



El erotismo espiritual y la sexualidad de los esclavos en Cuba

Spiritual Eroticism and Sexuality of Slaves in Cuba

Jorge CAMACHO

University of South Carolina-Columbia, Estados Unidos

Resumen: Este artículo contrasta dos visiones de la sexualidad durante la época de la esclavitud en Cuba. Una que tiene su base en el control del cuerpo y la deshumanización del esclavo. La otra que se apoya en la religión católica para criticar la injusticia de la institución esclavista. La primera era típica del esfuerzo que pusieron los hacendados cubanos en controlar, regular y beneficiarse de la sexualidad de los negros a través de los “criaderos de esclavos” en sus plantaciones. Respondía a una lógica cruel que utilizaba el cuerpo del negro como máquinas de (re)producción. En la segunda, que aparece en las novelas “antiesclavistas”, se sublima la sexualidad del esclavo recurriéndose al discurso religioso.

Palabras clave: Cuba; esclavo; sexualidad; erotismo; religión.

Abstract: This article compares two perspectives of sexuality during the time of slavery in Cuba. One that focuses on the control of the body and dehumanization of the slave. The other one has its roots in the catholic religion and criticizes the injustices of slavery. The first approach is typical of the way Cuban slave holders controlled, regulated and benefited from the slaves' sexuality through their breeding slave plantations. It relied on a cruel logic that used the slaves' bodies as reproductive machines. The other, that appears in “antislavery” novels, sublimated the slaves' sexuality through a religious discourse.

Keywords: Cuba; Slave; Sexuality; Eroticism; Religion.

A finales del siglo XVIII, los hacendados cubanos idean el proyecto de modernizar la industria azucarera de la isla, para lo cual se apoyan en la importación masiva de esclavos de África. A partir de este momento miles de ellos llegan a Cuba a trabajar en los campos de caña, lo cual convirtió la isla en uno de los productores más importantes de azúcar del mundo mediados del siglo XIX. Junto con la trata negrera surge entonces la necesidad de controlar las vidas, la sexualidad y las enfermedades de los esclavos a través de un sistema que caracterizaba



al esclavo como un sujeto abyecto e inferior, cuyo único objeto debía ser la (re)producción de riquezas para el amo. En lo que sigue me interesa indicar cómo junto con la trata negrera y la creación de leyes jurídicas que establecieron la metrópoli y el gobierno de la colonia, se puso un énfasis particular en el control biológico de sus cuerpos, que respondía a una preocupación mayor en el siglo XVIII, que era, como decía Foucault (2012: 35), con la población en general, “la población-riqueza, la población-mano de obra o capacidad de trabajo”, que los nuevos Estados europeos se preocupan por instrumentalizar. Según Foucault en la *Historia de la sexualidad*, en el siglo XVIII los Estados europeos comienzan a preocuparse por controlar el cuerpo-especie y los mecanismos biológicos que sirven de soporte a la vida humana. Se preocupan por la salud, en regular la vida, los nacimientos y la mortalidad, creándose así lo que él llamaba una “biopolítica de la población” (*ibid.*: 168), ya que como dice “el biopoder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” (*ibid.*: 170).

Si este fue el caso, deberíamos preguntarnos entonces cómo el cuerpo del esclavo y de sus descendientes son utilizados por los hacendados, cómo su reproducción biológica, su salud y su selección se insertan como “piezas” en la maquinaria que hizo posible el desarrollo del sistema en Cuba y del conjunto de “tecnologías regulatorias” (Foucault, 2003: 249) que causaron tanto sufrimiento. En lo que sigue, por tanto, quiero destacar la importancia de la sexualidad en los discursos a favor y en contra del sistema, que desde un inicio creo todo tipo de regulaciones para defenderse y aumentar su riqueza, entre las que estaba la pragmática contra los casamientos “desiguales” entre blancos y negros (Stolcke, 1992) y un sinnúmero de otras regulaciones que buscaban hacer progresar la economía. Con dichos fines en mente, los hacendados crean en los ingenios barracones cárceles para evitar que los esclavos se fugaran mientras descansaban por las noches y escriben tratados de comercio donde aprueban o desalientan la inmigración blanca, africana o asiática.

Desde el punto de vista de la sexualidad, se preocupan, asimismo, por el número de hombres y mujeres que vivían en los barracones, por su talla, por las enfermedades que traían de África o que contraían en los ingenios, así como por la natalidad de las esclavas. Algunas de estas preocupaciones aparecen, por consiguiente, en los tratados médico-mercantiles que se publicaron en la época, como *El vademécum de los hacendados cubanos* (1831) de Honorato Bernard de Chateausalins, el ensayo titulado *Los esclavos en las colonias españolas* (1841) de la condesa de Merlín, María de las Mercedes Santa Cruz y Montalvo (1789-1852), y el *Informe fiscal sobre fomento de la población blanca en la isla de Cuba* (1845) de Vicente Vázquez Queipo. En estos escritos se trata del esclavo en cuanto este era un medio para fomentar la riqueza de la isla o significaba un problema para el orden de la colonia. De este modo, al discutir la inmigración blanca a Cuba, Vázquez Queipo (1845: 33) se preguntaba preocupado adónde irían a vivir los españoles contratados para trabajar en las plantaciones: “¿Se permitirían las uniones ilegítimas con los graves males consiguientes para la moral pública”, [entre ellos, el aumento de] “las castas mestizas, mil veces más temibles que la primera, por su

conocida osadía y pretensiones de igualarse con la blanca?”. En su informe, Vázquez Queipo sopesa entonces entre levantar la prohibición de los matrimonios desiguales o aumentar la población negra de la Isla, y cualquiera de las dos opciones le preocupaba. ¿Cómo aumentar la población esclava? La opción que algunos hacendados encontraron fue la de los “criaderos de negros”, que tomó más auge después de que Inglaterra inició su campaña abolicionista y comenzó a subir el precio de los africanos (Moreno Fragnals, 2001: 329). Este fue el punto de vista que defendió la condesa de Merlín en su ensayo, publicado originalmente en la *Revue des Deux Mondes*, en el cual la cubana afincada en París defendía la esclavitud por ser una especie de contrato entre siervos y amos. Un contrato mediado por el interés, en el cual ambos salían ganando, ya que en su opinión los amos les hacían un favor a los negros al traerlos a Cuba, evitando así que fueran comidos o asesinados en África. En lo tocante a la sexualidad, la condesa argumenta:

En una parte de la isla, por un contraste de costumbres y de principios digno de notarse en algunas fincas la esclava recibe una recompensa por cada hijo legítimo o ilegítimo que da a luz, y si llega a tener cierto número se le da la libertad. Este estímulo, tan contrario a las buenas costumbres, es favorable al aumento de la raza y mejora la condición de las esclavas (2014: 28).

