como las que mostraron las esclavas de Santa Cruz años después de haber ocurrido la violencia contra ellas.

La torturante experiencia pasada por esas niñas y jóvenes esclavas se transformó en memoria que trascendió la subjetividad individual. Independiente de no haber sido utilizada por los historiadores, impedidos por las convenciones en uso, está ahí como un grito para ser escuchado, para remover la conciencia y alcanzar la dimensión pública, es una acusación contra la violencia utilizada contra la mujer, en este caso la esclava.

Las esclavas de Santa Cruz, a pesar de los castigos, buscaron tener relaciones sexuales con esclavos, aunque se aventuraron a ser torturadas, como ocurrió con la esclava Paulina y otras. Los autores que sugieren la presencia de la prostitución por el vestido, por la permanencia en las calles de las mujeres “de color” (García, Gullón, 1997) y lo contrastan con la moralidad en los vestidos de las blancas, omiten que la exposición del cuerpo de la negra y mulata era práctica al uso, era la mercancía para ser tocada, sobada, para ser evaluada. En el caso de la esclava, fuera mujer o niña, no hubo preocupación de que sus cuerpos quedaran expuestos desnudos, tenían que estar sujetos a la comprobación de la calidad. A pesar de la violencia utilizada, el cuerpo continuó siendo para ellas el referente para su autoidentificación.

Esas mujeres con conocimiento de sus cuerpos pudieron ejercer controles de la reproducción. Estudiaron las plantas que podían impedir el embarazo, así también utilizaron otras formas de placer para no embarazar, como el coito anal heterosexual que se extendió por las plantaciones azucareras y ganó las calles de las ciudades. Las diferencias visibles,

expresadas en diversas manifestaciones, entre mujeres negras y pardas, por un lado, y las blancas, por el otro, tienen como base la presencia, también, de diferentes referencias culturales entre ellas. Muchas de las manifestaciones de la sexualidad femenina de la negra y de la mulata (placer sexual, maternidad, controles de reproducción y natalidad) tuvieron orígenes que transitaron desde las culturas ancestrales hasta ser reconfiguradas en las difíciles condiciones de la esclavitud africana. No puede ser olvidado que las divinidades son hombres y mujeres comunes y expresan la sexualidad tanto masculina como femenina. Es de destacar el carácter fálico de Exú o Eleguá y sus artimañas para provocar el deseo en el acto sexual; la sexualidad femenina está representada en Ochún y Yemanyá, son conocidos sus medios para alcanzar el amor, la miel es uno de los recursos preferidos por Ochún, el baño con algunas flores, yerbas. Mientras en la religión cristiana el cuerpo está bajo sospecha: es portador del pecado y debe ser vigilado, en las culturas de ascendencia africana, cada parte del cuerpo tiene una historia que le confiere autonomía. En Occidente, la dicotomía cuerpo/alma es responsable por estas visiones en las cuales apenas el alma es pura y limpia; en la filosofía africana, esa dicotomía es inexistente.

Las experiencias traumatizantes que han llegado hasta hoy, aunque su registro fuera excepcional por la condición represiva en la esclavitud, sugieren la sinergia entre la acción y la autorrepresentación creada por las mujeres negras y mulatas, aspecto que no debe ser omitido. Estas mujeres transformaron su memoria en proyecto de vida, en el caso excepcional de la acusación de algunas de ellas contra el verdugo (el contexto no permitía ni siquiera acusar) no lo hacen desde una postura pasiva, sino activa, y por eso concurren con su palabra. Sin embargo, sabemos de esas violencias y del rechazo a partir de leyendas, mitos, cuentos e historias que hemos conocido desde niñas, aunque la escrita, esfera del poder quedó restringida a pocos, esas esclavas no aceptaron el sexo impuesto en la mayoría de los casos. De hecho, frente a la carencia de la escrita sobre los abusos sexuales conocemos la exclusión que las dejó desprotegidas, pero no sin la palabra, o mejor, se apoderaron de la palabra del torturador para cuestionar la propiedad

sobre sus cuerpos que la esclavitud había legitimado.¹⁵⁹ Sin duda, hay también un vínculo entre esos comportamientos contra el sexo impuesto y las acciones que las madres esclavas desarrollaron para la obtención de la libertad de sus hijos.

El valor ejemplar de esos recuerdos traumatizantes encierra justicia, o, como enfatiza Ricoeur (2010), la memoria se transforma en proyecto y ese proyecto de justicia da al deber de la memoria la forma de futuro y de imperativo.

¹⁵⁹ El caso de la dotación que cuestiona al amante asesino de la mujer que lo abandona por otro refleja que ellas decidían y les era reconocido su derecho de elegir la pareja (García, 2003: 76).

