



El poder encubierto: Juan Francisco Manzano y la fe católica

The Hidden Power: Juan Francisco Manzano and the Catholic Faith

Jorge CAMACHO

University of South Carolina, Estados Unidos

Resumen: Partiendo de ideas que he planteado en libros anteriores sobre la importancia de la religión católica en la crítica antiesclavista cubana, este ensayo analiza los poemas de Juan Francisco Manzano y su representación de la esclavitud. Destaca cómo Manzano, al igual que Gertrudis Gómez de Avellaneda, recurre a narrativas bíblicas para mostrar su rechazo del poder esclavista. El ensayo señala, además, que estas narrativas estaban en contradicción con el apoyo que le dio la Iglesia católica a la esclavitud en Cuba, ya que ponían énfasis en la justicia, el amor y el trato recíproco al prójimo; es decir, del esclavo como hijo también de Dios. Como resultado, mantiene que el uso de dichos conceptos por parte de los escritores antiesclavistas muestra la pugna por el conocimiento y la verdad de los textos religiosos, algo que puso al descubierto las contradicciones de la Iglesia y permitió un uso subversivo y antihegemónico de la doctrina cristiana.

Palabras clave: Juan Francisco Manzano; religión; Éxodo; Gertrudis Gómez de Avellaneda; esclavitud; Cuba.

Abstract: Based on ideas that I have raised in previous books on the importance of the Catholic religion in Cuban anti-slavery criticism, this essay analyzes Juan Francisco Manzano's poems and his representation of slavery. It highlights how Manzano, like Gertrudis Gómez de Avellaneda, resorts to biblical narratives to show his rejection of slave power. The essay also points out that these narratives were in contradiction with the support that the Catholic Church gave to slavery in Cuba, since they emphasized justice, love, and reciprocal treatment of others; that is, of the slave as also a son of God. As a result, the essay maintains that the use of these concepts by anti-slavery writers shows the struggle for knowledge and the truth of religious texts, something that exposed the contradictions of the Church and allowed a subversive and anti-hegemonic use of Christian doctrine.

Keywords: Juan Francisco Manzano; Religion; Exodus, Gertrudis Gómez de Avellaneda; Slavery; Cuba.



Si existen los ‘derechos del hombre’, estos no son seguramente los derechos de la vida contra la muerte, o los derechos de la supervivencia contra la miseria. Son los derechos del Inmortal que se afirman por sí mismos o derechos del Infinito, que ejerce su soberanía sobre la contingencia del sufrimiento y de la muerte (Badiou, 2004: 36).

En una fotografía de Charles DeForest Fredericks (1823-1894), tomada en la década de 1860 en Cuba, un negro esclavizado posa delante de la cámara del fotógrafo norteamericano para mostrarle uno de los castigos más usados por los esclavistas: el cepo. Este consistía en una tabla con dos o cuatro huecos por los cuales el siervo metía la cabeza, los pies o las manos y quedaba aprisionado durante días. A un lado de la cabeza del esclavizado en la foto de Charles DeForest puede verse un jarro de metal y un ánfora de cerámica la cual seguramente le proveía de agua. Detrás aparece un mazo de cujes con los cuales se le azotaba. Esta máquina de castigo, rudimentaria, de origen medieval, pero eficiente, era otra forma de producir dolor físico en las plantaciones y producir azúcar o café, ya que de ellos dependía que los esclavos siguieran las órdenes de los amos.

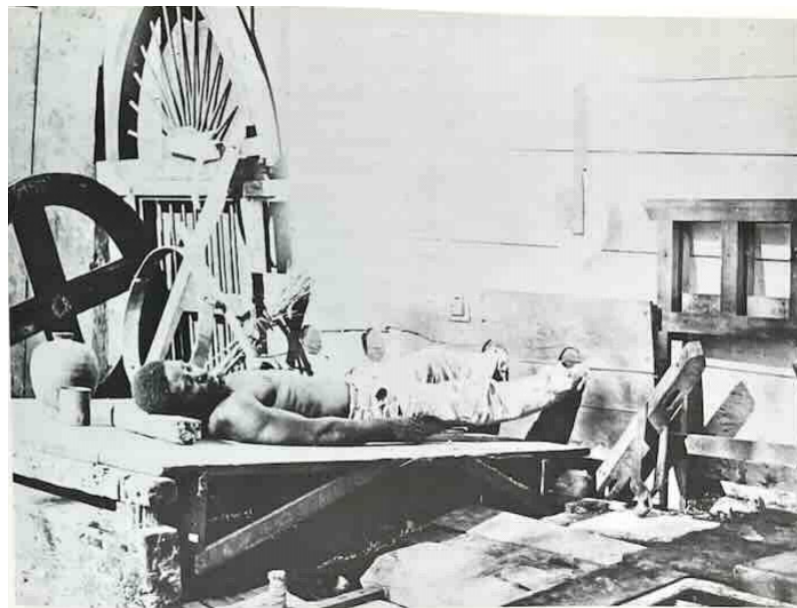


Figura 1. “Hombre en el cepo”. Foto aparecida en Levine (1990: 30).

En este ensayo me interesa regresar a la experiencia del sufrimiento del esclavizado y analizar las formas literarias, discursivas, retóricas, en que este sufrimiento se expresa. Para ello me apoyaré en los postulados de Paul de Man sobre la alegoría, las ideas del filósofo polaco Bronislaw Baczko sobre las disputas por el imaginario social y las ideas de Michel Foucault sobre la construcción de la verdad. En estos textos subrayo el uso de la alegoría como figura retórica con el objetivo de señalar la esclavitud, de hablar de lo prohibido por la censura y disputarle al poder las razones que tiene para esclavizar al africano.

¿Qué entendemos, entonces, por alegoría? Primeramente, este término se ha interpretado como una ficción “en virtud de la cual una cosa representa o significa otra diferente” (Real Academia Española, 1992: 65). Para Paul de Man la alegoría implica también un elemento temporal, de repetición, ya que “*the meaning constituted by the allegorical sign can then consist only in the repetition [...] of a previous sign with which it can never coincide*” (1983: 207; énfasis original). Partiendo de esta definición, Stephen Slemon, da como ejemplo de estructura alegórica los nombres de santos cristianos que Cristóbal Colón le dio a las islas del Caribe cuando llegó por primera vez al Nuevo Mundo. Al hacerlo, afirma Slemon, Colón lee el sitio de la otredad a través de las referencias a otros signos anteriores, de “códigos maestros de reconocimiento” políticos y metafísicos que se suponían que eran universales (1987: 8).

La acción de nombrar, por lo tanto, había que entenderla como un mecanismo de apropiación que situaba a los sujetos de este lado del Atlántico dentro de una misma escala de valores religiosos y políticos. Entonces, ¿cómo la alegoría sirve para criticar el sistema colonial y especialmente la esclavitud de los africanos? Lo hace creando un argumento moral-universal para fundamentar la igualdad de todos los seres humanos ante Dios, porque después de todo, como decía el viajero inglés Robert Francis Jameson, los hacendados cubanos “*recognize as a principle, that men, equal in the sight of God, are unequal in the sight of each other*” (1821: 43).

Por consiguiente, en este ensayo me propongo demostrar cómo en los escritos de Juan Francisco Manzano y de otros escritores de la década de 1840 en Cuba, se unen las referencias y las narrativas cristianas para hablar del esclavo, de su humanidad y de su alma. El objetivo era mostrar al esclavizado de una forma diferente, algo que fue posible porque el catolicismo era la religión del Gobierno, que apoyaba la esclavitud y se enriquecía con ella. Sin embargo, esta doctrina albergaba en su seno contradicciones irresueltas que explotaron los que se oponían a la servidumbre de los africanos. Para los cristianos, todos los hombres eran hijos del mismo padre celestial y hermanos en Cristo, todos nacían libres y optaban por la virtud o el pecado. Entonces algunos de ellos no entendían cómo era posible que se pudiera esclavizar a unos y no a otros, o que la Iglesia pudiera apoyar la esclavitud natural y del nacimiento (Aguilar Jiménez, 2020: 249).