En otras palabras, para la condesa de Merlín los llamados “criaderos de esclavos” eran una forma de acabar con la trata negrera y reforzar el contrato que ya existía entre amos y siervos porque ayudaba a las esclavas a conseguir su libertad y ser tratadas mejor que las otras cuando estaban embarazadas. Por supuesto, al decir esto, la condesa debe borrar el horror que tal práctica esclavista conllevaba, enmascarando bajo la falsa relación de mutuo afecto y beneficio el interés que tenían los amos en aumentar su riqueza. Al hacerlo, los esclavistas tomaban lo biológico como un medio para conseguir un fin, tomaban la vida para producir más vidas que estarían condenadas desde su nacimiento a vivir en la esclavitud y la muerte. Para ella, sin embargo, gracias a esta práctica las esclavas podían llegar a obtener su libertad. Los amos las trataban mejor y, “apenas están encinta, se les exonera de todo trabajo penoso, les dan mejor alimento y no vuelven a sus acostumbradas ocupaciones hasta cuarenta días después del parto” (*id.*). Para colmo, la condesa compara este tratamiento con el que recibían las mujeres en Francia que sí tenían que trabajar durante su embarazo, derivando de todo esto la supuesta humanidad del sistema esclavista español. No es casual entonces que en contraposición con esta forma de controlar la natalidad y la reproducción de los esclavos en los barracones, la Condesa describa la vida íntima del esclavo como “violenta y desordenada”. Decía:

Pocas veces se casan y ¿para qué? El marido y la mujer pueden cualquier día ser vendidos a diferentes amos, y su separación llega a ser eterna: sus hijos no les pertenecen, y privados de la felicidad doméstica, así como de la comunidad de intereses, los lazos de la naturaleza se limitan entre ellos al instinto de una sensualidad violenta y desordenada (*id.*).

En su opinión, la vida sexual del esclavo estaría condicionada por las reglas que imponía el sistema y por un residuo de animalidad que reducía su comportamiento al “instinto” (*id.*). Podría pensarse entonces que, para la condesa, los

colonos cubanos habían encontrado la forma de redirigir el “instinto” de los negros haciéndolos productivos aun en su intimidad y cuidando de su salud, al menos mientras estos estuvieran aumentando su riqueza con sus propios hijos, que como deja entrever, podían ser “legítimo[s] o ilegítimo[s] (*id.*), es decir, dentro o fuera de las uniones desiguales.

No hay que decir entonces que, detrás de estas alabanzas al “buen tratamiento” de los siervos en la colonia española, se ocultaba la racionalidad de hacendados cubanos, que buscaban su propio beneficio (Moreno Fraginals, 2001: 329-337; Ghorbal, 2009), y tenía como único objetivo aumentar su riqueza, rechazar las críticas de los abolicionistas ingleses y hacer crecer la “negrada”. Con este crecimiento se acabaría con la “injusticia” de la trata, pero se lograría preservar la esclavitud como quería la cubana (Santa Cruz, 2014: 11), convergiendo en la sociedad esclavista el control sobre la población esclava y el imperativo de proteger, garantizar y aumentar la riqueza de los amos. Un objetivo que la condesa cumple recurriendo ardidés retóricos como el de la gratitud, el beneficio económico y la salvación, que no se diferenciaban en nada del cuidado que ponían los médicos en preservar la vida de los esclavos porque su fin era el mismo. Preservar la esclavitud. Las vidas que solo merecían vivirse para enriquecer al amo. Vidas desprovistas de moral o de afectos, ya que, según Chateausalins en *El vademécum*, la vida sexual de los esclavos era “polígama”¹, llegando al extremo de que no sentían “celos”, porque este era un sentimiento característico únicamente de los “hombres civilizados” y, por eso, a ellos “no les causa ninguna enfermedad” (1854: 37)².

Chateausalins publicó *El vademécum de los hacendados cubanos* en 1831, diez años antes que la condesa de Merlín publicara su artículo, y por eso seguramente la cubana tuvo la oportunidad de leerlo. En general, *El vademécum* es un libro que aboga por un mejor tratamiento para los siervos al mostrar los efectos que producía la violencia y la poca higiene en los barracones. Muestra lo contraproducente que era maltratarlos y, al mismo tiempo, la necesidad de tenerlos bajo control, de disponer de sus vidas como si fueran prisioneros, ya que fue el mismo Chateausalins (1854: 36) quien recomendó que se encerrara a los esclavos en este tipo de estructura con solo una puerta a la entrada y cubículos separados con llaves para que los negros no pudieran siquiera hablarse entre ellos por la noche.

En estos barracones dormían a veces más de doscientos esclavos después de terminar una faena de 12 o 14 horas de trabajo. Esteban Montejo, que fue esclavo, habló de su experiencia en uno de ellos cuando fue entrevistado a los 103 años en 1963, manifestando que allí vivían pocas mujeres. Muchos hombres se acostumbraban a vivir sin ellas, y, cuando se interesaban por una mujer, recurrían a los “brujos” para que los ayudaran. Los que primero decidían sobre las esclavas, sin

¹ Manuel Moreno Fraginals en *El Ingenio* habla de la sexualidad del esclavo en los barracones, donde por la desproporción entre hombres y mujeres, se desviaba a otras maneras no ortodoxas. Para un comentario sobre la observación de Fraginals, en lo tocante a la homosexualidad, véase el libro imprescindible de Víctor Fowler Calzada *La Maldición* (1998).

² Para un análisis más amplio sobre los cruces del discurso médico-naturalista y la literatura de tema negro del siglo XIX, véase mi libro *Miedo negro, poder blanco en la Cuba colonial* (2015).

embargo, eran los amos, quienes seleccionaban a las mejores para aumentar la población de los ingenios. Decía Montejo que los amos buscaban los negros “forzudos y grandes” para juntarlos “con negras grandes y saludables” (Barnet, 1998: 42), los encerraban en un cuarto, los obligaban a tener relaciones sexuales entre ellos y, si las mujeres no tenían hijos, las mandaban para el campo³. Su testimonio nos habla entonces de una práctica común incluso cuando él fue esclavo, mucho tiempo después de hablar de este tema la condesa de Merlín. Nos habla de la deshumanización que producía la esclavitud, de la utilización despiadada del cuerpo del esclavo con un fin eugenésico y de los profundos traumas que dejó. Razón por la cual Montejo no dudaba en comparar esta práctica con la cría de animales (Barnet, 1998: 42).

A diferencia de Montejo, y al igual que Chateausalins, la condesa de Merlín habla del cuerpo del esclavo haciendo uso de los discursos racionalizadores que ordenan la vida en la plantación y lo usan como “pieza” en la maquinaria mercantil de la colonia. Estos son los discursos de las ciencias médico-naturales, del reformismo social y económico y de la moral capitalista. Discursos que buscaban preservar la esclavitud y convertir al esclavo en una mercancía que se reprodujera por sí sola bajo la coacción y la vigilancia del amo.

No es casual entonces que uno de los primeros retratos de africanos que aparece en Cuba sea el que incluye el naturalista Antonio Parra Callado en su libro *Descripción de diferentes piezas de historia natural las más del ramo marítimo, representadas en setenta y cinco láminas* (1787). Se trata del retrato de Domingo Fernández, a quien una hernia le había producido una deformidad en forma de saco a partir de la ingle⁴. En su libro, Parra (1787: 195) describe su carácter singular: “(...) hallarse distante de su pubis las partes pudendas catorce pulgadas, distinguiéndose parte del cuerpo del miembro, con la particularidad de no orinar por él, sino por una pequeña abertura, que se halla a la raíz de este”. Por consiguiente, en la primera obra del naturalismo cubano, el negro entra por ser un “fenómeno raro de la naturaleza” (*id.*), entra por su deformidad, por ser otra “pieza” de la isla, que, al igual que las distintas especies marítimas que Parra colecciona y luego vende a los reyes de España, forma parte del catálogo que los científicos europeos estudian con el fin de entender mejor aquella posesión de España (Figura 1).