BIBLIOGRAFÍA

- ABIMBOLA, Wandé. (1971). "The Yoruba Concept of Human Personality". *La personne en Afrique. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, núm. 544, pp. 73-89.
- ABIODUN, Rowland (1987). "Verbal and Visual Metaphors: Mythical Allusion in Yoruba ritualistic Art of Orí". *Word and Image Journal of verbal-Visual Inquiry*, vol. 3, núm. 3, pp. 252-270.
- ABREU, Alberto (2017). *Por una Cuba negra. Literatura, raza y modernidad en el siglo XIX*. Madrid: Hypermedía Ediciones.
- ABREU, Leidy (2012). "Matrimonio interracial, legislación, familia y disenso en La Habana colonial 1776-1881". *Revista del Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello*, 8 de enero a junio de 2012.
- AMADIUME, Ifi (1987). *African Matriarchal Foundations. The Case of Igbo Societies*. London: Karnak House.
- AMOS, V. y PARMAR, P. (1984). "Challenging Imperial Feminism". *Feminist Review*. Julio, núm. 17.
- ANDREO, J. y GULLÓN A. (1997). "Vida y muerte de la Mulata. Crónica ilustrada de la prostitución en la Cuba del XIX". *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 54, núm. 1, CESIC. Consultado en: www.estudios-latinoamericanos.revistas.cesic.es
- ANEXO DEL BANDO DE GOBERNACIÓN Y POLICÍA DE LA ISLA DE CUBA. *Reglamento de esclavos de Cuba (1842)*.
- ANÓNIMO (1839). "Cultivo del tabaco". *Memorias de la sociedad económica de amigos del País*. T. 19, La Habana, pp. 277-298.

- ANTHIAS, F. y YUVAL-DAVIS, N. (1983). "Contextualizing Feminism-Gender, Ethnic and Class Divisions". *Feminist Review*, núm. 15.
- ARANGO Y PARREÑO, Francisco (1952). *Obras*. La Habana: Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, vol. 2, p. 196.
- ARAUJO, A., BEHARES, L. y SAPRIZA, G. (1988). *Género y sexualidad en el Uruguay*. Durazno: Trilce.
- ARMILDEZ, Conde de (1864). *Noticias estadísticas de la Isla de Cuba. Dispuestos y publicados por el Centro de Estadísticas*. La Habana: Imprenta del Gobernador Capitán General y Real Hacienda por su Majestad.
- BABALOLA, Olabiyi (2004). "Religión y nación multicultural, un paradigma del África precolonial". En J. Arocha (comp.). *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- BADINTER, Elisabeth (1981). *The Myth of Motherhood: An Historical View of the Maternal Instinct*. London: Condor Books.
- BAQUERO, Gastón (2002). "¿Hay razas o no hay razas?" *Ensayo cubano del siglo XX*. México: FCE.
- BARCIA, María del Carmen (1998). *Mujeres en torno a Minerva. Rábida*, núm. 17, pp. 113-120.
- _____(2000). "Una mirada social a la familia: Su reflejo, censos y padrones". *Revista de Indias*, vol. 60, núm. 219.
- _____(2003). *La otra familia: parientes, redes y descendencia de los esclavos en Cuba*. La Habana: Ministerio de Cultura.
- BARÓ, Dionisio (2009). *Estratégias de sobrevivência das mulheres negras cubanas no século XX*, Tese doutorado, Pós-Graduação em História, UnB. Brasília.
- BARROW, Christine (1998). "Caribbean Masculinities, Marriage and Gender Relations", en W. Bailey (ed.), *Gender and the Family in the Caribbean*. Mona, Jamaica: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies.
- BASSO, Alessandra (2005). *Los gangá en Cuba*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

- BATAILLE, Georges (1987). *O erotismo*. Porto Alegre/São Paulo: LPM Editores.
- BECKLES, Hilary (1996). *Black Masculinity in Caribbean Slavery*. St Michael, Barbados: Women and Development Unit (Wand), School of Continuing Studies, UWI.
- _____(2003). "Freeing Slavery Gender Paradigms in the Social History of Caribbean Slavery". En B. Moore, B. Higman, C. Campbell and P. Brian. *Slavery, Freedom and Gender: The Dynamics of Caribbean Society*. Barbados, Jamaica, Trinidad, Tobago: University of West Indies Press.
- BEAUVOIR, Simone de (1980). *O segundo sexo*. vol. 1. Río de Janeiro: Nova Fronteira.
- BELLEGARDE-SMITH, Patrick (2006). *Fragments of bone. Neo Africans religion in a new world. Rainbow's children: diversity of gender and sexuality in African-diasporic spiritual traditions*. Illinois: University of Illinois Press and Urbana.
- BEMBE, M., FERMÉ M. y BONNE, S. (1983). *Radiance from the Waters. Ideals of Feminine Beauty in Mind*. New Haven: Yale University Press.
- BHABHA, Homi (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Humanitas Editora UFMG.
- _____(1985). "Bhabha Signs Taken for Wonders: Questions of ambivalence and authority under a tree outside". En H. Gates (ed.). *Race, Writing and Difference*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- BORGES, Jorge (1989). *Obras Completas*. Barcelona: Emecé Editores.
- BRATHWAITE, Kamau (2001). *Ancestors. A Remember of Mother Poem, Sun Poem and X/Self*. USA: New Direction Paperbook.
- BREMER, Fredrika (1981). *Cartas desde Cuba*. La Habana: Arte y Literatura, (primera edición: 1853-1855, Stockholm).
- BUTLER, Judith (2006). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, México, Buenos Aires: Paidós (primera edición en inglés: Routledge, Chapman & Hall, 1990).
- CABALLERO, José (1791). "Carta crítica del hombre-mujer". *Papel Periódico de la Habana*. La Habana, 10 de abril. Consultado online.
- CABRERA, Lydia (2000). *El Monte*. Miami: Ediciones Universal.

