

POR UNA CUBA NEGRA



**Alberto Abreu Arcia**, (Cárdenas, 1961). Narrador y ensayista. Ha publicado entre otros los siguientes libros: *El gran mundo* (cuentos), Ediciones Matanzas, 1989. *Antología de novísimos cuentistas cubanos: Los últimos serán los primeros*. Selección y prólogo de Salvador Redonet. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1993. *Virgilio Piñera: un hombre, una isla*. (Ensayo) Ediciones Unión, 2001. *Los juegos de la Escritura o la (re)escritura de la Historia*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2007. *La cuentística de El Puente y los silencios del canon narrativo cubano*, editorial Aduana Vieja, Valencia, España. 2014. Realizó la selección, notas y el prólogo de la antología de Nelly Richard: *Campos cruzados. Crítica cultural, latinoamericanismos y saberes al borde*. Colección cuadernos casa. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2009. Ha recibido entre otros los siguientes premios literarios: Premio UNEAC, de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba en ensayo “Enrique José Varona” en el 2000 por su libro: *Virgilio Piñera un hombre, una isla* y el Premio Casa de las Américas 2007 en ensayo artístico-literario por su libro: *Los juegos de la Escritura o la (re)escritura de la Historia*.

Alberto Abreu Arcia

# POR UNA CUBA NEGRA

LITERATURA, RAZA Y MODERNIDAD EN EL SIGLO XIX



De la presente edición, 2017:

- © Alberto Abreu Arcia
- © Hypermedia Ediciones

Hypermedia Ediciones  
[www.editorialhypermedia.com](http://www.editorialhypermedia.com)  
[hypermedia@editorialhypermedia.com](mailto:hypermedia@editorialhypermedia.com)

Edición: Ladislao Aguado  
Diseño de colección y portada: Hypermedia Servicios Editoriales S.L.  
Corrección y maquetación: Hypermedia Servicios Editoriales S.L.

ISBN: 978-1544814223

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright.

*A la memoria siempre inspiradora  
de Inés María Martiatu (Lalita).*

*Para Anniel, su libro.*

*No cabe hacer una división binaria entre lo que se dice y lo que se calla; habría que intentar determinar las diferentes maneras de callar [...] No hay un silencio sino silencios varios y son partes integrantes de las estrategias que subvierten y atraviesan los discursos.*

Foucault

## AGRADECIMIENTOS

Este libro no hubiera sido posible sin el apoyo y el estímulo de muchos colegas. La nómina en este sentido sería interminable. Sin embargo, quisiera agradecer a Inés María Martiatu —su amistad siempre incitadora— quien inició y condujo mis primeros pasos por el siglo XIX cubano. A Tomás Fernández Robaina por compartir conmigo muchos materiales bibliográficos difíciles de acceder, para mí, por otras vías. A Cira Romero quien leyó la primera versión de este libro y me convenció de su importancia. A Roberto Zurbano y Gerardo Fullea por las apasionadas e interminables discusiones sobre algunos de estos capítulos. Por último, mi agradecimiento al Dr. Emmanuel D. Harris II, Professor of Spanish and Africana Studies, y a la Universidad de Wilmington (UNCW) quienes en abril del 2015 me ofrecieron una beca para la revisión y redacción final del mismo.

## NOTAS PRELIMINARES.

El rol desempeñado por la *intelligentsia* literaria en el proceso formativo de nuestras naciones ha devenido en el punto de partida para numerosas re-visitaciones al siglo XIX latinoamericano. Semejante interés de los estudios literarios y culturales no es accidental, si pensamos en las complejas alianzas que establecieron literatura, política y nación en las antiguas colonias; donde tanto las letras como la figura del literato aparecen vinculados a problemáticas tan substanciales como: la ordenación del espacio nacional, la constitución del ciudadano moderno y la manera en que los diferentes sectores sociales conciben la entrada de América Latina a los procesos modernizadores; sin descartar, claro está, otros tópicos no menos trascendentales como la configuración de un imaginario sobre el *otro* de la racialidad.