En contraposición a este tipo de discursos médico-naturalista-mercantiles, escritores como Anselmo Suárez y Romero y la Avellaneda abogan por un mejor trato para los siervos, tratando de sus sufrimientos y de su naturaleza moral. No hablan del sistema esclavista como una institución beneficiosa para los esclavos,

³ Según Montejo: “(...) en un cuarto aparte del barracón los obligaban a gustarse y la negra tenía que parir buena cría todos los años. Yo digo que era como tener animales. Pues... bueno, si la negra no paría como a ellos se les antojaba, la separaban y la ponían a trabajar en el campo otra vez. Las negras que no fueran curielas estaban perdidas porque tenían que volver a pegar el lomo. Entonces sí podían escoger maridos por la libre. Había casos en que una mujer estaba detrás de un hombre y tenía ella misma veinte detrás. Los brujos procuraban resolver esas cuestiones con trabajos calientes” (Barnet, 1998: 42).

⁴ Agradezco a Amauri Gutiérrez-Coto esta referencia. Pedro Marqués de Armas también comenta estas imágenes como parte de las narrativas de lo “insólito y lo curioso en los siglos XVII y XVIII” (2014: 20).

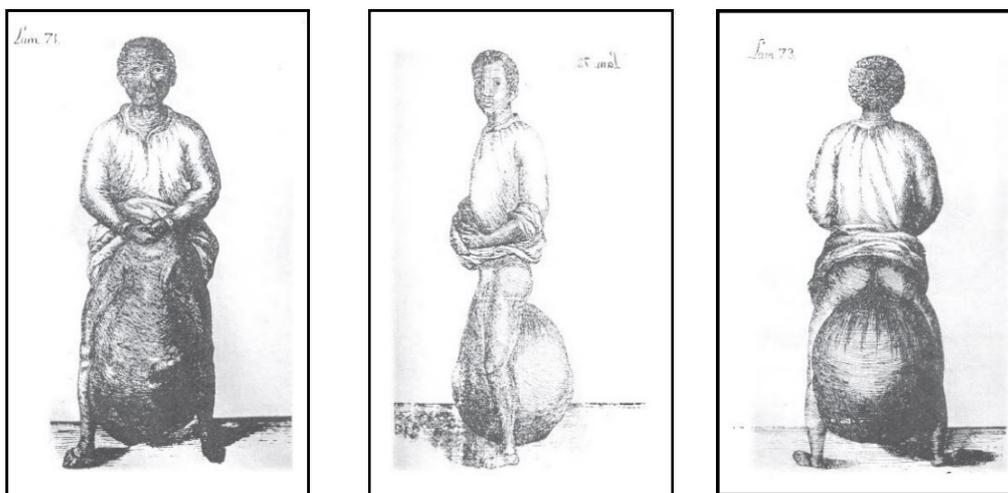


Figura 1. Retrato de Domingo Fernández en Antonio Parra Callado, *Descripción de diferentes piezas de historia natural* (1787), láminas 71, 72 y 73.

ni hablan de estos “criaderos” ni de la “sensualidad violenta y desordenada” que podía existir en los barracones. Se centran en la violencia de los amos blancos contra las mulatas y en los males que traía a la sociedad en su conjunto el sistema para tratar de reformarlo (Schulman, 1977: 358; Silvertein, 2015; Camacho, 2015). Por esta razón tenemos que, a la par que una crítica a la violencia esclavista en estas novelas, hay una recreación o invención de la subjetividad de los negros, que invariablemente termina por convertirlos en ficciones sentimentales con el fin de solidarizar al lector con su causa⁵.

De esto podemos colegir que en las novelas de tema negro el erotismo físico pasará a un segundo plano y las imágenes religiosas ocuparán el primero. Estas novelas recrearán la violencia del sistema, pero sobre todo el mundo interior de los esclavos, que funge como una crítica del sistema y de los discursos reduccionistas, que los convertían en máquina de reproducción y en una categoría sin importancia para justificar su opresión y permitía a los esclavistas dormir, como dice Joan-Carles Mèlich, en *Lógica de la crueldad*, “sin tener mala conciencia” (2014: 36). Ante esa lógica perversa del liberalismo utilitario, estos escritores construyen un erotismo que los humaniza.

El énfasis estará entonces en las virtudes y el “alma” del esclavo, una forma de defender al Otro que ya había aparecido en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), del fraile Bartolomé de las Casas, y en otros textos religiosos⁶. Este dispositivo de defensa reaparece en *Sab* (1841), donde el esclavo mulato

⁵ Para un excelente análisis del ambiente reformista de la generación de Domingo del Monte, véase el ensayo de Ivan Schulman, donde niega que estas novelas buscaran la abolición de la esclavitud y destaca su propósito de crear sentimientos de simpatía en los lectores a través de los protagonistas idealizados (1977: 358). En este sentido véase también el libro de William Luis *Literary Bondage: Slavery in Cuban Narrative* (1990).

⁶ Basta recordar que la primera imagen de un esclavo en Cuba en el siglo XVIII aparece en la pechina, pintada por José Nicolás de la Escalera, que muestra la familia del Conde de Casa

se enamora de su ama blanca y llega a sacrificar su vida por ella, entregándole el premio de la lotería para que se pudiera casar con su prometido. Uno de los momentos más íntimos de la literatura decimonónica cubana aparece justamente en esta narración y ocurre una de esas noches en que Sab, según le confiesa a Teresa, se pasaba toda la noche pegado a la ventana del cuarto de Carlota (1963: 139). Una noche en que Carlota se encontraba sola en su habitación, leyendo el libro de los Evangelios, abre la ventada de repente y se asoma al patio. Cuenta el esclavo:

Súbitamente sentí descorrer el cerrojo de la ventana, y apenas tuve tiempo de ocultarme detrás del rosal que le daba sombra, cuando apareció Carlota. A pesar de ser la noche una de las más frescas del mes de noviembre, no tenía abrigo ninguno en la cabeza, cuyos hermosos cabellos flotaban en multitud de rizos sobre su pecho y espalda. Su traje era una bata blanquísima, y la palidez de su rostro y brillo de sus ojos humedecidos, daban a toda la figura algo de aéreo y sobrenatural (Avellaneda, 1963: 139-40).