Lecturas contemporáneas del catolicismo en Cuba, basadas en interpretaciones marxistas tienden a culpar a la Iglesia católica de los males de la esclavitud, de brindar su apoyo incondicional a los esclavistas y de hacer caso omiso a las demandas de los esclavizados. Tal vez la representación más conocida de este discurso sea la que hacen el historiador Manuel Moreno Fraginals y el director de cine Tomás Gutiérrez Alea en la película *La última cena* (1976) quienes critican la religión católica y destacan el valor de la africana. En este contexto los afrodescendientes que aceptaban las normas peninsulares se convertían en “asimilados”, “aculturados” o en escritores con valores “no auténticos”. Según Nancy Morejón en *Nación y mestizaje en Nicolás Guillén*, “Plácido y Manzano son la más fidedigna representación de esta amarga verdad. Ellos fueron poetas, hombres asimilados, a pesar de la conciencia —explícita o implícita— que pudieron tener de sus casos individuales” (1982: 157).

En este ensayo me interesa destacar las lecturas que se opusieron o cuestionaron la esclavitud desde el punto de vista de la fe cristiana, algo que se hizo más común a partir de la época de su abolición durante la cual los religiosos se encontraban en el dilema moral de aceptar o negar este sistema. Este dilema, subrayo, no es del siglo XIX, sino que se remonta en Hispanoamérica hasta el siglo XVI en que Bartolomé de las Casas y otros curas de la Iglesia católica criticaron el tratamiento que le dieron los conquistadores a los indígenas.

En sus libros a favor de los indígenas, Las Casas apeló a las ideas cristianas, lo que equivale a decir que elaboró su defensa a partir de un imaginario socio-religioso y normativo en el mundo cristiano, que ponía el énfasis en la humanidad que estos compartían con los españoles. En la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), el fraile va tan lejos como comparar a los amerindios con los “Santos Padres” de la Iglesia católica, ya que alaba sus hábitos alimenticios porque “su comida es tal que la de los Santos Padres en el desierto no parece haber sido más estrecha ni menos deleitosa ni pobre” (Las Casas, 1996: 34). También alaba su pobreza porque sabía que el motivo principal de los conquistadores era encontrar oro y para conseguirlo estaban dispuestos a hacer cualquier cosa. De ahí que en su narración del cacique Hatuey, quemado vivo en la hoguera por Diego Velázquez, le haga decir al indígena que el Dios de los españoles era el oro, y que estos tanto lo buscaban que se lo sacarían de los estómagos si se lo tragaban. Su objetivo era mostrar un sujeto opuesto a la moral de los soldados y más acorde con las normas morales cristianas; por eso decía que los indígenas “ni quieren poseer de bienes temporales, y por esto, no [eran personas] soberbias, ni ambiciosas, no codiciosas” (1996: 34). Es decir, no deriva su escasez material del estado socioeconómico en que vivían, sino de su renuncia a acumular “bienes temporales” porque lo que realmente importaba era su alma y salvación.

Esto muestra que el indígena se piensa en sus escritos como un cuerpo carente de deseos, con normas de comportamiento que eran más propias de los religiosos, por lo cual era posible abogar por ellos; pedirle al príncipe Don Felipe que cambiara la política del reino y salvara sus vidas. Con este tipo de comparaciones, Las Casas ponía la retórica religiosa y los símbolos católicos en función de su ideología humanista, aunque para hacer tal cosa necesitaba borrar primero la subjetividad de los originarios e imponer sobre ellos su propia perspectiva que no discrepaba de la necesidad de conquistar las almas y los terrenos llamados las Indias.

Algo similar ocurre en la literatura de tema negro de principios del siglo XIX en Cuba, en particular, en los escritos del grupo de Domingo del Monte y en la novela *Sab* de Gertrudis Gómez de Avellaneda publicada en Madrid en 1841 y censurada en Cuba. La joven intelectualidad reformista de la isla se dio cuenta de que la religión católica era un vehículo de mejoramiento social y por esta razón se enfocó en los rasgos de la prédica religiosa que podía convertir una sociedad interesada solamente en el dinero, en una comunidad con valores morales en la que prevaleciera el patriotismo insular, la caridad y la piedad.

El padre Félix Varela y Domingo del Monte lo dicen en varios escritos en que llaman a desarrollar la virtud y acabar con la impiedad. En los titulados “Moral religiosa” y “La poesía en el siglo XIX”, Del Monte afirma que él aspiraba al renacimiento de la religión cristiana en el nuevo siglo y que esta ayudara a reformar

las costumbres de los cubanos, ya que la falta de fe extinguía en sus pechos “la caridad, aquella de amor infinito por nuestra especie que inspiró a un poeta romano este verso inmortal: *Homo sum: humani nihil a me aliene*” (1929: II, 91). La frase, que no verso, traducida del latín dice: “Soy hombre: nada humano considero que me sea ajeno” (Terencio, 2001: 335) y fue escrita por el dramaturgo Terencio (Publius Terentius Afer), un antiguo esclavizado, quien nació en Cartago y fue llevado a Roma muy joven (Brown, 2016). Su amo, el senador Terentius Lucanus, lo educó y más tarde le dio la libertad. ¿Estaría pensando Del Monte en su relación con Manzano cuando aludía a este esclavo africano? Si lo pensó, no lo dijo. De todas formas, a pesar de la ausencia de referencias a la esclavitud en sus ensayos, es posible que esta aparezca no solo en gestos velados como este, sino también en su insistencia en cultivar la “caridad” para la “especie” humana y los beneficios que tal “moral religiosa” traería a Cuba. Del Monte se mostraría en estos ensayos como un moralizador, y no sería el único que lo hiciera. Dicho impulso es posible verlo también en los escritos de Luz y Caballero, al punto que, según Rafael Rojas, en ellos se critica a los especuladores o tratantes de esclavos a través de la oposición entre “moralidad e interés” o entre “patriotismo verdadero” y “patriotismo especulativo” (2008: 54). De esta forma, la crítica de Bartolomé de las Casas en el siglo XVI al afán de riqueza de los conquistadores y sus muestras de crueldad, continúa en el siglo XIX con los escritores que fustigaron a los hacendados blancos por interesarles solamente el número las cajas de azúcar que llegaban al puerto.

No es extraño, entonces, que el ideólogo principal del reformismo cubano, José Antonio Saco —quien fue expulsado de Cuba por el Gobernador General Miguel Tacón por su condena de la trata negrera—, haya alabado en su libro, *Historia de la esclavitud*, a varios pontífices que habían condenado dicho comercio de indígenas sobre todo en diferentes épocas. Entre ellos a los papas Pío II, Pío VII y Gregorio XVI, quien expidió el 3 de diciembre de 1839 una Bula condenando el comercio de africanos. Saco reproduce parte de esta Bula en su libro, en la que el papa llamaba a todos los cristianos a abstenerse de molestar o prestar ayuda a los que favorecían este comercio: “como si no fuesen hombres, sino verdaderos e impuros animales, reducidos cual ellos a la servidumbre sin ninguna distinción, y contra las leyes de la justicia y de la humanidad” (Saco, 1939: III, 65).

En los textos producidos por la Iglesia católica en Cuba, sin embargo, como la famosa *Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales* (1818) atribuida al presbítero de la congregación del Oratorio de La Habana Duque de Estrada, se incitaba a los esclavos a resignarse y a ocupar su lugar en el orden jerárquico y deshumanizante de la plantación. Se les enseñaba la necesidad de seguir las “obligaciones de nuestro estado”, es decir, las reglas del amo y del país (1818: 19). Se explicaba que los blancos y negros tenían la misma capacidad racional pero no se cuestionaba su esclavitud (1818: 28). Irónicamente, a pesar de que existía una línea divisoria entre ambas razas, la Iglesia permitía los bautizos y los casamientos de esclavizados. Todos podían entrar al recinto sagrado para rezarle a Dios y los extranjeros que visitaron Cuba en el siglo XIX hablan de la mezcla racial y social en las iglesias, al punto que la primera pintura en la que aparece un esclavo en Cuba, la pechina “Santo Domingo y la Noble Familia de Casa Bayona” en la Iglesia Parroquial de Nuestra Señora del Rosario,

muestra al negro en un marco religioso junto con su amo. Gracias a esta igualdad de todos los hombres ante Dios es que el negro aparece en la pintura cubana.