Según Beatriz González Stephan,<sup>1</sup> los manuales de urbanidad, las constituciones y las gramáticas de la lengua fueron las tres prácticas disciplinarias que, durante el siglo XIX, permitieron imaginar al ciudadano latinoamericano. La legitimidad de estas tecnologías de la subjetivación descansaba en la escritura. «Escribir era un ejercicio que, en el siglo XIX, respondía a la necesidad de ordenar e instaurar la lógica de la ‘civilización’ y que anticipaba el sueño modernizador de las élites criollas. La palabra escrita construye leyes e identidades nacionales, diseña programas modernizadores, organiza la comprensión del mundo en términos de inclusión y exclusiones».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Beatriz González Stephan: «Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público al privado», *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1995. Consúltese, además, de esta misma autora: *La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1987.

<sup>2</sup> Santiago Castro-Gómez: «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención



El hombre de letras, representante de la élite urbana y criolla, fue quien asumió la responsabilidad de interpretar la sociedad colonial. En sus escritos están codificados tanto sus intereses de clases como su imagen ideal y excluyente de lo nacional, contraria a la comunidad imaginada por las capas populares y subalternas de la sociedad.

Lo que explica el espacio marginal y deshistoriado que tiene la identidad negra y mulata dentro de esos relatos maestros que dan cuenta de los procesos formativos de nuestras literaturas nacionales y regionales. Por otra parte, poco o nada se ha dicho sobre cómo los esclavos, los mulatos y negros libres expresaron estas nociones primarias de patria las cuales, por razones obvias, eran diferentes a la del blanco, pero estaban dotadas de un sentido de pertenencia al territorio donde habían nacido y vivían. Y se manifestaban a través de la defensa del suelo patrio frente a las agresiones extranjeras, la voluntad por adquirir un lugar social y económico respetable a partir de sus talentos en los oficios, la búsqueda de un status de ciudadanía evidente en el gran cúmulo de reclamaciones legales presentando ante las autoridades, y la decisión por llevar un modelo de vida comunitaria relativamente independiente de las ordenanzas y prescripciones de la sociedad blanca.<sup>3</sup>

En los barrios marginales donde socialmente habían sido confinados, no solo podían compartir aspiraciones de realización social y derroteros comunes, sino también tomar conciencia de la exclusión social y étnica que enfrentaban.<sup>4</sup>

La literatura producida por los negros y mulatos criollos (esclavos o libres) durante el período colonial constituye el espacio que mejor nos informa sobre este fenómeno. Por esta razón, considero que los ejercicios de olvido y tachadura que ha hecho el canon fundacional hispanoamericano de estas voces es lamentable, pues resulta difícil aislar el nacimiento de la literatura en América Latina de los múltiples eventos políticos, sociales y económicos que rodean la consolidación de estos proyectos nacionales, entre los cuales ocupa un lugar significativo los tópicos de la raza y del racismo.

En consecuencia con estos presupuestos, el presente libro intenta examinar las funciones de la literatura y el letrado dentro del proyecto fundacional de la nación cubana, sus respectivos desempeños en la *invención del otro*<sup>5</sup>, y los dispositivos saber-poder sobre los cuales construyeron y legitimaron sus

---

del otro' », La Colonialidad del saber, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2005, p. 157.

<sup>3</sup> Ver el significativo estudio de Jorge Ibarra: «Del sentimiento de Patria a la conciencia de nación (1600-1868)», en *Patria, etnia y nación*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007.

<sup>4</sup> Ibarra: ob. cit., p. 25.

<sup>5</sup> Asumo este término en el mismo sentido que lo emplea Santiago Castro-Gómez en su ensayo: «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro' », ed. cit., p.156.

representaciones de la otredad.<sup>6</sup> Lo que no solo presupone una inspección en el ámbito de los discursos (su formación y circulación), sino también un análisis de las singulares coyunturas que transformaron el ejercicio de las letras en una variante de poder, en el espacio legitimador de las metáforas e imágenes de la nación, así como de los silencios y exclusiones sobre las cuales se cimentó la autoridad de lo literario. Para este fin dispongo de un grupo de textos los cuales, más allá de su valor como objetos estéticos, resultan imprescindibles para entender el escenario abigarrado en que se desenvuelve la realidad colonial cubana. El itinerario que trazan estas páginas abarca, aproximadamente, desde 1830 a las últimas décadas del siglo XIX.