La descripción de toda la escena es importante porque es la primera y única vez en la literatura cubana decimonónica que se describe la pasión oculta que siente un esclavo negro por su ama, algo completamente inaceptable en la época. En esta narración, por consiguiente, la Avellaneda muestra el peligro de la intimidad de los dos grupos raciales y el deseo oculto, innombrable, del esclavo por su ama, que también fue tematizado por Víctor Hugo (1802-1885) en *Burg-Jargal* (1840), un libro que la Avellaneda seguramente leyó (Picon Garfield, 1993: 64). En esta novela *Burg-Jargal* se enamora de la hija del amo, María, le canta serenatas desde la oscuridad y, al igual que en la narración de la Avellaneda, la espía a través de la ventana. Al final, como en la novela de la camagüeyana, *Burg-Jargal* muere, representando así el papel del héroe legítimo del Romanticismo que termina siendo un perdedor al final. Con todo, lo que importa destacar es que en ambas aparece el deseo del esclavo por la mujer blanca, lo cual era indicativo del peligro que podían correr las mujeres de descendencia europea en las colonias donde imperaba la esclavitud. No por casualidad, *Burg-Jargal* le confiesa más tarde a Leopoldo, el prometido de María, que él y su padre vivían felices en África hasta que llegaron los europeos y les prometieron “países más vastos que los suyos y mujeres blancas” (1840: 329), y durante toda la narración se asume que *Burg-Jargal* ha secuestrado a María para violarla, aunque al final descubrimos que no es así. De hecho, en la novela de Víctor Hugo, *Burg-Jargal* expresa su amor de un modo similar también a como lo hacen los esclavos en las novelas cubanas: a través de la idealización de la amada y el lenguaje religioso. Dice el esclavo: “Cuando veo deslizar tu forma esbelta, ligera y pura entre las inclinadas ramas de los cocoteros, un vértigo turba mi vista, ¡Oh María! y te creo un ángel de la creación” (Hugo, 1840: 51 –el énfasis es nuestro-). En sus palabras no aparece el lenguaje físico y directo que caracteriza el habla de los amos interesados en tener relaciones sexuales con las mulatas. Su pasión por la mujer blanca queda anclada en imágenes como la del “ángel de la creación” a pesar de que, en su novela, el

Bayona con Santo Domingo y un esclavo doméstico. La pechina está reproducida en la *Iconografía de africanos y descendientes en Cuba* (2016) de Jesús Guanche, donde no aparecen las imágenes del libro de Parra.

narrador y el protagonista principal hacen críticas continuas al modo en que los revolucionarios haitianos usaban la religión en sus discursos mezclándolas con rituales africanos, hasta convertir la experiencia religiosa en algo “ridículo” (Hugo, 1840: 192).

Por otra parte, la novela de la Avellaneda es más crítica con el sistema esclavista que la novela del escritor francés, y, aun cuando ambos personajes negros son injustamente desdichados, el lector siente más cariño por Sap, quien expresa las pulsiones de su pasión erótica, al tiempo que critica el lugar subalterno que ocupaban la mujer y el esclavo en la sociedad cubana. Como afirma Susan Kirkpatrick en *Las Románticas. Woman Writers and Subjectivity in Spain, 1835-1850*, la Avellaneda usa la voz del esclavo para expresar su propia frustración por la situación adversa en la que se encontraban las mujeres en su época (1989: 156-157). Podríamos decir entonces que Sab “sabe” cuáles eran sus límites y los de la mujer en una sociedad patriarcal como la cubana, pero ninguno se rebela contra ellos. Su crítica no está dirigida a la forma en que los esclavos eran tratados en los ingenios, sino que era una crítica a la esclavitud doméstica, que, como ya habían señalado escritores costumbristas como José Agustín Caballero y Domingo del Monte, creaba situaciones de peligro y producía deformaciones de todo tipo en las familias blancas. En estos ambientes íntimos unos copiaban de los otros, utilizaban a los otros y se mezclaban con los otros, produciendo “confusiones” o interrupciones a nivel social. Por estos motivos Domingo del Monte decía que la esclavitud doméstica era el “cancro que nos corroe” (2002: vol. 1, 333).

Por eso, al comentar el pasaje donde Sab ve a Carlota en ropa de dormir, Evelyn Picon Garfield apuntaba la fuerza subversiva que esto representaba para el poder del blanco (1993: 69), ya que, al hacerlo, Sab tiene acceso a una intimidad que estaba reservada únicamente para el esposo. Sab, según le confiesa a Teresa, llega a excitarse tanto al verla así que cree que las palabras que lee Carlota de la Biblia estaban dirigidas a él: “Venid a mí los que estéis cargados y fatigados, y yo os aliviaré” (Avellaneda, 1963: 139). Y, cuando Carlota se arrodilla junto a la reja, el esclavo se acerca tanto hasta donde estaba que dice “pude besar un canto de la cinta que ceñía la bata a su cintura, y colgaba fuera de la reja” (Avellaneda, 1963: 140). Tal muestra de “pasión insensata” (Avellaneda, 1963: 131) eran un ejemplo del llamado “peligro” que corrían las mujeres blancas en un país como Cuba, donde ya existían más esclavos y negros libres que blancos. Era indicativo del deseo transgresor y subversivo del Otro, que aprovechaba las sombras y la intimidad para actuar y se escondía de las autoridades y del amo, que constantemente temía que los negros fueran a sublevarse. Este deseo por la mujer blanca iba de la mano con el peligro y aparecen por ello en la novela de la Avellaneda, en las pinturas de Víctor P. de Landaluze y en las marquillas de tabaco.

En una pintura de Landaluze, titulada *José Francisco* (Figura 2), otro esclavo doméstico acerca los labios al busto de una mujer blanca, cuyo cuerpo contrasta con la negrura de su piel y su boca. El esclavo no llega a tocarla, pero se inclina tanto sobre ella que su sombra sí la alcanza. Encima de la cabeza del esclavo, además, y como testigo mudo de aquella escena, aparece otra mujer que se lleva la mano al corazón y parece abrir la boca.

Landaluze, quien se distinguió en Cuba por crear este tipo de escenas costumbristas, conocía muy bien los miedos que existían en la sociedad criolla y criticó con dureza a los cubanos independentistas desde las páginas de varios periódicos. Su percepción de la mezcla racial y la cultura cubana, por tanto, está cargada de una ironía corrosiva con la cual critica a los sujetos que se oponían a su parecer ideológico, y su aspiración de preservar Cuba “blanca y española”. Asimismo, en otro de sus cuadros, titulado *Cuando no hay nadie presente*, otra esclava doméstica aprovecha también que está sola para probarse el traje y el sombrero del ama.



Fig. 2. *José Francisco*, pintura de Víctor P. de Landaluze

Esta vez, la esclava, mientras limpia la casa —como era el caso de José Francisco—, se detiene ante el espejo del tocador, y se pone por encima de su ropa el vestido azul y el sombrero de su señora, que a medio poner sobre su cuerpo lucen como aditamentos postizos. Curiosamente, al igual que ocurre con la imagen anterior, en esta pintura aparece encima de la cabeza de la esclava otro cuadro que representa también la autoridad esclavista, un militar que mira la escena, quien toma de esta forma, el lugar del vigilante, del ojo que mira, del ojo de Landaluze que sorprende a estos esclavos cuando piensan que nadie los ve. Al igual que ocurre en la novela de la Avellaneda estas imágenes nos hablan del peligro, del deseo y de la transgresión. Nos hablan de las aspiraciones y deseos de una clase espoléada que a pesar de su servidumbre no perdía momento para violar a sus espaldas la intimidad de los amos. Nos hablan de la inseguridad en que vivían los esclavistas, ajenos a lo que podrían estar tramando los negros y mulatos cuando ellos no estaban a su alrededor. Por eso, la pasión de Sab por su ama no podía parecer insólita en una sociedad que se imaginaba constantemente sitiada y al borde de la violencia.