Aun así, la Iglesia se aseguraba de respetar la autoridad de los amos. Les daba consejos a los capellanes de los ingenios de cómo explicar el catecismo a los esclavizados, adaptando las enseñanzas católicas a su mentalidad, lenguaje y contexto social. Reconocía la existencia de un alma racional en el esclavizado pero no apoyaba su libertad. En estas explicaciones no faltaba la comparación entre el reino terrenal y el divino, ya que dice en una parte la *Explicación* que cuando Jesucristo regresara a la tierra, a quien “no haya cumplido con su obligación, lo castiga, como castiga el mayoral al que no cumple su tarea” (1818: 74), pero que había una diferencia entre los dos. “Dios no ‘jace como Mayoral, ni como amo; sino como padre. Acá cuando el esclavo cumplió su tarea no lo castigan; pero tampoco le pagan nada... es esclavo. Pero dios a quien cumple bien su obligación sí lo recompensa” (1818: 74). En esta línea de pensamiento, el papa era análogo al amo, Jesucristo al mayoral y la Iglesia en su totalidad se veía reflejada en el poder esclavista.

Todo esto revela el apoyo que le brindó dicha institución a los esclavistas y la importancia que estos le daban al adoctrinamiento religioso en las plantaciones. Sin embargo, como digo, este apoyo no fue absoluto, ya que a lo largo de la historia muchos católicos se opusieron a la esclavitud, por lo cual las posiciones ejercidas por curas y creyentes fueron a menudo ambiguas. ¿Cómo aparece entonces representada la religión católica en los escritos de Manzano y otros escritores cubanos? ¿Cómo el discurso religioso sirve para mostrar el repudio de la institución esclavista?

Cualquiera que lea los escritos de Manzano puede apreciar la gran importancia que tuvo la religión católica para el poeta. Sin embargo, su influencia ha sido poco explorada, con excepción de los comentarios que le han dedicado Francisco Calcagno, William Luis y, recientemente, Matthew Pettway. En lo que sigue me interesa enfocarme en este aspecto y en cómo los escritores cubanos de la época la utilizan para hablar de la esclavitud. Para ello prestaré atención a términos y símbolos cuyo uso contradicen la forma en que los usaban los esclavistas y me referiré a la experiencia personal de Manzano quien en su *Autobiografía* decía que “a los diez años daba de memoria los más largos sermones de Fray Luis Granada; y el numeroso concurso que visitaba la casa, me oía los domingos cuando venía de aprender a oír la santa misa con mi madrina” (Manzano, 2007: 84).

Esto es lo que dice el poeta esclavizado que, si bien no habla del interés que puso el sistema esclavista en adoctrinar a los afrodescendientes, sí muestra su devoción y recurre a símbolos y palabras cristianas para describir su experiencia. Así, en una carta a su protector Domingo del Monte, este le dice: “considéreme un mártir; y hallaréis que los infinitos azotes que han mutilado mis carnes, aun no formadas, jamás envilecieron a vuestro afectísimo siervo” (Manzano, 2007: 125). La palabra “mártir”, recordemos, viene del griego (martus, μάρτυς) que significa “testigo”, alguien que ha visto las cosas de las que habla. Su confesión a Del Monte ocurre cuando ambos están hablando de la autobiografía que Del Monte le pide que escriba para mandársela al abolicionista Richard Madden que poco tiempo después la traduce y publica en Gran Bretaña. La autobiografía habla del sufrimiento por el que había pasado el esclavo, por lo cual Manzano habla

en este texto con conocimiento exacto de la historia a pesar de que es cierto que su texto fue manipulado (Molloy, 1989: 397). Los latigazos que había sufrido eran prueba de ello. Por este motivo, Manzano pudo o no conocer el origen etimológico de esta palabra, pero sí conocía la idea principal a la que ha estado asociada desde la Antigüedad, que no era otra que la tortura y la muerte del sujeto que defiende hasta el final de su vida su fe religiosa o sus ideas políticas.

Este fue el caso de los miles de cristianos que fueron torturados, violados o echados a las fieras por negarse a abandonar su fe en la antigua Roma. Por lo cual, si leemos su confesión a Del Monte y la comparamos con su narración, podemos ver que, en efecto, el castigo esclavista se asocia en estos textos con el sufrimiento de los seguidores de Cristo, aunque ese castigo no pudo cambiar su buena conducta, su espíritu, ni sus ideas. Por tal motivo, si el cuerpo del esclavo sufre, el espíritu triunfa, persiste, sobrevive a la peor de las odiseas, en la medida que el esclavo nunca claudica, nunca abandona su humildad y sigue creyendo. Algo de este fervor religioso debió notar Anselmo Suárez y Romero cuando corrigió y editó la *Autobiografía* de Manzano y escribió su propia novela, *Francisco*, ya que al igual que Manzano, Suárez y Romero recurre a la figura del esclavo mártir en su narración para dar una idea del estoicismo y la superioridad espiritual del protagonista, así como para criticar a los amos. Dice Suárez y Romero de Francisco en su novela:

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 abruman. Por eso aquel tinte lúgubre de su rostro que cautivaba y seducía; *aquel tinte con que son representados los mártires de la Fé* (Suárez y Romero, 1880: 19; énfasis nuestro).

Nótese que Suárez y Romero pinta al esclavo Francisco como si fuera otro de los mártires cristianos que sufrieron el tormento de sus perseguidores y jamás mostró flaqueza ante el dolor ni los latigazos. Tenemos entonces que, en los textos de ambos escritores, la religión cristiana y el martirio funcionan como dispositivos de identificación para mostrar “el alma grande” del siervo. Su resignación ante el castigo era una muestra de su valor, que “cautivaba y seducía”. Su cuerpo queda destruido por los latigazos, pero su alma y sentimientos sobreviven incólumes al odio de los amos. De ahí que podamos decir que en estos textos se establece un diálogo entre el cuerpo y el alma, entre la abyección que significaba su corporalidad y sus sentimientos, que en la narración de Anselmo Suárez y Romero lo hacía superior a muchos blancos. De esto se desprende también que en estas narraciones el cuerpo del esclavo, ya sea el del negro Francisco o el del mulato Sab en la novela de la Avellaneda, sea un cuerpo imposible de hallar, un cuerpo sin tacha, sin miedo, moldeado sobre los íconos y la moral cristiana; cuerpos que aman de forma espiritual y que similar a los cuerpos que describe Las Casas en

su famoso libro eran más propio de los “Santos Padres” que el de cualquier hombre¹.

En su autobiografía escrita a pedido de Domingo del Monte, Manzano, habla de los sufrimientos por los que tuvo que pasar, y una de las características de su escritura, como dice Francisco Calcagno, es justamente la serenidad con que cuenta los hechos más dolorosos, al punto que afirma en *Poetas de Color*, que es “justamente su estilo cuasibíblico [...] es esa misma simplicidad, es la verdad tristísima que se transpira en ella, lo que hace que esa dolorosa relación [...] sin adorno de estilo [...] acongoje el alma hasta arrancarle lágrimas de enternecimiento y de indignación” (Calcagno, 1887: 33). Calcagno notaba que la forma que utiliza el esclavo para contar sus desdichas era un recurso retórico poderoso para ganarse la aprobación del lector. Era un estilo, semejante al de la Biblia, que necesariamente hacía que el lector tuviera que referirse a ambos textos y hacía que su escritura fuera un constante recordatorio de la caridad y la piedad. A no dudarlo, Manzano estaba muy consciente del valor simbólico del sufrimiento y de la figura de Jesucristo como paradigma identitario, es decir, como modelo moral de todos los hombres. No por gusto, en su *Autobiografía*, entre los pocos recursos literarios que utiliza está el de la alegoría en la forma de la repetición del acto o el signo de la flagelación de Jesucristo. Esta comparación aparece en uno de los momentos más emotivos de la historia, cuando Manzano es amarrado y azotado violentamente. Dice el poeta:

No bien había empezado a aclarar, cuando sentí correr el cerrojo: entra un contramayoral seguido del administrador envuelto en su capote: me sacan a una tabla parada a un horcón que se sostiene el colgadizo, y veo al pie de aquella un mazo de cincuenta cujes. El administrador por debajo del pañuelo que le tapaba la boca, gritó con una voz ronca: “amarren”. Me atan las manos como las de Jesu Cristo: me cargan y me meten los pies en las dos aberturas de la tabla. ¡Oh Dios! (Manzano, 2007: 94).