Ahora bien: ¿qué motivos me impulsaron a esta re-visitación?, ¿por qué afanarme en desempolvar documentos, episodios y prácticas intelectuales sobre los que, al parecer, ya se ha dicho todo?

El primero de estos motivos tiene que ver con la vocación de estos documentos para el diálogo con el presente. En este punto, concuerdo con Hugo Achugar cuando estima que volver sobre aquellos textos que en el siglo XIX expresaron la búsqueda de la identidad nacional americana; no es hurgar en el basural de la historia, sino que se asemeja a la labor del augur que, a la luz del presente, intenta esclarecer los signos de un proyecto aún no consolidado. La segunda razón responde a un sentimiento de incredulidad frente a los archivos de historiografía oficial:<sup>7</sup> las grietas, tachaduras, silencios que revelan el texto y el sujeto colonial cuando son confrontados por los paradigmas interpretativos que proponen los estudios culturales, subalternos y decoloniales en sus deconstrucciones de los ejes tradición-modernidad, lo culto-lo popular; hegemonía-subalternidad, escritura-oralidad, etc. El último motivo, es más bien personal, tiene que ver con mi fascinación como investigador hacia ese objeto de estudio que Bourdieu llama: «una simple cantidad despreciable», refiriéndose no solo al sujeto subalterno, sino tam-

---

<sup>6</sup> Íd.

<sup>7</sup> Empleo aquí el término de *archivo historiográfico* en un sentido institucional y metafórico. De la misma manera en que lo hace Mario Rufer en su ensayo «Huellas errantes. Rumor, verdad e historia desde una crítica poscolonial de la razón», cuando se pregunta «¿Cómo y de qué manera, la ‘certeza’ y la ‘seguridad’ fueron respaldo imprescindible de la modernidad occidental para un discurso disciplinario ‘con sentido’?, ¿cómo fue que la historia renunció al fragmento, la huella, lo incierto de todo lo que, como el rumor, genera ‘desacuerdo’ y, por ende, es eminentemente político?, ¿de qué manera el archivo —en sentido institucional y metafórico— reemplazó un *habitus* de la memoria que estimulara la recurrencia, la reinterpretación y una ética permanentemente sospechosa?, ¿cuándo y por qué hemos dejado de sospechar ante la relación aparentemente tan certera y tan establecida entre pasado y presente? [las cursivas son del autor]».

bién a aquellos imaginarios, escrituras y prácticas simbólicas que el canon y las normas vigentes dentro del campo literario cubano asumen como un excedente o desecho.

La tesis que propongo en este libro es la siguiente: el proyecto de modernidad y el campo literario cubano nacen y se desenvuelven en un espacio periférico con respecto a los procesos de modernidad ilustrada que viven las naciones europeas. Desde este contexto subalterno, signado por el des-tiempo, nuestros patricios letrados gestionaron su inserción dentro del canon literario occidental. En medio de tales desencuentros y contradicciones emerge y evoluciona la literatura cubana hasta conformar una tradición, con una prestigiosa nómina de productores conscientes de su rol, además de un corpus de obras, un discurso crítico y un público, componentes sin los cuales no podría existir.

Según constataremos en los diferentes capítulos de este libro, el problema de la *invención del otro* es inseparable del proceso de producción material y simbólica en que se vio involucrada la sociedad colonial cubana. De ahí que sean el *otro* de la racialidad y los imaginarios de lo popular las instancias que dislocan y fragmentan las aspiraciones de nuestros patricios iluministas por construir, a través de la literatura, un sujeto nacional homogéneo.

Los textos de Francisco Arango y Parreño, José Antonio Saco, José de la Luz y Caballero —entre otros—, las publicaciones literarias del período, la polémica en torno a la truncada Academia Cubana de Literatura, las tertulias de Domingo Del Monte y su sistema literario constituyen algunos momentos singulares dentro de las contiendas que libraron nuestros criollos iluministas con vista a la construcción de un campo literario autónomo —al menos institucionalmente— y por la especificación de sus normas y signos. Un proyecto iluminista que tuvo como modelo a Europa. Dichos momentos son expresiones de una misma voluntad: imaginar la nación cubana (v. cap.2).