Consecuentemente, la misma idea del deseo que sentían los esclavos por sus amas reaparece en la literatura de la guerra de independencia a favor de España y en las marquillas cigarreras de la fábrica La Honradez. En una de estas últimas se representa a dos esclavos miran a través de un agujero un grupo de mujeres divirtiéndose en el campo (Figura 3). Las mujeres están solas a la orilla de un lago en el cual parece que se van a bañar. La más alejada y pequeña del grupo (la primera a la izquierda) parece no tener ropa en la parte superior de su cuerpo, mientras que la que está parada luce como si fuera a quitarse los aretes. En todos los casos las mujeres lucen completamente inocentes de lo que podía sucederles y los esclavos, vigilantes.



Figura 3. “El carnaval será lección de moral”. Tomado de Núñez Jiménez (1989: 106)

En la novela de la Avellaneda, sin embargo, el esclavo mulato nunca se convierte en una amenaza para Carlota ni logra su objetivo de enamorarla. Para colmo, en el momento en que estuvo más cerca de su ama, solo puede satisfacer sus deseos eróticos mirándola y besando la cinta que llevaba sujeta a la cintura, objeto que sublima sus ansias de poseerla físicamente. No logra hacerlo porque desde el punto de vista legal la sociedad se lo impedía y, además, su figura está construida de un modo que llama a la piedad, no al rechazo o al temor. El mismo Sab, se nos dice, era hijo del hermano del padre de Carlota con una esclava. Era producto de otra relación ilícita, fuera del matrimonio y de las razas, razón por la cual el hermano al morir se lo confía a don Carlos, quien se lo entrega a Carlota desde pequeño. No obstante, tal y como nos dice la narradora de esta novela, Sab hubiera sido el amante ideal para la joven ama, quien termina casándose con En-

rique Otway, hijo de un inglés que solo estaba interesado en el dinero que la joven criolla podía traer al matrimonio. Sab, le entrega entonces su boleto de la lotería y muere al final, con lo cual la Avellaneda soluciona dos conflictos: el casamiento de Carlota y la imposibilidad del esclavo de llevar a término su pasión.

En esta novela vence entonces el deber ser, la gramática sígnico-normativa de la sociedad esclavista sobre el deseo personal del esclavo. Acata Sab la ley del padre, que no es otra que la ley de una sociedad que tiene al esclavo como un ser abyecto, inferior y sin aspiraciones. Por eso, Sab a pesar de todo, “sabe” que su pasión no tiene sentido y adopta la posición del amante-creyente, que ve en su amada el reflejo de un objeto sagrado, de culto, como si fuera una Virgen o un ángel. Al hacer esto, la Avellaneda purifica ese deseo y les asegura a sus lectores de las buenas intenciones del mulato. Por tal motivo, afirma Sab:

¡Paréceme verla aún! Sus manos desprendiéndose de la reja se elevaron también y la luz de la luna, que bañaba su frente, parecía formar en torno suyo una aureola celestial! Jamás se ha ofrecido a las miradas de los hombres tan divina hermosura! Nada había de terrestre y moral en aquella figura: era un ángel que iba a volar al cielo abierto ya para recibirle, y estuve próximo a gritarle: ¡Detente, aguárdame! Dejaré sobre la tierra esta vil corteza y mi alma te seguirá (Avellaneda, 1963: 140).

Con esta descripción de la escena, la Avellaneda intenta borrar, pues, cualquier marca o intensión sexual que pudiera haber detrás de las acciones de Sab y prioriza la divinidad sobre los deseos corporales del mulato, un discurso que viene del culto mariano y que fue muy popular entre los poetas provenzales. Por eso estoy en desacuerdo con Debra Rosenthal cuando afirma que “la Avellaneda does not channel her message through religious imagery” (2004: 71). Todo lo contrario. Las imágenes religiosas son tan importantes en esta novela que al final anclan las ideas de Sab en la carta que este le deja a Carlota (Camacho 2015: 49), y hasta la misma figura del esclavo parece haber sido moldeada sobre la del Santo Apóstol Bernabé, como dice Nathan Gordon (2017: 163). Por supuesto, no podemos confundir el deseo del esclavo real con esta pasión tan irreal como “insensata”, porque sobre todas las cosas Sab sabe que su piel y su condición nunca le permitirían amar a la joven y porque, si bien ambos podían igualarse por sus sentimientos, él nunca podría ser como ella o para ella, porque ambos pertenecían a dos mundos diferentes. De ahí el simbolismo de encontrarse ambos a través de las rejas, ya que, al igual que las leyes y la norma moral que regían la sociedad esclavista cubana, la prohibición era tan fuerte como el hierro. La línea divisoria que se imponía era infranqueable. Sin embargo, el discurso religioso en este fragmento es tan subversivo como el discurso sexual, pues, aunque la Avellaneda acepta que los dos eran diferentes por el color de su piel y su condición social, sugiere que ambos eran iguales por su condición de subalternos y porque el esclavo tenía un “alma”, lo que fue un argumento de origen religioso que les sirvió a los abolicionistas para reclamar la libertad de los esclavos. De ahí que el arrebato sexual se convierta en un arrebato sagrado y que en su desesperación Sab —que, como recordamos, piensa que las palabras del Evangelio que recita Carlota van dirigidas a él— quiera abandonar su “vil corteza” y seguir con su “alma” a su ama (Avellaneda, 1963: 140). De esta forma, podemos decir que la

religión humaniza la sexualidad en esta novela al convertir el deseo de Sab por Carlota en algo puro, transparente e idílico. Así eliminaba cualquier temor que pudiera despertar en el espectador la imagen del esclavo escondido espiando al ama en ropa de dormir. Cubre como un manto de buena moral una acción amenazadora con lo cual emergen esta novela a un mismo tiempo el deseo y la prohibición, la sexualidad y la santidad. Una prohibición que tipifica al negro o al mulato como un ser deseante y, por otra parte, como un ser profundamente religioso. Por consiguiente, mi tesis sustenta que, en estas narraciones, el erotismo de los esclavos aparecerá a través de imágenes religiosas, que neutralizan su rol subversivo y alejan el peligro negro en la sociedad. Es un erotismo platónico o mariano, una nueva muestra de que el mulato respeta su lugar en la pirámide sexual de la esclavitud y esto lo condena de por vida a la situación en la que se encuentra, ya que esto le impide rebelarse.

No obstante, podemos argumentar que el amor sexual y el sagrado no están tan alejados el uno del otro como pudiéramos imaginarnos, ya que, como dice Georges Bataille en *El erotismo*, los dos son formas iguales de un mismo impulso, “una sustitución del aislamiento del ser —su discontinuidad— por un sentimiento de profunda continuidad” (2008: 20). Las dos comparten una “intensidad extrema” (*ibid.*: 258), y por eso el intento de unirse al otro es esencialmente religioso. Dicho esto, hay que agregar que, si el erotismo pertenece al reino del silencio y de lo que no se puede verbalizar, la santidad es lo que sí se puede decir, y por tal motivo es fácil ver cómo y por qué uno puede sustituir al otro en estas narraciones. Para Bataille, incluso, el erotismo está indisolublemente ligado a la muerte, algo que vemos en las novelas de la Avellaneda, Suárez y Romero y de Zambana que terminan con el fallecimiento del esclavo. La pasión, el deseo erótico, en tales casos, condenará a estos protagonistas a la soledad y al suicidio. Si el erotismo es la transgresión de la prohibición en estas novelas, el esclavo tiene que pagar esa transgresión con la condena máxima. La conjunción entre deseo sexual e imágenes religiosas aquí no podía ser ni casual, ni menos ilustrativa de la maldición que implicaba transgredir la moral cristiana porque, como dice Bataille, “en el cristianismo, no podemos operar la transgresión y gozar de ella a la vez” (*ibid.*: 268). Por esta razón, en *Francisco*, la novela de Suárez y Romero, se recurre nuevamente a este erotismo “sagrado”, que tiene sus raíces en la misma religión católica.