- CABRERA, Olga. (1986). *Los que viven por sus manos*. La Habana: Ciencias Sociales.
- _____. (1991). "La despalilladora cubana en la industria del tabaco". Revista *Historia y Fuentes Orales*. Barcelona: Ayuntamiento de Barcelona, vol. 1, núm. 1.
- _____. (1998a). "Cuba mujer y familia en la industria tabacalera". En J. de Almeida. *Caminhos da Historia da America no Brasil*. Brasilia: AN-PLHAC, pp. 305-320.
- _____. (1998b). *Emilia Rodríguez*. Madrid: Editorial Orto.
- _____. (1999). "En busca de las relaciones de género. Experiencias de vida, imágenes de narrativas". En A. Aguado (org). *Mujeres y regulación de conflictos sociales y cultura de la paz*. Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia e Instituto de estudios de la donna, pp. 117-128.
- _____. (2000). "Cuba, imágenes de la mujer de la novela a la vida real". *Crossroad of Oral History*. Istanbul: Association in Oral History/Bogazici University, vol. 3, pp. 1118-1126.
- _____. (2006). "Entre la invisibilidad y el miedo". En O. Cabrera y J. de Almeida: *Caribe Sintonias e dissonâncias*. Goiânia: CECAB.
- _____. (2009). "Experiencias de historia oral en investigaciones sobre relaciones de género". *Revista Palobra*. Universidad de Cartagena de Indias, vol. 9, pp. 56-67.
- _____. (2017). "Gênero, sexo e raça e a formação de subjetividades femininas em Cuba, século XIX". *Estudos Feministas*. Janeiro: Universidad Federal Santa Catarina.
- CABRERA, O. y CARRIJO O. (s.f.) "Brasil y Cuba. Sociedade, História na interação do Gênero, Raça e Classe Social". *Revista Brasileira do Caribe*, vol. 11, núm. 21, pp. 46-79.
- CAMACHO, Jorge (2015). "Sujetos y objetos antrópicos en línea de la raza en Cuba durante el siglo XIX". *La Habana Elegante* (segunda época), noviembre.
- CAPÉCIA, Mayotte (1948). *Je suis martiniquaise*. París: Ed. Correa.
- CARDOSO, Roberto (2000). "Os (des)caminhos da identidade". *Revista Brasileira das Ciências Sociais*, vol. 15, núm. 42, febrero, Sao Paulo, pp. 1-18.

- CARPENTIER, Alejo (1946). *La música en Cuba*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____(1949). *El reino de este mundo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____(1977). *América latina en su música*. México, D.F.: Siglo XXI.
- _____(1994). *Temas de la lira y del bongó*. Letras Cubanas.
- CARRIÓN, Manuel (1917). *Las honradas*. La Habana: Librería Nueva.
- _____(2011). *Las impuras*. Madrid: Cátedra.
- CASTAÑEDA, Digna (2008). "La mujer negra esclava en el siglo XIX cubano: su papel en la economía". *Revista Brasileira do Caribe*, vol. 8, núm. 16, enero a junio, pp. 339-362.
- CASTELLANOS, Israel (1916). *La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista médico legal*. Habana: Lloredo.
- CÉSAIRE, Aimé (1969). *Cuaderno de un retorno al país natal*. Madrid: Ediciones Era.
- CÉSPEDES, Benjamín (1888). *La prostitución en la ciudad de La Habana*. La Habana: Establecimiento Tipografico La Lucha.
- CHODOROW, Nancy (1999). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (2 ed.). California: University of California Press.
- COLLINS, P. (1990). *Black Feminist Thought*. NY: Routledge.
- COLÓN, Maikel (2016). "Racismo y feminismo en Cuba: ¿dos mitades y una misma naranja? Claves históricas para su estudio". *Boletín Americanista*, año LXVI. 1, núm. 72. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 179-198. Consultado el 15 de agosto de 2017 en: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5585688.pdf) Universidad Autónoma de Barcelona UABdialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5585688.pdf.)
- CONDÉ, Maryse. Interview with Maryse Condé [27/06/2001]. En T. Bonnie. *Breadfruit or Chestnut? Gender Construction in the French Caribbean Novel*. Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- CONFIAINT, Raphael (2006). Interview with Raphael Confiant. En T. Bonnie. *Breadfruit or Chestnut? Gender Construction in the French Ca-*