En este fragmento Manzano está narrando uno de los castigos más comunes que recibían los esclavos en el ingenio, el bocabajo, el que se daba mientras el esclavo permanecía amarrado a una escalera o mientras sus brazos eran sostenidos por el cepo como muestra la fotografía de Charles DeForest. En su narración Manzano dice que fue llevado a “una tabla parada a un horcón que se sostiene el colgadizo”. Allí le amarran las manos “como las de Jesu Cristo” y lo azotan. Nótese que en esta escena el lugar del sufrimiento no es la escalera ni el cepo, aunque pudiera haber sido un cepo lo que aguantaba los pies del esclavo. Adonde lo atan es a la “tabla parada a un horcón”, que sería reminiscente del lugar donde habían martirizado al redentor, porque según la información que ha llegado hasta nosotros y las pinturas que muestran la flagelación de Jesucristo, este fue atado

¹ A partir de la segunda década del siglo XIX comienza la recepción de las ideas del padre Bartolomé de las Casas en Cuba donde escritores como la Avellaneda establecen una conexión entre la inocencia del indígena y la del esclavo. Estas referencias a Las Casas contribuían a establecer la igualdad entre todos los hombres y servían de escudo contra una larga tradición en la Iglesia católica que apoyaba la esclavitud. Véase para más detalles la discusión sobre la representación de la india Martina y Sab en Camacho (2015).

a un poste o columna para recibir los latigazos. Dicho castigo forma parte de los pasos de la Pasión.

Según Héctor H. Schenone en *Iconografía del arte colonial la flagelatio* constituía en los tiempos de Jesucristo un castigo por sí mismo y también una variedad de la pena capital que se aplicaba a los esclavos y a los condenados a muerte. “El reo era desnudado, atado por las muñecas y presentaba la espalda para recibir el castigo que, en muchos casos, se extendía a otras partes del cuerpo” (1998: 218). El látigo que utilizaban los verdugos era de cuero y tenía en la punta bolitas de plomo, puntas agudas o pequeños huesos que penetraban la piel y convertía al cuerpo de la víctima en un amasijo de carne destruida y músculos desgarrados. Según Schenone, la mayoría de las imágenes de la flagelación de Cristo que aparecen en América no son atractivas, sino todo lo contrario. En ellas desaparece la belleza corporal que le dieron los artistas clásicos al cuerpo de Jesucristo y en su lugar se muestra un cuerpo terriblemente lacerado, sangrante, que recuerda lo que había dicho Isaías (52, 14) “tan desfigurado tenía el aspecto que no parecía hombre, ni su apariencia era humana” (Schenone, 1998: 222). Esculturas e imágenes de este tipo aparecen en Bolivia, México y Perú.

En Cuba la pintura más antigua que se conserva muestra a Jesucristo con las manos atadas a la espalda junto a una columna (Fig. 1). Su autor fue el colombiano Francisco Antonio Cano, y la pintura data de principios del siglo XVII (Jaén Rodríguez Jaén, 2015). En ella Cristo todavía no ha sido azotado. Espera el suplicio con resignación y su cuerpo todavía conserva la apariencia clásica de un cuerpo bien formado. No es la imagen sangrante que abunda en otras iglesias de Hispanoamérica.



Figura 2. Francisco Antonio Cano “Santo Ecce Homo”, Museo Arquidiocesano “Enrique Pérez Serantes” de la Santa Basílica Metropolitana Iglesia Catedral de Santiago de Cuba. Pintura reproducida en el artículo de Teresa Jaén Rodríguez Jaén (2015).

No sabemos con certeza qué imagen de Cristo tenía en mente Manzano al hacer esta comparación, pero al juzgar por la escena es posible que haya sido una de las más violentas, que se repiten en cuadros, esculturas, narraciones de místicos y sermones religiosos. En su autobiografía, Manzano dice que la razón para recibir aquel castigo tan violento fue el haber arrancado una hojita de geranio del jardín de su ama un día que la acompañó en un paseo. Afirma, además, que después de recibir los azotes perdió el sentido, algo que también le ocurrió a Jesucristo cuando fue castigado, y al recuperarlo se encontró en la puerta del oratorio de la Iglesia, junto al padre del ingenio, Don Jaime Florid, y su madre que lo tenía en sus brazos (Manzano, 2007: 94). Nuevamente, dicha imagen también es semejante a la de La Pietà que muestra como en la representación de Miguel Ángel a Cristo en los brazos de la madre. En estos casos Manzano se compara con Cristo (Luis, 1990: 58), (Pettway, 2020: 81), (Solano, 2021: 121) y utiliza este castigo para hacer una alegoría del sufrimiento propio a manos de sus verdugos. Él es otro hombre justo que sufre sin merecerlo.

Las implicaciones de tal homologación serían enormes ya que el poeta esclavizado estaría proyectando su cuerpo de esclavo, insumiso, despedazado, cuerpo humillado y discriminado por ser negro, sobre el cuerpo del hijo de Dios, un blanco, según la imaginería occidental, símbolo de superior perfección humana para los creyentes, símbolo de la caridad y la expiación de todos los pecados de

la humanidad. El sería tan víctima de la “impiedad” contra la cual luchaba el padre Félix Varela, como el Crucificado. Mostraría su inocencia ante la brutalidad de sus verdugos. Lo hace porque, a no dudarlo, Manzano, al igual que la inmensa mayoría de los blancos de la isla, tiene a Jesucristo como modelo de perfección y comportamiento moral, y porque desde niño sabía de memoria la vida de todos los santos más milagrosos, “los versos de sus rezos, los de la novena de S. Antonio, los del Trisagio, en fin todos los de los santos, únicos casi que alcanzaba” (Manzano, 2007: 113). Esto explica que en su obra, al igual que en sus cartas a Del Monte, Manzano invoque la figura de Dios y diga: “me consuelo cuando considero que Dios me ha dado las desgracias: y también un alma, que me hace superior a algunos que, sin el menor cuidado, se ríen de mí” (Manzano, 2007: 121).

Una vez más, Manzano destaca su cuerpo y su alma, así como las burlas que recibía de las personas, lo que podría ser un recordatorio también de las mofas que sufrió Jesucristo durante la Pasión, cuando los hombres de Poncio Pilatos lo vistieron de rey y lo sacaron a la plaza pública. Así, Manzano da a entender que no puede estar contento con las “desgracias” y burlas de las que había sido objeto, pero las acepta con resignación. Da gracias porque, como dice, Dios le ha dado también un “alma” “superior”, que compensaba las desdichas. Mostraba su valer; le servía para creerse por encima de las personas que lo tenían a menos. Dicha forma de pensar, advierto, podía ser un mecanismo para compensar el trauma profundo que le causó la esclavitud, pero también era una forma de agencia, un signo de subversión ante el *estatus quo* y las miradas de los blancos racistas, que despojaban al esclavo de toda humanidad y lo trataban como si fuera un animal. El concepto de igualdad o, como él dice, de superioridad de alma a la de “algunos” otros, era tan transgresor como su comparación con Jesucristo porque esos “algunos” eran seguramente blancos, dueños de hombres y traficantes de carne humana, quienes tenían una posición privilegiada en la sociedad y, sin embargo, en su narración toman el lugar de los que golpeaban al redentor.

Hay, por consiguiente, en su escritura una consciencia del yo, que equivale también a decir de sus sentimientos y moral, que seguramente le sirvió de motivación para luchar por su libertad, porque Manzano está convencido de su valer y de la justeza de sus sentimientos, y ese convencimiento le permite asumir la posición del testigo, que es capaz de hablar del Mal. Es, como diría Alain Badiou en su descripción de la víctima deshumanizada, la afirmación de su “soberanía sobre la contingencia del sufrimiento y de la muerte” (2004: 36). Hay, por tanto, en sus escritos un uso político de términos religiosos, ya que el poeta los usa para señalar una situación que era producto del régimen en el poder. Pero, al mismo tiempo, hay un recordatorio del significado primero, de su uso bíblico, una vuelta a lo sagrado en un momento en que Cuba atravesaba por un proceso de secularización que era el que trataba de detener intelectuales como Del Monte.