La novela de Anselmo Suárez y Romero narra los amores entre Francisco y Dorotea, de quien está enamorada también su amo Ricardo. Este, al sentirse rechazado por la esclava, manda a Francisco al ingenio, donde recibe tantos azotes que finalmente se ahorca. Dorotea, por otro lado, pierde la razón y también muere, lo que hace que la novela termine trágicamente. ¿Cómo retrata entonces el narrador los amores de unos y otros? El narrador describe a Francisco tan hermoso de cuerpo como bueno, lo que es parte de la retórica romántica que equipara el alma con la belleza exterior. Francisco era alto y su piel negra contrastaba con la blancura de sus ojos y de sus dientes, pero sobre todo, como dice el narrador, su “genio apacible se hermanaba perfectamente con la resignación de un cristiano, con el sufrimiento de los estoicos, indicio de un alma grande que permanece serena en medio de los infortunios que la abruma” (...) el “tinte lúgubre” que tenía su rostro era el mismo de “los mártires de la fe” (Suárez y Romero, 1947: 54).

En otras palabras, Francisco no era un esclavo como los demás. Su espíritu y su cuerpo no respondía a las pulsiones de la naturaleza “animal”, como decían los esclavistas, ni al amor desordenado y libre que, según la condesa de Merlín, era común hallar entre los esclavos de las dotaciones. Mucho menos sus sentimientos eran iguales al de los “niños” que solamente buscan las mulatas para divertirse. No. Francisco era un esclavo superior a todos, cuyos referentes eran las virtudes cristianas de la resignación y el sufrimiento. Su personalidad solo era comparable con la de los “mártires de la fe” (Suárez y Romero, 1947: 54) y, por eso, su despertar amoroso se explica también con metáforas religiosas, las mismas que usa el narrador para hablar de su personalidad. Dice que Francisco cuando alcanzó la mayoría de edad y comenzó a buscar pareja: “(...) tuvo que alejarla [la vista] de las blancas, que debía admirar tan solamente, y buscar entre las de color *el ángel* por quien anhelaba en sus horas apenadas” (*ibid.*: 55 —el énfasis es nuestro—). Este ángel fue Dorotea.

Francisco le pide entonces a la señora Mendizábal que le permitiera casarse con Dorotea, cosa a la que esta se niega al juzgar “incompatibles la misantropía y retiro de Francisco con la sociabilidad que exige el matrimonio” (*ibid.*: 57). Francisco trata de acomodarse a su deseo, pero no puede y vuelve a pedirle el permiso al ama, a lo que esta se niega nuevamente para no lucir derrotada ante el resto de la servidumbre. A pesar de esto, Francisco y Dorotea siguen encontrándose a escondidas hasta que la señora Mendizábal los sorprende y le asigna a Francisco cincuenta azotes y grilletes por dos años en la finca, mientras manda de lavandera a la mulata a la casa de una francesa (*ibid.*: 60).

Esta actitud tan severa del ama, agregado, era otro ejemplo de la falta de caridad y las deformaciones que causaba, aun en las mujeres, el sistema esclavista, algo que critican también las novelas de Félix Tanco y de Antonio Zambrana. Según Picon Garfield, esto no era más que una construcción ideológica que tomaba a la mujer como “víctima expiatoria del sistema de esclavitud regido por los hombres” (1993: 56), lo cual no creo que haya sido el caso porque, en efecto, sí hubo mujeres que azotaron a los esclavos con tanta crueldad que los asesinaron, lo mismo en Cuba que en Brasil (Camacho, 2015: 92-95). En la finca, por otra parte, el hijo de la señora Mendizábal, Ricardo, maltrata tanto al esclavo que a pocos días de llegar este no podía salir al campo. ¿Por qué tanto ensañamiento? Porque, según el narrador, Ricardo y Francisco amaban a la misma mujer, aunque, si la pasión del esclavo es descrita en la novela como “cándida, tierna, celestial”, Ricardo “sentía únicamente deseos bastardos y ofensivos para la mulata” (Suárez y Romero, 1947: 86). Así, la novela de Suárez y Romero se presenta al lector como un contrapunto entre el negro bueno y el amo malo. Entre el amor “celestial” del esclavo y el amor carnal del dueño. No podría ser de otro modo cuando sabemos, por las propias cartas de Suárez y Romero a su amigo y tertuliano, Domingo del Monte, que esto fue lo que lo llevó a criticar a los niños blancos y a resaltar el valor e integridad del esclavo. En una de sus cartas, el autor de *Francisco* le decía a su amigo: “Yo dije en mi tristeza, blancos, señores, vosotros sois tiranos con los negros, pues avergonzaos de ver aquí a uno de esos infelices, mejor hombre que vosotros” (Suárez y Romero, 2002: vol. 2, 347).

No podemos olvidar, sin embargo, que Anselmo Suárez y Romero era dueño de esclavos y que, a pesar de la caridad que mostraba por ellos, seguía explotán-

dolos en razón de su interés. En otra de sus cartas privadas, esta vez a su otro amigo, el jurista, Don Andrés Clemente Vázquez, le contaba que su ingenio había sufrido una epidemia de cólera y que la población de la finca, “que habíamos logrado no ver disminuida por los fallecimientos, sino aumentada por el contrario a causa de la reproducción”, había retrocedido (Suárez y Romero, 1868: clix). Lo que quiere decir que el autor de *Francisco* estimulaba esta forma de aumentar el negocio y su dolor ante estas pérdidas de vidas humanas, como él mismo dice, por “la voz del interés” (*id.*). Por eso, aun cuando Anselmo Suárez y Romero critica la violencia de los amos contra los esclavos, no hay que perder de vista que seguía siendo un esclavista, que veía la “reproducción” como parte del negocio, y por eso, su novela no critica estas formas de control y explotación de la sexualidad esclava. Critica la violencia de los amos contra los negros y las mulatas.