- ribbean Novel*. Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- CONNER, R. y SPARKS, D. (2004). *Quering Creole Spiritual Tradition Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender. Participation in African Inspired Tradition in the Americas*. NY: Harrington Park Press.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine (2001). "La mujer, el matrimonio y la esclavitud en el África Negra del siglo XIX precolonial". *De la cadena al vínculo. Una visión de la trata de esclavos*. París: Ediciones UNESCO.
- CUDJOE, Selwyn (1990). *Caribbean Women Writers*. Massachusetts: Calaloux publications.
- DANA, Richard Henry (1859). *To Cuba and Back. A Vacation Voyage*. London: Smith Helder and Co.
- DEPESTRE, René (1996/97). "Palabra de noche sobre Nicolás Guillén". *Encuentro de la cultura cubana*, núm. 3.
- DESCHAMPS, Pedro. (1971). *El negro en la economía habanera del siglo XIX*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- DICKINSON, J. y SHARPE, J. (2002). "Infanticide in Early Modern England: the Court of Great Sessions at Chester, 1650-1800". En M. Jackson, Aldershot, Burlington, Ashgate (ed.) *Infanticide. Historical Perspectives on Child Murder and Concealment, 1550-2000*, pp. 35-51.
- DIEDRICH, M., GATES, H. y PEDERSEN, C. (1999). *Black Imagination and the Middle Passage*. New York: Oxford University Press.
- DIOP, Ch., KI-ZERBO, J., OYONO, F. et al (1980). *Littérature Africaine. L'engagement*. Dakar: Nouvelles Editions Africaines.
- DREWAL, H., PEMBERTON, J. y ABIODUN, R. (1998). *Yoruba Nine Centuries of African Art and Thought*. New York: Center for African Arts.
- ECHEVERRÍA, José (1923). Carta a Domingo del Monte. *Centón Epistolario de Domingo del Monte*, mayo de 1830, vol. 1. La Habana: Academia Nacional de la Historia de Cuba, pp. 89-96.
- EGUREN, Gustavo (1986). *La fidelísima Habana*. La Habana: Letras Cubanas.
- ÉVORA, Tony (1997). *Orígenes de la música cubana. Los amores de las cuerdas y el tambor*. Madrid: Alianza Editorial.

- FABRE, Geneviève (1999). "The Slave Ship Dance". En M. Diedrich, Jr. Gates, H. Louis y C. Pedersen. *Black Imagination and the Middle Passage*. New York: Oxford University Press.
- FANON, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: AKAL.
- FITÓ, Montserrat (2009). "Las religiones y culturas de origen africana (Brasil, Cuba, Venezuela) la prueba de políticas turísticas y rivalidades. ¿Un desarrollo sostenible?". *Études Caribéennes*, 13-14, diciembre de 2009. Consultado el 22 de enero de 2018.
- FOUCAULT, Michel (1985). *História da sexualidade* 1. Río de Janeiro: Graal.
- FOWLER, Victor (1998). *La maldición: una historia del placer como conquistista*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- FRANCO José (1974). *Ensayos históricos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- FRANKLIN, Sarah (1995). "Science as culture, cultures of science". *Annual Reviews in Anthropology*, vol. 24.
- FRIEDLAENDER, H. (1944). *Historia económica de Cuba*. La Habana: Jesús Montero, Editor.
- GARCÍA, Gloria (2003). *La esclavitud desde la esclavitud*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- GILROY, Paul (2001). *O Atlantico Negro*. Río de Janeiro: Universidad de Candido Mendes.
- GLISSANT, Edouard (1997a). *Caribbean Discourse*. Virginia: University of Virginia Press.
- _____ (1997b). *Poetics of Relation*. Michigan: University of Michigan.
- _____ (2010). *El discurso antillano*. La Habana: Casa de las Américas.
- GONZÁLEZ, Esther (2011). "El ritual de la ablación en la novela Les soleils des independences y su práctica en el colectivo africano residente en España". *Gazeta de antropología*, 27(2). Consultado en: www.ugr.es
- GONZÁLEZ, F., PÉREZ P. y VALVERDE (1998). "Hogares y familias en los barrios populares de La Habana. Una aproximación a través del censo de 1861". *Revista de demografía histórica*, vol. 16, núm. 2, pp. 87-134.
- GONZÁLEZ, Julio (2008). "Masculinity and Sexuality in Cuba. Myths and