Los textos de Manzano son, por eso, un lugar privilegiado donde leer los efectos de la crueldad, las consecuencias del poder que destruye, pero también para atisbar donde el esclavo usa la letra y las imágenes cristianas para subvertir de forma sesgada el poder; es decir, para señalar ideas religiosas en conflicto con el sistema que legitimaba en base de ella dicha institución.

Así, en uno de sus poemas, publicado en el *Diario de La Habana* en 1831, y titulado “Oda a la Religión”, el poeta comienza expresando su devoción en los momentos de tristeza. Habla del ascenso de su alma, en “éxtasis profundo”, hacia donde está Dios y, acto seguido, continua con un apóstrofe “¡Oh Padre! ¡Oh ser supremo!” y lo alaba por su “amor divino” y “piedad” (Manzano, 2007: 141). Este poema no es solo una muestra de la profunda fe del poeta, sino también una oportunidad que toma el esclavo, quien no tenía voz ni era dueño de su cuerpo, para hablar de la igualdad espiritual de todos los hombres, hablar de los sentimientos de amor y piedad que debían regir la vida de los cristianos y entiéndase que muchos de los que debieron leer este poema en la prensa eran dueños de esclavos y sus familiares. Dice:

Cuando triste levanto
el alma tierna, do el amor reposa
y con vista llorosa
a Dios me elevo desde el bajo suelo
rápido subo en alentado vuelo.
(Manzano, 2007: 140)

Con estos primeros versos, la voz poética sitúa la acción en un ambiente sacro. Traza un recorrido poético que va de la tierra al cielo y de la tristeza a Dios. El recorrido es reminiscente de la mística española, de los poemas de San Juan de la Cruz, el “Primer sueño” de Sor Juana Inés de la Cruz y del pasaje bíblico de la escala de Jacob. Solo que no es durante un momento de reposo inconsciente que el poeta llega hasta el Ser Supremo, sino durante un instante de “éxtasis profundo”, provocado por la amargura y la desesperación. Si leemos con detenimiento el resto del poema —que aparece sin varios versos en el mismo periódico, tal vez por expresar ideas que la censura no admitía—, además encontramos alusiones directas a la Biblia y a los sentimientos de justicia y piedad que explican el porqué de su estado de ánimo. En particular, vale señalar las referencias al martirio y la esclavitud en dos de las estrofas de esta composición, en las cuales el poeta hace referencia al pasaje bíblico de la liberación de los judíos de su cautiverio en Egipto y su marcha, guiados por Moisés, a la Tierra Prometida (Pettway, 2020: 75). Dice Manzano:

En niebla sepultado
el pueblo de Israel por ti lloraba
cuando ya se anunciaba
a tu poder el triunfo destinado:
y en la sangre tenida del cordero
se alzó tu manto por el Orbe entero.
(Manzano, 2007: 141)

Nótese, pues, cómo en esta estrofa Manzano vincula su dolor personal con el dolor del pueblo esclavizado. La comparación aparece de forma indirecta, pero no es menos importante por eso, ni menos extraña ya que como dice Michael Walzer, el filósofo político norteamericano, en *Exodus and Revolution*, este pasaje de la Biblia ha sido utilizado en muchas ocasiones como una guía política para la lucha y la liberación (1985: 134). En su libro, Walzer analiza cómo la historia del éxodo judío fue leída e interpretada por generaciones, y afirma que esta narrativa

inspiró a numerosos pueblos a liberarse del yugo de la esclavitud y la opresión. Es posible, por tanto, que Manzano estuviera usando esta referencia bíblica con el mismo propósito, con lo cual estaría haciendo un uso interesado, político, de la doctrina católica, para expresar su descontento con el sistema que lo mantenía esclavizado. En verdad, Manzano no es el único que lo hizo en Cuba. Como expliqué en otro ensayo, este patrón aparece también en la novela de la Avellaneda, *Sab* (1841), para criticar la esclavitud, darle al esclavo una voz profética y vincularlo a las rebeliones armadas (Camacho, 2015: 49-50). Al igual que Manzano, Sab tiene un momento de éxtasis religioso en la narración de Tula, provocado por la angustia y las fiebres y escucha una voz como si viniera de Dios:

La palabra de salvación resonará por toda la extensión de la tierra. Los viejos ídolos caerán de sus inmundos altares y el trono de la justicia se alzará brillante, sobre las ruinas de las viejas sociedades. Sí, una voz celestial me lo anuncia. En vano, me dice, en vano lucharán los viejos elementos del mundo moral contra el principio regenerador; en vano habrá en la terrible lucha días de oscuridad y horas de desaliento... el día de la verdad amanecerá claro y brillante. *Dios hizo esperar a su pueblo 40 años la tierra prometida, y los que dudaron de ella fueron castigados con no pisarla jamás, pero sus hijos la vieron* (Gómez de Avellaneda, 1993: 196; énfasis nuestro).

La promesa de redención es, por consiguiente, una alegoría compartida por blancos y negros que tenían una misma religión. No por gusto la camagüeyana presenta también el amor del esclavo Sab por Carlota en términos religiosos. Sab adora a su ama blanca y piensa que las almas de ambos estaban destinadas a parar juntas en “el seno de Dios para toda la eternidad” (Gómez de Avellaneda, 1993: 128), ya que sus cuerpos habían sido separados por los hombres en la tierra. Imagina, así, una especie de utopía en que se iguala lo diferente, en que se unirían a través del espíritu en la otra vida los dos cuerpos que tenían más en común desde el punto de vista espiritual que los dos amantes blancos que se habían prometido matrimonio. Por eso, cuando Sab ve a Carlota una noche fuera de su habitación en bata de dormir, siente que su alma y la de ella se fundían en una. Afirma:

Yo creía sin duda que ambos íbamos a morir en aquel momento y a presentarnos juntos ante el Dios; de amor y de misericordia. Un sentimiento confuso de felicidad vaga, indefinible, celestial, llenó mi alma, elevándola a un éxtasis sublime de amor divino y de amor humano; a un éxtasis inexplicable en el que Dios; y Carlota se confundían en mi alma (Gómez de Avellaneda, 1993: 130).

La fe religiosa era, por tanto, la forma de reconciliar las diferencias. Era el único espacio posible que igualaba los cuerpos que los esclavistas habían separado al nacer. Daba esperanza a los creyentes esclavizados, como en el caso de los israelitas, de su pronta liberación. Pero, como entiende Sab, dicho sentimiento de unión mística con su ama no era más que un espejismo, ya que rápidamente el ruido estrepitoso de un cerrojo lo saca de aquel éxtasis y le revela su triste realidad. No obstante, repito, las referencias al alma, al amor y la misericordia, los códigos religiosos que encuadran estas descripciones, identifican la igualdad esencial de las razas, la hermandad espiritual entre todos los seres humanos; una

idea que en la década de 1830 debió ser profundamente subversiva en tanto contradecía la norma religiosa que apoyaba la esclavitud.

¿Habría leído la escritora camagüeyana alguno de los poemas de Manzano antes de escribir su narración? ¿Acaso conoció de la suerte del poeta esclavo, de su amor y devoción por Dios? Los críticos nunca han sugerido tal conexión, pero está claro que Sab comparte algunas semejanzas con Manzano entre las que están la de ser un esclavo mulato, saber leer y escribir y ser devoto de la fe católica. En el momento en que la Avellaneda escribió su novela, no había otro esclavo con estas características en Cuba y Manzano era el único poeta afrodescendiente esclavizado que había dado a conocer sus composiciones.