Por estas razones, el texto literario colonial resultó el espacio idóneo para la puesta en escena de un paradigma de modernidad continuamente refutado por la precaria modernización socio-económica, el modelo esclavista de producción y nuestro status colonial. De ahí, el sistema de contrasentidos que generó, entre nosotros, la inserción de las ideas del iluminismo europeo, tan distantes de nuestras formas de vida e instituciones. Estas particularidades, que tipifican el proceso de constructivo de nuestra modernidad, nos alertan sobre el riesgo que implica asumir, para el estudio del campo literario cubano, conductas teóricas y metodológicas que tienen como garante la pureza de lo estético y la lógica inmanentista de los campos, propia de los sistemas literarios centrales.

Roberto Schwarz, en su célebre ensayo «Las ideas fuera de lugar», analiza las inadecuaciones que ocasionaron el saber y la cultura de tipo «moderno» cuando fueron importadas a nuestro contexto latinoamericano y caribeño. Y señala:

*[...] nuestras revistas, nuestras costumbres, nuestras casas, nuestros símbolos nacionales, nuestros pronunciamientos de revolución, nuestra teoría y todo lo demás, siempre tiene la misma composición 'arlequin', para decirlo con palabras de Mario de Andrade: el desacuerdo entre la representación y lo que, pensándolo bien, conocemos como su contexto.<sup>8</sup>*

Esta falla que Schwarz ingeniosamente califica de «tortícolis cultural» es producto de nuestro origen colonial y tipifica a la disfuncional modernidad latinoamericana y caribeña.

El campo letrado cubano no está al margen de este sistema de contrastados el cual atraviesa, hasta el mínimo detalle, nuestras instituciones, modos de vida y la voluntad modernizadora de nuestros patricios iluministas. Aspecto que veremos, detalladamente, en el capítulo cuarto de este libro donde estudiamos la creación del sistema literario que tuvo como artífice a Domingo Del Monte.

Por otra parte, el campo literario y el proyecto de modernidad cubano necesitaron para su legitimación de un grupo de narrativas y discursos que, desde su ideología higienista, funcionaron como metáfora de la buena salud del cuerpo de la emergente nación, al tiempo que confinaron al *otro* de la racialidad y a los imaginarios de lo popular al lugar de lo perverso, lo sucio. Sus lenguajes, necesitados de corrección, perturban el orden, eran expresión del caos y de la barbarie. De ahí la urgencia por silenciarlos. Problemática que analizamos en el capítulo titulado: «*El miedo al negro: la construcción de un campo discursivo sobre el otro de la racialidad*». A partir de un acercamiento a aquellos momentos en los escritos y discursos de Arango y Parreño, José Antonio Saco y Domingo Del Monte, que ilustran cómo estos patricios modernizadores fueron articulando un campo discursivo sobre el *otro* de la negrura, el cual se sustentaba en los imaginarios del terror, la catástrofe y lo excrementicio como el lugar del *otro* dentro del proyecto de nación que

---

<sup>8</sup> Robert Schwarz: «Las ideas fuera de lugar», publicado originalmente bajo el título de «As idéias fora do lugar» en *Estudos*, CEBRAP, n° 3, 1973, como primer capítulo de *Ao vencedor as batatas*, San Pablo, Duas cidades, 1977, pp. 13 a 28; versión en la cual se basa esta traducción. Disponible en: [www.ffyh.unc.edu.ar/modernidades/II/Mod2Contenidos/Main-Traducciones](http://www.ffyh.unc.edu.ar/modernidades/II/Mod2Contenidos/Main-Traducciones). [Consultado: 24-7-2009].

se gestaba. Dichas construcciones discursivas son inseparables del modo de producción colonial, de su imagen de la otredad y del pánico político a la africanización de la Isla (v. cap. 3).

El libro de Benedict Anderson: *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*<sup>9</sup> me acercó a un grupo de hipótesis y definiciones estimables relacionadas con las complejas y siempre escurridizas categorías de nación, nacionalidad, nacionalismo, conciencia nacional y comunidad imaginada, que empleo en estas páginas.