- Realities". *Health Travel Cuban Health on an off the Island*. California: University of California.
- GUHA, Radinjat (1999). "La muerte de Chandra". *Historia y Grafía*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, núm. 12 (6 ed.).
- _____(2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Editorial Crítica.
- GUILLÉN, Nicolás (1974). *Songoro Cosongo*. La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- _____(2002). *Donde nacen las aguas*. México: FCE.
- HARRIS, Wilson (1999). *Select Essays of Wilson Harris. The Unfinished Genesis of the Imagination*. London NY: Roulledge.
- _____(1967). *Tradition, the Writer and Society*. London: New Bracon Books.
- _____(1983). *The Womb of Space: The Cross Cultural Imagination*. Westpoint: Greenwood Press.
- _____(1999). "History Fable and Myth". *Selected Essays of Wilson Harris*. USA, Canadá: Routledge/Andre Bundy, pp. 158-165.
- HASTRUP, K. (1978). "The Semantic of Biology: Virginity". En S. Ardener. *Defining Females. The Nature of Women in Society*. NY: Wiley.
- HAZARD, Samuel (1871). *Cuba with pen and pencil*. Sampson: Maislon, Low & Searle.
- HENDERSON, Mae (1990). "Speaking in Tongues: Dialogics, Dialectics, and the Black Woman Writer's Literary Tradition". En H. L. Gates, Jr. (ed.). *Reading Black, Reading Feminist*. New York: NAL.
- HENRY, Paget (2002). *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York, London: Routledge.
- HIERREZUELO, María (s.f.). "El trabajo la mujer `de color en la sociedad colonial santiaguera". Consultado en: <https://afrocubanas.files.wordpress.com/2010/10/la-mujer-de-color-en-la-sociedad-santiaguera.pdf>
- _____(2006). "Las olvidadas hijas de Eva". *Revista Santiago*. Santiago de Cuba.
- HOOKS, B. (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- HUERTAS, Rafael (1991). "Sobre los orígenes de la psiquiatría cubana: la

- obra de Gustavo López (1860-1912)". *Asclepio*. Madrid: CESIC, pp. 69-87.
- HUMBOLDT, Alejandro de (1960). *Ensayo político sobre la Isla de Cuba*. Habana: Imprenta Nacional de Cuba, 1960.
- IBARRA, Isabel (2019). Cartas a mi madre. Artículo inédito.
- INSÚA, Alberto (1999). *Humo, dolor, placer*. Comunidad de Madrid: Editorial Castalia.
- JACKSON, Mark (1996). *New-Born Child Murder. Women, Illegitimacy and the Courts in Eighteenth-Century England*. Manchester, Manchester: University Press.
- _____(2002) (ed.). *Infanticide. Historical Perspectives on Child Murder and Concealment, 1550-2000*. Aldershot, Burlington: Ashgate.
- JANMOHAMED, Abdul (1992). "Sexuality on/of the Social Racial Border: Foucault, Wright and the Articulation of Racialized Sexuality. En D. Stanton (ed.). *Discourses of Sexuality from Aristotle to AIDS*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- JODA, Beatriz (2014). "El comercio de esclavos en Cuba 1790-1840". *Anuario colombiano de historia social y de cultura*.
- LUCENA, Manuel (1996). *Los códigos negros de la América española*. Madrid: Ediciones UNESCO.
- KIMMEL, Michael (1994). "Masculinity as Homophobia: Fear Shame and Silence in the Construction of Gender Identity. Theorizing Masculinities". Thousand Oaks: California Sage Publications.
- KLEIN, Herbert (1993). Las características demográficas del comercio atlántico de esclavos hacia Latinoamérica. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»*, tercera serie, núm. 8, segundo semestre de 1993.
- KOSELLECK, R (2003). *Futuro-pasado. Sobre una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- LA SAGRA, Ramón de la (1861). *Historia física, política y natural de la Isla de Cuba*. París: Imprenta de Simón Raqué y Cia.
- LACHATENERÉ, Rómulo (1942). *Manual de Santería: el sistema de cultos lucumis*. La Habana.
- LAMSFÚS, Dolores (1998). "Familia, matrimonio y cohabitación en La Habana del siglo XIX. Una aproximación a través del censo de 1861".

Seminar on Changes and Continuity in American Demographic Behaviours. The Five Century Experience, International Union for the Scientific Study of Population. Córdoba.

- LAQUEUR, Thomas (1984). "Amor veneris, vel dulcedo appeletur". En M. Feher (ed.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, pp. 91-131.
- LAWAL, Babatundé (1985). "Orí: The Significance of the Head in Yoruba Sculpture". *Journal of Anthropological Research*. vol. 41, núm. 1, pp. 91-103.
- LE RIVEREND, Julio (1949). *Biografía de una provincia*. La Habana: Imprenta del Siglo XX.
- LEÓN Argeliers (1984). *Del canto y del tiempo*. La Habana: Pueblo y Educación.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1974). "La familia". *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona: Anagrama.
- _____[([1949]1976)]. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes.
- LÓPEZ MESA, Enrique (2009). "Tabaco. Mito y esclavos". *Revista Brasileira do Caribe*, vol. 10, núm. 19, p. 56.
- _____(2011). "Fuerza de trabajo esclava en la agricultura tabacalera: Vuelta abajo y el Recôncavo bahiano. Notas para un estudio comparativo". *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* 1-4, vol. 10, núm. 19, pp. 53-78.
- _____(2015). *Tabaco. Mito y esclavos. Apuntes cubanos de historia agraria*. La Habana: Ciencias Sociales.
- LORDE, Audre (2003). *La hermana y la extranjera*. Madrid: Editorial Horas y Horas.
- MALAGÓN, Javier (1974). *Código Negro Carolino 1784*. Santo Domingo: Taller.
- MARMIER, Xavier (1851). "Lettres sur l'Amérique". París, p. 38. En: L. de Acebedo. "La Habana en el siglo XIX descrita por viajeros extranjeros". *Cuba Contemporánea*. La Habana, t. XX, año VII, mayo/agosto 1919, pp. 351-52.
- MÁRQUEZ DE A., Pedro (2014). *Ciencia y poder en Cuba: Racismo, homofobia, nación*. Madrid: Verbum.