Claro está, la escritora camagüeyana era blanca, de clase acomodada y libre, y, a la sazón, vivía en España; por tanto, pudo expresar ideas y sentimientos que le estaban vedados al poeta y al resto de los criollos, quienes, por este motivo tuvieron que recurrir a símbolos, alegorías y otras figuras del lenguaje para criticar el sistema esclavista. Sugiero, entonces, que debemos leer esta literatura entre líneas para apreciar las formas en que estos escritores subvirtieron el sistema apelando a la religión, explotando las contradicciones de la Iglesia y la doctrina cristiana. Esto nos permitiría hacer una lectura en reverso en la cual podríamos ver las aspiraciones del esclavo de ser libre y mostrar públicamente su inconformidad con el sistema; es decir, mostrar su humanidad, su alma limpia de pecado, su igualdad con los blancos, en tanto que también era criatura de Dios. Por eso, junto con su protesta por el cautiverio de los judíos en Egipto, encontramos también una condena del “vano mundo” que corroía la sociedad habanera con sus trajes, paseos y siervos y una crítica a la violencia de amos y mayores en la alusión al “cruel tirano” y al “martirio”. Dice Manzano, dirigiéndose nuevamente a Dios:

Y en tanto el cruel tirano
sacrílego instrumento del infierno
indócil al Eterno
sobre mártires mil cayera en vano:
cual sol de vida, en tu sangrienta cuna
naciste, luz de la mejor fortuna.
(2007: 142)

Dos cosas me interesan señalar en esta estrofa. La primera es la caracterización del “cruel tirano” que Manzano asocia con la violencia extrema y la desobediencia ante Dios. La otra es la mención a los “mártires” que sufren por esta crueldad. En el contexto de la historia del cristianismo ambas menciones podían aludir a cualquiera de los gobernantes que persiguieron a los antiguos creyentes, como, por ejemplo, Nerón, en la antigua Roma, y a los “mártires mil” que fueron torturados o murieron en el Coliseum. Pero, subrayo aquí que la palabra “tirano” está vinculada directamente con el poder, con la justicia y la voluntad irrestricta, ya que, como dice el diccionario de Núñez Taboada, se aplicaba al señor que “gobierna sin justicia y a medida de su voluntad” (1825: 698). Esto explica que en la literatura antiesclavista del círculo de Domingo del Monte, la palabra “tirano” sea también utilizada para hablar de los mayores y de los amos de ingenio, que no son verdaderos cristianos y encarnan la crueldad, la blasfemia y el odio. Así, Suárez y Romero habla de Ricardo Mendizábal como de un “amo tirano y san-

guinario" (1880: 12); un "tirano" en su trato con los negros (1880: 15). El causante del dolor en esta narración es un sujeto que se extralimita en sus funciones, que no es justo, ni sigue las reglas morales. Es un amo malo y, por eso, podríamos decir, no tiene nada que ver con el propio Suárez y Romero quien también era dueño de esclavizados².

En todo caso, en la novela de Suárez y Romero la víctima-mártir es un sujeto sin poder que sufre injustamente, no por su condición de esclavo, sino por la forma despótica en que es tratado. Es una definición del esclavizado condicionada al modo en que el amo ejerce su voluntad sobre él. El esclavo-víctima sufre más de lo que debería sufrir y, por eso, el lector debe sentir compasión por Francisco. En esto reside la diferencia entre *Francisco* y *Sab*, ya que la primera de estas novelas no es una crítica de la condición de sujeto sin derechos como lo eran también las mujeres. No es una crítica radical de la esclavitud como la que aparece en *Sab* que, por mostrar una relación idílica entre amo-esclavo, o sea, por no mostrar un amo "tirano", da a entender que la esclavitud, en cualquiera de sus formas, implica un pecado ante Dios. Esta es la opinión también de José Jacinto Milanés quien, en el poema titulado "El esclavo", pone en boca de un cimarrón estas palabras:

Esclavo me llamo yo
de Dios sí, del hombre no:
Dios quiera que libre sea
luego es bien cumplir la idea
que cuyo soy me mandó.
(Milanés, 1920: 115; énfasis original)

Para la Avellaneda y José Jacinto Milanés Dios quiere que el esclavo sea libre porque es otro ser humano, creado por él igual que el blanco. No hay justificación por eso para mantenerlo encadenado. Esto mismo debió sentir Manzano quien con tanto fervor le pide a Dios que lo ayude y expresa subrepticamente su deseo de ser libre al mostrar el triunfo de la justicia divina y la caridad. Si fuera este el caso tendríamos que coincidir en que el poeta esclavo estaba recurriendo a dos narrativas redentoras, la primera basada en la historia del Éxodo y la segunda en la historia de los mártires, a la que alude cuando dice que "cual sol de vida, en tu sangrienta cuna/ naciste, luz de la mejor fortuna" (Manzano, 2007: 142). Al destacar tales momentos Manzano está apelando a conceptos de justicia, sufrimiento y represión que son comunes de hallar en la retórica de los movimientos revolucionarios. En ambos casos los sujetos sociales se enfrentan a una prueba, desafían el poder del tirano y salen victoriosos. En el caso de los mártires de la fe vence el espíritu. No podía ser de otra forma cuando era Dios quien los guiaba, Dios, como dice el poeta, "¡Grande, Inmenso, Eternal, Omnipotente!" (Manzano, 2007: 141). Son narrativas religiosas secularizadas, que se convirtieron en fuentes de inspiración para aquellos que buscaban cambios políticos y, por tal razón, en la cultura contemporánea occidental se habla de los patriotas como si fueran

² He trabajado el tema con amplitud en "El cuerpo mártir: religión y 'reproducción' sexual en *Francisco* de Anselmo Suárez y Romero" (Camacho, 2023).

mártires y se alaba su sacrificio por un ideal. ¿Qué forma toma, pues, la narrativa del martirio en Manzano?

Según Friedrich Avemarie y Jan Willem Van Henten en *Martyrdom and Noble Death*, la narrativa del martirio sigue cinco pasos en la que el último de ellos es la muerte por ejecución. Los cuatro restantes son 1) la promulgación de una ley por las autoridades; 2) que si se viola acarrea la muerte; 3) la decisión que deben de tomar los implicados (judíos o cristianos) en seguirla o violarla; y 4) la reiteración de su decisión aun si son torturados (Avemarie y Van Hentenen, 2002: 4). Es evidente que Manzano utiliza la idea del “martirio” y del “mártir” desde un punto de vista metafórico porque él nunca fue ejecutado por transgredir la ley como, por ejemplo, lo fue Gabriel de la Concepción Valdés (Plácido), cuando fue acusado por las autoridades de conspirar contra los blancos en 1844. La narrativa del martirio en Manzano, si nos guiamos por sus poemas y su vida, no cumple con todos los pasos que describen estos autores. Sugiero que su identificación con los mártires cristianos, sin embargo, puede establecerse en otros sentidos. El primero, que ambos sufrieron la tortura y el sufrimiento a manos de un poder injusto, equivocado ante la mirada de Dios, que en el caso de los cristianos era la antigua Roma y en el de Manzano la sociedad esclavista cubana. En ambos escenarios los sujetos tienen la opción de acatar o transgredir la ley, que en el primer caso es aceptar la política o los dioses romanos y en el segundo el sistema esclavista. Ante tal disyuntiva ambos escogen rebelarse. Uno negándose a renunciar a su fe y el otro resistiéndose a permanecer sumiso y bajo la esclavitud para siempre. En los dos casos se enfrentan al sistema, no importa si por ello tuvieran que recibir los peores tormentos y hasta la muerte.

Está claro, pues, que en el fondo de la narrativa del martirio lo que yace es una decisión personal, un acto de rebeldía ante la injusticia cometida contra una raza discriminada, que se traduce en la resolución que toma el sujeto de no cumplir con la ley o aceptar, precisamente, la ley y el castigo de una manera consciente. En su confesión a Del Monte, Manzano habla de los azotes que marcaron su carne de niño, para resaltar que aquel castigo tan cruel no le hizo abandonar su bondad, como dice, “jamás envilecieron a vuestro afectísimo siervo” (Manzano, 2007: 125).

Podemos decir, entonces, que Manzano estaba muy consciente de las narrativas en las que se apoya para expresar sus sentimientos. Son narrativas sacadas de la Biblia que muestran la lucha del sujeto por un ideal, por resistirse ante la autoridad y la ley. Su modelo es Dios, sus hechos, palabras y sus seguidores; el dolor de Cristo y la historia de la crucifixión. Todo lo cual nos dice que la religión católica no ejerció poder en una sola dirección en Cuba; no era monolítica, sino que sus textos estaban en disputa entre quienes apoyaban el sistema y los que trataban de reformarlo. Ambos se apoyan en los mismos símbolos, pero los utilizan para interpretarlos de formas diferentes. La verdad de cada uno dependía de su interpretación y la forma en que el público pudiera reaccionar ante ella. Al ser parte del imaginario social, el control de la doctrina cristiana les permitía apoyar o rechazar normas, moldear conductas o, como dijera el filósofo polaco Bronislaw Baczko, “canalizar las energías, influir en las elecciones colectivas en situaciones cuyas salidas son tan inciertas como imprevisibles” (1999: 30).