Si en la ontología moderna de lo nacional formulada por Ernst Renan en su célebre ensayo *¿Qué es una nación?* (1832), la nación es una identidad incorpórea: un alma, un principio espiritual. Para Benedict Anderson, en cambio, tanto la nacionalidad o la «calidad de la nación» (como prefiera llamársele atendiendo a las variadas significaciones con que se identifica al primeros de los términos) y el nacionalismo son artefactos culturales distintivos de una clase en particular. De ahí, que para una mejor comprensión estos conceptos sugiere estudiar cuidadosamente la trayectoria y evolución histórica de los mismos, es decir: «en qué forma han cambiado sus significados a través del tiempo», a fin de entender «por qué, en la actualidad tienen una legitimidad emocional tan profunda».<sup>10</sup>

*Comunidades Imaginadas...* examina las tesis de los principales teóricos del nacionalismo, tanto liberales como marxistas y, desde un espíritu antropológico, define a la nación «como una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana».<sup>11</sup> Imaginada «porque, aun los miembros de la nación más pequeña jamás conocerán a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni siquiera oirán hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión».<sup>12</sup> Estas comunidades no se distinguen por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo en que son imaginadas.

Por otra parte, Anderson propone entender el nacionalismo no alienándolo a ideologías políticas, sino a los grandes sistemas culturales que lo precedieron, de los cuales surgió por oposición. Por esta razón, y a fin de que comprendamos con mayor claridad el surgimiento de la comunidad imaginada de la nación, acomete el análisis estructural de dos formas de la imaginación que florecieron en el siglo XVIII; me refiero a la novela y el periodismo los

---

<sup>9</sup> Benedict Anderson: *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

<sup>10</sup> Ob. cit., p. 21.

<sup>11</sup> Ob. cit., p. 23.

<sup>12</sup> *Ibíd.*

cuales «proveyeron los medios técnicos necesarios para la ‘representación’ de la clase de comunidad imaginada que es la nación».<sup>13</sup>

Sumamente esclarecedores resultaron mis lecturas de un grupo de pensadores negros entre los cuales figuran: Du Bois, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Glissant, Gilroy, Stuart Hall, Cornell West. Sus textos me dotaron de una perspectiva *otra* a la hora de examinar las controversiales personalidades de Gabriel de la Concepción Valdés, *Plácido* (La Habana 1809-1844) y Juan Francisco Manzano (La Habana 1797-1854). Por ejemplo: el término de *doble conciencia* formulado por Du Bois en su ensayo «Las almas del pueblo negro» es el que más acertadamente describe las subjetividades de Plácido y Manzano, escindidas entre las normativas de una literatura entendida como «bellas letras», «altos discursos» y la racionalidad de los sistemas comunicativos predominantemente orales y la heterogeneidad del habla popular.

La historia de vida escrita por Juan Francisco Manzano plantea un grupo de interrogantes relacionadas con lo Real del testimonio, los inconvenientes por los que atraviesa la representación del sujeto negro dentro del discurso académico: creador él mismo del *otro* de la subalternidad, las potencialidades de este texto autobiográfico para ser leído sin la función ventrílocua del letrado blanco, que deforma su voz, así como las condiciones que rodean su escritura y condicionan las estrategias enunciativas empleadas por su autor (cfr. cap. 6).

En el capítulo: «La mala escritura del subalterno. (Literatura, esclavitud y ciudadanía)», dedicado al estudio de los poetas negros y/o esclavos posteriores a Plácido y Manzano (v. cap. 7), analizo la escritura del sujeto literario negro desde sus gestos de cimarronaje cultural y su capacidad para establecer transacciones con el espacio de la hegemonía. Se trata de textos y autores dominados por una racionalidad *otra*, que se desenvuelven en los bordes de la ciudad letrada. Para ellos la práctica literaria es un modo de negociar su ciudadanía abyecta. Estas voces, además, participan del arduo y complejo proceso de imaginar la nación cubana desde un cuerpo y un lugar de enunciación racialmente diferenciado.