En consecuencia, el modo en que Ricardo y Francisco expresan su amor por la mulata es muy diferente, y esta diferencia es lo que muestra la gran injusticia que se cometía contra el primero. Francisco quiere casarse con Dorotea, criar a su hija y vivir una vida en familia aun siendo esclavos; Ricardo, por el contrario, quiere hacer a Dorotea su querida, que acepte tener relaciones sexuales con él, y, en pago, este le compraría una casa, le pondría una negra esclava para servirla y les daría la carta de libertad a ella y a su hija. A la pregunta de por qué quiere hacer todo esto, Ricardo le responde con un lenguaje crudo que solamente se enfoca en el cuerpo y la sexualidad: “—De que me muero por ese cuerpo tuyo tan salado, tan sabroso, por ese arroz, china” (Suárez y Romero, 1947: 147). Nuevamente vemos un vocabulario físico y directo para hablar de la sexualidad de la mulata, un vocabulario que responde a la lógica de la dominación sexual esclavista, ya que su cuerpo es “arroz” que se come y es “sabroso” como una fruta que si se pudre se desecha. Francisco nunca le habla de este modo a Dorotea. Ni siquiera deja entrever el deseo que sentía por su figura. En su lugar, como hemos dicho, el lenguaje erótico adquiere un tinte espiritual que lo hace aceptable ante los ojos del lector. Pero aquí quiero subrayar que, si bien, por un lado, la prohibición de hablar de la sexualidad se levanta en el caso de Ricardo, esta se impone en el caso de Francisco, porque si el primero es “libre” de decir lo que piensa, el segundo por su condición de superioridad moral no lo puede hacer y no expresa su amor y su deseo como lo hace el amo. De ahí que la educación, la norma y la moral esclavista sigan siendo el lazo que ata y redime al esclavo, al extremo que cuando Dorotea cede a las presiones de Ricardo, le dice a Francisco que ella estaba: “¡Perdida, Francisco, sin honor, no me vuelvas a mirar!” (*ibid.*: 175). Cosa que lleva a Francisco a suicidarse.

Tenemos, entonces, que las novelas de tema negro, a pesar de ser una crítica de la crueldad esclavista, muestran dos tipos de representaciones hasta cierto punto complementarias que ejemplifican los extremos de las relaciones sexuales (Deleuze, 2001: 76-77). Por un lado, el amo sádico y, por otro, el esclavo masoquista. Mientras que el primero muestra su brutalidad y su poder, el segundo ama, sufre y espera a pesar de la continua denegación de su placer por parte del ama. Nunca se rebela y, al final, se suicida. Su propia condición de “mártir de la fe” hace que acepte la crueldad de los amos y de la institución que ellos representan. Con lo cual la espiritualidad parecería actuar en estas novelas como otro dis-

positivo de control que acata la norma, limita la libertad del esclavo y “blanquea” sus sentimientos.

Esta la historia, por tanto, es muy similar a la que cuenta Antonio Zambrana en *El negro Francisco* (1875), donde se cruzan la violencia sexual y la espiritualidad, el poder de la carne y del espíritu. En esta novela, el señor Orellana se enamora de la mulata Camila, quien a su vez prefiere al esclavo Francisco, y, al igual que en la novela anterior, en esta Francisco se “auto-desprecia” (Williams, 1994: 126) y vence el deseo del amo. No sin antes destacar su bajeza moral que se contrapone con el discurso espiritual del primero. En esta narración se describe la belleza física de Camila, que tanto el narrador como el amo admiran y desean. En cambio, el esclavo ve en ella solamente sus virtudes angelicales. Dice Zambrana:

Con un alma semejante, Camila debió tener otro género de belleza. Su cuerpo parecía una hechicera equivocación del destino. Quién hubiera conocido solo su pensamiento, hubiera sospechado que era una de esas suaves, casi etéreas, casi transparentes beldades del norte, cuyo pálido semblante está preparado para el éxtasis, y cuyos ojos copian no solo el color sino la vaguedad y la serenidad de los cielos (Zambrana, 1979: 52 —el énfasis es nuestro—).

En otras palabras, a pesar de que el *locus* del conflicto de la novela es el cuerpo de Camila, que como en otras narraciones de la época es descrito aquí como si fuera una fuerza destructora por “la morbidez de sus formas” y “sus labios hechos para el beso” (Zambrana, 1979: 52), Zambrana destaca en este pasaje su alma y sus pensamientos, que no se avenían con su cuerpo, y que eran precisamente los rasgos de la mulata que atraían al esclavo. Por esta razón, el narrador describe a la mulata como si fuera una figura del “norte”, “transparente”, semejante a las santas o a las religiosas en pleno “éxtasis” y, al hacerlo, une en la imagen de Camila los dos estereotipos de la religión católica, el de la Virgen María y el de la pecadora. Pero, mientras él y los lectores blancos ven la segunda, el esclavo se enamora de la primera: “Él amaba por sobre todo su ideal pureza, sus rubores virginales, su casto pensamiento” (Zambrana, 1979: 59). Él amaba el ‘ángel’ y, al hacerlo, sufre, porque, como diría Georges Bataille (2008: 20), cuando los ángeles ocupan el lugar de los cuerpos el amor se convierte en una búsqueda de lo imposible. No obstante, es precisamente esta representación idealizada de la esclava lo que le provee al narrador el basamento para sustentar la humanidad del esclavo, su desprecio por lo terrenal y lo monetario, y llama a la “caridad” que debían sentir los lectores hacia ellos. Este simbolismo se reafirma al final de la narración, cuando Francisco está muy enfermo, casi muriéndose por el maltrato que había recibido a manos del señor Orellana y, en su delirio, se figura que lo viene a visitar un ángel. Dice el narrador:

En medio de su delirio, Francisco pensó tener cierta noche una visión maravillosa. Acercóse a su lecho una mujer que tenía completa semejanza con Camila, pero que revestía los vaporosos contornos de un ángel. Aquella mujer le besó en la frente. De allí en adelante todas las noches se repitió el fenómeno. La figura suave y dulcísima que el miraba marchar por el aire, se aproximaba a él, besaba su frente y llevaba después a sus labios, en una copa de cristal, un calmante delicioso (Zambrana, 1979: 137 —el énfasis es nuestro—).

En este otro momento de intimidad lo que sobresalen, por tanto, son las imágenes suaves y salvadoras que borran cualquier traza del deseo erótico. Para colmo, la visión ocurre cuando Francisco está en la enfermería casi muriéndose y una vez más no es Camila la que viene, sino su espíritu. No es una mujer la que ve, a pesar de describir este encuentro con sensaciones que provocan el tacto y el gusto, “suave y dulcísima”, sino a un “ángel”, lo que cancela cualquier posibilidad de tener un momento erótico con ella. Al igual, entonces, que en las otras novelas que hemos analizado aquí, la de Zambrana critica la esclavitud espiritualizando los sentimientos del esclavo, dándole valor a su subjetividad que los esclavistas negaban al convertirlos en “piezas”, “sacos de ébano”, máquinas de parir u objetos que podían vender, comprar o reemplazar cuando quisieran.