En el caso de la generación de Del Monte, esto significaba utilizar estos símbolos y narrativas para reformar las costumbres, pulir la educación y abogar por la caridad de los cubanos. La religión católica no es una reserva pasiva de símbolos. Es un instrumento de mejora social que, en el caso específico de la esclavitud, podía alterar la opinión de la sociedad en torno al derecho de los esclavistas de poseer y/o dejar de tratar tan cruelmente a los africanos. Esto apuntaría a un trabajo consciente por parte de estos escritores de deconstruir las justificaciones y verdades en las que se apoyaba el poder, ya que, como decía Foucault, “el menor fragmento de verdad está sujeto a condición política” (2007: 11). Los textos que comentamos aquí buscan incidir en ella; buscan disputarles a los esclavistas el significado de la doctrina cristiana y esto puede verse incluso en las críticas directas que escritores como Félix Tanco y Bosmeniel les hacen a los curas, o en aquellos poemas que no mencionan directamente la esclavitud, pero que aluden a ella a través de la idea del sufrimiento humano. Este es el caso de un poema publicado por Ramón de Palma que lleva el título de “Humanidad”. En este poema, Palma declara desde el mismo título la igualdad de todos los hombres y la doctrina católica de amor al prójimo. Decía:

Mi pecho, humanidad, tu grito agudo
 Rompa sin compasión,
 Que a Dios con fe bendigo,
 Porque capaz de padecer contigo
 Hizo mi corazón.
 (Palma, 1838: 110)

Palma publicó este poema en la revista *El Álbum*, donde Del Monte también publicó su ensayo sobre la poesía en 1838. En él no hay ninguna mención directa a la esclavitud pero el énfasis que pone el poeta en el sufrimiento ajeno, igual que lo hace Del Monte, no podía excluir al esclavizado. Palma, recordemos, fue quien publicó un año antes en su revista *Aguinaldo habanero* el poema “Treinta años” de Juan Francisco Manzano y, por eso, es de entender que si no hay una crítica directa al sistema era porque la censura no se lo permitía (Ghorbal, 2015: 26). De ahí que tenga que lamentarse por toda la “humanidad” y no pueda ser ni específico ni directo. Después de todo, palabras como “humanidad”, “humano”, y “especie” eran suficientemente generales como para abarcar a todos los hombres del planeta. Eran códigos universales que no hacían distinción de raza ni de sexo, pero sí señalaba el Mal, que no era otro, como dice Palma en su poema que “el interés y el egoísmo” que producían tanta “sangre” y “dolor” (Palma, 1838: 110). En el contexto social en que se produce este poema tales referencias deben interpretarse como una forma subrepticia de criticar la sociedad cubana empeñada en acumular riqueza sin importarle el sufrimiento de los africanos.

En todos los casos la religión cristiana es el hilo que conecta este sufrimiento con la moral y los lectores. Es la filigrana donde va tejida la crítica, el dolor y la promesa de redención. No por gusto, en “Treinta años”, Manzano parece establecer otras similitudes entre su vida y la del Crucificado. En este poema, publicado por primera vez en 1837 por Palma, Manzano habla de su sufrimiento y afirma que cuando repasa mentalmente el tiempo que había vivido, “tiemblo y saludo a la fortuna mía” (137), confesión que dice menos que lo que oculta, dado que el

“temblor” aquí es el signo que marca su indefensión ante el poder y el dolor producido por el látigo, por lo cual la voz lírica se “sorprende” que haya podido sobrevivir por tanto tiempo. El soneto termina con los siguientes tercetos:

Treinta años ha que conocí la tierra:
Treinta años ha que en gemidor estado
Triste infortunio por doquier me asalta.

Mas nada es para mí la dura guerra
Que en vano suspirar, he soportado
Si la calculo ¡oh Dios!, con la que falta.
(Manzano, 2007: 138)

Como dije, Manzano publica este poema en 1837, a la edad de 40 años. Según Calcagno, el poema se había escrito antes y corría en forma de manuscrito por La Habana. Nada se dice de las razones por las que no se publicó hasta esa fecha, ni apareció en los libros del poeta, pero es lógico pensar que la censura gubernamental fue la causa para que no lo publicara y que Ramón de Palma se arriesgó a hacerlo. De hecho, como afirma William Luis en uno de sus comentarios a “Treinta años”, este es un poema inusual en la obra manzaniana ya que “tiene muy poco en común con la mayoría de los poemas anteriormente conocidos, dado que ninguno de ellos se refiere directamente a la esclavitud” (2007: 62).

Sugiero, no obstante, que esta referencia a la esclavitud es más implícita que explícita ya que aquí no se menciona la razón específica de la angustia. Se infiere por la persona que lo dice o por el contexto en que se produce pero el lenguaje sigue siendo oblicuo o sesgado. Por eso, es de pensar que la “guerra” en este poema sea la del Gobierno o la de los amos contra los esclavizados y esto haya evitado su publicación. De la misma forma, otros poemas que no se refieren directamente a la esclavitud puede que se refieran a ella. Por ejemplo, en el poema titulado “Una hora de tristeza”, publicado también en *Aguinaldo habanero*, Manzano se lamenta por él y toda la “humanidad” que sufre:

Oigo la ardiente queja lastimosa
De la paciente humanidad, que llena
De prisiones, lamenta congojosa:
Redóblase mi pena,
Lastímame sin estrella
Quiero abogar por ella...
Sólo un gemido con el llanto vierto.
(Manzano, 2007: 165)

Una vez más, Manzano expresa su dolor en esta composición, en términos universales. Habla de su angustia o de sus penas sugiriendo, más que diciendo, el profundo mal que lo acongojaba, que no era otro que “Mis esclavas cadenas”, como dice en esta composición (Manzano, 2007: 165). En su caso, como en el de otros poetas cubanos de su generación que trataron de abordar este tema, se aplica el refrán tan común en Cuba para marcar la censura: “jugar con la cadena, pero no con el mono”. La cadena sería todo aquello que estando relacionado con la cuestión principal (la esclavitud), no se menciona o no se puede tocar. Es aquello de lo que hay que hablar indirectamente. De ahí el lenguaje oblicuo que se

expresa ya sea a través del temple de ánimo, la tristeza por el sufrimiento de la humanidad o las referencias al interés y la sangre.

“Treinta años” pone en práctica esta dinámica entre decir e insinuar; entre mostrar la angustia y omitir el referente directo del dolor. Con base en dicha tensión, tan típica de la alegoría, el poema pudiera ser incluso interpretado como una alusión al sacrificio de Jesucristo, ya que la creencia generalizada es que Cristo murió a los 33 años, y la imagen que domina esta composición es la de la agonía, del griego *ἄγωνία* (agón) que significa “lucha” por mantenerse con vida (1992: 42). De ser así, el final del poema de Manzano remitiría a la escena de la muerte de Cristo en el madero, por lo cual Manzano invocaría al final a Dios, que es el único y el mejor testigo de su sufrimiento; Dios que lo observa y tiene marcado un destino para él, Dios que ve a su hijo sobreviviendo los últimos instantes. No por gusto los patriarcas y teólogos de la Iglesia católica han descrito los últimos momentos de Jesucristo en la cruz como una agonía como dice Santiago José García Mazo, magistral de la Santa Iglesia Catedral de Valladolid, en su *Historia para leer el cristiano desde la niñez hasta la vejez* (1845: 209).