- MARS, Price (1978). *Así habló el tío*. La Habana: Casa de las Américas.
- MARTIATU, Inés (2010). "Mujeres negras e identidad caribeña. Conversación con Inés María Martiatu". *La Gaceta de Cuba*. La Habana: UNEAC.
- MARTÍNEZ, David (2005). "Sobre familias, elites y herencias en el siglo XIX". *Historia Contemporánea*, 31, Jaén: Universidad de Jaén, pp. 457-480. Consultado el 14 de mayo de 2017, en: www.ehu.es/ojs/index.php/HC/article/viewFile/4241/3787
- MC LAREN, Angus (2013). *Historia de los anticonceptivos*. Barcelona: Minerva.
- MENA, Luz M. (2007). "Raza, género y espacio: las mujeres negras y mulatas negocian su lugar en La Habana durante la década de 1830". *Revista de Estudios Sociales*. Abril. Colombia: Facultad de Ciencias Sociales Universidad de los Andes, pp. 73 -85.
- MERIÑO, M. y PERERA D. (2008). "La madre esclava y los sentidos de la libertad. Cuba 1870-1880". *Historia Unisinos*. Enero/abril, 12 (1), pp. 49-59.
- METRAUX, Alfred (1972). *Voodoo in Haiti*. New York: Schocken Books Inc.
- MEZA, Ramón (2014). *Mi tío el empleado*. Madrid: Verbum.
- MILANÉS, José (1923). Carta a Domingo del Monte. *Centón Epistolario*, octubre 22 de 1840, v. 4. La Habana: Academia Nacional de Historia de Cuba, pp. 188-189.
- MOJARRIETA, José (1833). *Exposición sobre el origen, utilidad, prerrogativas, derechos y deberes de los síndicos procuradores generales de los pueblos*. Santiago de Cuba: Imprenta de la Real Sociedad Económica.
- MONTANÉ, Luis (1890). "La pederastia en Cuba". En *Primer Congreso Médico Regional de la Isla de Cuba en enero de 1890*. La Habana: Imprenta de A. Álvarez y Compañía.
- MONTEJO, Carmen (1990). *Cabildos y cofradías de negros en Cuba*. Texto dactilografiado. Santiago de Cuba: Centro Fernando Ortiz.
- MONTSERRAT, Fitó (2009). "Las religiones y culturas de origen africano. Brasil, Cuba, Venezuela a prueba de políticas turísticas y rivalidades. ¿Un desarrollo sostenible?" *Etudes Caribéennes*. Diciembre, pp. 13-14.

- MORENO, Manuel (1978). *El Ingenio*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- MORRISON, Toni (1993). *Beloved*. Barcelona: S.A. Ediciones.
- NARANJO, C. y GARCIA, A. (1996). *Racismo e inmigración en Cuba en el siglo XIX*. Madrid: Doce Calles.
- ORTIZ, Fernando (1951). "La africanía de la música folklórica cubana". *Arte, literatura, historia y crítica*. La Habana. Julio, año. II, núm. 15.
- _____(1987). *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- _____(1991). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- PAGET, Henry (2000). *Cannibal Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. NY, London: Routledge.
- PADRÓN, Pedro (1972). *La mujer trabajadora*. (Folleto). La Habana.
- PALMA, Ramón (1923). Carta a Domingo del Monte. *Centón Epistolario*. 1835, vol. 2. La Habana: Academia Nacional de la Historia de Cuba, pp.150-153.
- PALMA, Ramón (1928). "Una Pascua en San Marcos". *Cuentos cubanos*. La Habana: Cultural SA.
- PALMIÉ, Stephan (2002). *Wizards & Scientists. Exploration in Afro-cuban. Modernity & Tradition*. Durhan and London: Duke University Press.
- PASCUAL, Buenaventura (1877). "Cuba en 1798". *Revista de Cuba*. t. II, pp. 41-49.
- PERERA, A. y FUENTES M. (2006). "Esclavitud, familia y parroquia en Cuba. Otra mirada desde la microhistoria". *Revista Mexicana de Sociología*. Enero-marzo, vol. 68, núm. 1, pp. 137-179.
- PÉREZ DE LA R., Juan (1974). "El monto de la inmigración forzada en el siglo XIX". *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*. La Habana, vol. 65, núm. 1, pp. 77-110.
- PÉREZ, Louis A. Jr. (2006). *Ser cubano: identidad, nacionalidad y cultura*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- PEZUELA, Jacobo de la (1863). *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de la Isla de Cuba*. Madrid: Imprenta del Establecimiento de Mellado.
- PICHARDO Y TAPIA, Esteban (1854-1855). *Geografía de la isla de Cuba*. Habana: Est. Tip. de D. M. Soler.