En resumen, podemos decir entonces que, junto con la expansión del régimen esclavista, vemos una proliferación de discursos sobre el cuerpo y la sexualidad que intentan analizar y controlar la vida de los esclavos: discursos médico-naturalistas como el de Parra Callado o el de Chateausalins, ensayos reformistas como el de la condesa de Merlín y jurídico-legales como el de Vicente Vázquez Queipo, que analizaban, apoyaban o imponían todo tipo de restricciones sobre la vida de los esclavos. No extraña que, junto con estas maneras de control y de análisis, surgiera una literatura enfocada también hacia su sexualidad, en la cual, por un lado, abundan las imágenes espirituales para crear simpatía entre los lectores y, por otro, se critica el deseo carnal de los esclavistas. Esto no quiere decir, claro está, que los esclavos hayan expresado su amor, su sexualidad y sus deseos de esta forma en la “vida real”, ya que, según el testimonio de Esteban Montejo, los esclavos de los barracones cuando se enamoraban recurrían a los “brujos” africanos para que los ayudaran, y en estas novelas no hay traza ninguna de este tipo de creencia religiosa. Solo vemos imágenes católicas típicas de la gramática sígnico-normativa de la colonia. No obstante, según el propio Montejo, los esclavos domésticos eran más propensos a seguir la religión católica que los esclavos de los barracones (Barnet, 1998: 40) y tanto Sab, Francisco como el poeta Manzano eran esclavos de este tipo, educados en la religión de sus amos, con lo cual se justifica que pensarán de esta forma. Tal modo de representación “controlada” de su sexualidad tenía el objetivo de convertir sus deseos en algo menos lascivo, menos violento y menos transgresor. Así, servía de contraste con el deseo de los señoritos blancos que tanto criticaban estas novelas, colocándolos por encima del deseo animal de sus amos y de la vida “desordenada,” y “violenta”, que podía existir en los barracones. Con lo cual podemos concluir que en estas novelas aparecen representadas dos tipos de sexualidades: una la que los hombres comparten con los animales cuya expresión es la “naturaleza”, el “instinto” y los deseos “bastardos” de los amos; la otra, la que comparten los esclavos con los “ángeles”, que opera en un orden religioso/moral independiente del fin carnal. En estos escritos ambas formas de ver la sexualidad son antitéticas. Responden a diferentes modos de reflexionar sobre los sentimientos y el cuerpo del Otro.

Finalmente, quiero agregar que, en el caso de Anselmo Suárez y Romero, el solo hecho de tener esclavos lo hace partícipe de una lógica cruel que trata al otro como inferior, como una mercancía y un objeto de enriquecimiento. No importa que Suárez y Romero trate de suavizar los métodos esclavistas o que tratara mejor a sus esclavos en su ingenio. Tener esclavos, bajo cualquier condición, es

oprobioso y mancha su conducta. Contra esta mancha o “pecado original” escritores como Antonio Zambrana, Julio Rosas y José Martí reaccionaron y se unieron a la Revolución del 1868 que postuló su total libertad.

Bibliografía

- BARNET, Miguel (1998). *Cimarrón. Historia de un esclavo*. Madrid: Ediciones Siruela.
- BATAILLE, Georges (2008). *El erotismo*. México: Tusquets Editores.
- CAMACHO, Jorge (2015). *Miedo negro, poder blanco en la Cuba colonial*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- CASAS, Bartolomé de (1982). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra.
- CHATEAUSALINS, Honorato Bernard de (1854). *El vademécum de los hacendados cubanos, o guía práctica para curar la mayor parte de las enfermedades; obra adecuada a la zona tórrida, y muy útil para aliviar los males de los esclavos*. La Habana: Depósito de libros.
- Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*, vol. 2. (1958). Richard KONETZKE (ed). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- DELEUZE, Gilles (2001). *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- FOUCAULT, Michel (2012). *Historia de la sexualidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France 1975-1976*. New York: Picador.
- FOWLER CALZADA, Víctor (1998). *La Maldición: una historia del placer como conquista*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- GÓMEZ DE AVELLANEDA, Gertrudis (1963). *Sab*. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.
- GUANCHE, Jesús (2016). *Iconografía de africanos y descendientes en Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- HUGO, Victor (1840). *Bug-Jargal o El negro rey*. Trad. D. M. Bosch. Barcelona: Imprenta de D. Manuel Sauri.
- GHORBAL, Karim (2009). “La política llamada del ‘buen tratamiento’: reformismo criollo y reacción esclavista en Cuba (1789-1845)”. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [DOI: [10.4000/nuevomundo.57872](https://doi.org/10.4000/nuevomundo.57872)].
- GORDON, Nathan (2017). “Sab y la figura del Santo Apóstol Bernabé”. *Hispanófila*, 179: 157-171.
- KIRKPATRICK, Susan (1989). *Las Románticas. Woman Writers and Subjectivity in Spain, 1935-1850*. Berkeley: University of California Press.
- KUTZINSKI, Vera. M. (1993). *Sugar’ Secrets: Race and the Erotics of Cuban Nationalism*. Charlottesville: University Press of Virginia.

- LUIS, William (1990). *Literary Bondage: Slavery in Cuban Narrative*. Austin: University of Texas Press.
- MARQUÉS DE ARMAS, Pedro (2014): *Ciencia y poder en Cuba. Racismo, homofobia, nación (1790-1970)*. Madrid: Editorial Verbum.
- MÈLICH, Joan-Carles (2014). *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder Editorial.
- MONTE, Domingo del (2002). "Carta a Gener. Matanzas, 4 de Julio de 1834". En Domingo del MONTE. *Centón Epistolario*, vol. 1. La Habana: Imagen Contemporánea, 331-34.
- MORENO FRAGINALS, Moreno (2001). *El Ingenio: complejo económico social cubano del azúcar*. Barcelona: Crítica.
- NÚÑEZ JIMÉNEZ, Antonio (1989). *Marquillas cigarreras cubanas*. Madrid: Sociedad Estatal del Quinto Centenario.
- PARRA CALLADO, Antonio (1787). *Descripción de diferentes piezas de historia natural las más del ramo marítimo, representadas en setenta y cinco láminas*. La Havana: Imprenta de la Capitanía General.
- PICON GARFIELD, Evelyn (1993). *Poder y sexualidad. El discurso de Gertrudis Gómez de Avellaneda*. Atlanta: Rodopi.
- ROSENTHAL, Dedra (2004). *Race Mixture in Nineteenth-century U.S. And Spanish American Fictions: Gender, Culture, and Nation Building*. Chapel Hill: The University of North Carolina.
- SANTA CRUZ Y MONTALVO, Maria. D. L. M. (1841). "Les esclaves dans les colonies espagnoles". *Revue des Deux Mondes*, 26: 734-69.
- (2014). *Los esclavos en las colonias españolas*. Barcelona: Linkgua, 2014.
- SCHULMAN, Ivan (1977). "The Portrait of the Slave: Ideology and Aesthetics in the Cuban Anti-slavery Novel". *Annals of the New York Academy of Sciences*, 292 (1), 356-67.
- SILVERSTEIN, Stephen (2015). "The Cuban Anti-Antislavery Genre: Anselmo Suárez y Romero's *Colección de artículos* and the Policy of Buen Tratamiento". *Revista Hispánica Moderna*, 68 (1): 59-75.
- STOCKLE, Verena (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Trad. Ana Sánchez Torres. Madrid: Alianza América.
- SUÁREZ Y ROMERO, Anselmo (1868). "Sr. Don Andrés Clemente Vázquez". En Andrés CLEMENTE VÁZQUEZ. *Estudios Jurídicos*. Imprenta La Antilla, de Cacho-Negrete, cxxxvi-clx.
- (1947). *Francisco*. La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación, Dirección de Cultura.
- (2002). "Carta CCXXII". En Domingo del MONTE. *Centón Epistolario*, vol. 2. La Habana: Imagen Contemporánea, 346-350.
- VÁZQUEZ QUEIPO, Vicente (1845). *Informe fiscal sobre fomento de la población blanca en la isla de Cuba*. Madrid: Imprenta de J. Martín Alegría.

WILLIAMS, Lorna Valerie (1994). *The Representation of Slavery in Cuban Fiction*. Columbia: University of Missouri Press.

ZAMBRANA, Antonio (1979). *El negro Francisco*. Prólogo Salvador Bueno. La Habana: Editorial Letras Cubanas.