Parece claro, entonces, que las referencias cristianas en las obras de Manzano, la Avellaneda, Palma y José Jacinto Milanés representan un modo de trasgredir lo permitido y abogar por el esclavo. Son alusiones basadas en la Biblia, sus narraciones y símbolos más reconocibles como el martirio, el éxodo y la agonía del Crucificado. Por supuesto, el lector necesita saber que es un esclavo quien habla cuando lee los poemas de Manzano para reconocer el peso moral que tienen estas referencias en el imaginario social cubano e imaginar qué quiere decir el autor. Son referencias “encubiertas” que explotan los tropos de la alegoría y el silencio. Con razón, el poema de Manzano “Treinta años” termina en una lamentación, en un “suspiro” (llanto, gemido o puntos suspensivos en otros textos), que es la forma material que adquiere el silencio ante la interdicción o la censura en su obra. Ese silencio es la incapacidad de decir el horror total, la maldad más cruel o quiénes eran los causantes de la “guerra” que lo atormentaba. De ahí, que la escritura de Manzano haya que entenderla en una zona limítrofe donde se encuentran la voz y el mutismo, la subversión y la interdicción, el grito y el silencio. Es una escritura liminal marcada por el miedo y la necesidad de libertad. Al final, el único testigo es Dios y es a él a quien se dirige el poeta para lamentarse por su suerte y el resto de su vida: “Si la calculo ¡oh Dios!, con la que falta” (Manzano, 2007: 138). No por gusto casi al final de su *Autobiografía*, cuando Manzano se decide a escapar, sus últimos pensamientos son también de índole religioso: “acabada esta diligencia me puse de rodillas, me encomendé a los Santos de mi devoción, me puse el sombrero y monté a caballo” (Manzano, 2007: 115-116).

Para resumir y concluir podemos decir que un análisis de la poesía y las narraciones de Manzano, la Avellaneda y Suárez y Romero, así como de los poemas de José Jacinto Milanés y Ramón de Palma, revela la importancia que tuvo la religión católica para esta generación de escritores y el lugar de conflicto que esta ocupaba a la hora de interpretar su apoyo a la esclavitud. Propongo ver en el uso de estas referencias una pugna por el imaginario social, la norma y el poder que esclavizaba a los afrodescendientes. Tal uso y cuestionamiento fue posible por la centralidad que tenía la religión católica en la cultura y la política de la época, y, sobre todo, por el papel que jugó en la formación intelectual y espiritual de tan-

tos escritores criollos; en el caso de Manzano por haber aprendido de niño estas creencias, por leer historias de santos católicos, por acompañar a su ama en las mismas y creer tan profundamente en Dios. No son referencias que se caracterizan por mostrar pasividad ante su situación desesperada, sino por mostrar su deseo de persistir, cuestionar, señalar, sobrevivir a los maltratos, las humillaciones y torturas de que fue objeto. Si como él le dice a Del Monte en una carta, el esclavo es un ser muerto ante los ojos del amo, esa persistencia permitía que siguiera viviendo y, como dijera Alain Badiou de la víctima en condiciones deshumanizantes, se convirtiera en un Inmortal.

Bibliografía

- AGUILAR JIMÉNEZ, Cristóbal (2020). *Cristianismo y esclavitud. Una historia de convivencia y complicidad*. Valencia: Diálogo.
- AVEMARIE, Friedrich y Jan Willem VAN HENTEN (2002). *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity*. New York: Routledge.
- BACZKO, Bronislaw (1999). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- BADIOU, Alain (2004). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. Trad. de Raúl J. CERDEIRAS. Revisión de la traducción por Álvaro URIBE. México: Editorial Herder.
- BROWN, Peter G. M. (2016). "Terence". *Oxford Classical Dictionary*. [<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.6284>].
- CALCAGNO, Francisco (1887). *Poetas de color*. Habana: Imp. Mercantil de los Herederos de Santiago S. Spencer.
- CAMACHO, Jorge (2015). *Miedo negro, poder blanco en la Cuba colonial*. Madrid: Iberoamerica-Vervuert.
- (2023). "El cuerpo mártir: religión y 'reproducción' sexual en Francisco de Anselmo Suárez y Romero". *Latin American Literary Review*, 50 (100): 67-75.
- (2011). "Nat Turner and Sab: The Prophetic Tradition and Slave Uprisings". *Islas Quarterly Journal of Afro-Cuban issue*, 6 (18): 47-49.
- CASAS, Bartolomé de las (1966). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- DE MAN, Paul (1983). *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DEL MONTE, Domingo (1838). "Moral religiosa". *El Plantel*, 3: 82-86.
- (1929) [1838]. "La poesía en el siglo XIX". *Escritos*. Vol. 2. La Habana: Cultural S. A., 85-94.
- FOUCAULT, Michel (2007). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.

- GARCÍA MAZO, Santiago José (1845). *Historia para leer el cristiano desde la niñez hasta la vejez o sea compendio de la historia de la religión sacado de los libros santos, principalmente de los santos evangelios y hechos apostólicos*. Valladolid: Imprenta de Manuel Aparicio.
- GÓMEZ DE AVELLANEDA, Gertrudis (1993) [1^a ed. 1841]. *Sab*. New York: The Edwin Mellen Press.
- GHORBAL, Karim (2015). "Peligros, controles y silencios atlánticos: censura y esclavitud en Cuba". *Dirāsāt Hispānicas. Revista Tunecina de Estudios Hispánicos*, 2: 25-48 [<https://doi.org/10.5281/zenodo.6319350>].
- JAÉN RODRÍGUEZ JAÉN, Teresa (2015). "El Santo Ecce Homo, la pintura más antigua de Cuba". *Arte por Excelencias*, (31/03/2015) [<https://www.arteporexcelencias.com/en/node/12233>].
- JAMESON, Robert Francis (1821). *Letters from the Havana, During the Year 1820: Containing an Account of the Present State of the Island of Cuba, and Observations on the Slave Trade*. London: Printed for John Miller.
- LEVINE, Robert. M (1990). *Cuba in the 1850's: Through the Lens of Charles DeForest Fredricks*. Gainesville: University of South Florida Press/Tampa.
- LUIS, William (1990). *Literary Bondage. Slavery in Cuban Narrative*. Austin: University of Texas Press.
- MANZANO, Juan Francisco (2007). *Autobiografía del esclavo poeta y otros escritos*. Ed. de William LUIS. Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- MILANÉS, José Jacinto (1920). *Obras*. La Habana: Imprenta "El Siglo XX" de la Sociedad editorial Cuba Contemporánea.
- MOLLOY, Sylvia (1989). "From Serf to Self: The Autobiography of Juan Francisco Manzano". *MLN*, 104 (2): 393-417 [<https://doi.org/10.1017/CBO9780511553844.004>].
- MOREJÓN, Nancy (1982). *Nación y mestizaje en Nicolás Guillén*. La Habana: Unión de Escritores y Artistas de Cuba.
- NÚÑEZ TABOADA, M. (1825). "Tirano". *Diccionario de la lengua castellana, para cuya composición se han consultado los mejores vocabularios de esta lengua y el de la Real Academia Española, últimamente publicado en 1822; aumentado con más de 5000 voces o artículos que no se hallan en ninguno de ellos*. 2 vols. París: Seguin.
- PALMA, Ramón de (1838). "Humanidad". *El Álbum*, 6: 109-111.
- PETTWAY, Matthew (2020). *Cuban Literature in the Age of Black Insurrection: Manzano, Plácido, and Afro-Latino Religion*. Jackson: University Press of Mississippi.
- PRESBITERO DE LA CONGREGACIÓN DEL ORATORIO DE LA HABANA (1818). *Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*. La Habana: Oficina de Arazoza y Soler.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1992). *Diccionario de la lengua española*. Vigésima primera edición. Madrid: Espasa-Calpe.

- ROJAS, Rafael (2008). *Motivos de Anteo. Patria y nación en la historia intelectual de Cuba*. Madrid: Editorial Colibrí.
- SACO, José Antonio (1939). *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países américo-hispanos*. 4 vol. La Habana: Cultura.
- SCHENONE, Hector H. (1998). *Iconografía del Arte Colonial. Jesucristo*. Buenos Aires: Fundación Tarea.
- SLEMON, Stephen (1987). "Monuments of Empire: Allegory / Counter-Discourse / Post-Colonial Writing". *Kunapipi*, 9 (3): 1-16.
- SOLANO ESCOLANO, D. (2021). "En el umbral del horror: Técnicas y funciones del terror en Autobiografía de un esclavo de Juan Francisco Manzano". *Latin American Research Review*, 56 (1): 113-125.
- SUÁREZ Y ROMERO, Anselmo (1880). *Francisco. Novela cubana*. Nueva York: Imprenta N. Ponce de León.
- TERENCIO (2001). *Comedias*. Edición bilingüe de José ROMÁN BRAVO. Cátedra: Letras Universales.
- WALZER, Michael (1985). *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books.