- PROVENCIO, Lucía (2011). "La trampa discursiva del elogio a la maternidad cubana del siglo XIX". *Americania*, núm. 1, pp. 42-73.
- PULEO, Alicia (1992). *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea feminista*. Valencia: Ediciones Cátedra. Instituto de la Mujer Universitat de Valencia.
- REITER, Reyna (ed.) (1975). *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press.
- REYNOSO, Álvaro (1862). *Ensayo sobre el cultivo de la caña de azúcar*. Habana: Imprenta del Tiempo.
- RICOEUR, Paul (2010). *Tiempo e Narrativa 1. A Intrigada Narrativa Histórica*. Sao Paulo: WMF Martins Fontes.
- RODGERS, Carolyn (1976). *How I Got Ovah New and Select Poems*. NY: Doubleday Books.
- ROJAS, Marta (2010). *El harén de Oviedo*. La Habana: Letras Cubanas.
- ROMERO, Fernando (1938). "El negro haitiano a través de Price Mars y Pattee". *Estudios Afrocubanos*, vol. 2.
- RUBIERA, Daisy (2000). *Reyita simplemente. Testimonio de una nonagenaria*. La Habana: Ediciones Verde Olivo.
- RUBIERA, D. y MARTIATU, I. (2011). *Afro cubana: Historia, pensamiento y prácticas culturales*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- RUBIN, Gaile (1975). "The Traffic in Woman: Notes on the Political Economy of Sex".
- SACO, José (1938). *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países américo-hispanos*. La Habana: Cultural.
- _____(2001). "Memoria sobre la vagancia en la Isla de Cuba". *Obras*, vol. 1. La Habana: Imagen Contemporánea.
- _____*Historia física, política y natural de la Isla de Cuba*. (1842-1866). París: Librería de Arthus Bertrand.
- SAGRA, Ramón de la (1831). *Historia económico-política de la Isla de Cuba*. La Habana: Impr. de las Viudas de Arazoza y Soler.
- SAHLINS, Marshal (1997). "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção" (parte II), p. 41-73. *Mana*, vol. 3, núm. 2. Río de Janeiro. Consultado en: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000200004>.

- _____(2004). *Ilhas da Historia*. RJ: Zahar editores.
- SALAS y QUIROGA, D. Jacinto (1840). *Viajes de D. Jacinto de Salas y Quiroga*. Isla de Cuba, Madrid: Boix Editor.
- SARMIENTO, Ismael (2003). "Cuba, una sociedad formada por retazos: composición y crecimiento de la población en los primeros 68 años del siglo XIX". *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, vol. 81, pp. 111-146.
- SENGHOR, Léopold Sédar (1975a). "La société nègre: la famille africaine". *Littérature Africaine. l'Engagement*. Abidjan, Dakar, Loma: Nouvelle éditions africaines.
- _____(1975b). "Ce que l'homme noir apporte en liberté". *Littérature Africaine. l'Engagement*. Abidjan, Dakar, Loma: Nouvelle éditions africaines.
- SHEPERD, Verene (1989). *Natural rebels. A social history of enslaved black women in Barbados*. NJ, New Brunswick: Rutgers University.
- SPIVAK, Gayatri (1990). *The Post-Colonial Critic*. New York: Routledge.
- _____(1998). "Puede hablar el sujeto subalterno". *Orbis Tertius*. Año 3, núm. 6, pp. 175-235.
- START, David (1996). "Discovering the Invisible Puerto Rican Slave Family. Demographic Evidence from the Eighteenth Century Puerto Rico". *Journal of Family History*, octubre 1996, pp. 395-418.
- _____(2002). "The Family Tree is Not Cut Marriage Among Slaves in Eighteenth Century Porto Rico". *New West Indian Guide-Indische Gids*, 76(1-2), pp. 23-46.
- STOLCKE, Verena (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza Editorial.
- STUBBS, Jean (1995). "Social and Political Motherhood of Cuba". En V. Sheperd, B. Brereton y B. Bailey. *Engendering History Caribbean in Historical Perspective*. NY, pp. 296-315.
- SUÁREZ y ROMERO, Anselmo (1923). Carta a Domingo del Monte. *Centón Epistolario*, 10 de mayo de 1839, vol. 3. La Habana: Academia de la Historia de Cuba.
- _____(1947). *Francisco. El ingenio de las delicias del campo*. La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación.
- TANCO, Félix (1923). Carta a Domingo del Monte. *Centón Epistolario*, 30

- de junio de 1836. vol. 7. La Habana: Academia de la Historia de Cuba, p. 75.
- _____(2017). *Petrona y Rosalía*. Madrid: Red Ediciones.
- THOMAS, Bonnie (2006). *Breadfruit or Chestnut? Gender Construction in the Trench Caribbean Novel*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Lexington Books.
- THOMAS, Greg (2007). *The Sexual Demon of Colonial Power. Pan-African Embodiment and Erotic Schemes of Empire*. Indiana: Indiana University Press.
- TORNERO, Pablo (1996). *Crecimiento económico y transformaciones sociales: esclavos, hacendados y comerciantes en la Cuba colonial (1760-1840)*. Madrid: Ministerio del Trabajo y Seguridad Social.
- TOWNSHEND, Frederick (1875). *Wild Life in Florida with a Visit to Cuba*. Capítulo XIV, London: Hurst and Blackect Publishers, pp. 169-191.
- TURNER, Terence (1987). "The Politics of Culture". En B. Spooner (ed.), *Conservation and Survival*. Oxford: Oxford University Press.
- VALLE, Antonio del (1811). "Sobre la población de la isla de Cuba". La Habana, 20 de julio de 1811. En F. Arango y Parreño. *Obras*, t. II, pp. 208-223.
- VAN LIER, J. A. (1971). *Frontier Society. A Social Analysis of de History of Surinam*. Haia: Martind/Nijhoff.
- VILLAVERDE, Cirilo (1982). *Cecilia Valdés*. La Habana: Letras Cubanas.
- VITIER, C., GARCÍA F. y FRIOL, R. (1990). *La literatura en el Papel Periódico de La Habana, 1790-1895*. La Habana: Letras Cubanas.
- WADE, Peter (2000). *Música, raza y nación: Música tropical en Colombia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WEEKS, Jeffrey (1985). *Sexuality and Its Discontents. Meanings, Myths and Modern Sexualities*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- WRIGHT, Michelle (2004). *Becoming Black Creating Identity in the African Diaspora*. Durham, London: Duke University Press.
- ZEUSKE, M., GARCÍA, O. (2008). "Estado, notarios y esclavos en Cuba, aspectos de una genealogía legal de la ciudadanía en sociedades esclavistas". *Nuevo mundo, mundos nuevos*. Consultado el 30 de julio de 2017, en: www.nuevomundo.sevras.org.15842)

ZÚÑIGA, Olga (2010). "El carnaval santiaguero, origen y resistencia".
En *Revista Brasileira do Caribe*, enero/junio, vol. 10, núm. 20, pp.
158-199.

Documentos

Archivo Nacional de Cuba. Gobierno Civil. Audiencia
de La Habana, Escribanías, Miscelánea.
Biblioteca Nacional de Madrid.
Biblioteca Benson, Austin Texas.

Revistas y periódicos

El Aviso

El Figaro

Diario de La Habana

Diario del Gobierno de La Habana

Don Circunstancias

La Discusión

Memorias de la Sociedad Económica de La Habana

Papel Periódico de La Habana

Prensa

Revista de Cuba

Tierra

Existir en la No-Existencia

Sujetos femeninos en los intersticios sociales

de

Olga Cabrera

Se terminó de imprimir en noviembre de 2019
en Grafisma editores S.A. de C.V.

Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco.

El cuidado de la edición estuvo a cargo de los editores y la autora.

Su tiraje fue de 200 ejemplares, y en su diseño
se empleó la familia tipográfica Aller.

Diseño de portada e interiores: Postof

Diagramación: Grafisma editores

Corrección: Eliana Villanueva

Coordinación editorial: Jorge Alonso

Este escrito remite a la coyuntura de la esclavitud de plantación en Cuba, la cual propició comportamientos totalmente contradictorios con la moral que se reconocía en Europa, alimentada por el subsuelo oculto del interés de los estados nacionales en el crecimiento demográfico. Mientras, en el continente europeo la extensión de la familia nuclear estuvo acompañada de las penalizaciones del estupro masculino y del infanticidio, así como del apoyo a la monogamia, esos códigos morales más rígidos no tuvieron eco en las leyes coloniales de Cuba. Ni la autoridad civil, ni la Iglesia Católica pudieron intervenir en los espacios de dominio de hacendados esclavistas. El silencio, la invisibilidad, la No-Existencia de mujeres negras y pardas libres y esclavas fue cimentada en el plus dimensionamiento del sexo y la desposesión del género que trascendió a la formación de feminidades diferentes provocadas por las fracturas racial y social. En la No-existencia a la que fueron lanzadas estas mujeres, paradójicamente, como revela este libro, gozaron de la libertad de escoger y sobrevivir culturalmente en un mundo diferente, intentando “apropiarse de ese mundo en sus propios términos”.



CUCSH

CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