Mientras en el capítulo ocho: «La ciudad oral, el teatro bufo y los travestismo culturales de la nación» abordo las ambivalencias que, desde su gestación, envolvieron al proceso de construcción de una literatura nacional y sus pretensiones de un sujeto nacional homogéneo. En el caso del bufo, me parecen significativos las interpelaciones y los perturbadores deslices que la lengua popular coloca en el interior de estos procesos. Sus personajes maltratan y parodian los discursos tenidos como cultos al ponerlo en labios del populacho (v. cap. 8).

---

<sup>13</sup> Ob. cit., p. 47.

La primera dificultad que debí encarar al acometer la escritura de este libro, estuvo relacionada con la naturaleza de mi objeto de estudio: la ciudad letrada cubana. Una entidad atravesada por múltiples y complejos procesos raciales, culturales, epistémicos, lingüísticos, económicos y políticos. Esto explica la incidencia decisiva que tuvieron la noción de transversalidad<sup>14</sup> y el enfoque transdisciplinario<sup>15</sup> a la hora de perfilar la conducta teórica y metodológica de mi investigación. Ambas nociones devinieron en espacios creativos que me permitieron un análisis más riguroso del texto y el sujeto literario colonial. Al tiempo que me brindaron una mayor comprensión de su realidad compleja, ambivalente y difícil de aprehender en los moldes tradicionales de exposición. Por lo que en este libro las nociones de transversalidad y transdiscipliniedad son consecuencias del acto de pensar la nación y su cultura desde nuevos posicionamientos teóricos que se articulan y cristalizan en el diálogo con otras disciplinas.

De gran utilidad fueron mis lecturas de *La ciudad letrada y Transculturación narrativa en América Latina* de Ángel Rama. Según este intelectual, la literatura y el letrado tuvieron un papel decisivo en el proceso de homogenización de las letras y la identidad en América Latina. Nuestros literatos, incapaces de representar toda la heterogeneidad del mundo lingüístico, étnico y cultural latinoamericano, construyeron una imagen mutilada y distorsionada de la sociedad sobre la cual escribían.

La propuesta de *sistema literario* elaborada por Antonio Cornejo Polar en su ensayo: «Los sistemas literarios como categoría históricas. Elementos para una discusión latinoamericana» (v. cap.4)<sup>16</sup>, así como la de *totalidad contra-*

---

<sup>14</sup> Según Wolfgang Welsch la *razón transversal* es una trayectoria, un recorrido, una búsqueda que realiza la razón, a partir de entrelazamientos, superposiciones, en un acto de permanente contaminación. «Transversal denomina pues un semejante modo operacional de los pasajes, se refiere a la creación de relaciones que marchan en forma entrecruzada entre diversas complejidades». Y apunta además: «La razón transversal es necesaria desde la perspectiva de las racionalidades para hacer posible el intercambio, competencia, comunicación y corrección, reconocimiento y justicia.» Es decir, la razón transversal opera de manera interrelacional, híbrida, no es un principio, ni una propiedad, sino que siempre está en movimiento, en toda su forma y dinámica se realiza en un proceso. Citado y traducido por Alfonso de Toro: «La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano», *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Alfonso y Fernando de Toro (eds.), Teoría y Crítica de la Cultura y Literatura, Vervuert-Iberoamericana, Madrid, 1999, pp. 45-46.

<sup>15</sup> Sobre este concepto ver Nelly Richard: «Antidisciplina, transdisciplina y redisciplinamiento del saber», *Campos cruzados. Crítica cultural, latinoamericanismo y saberes al borde*, col. Cuadernos casa 44, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2009, pp.199-211.

<sup>16</sup> Antonio Cornejo Polar: «Los sistemas literarios como categoría históricas. Elementos



*dictoria* complementan y dialogan con estas interpretaciones de Rama. Las mismas se sitúan en una dimensión deconstructiva del sentido totalizador y homogéneo desde el cual, históricamente, suelen interpretarse los conceptos de literatura nacional, identidad y nación. A través de estas nociones Cornejo Polar vuelve a insistir en la necesidad de reformular las percepciones que abogan por un corpus literario unitario. Sus categorías de *sistema literario* y *totalidad contradictoria* pretenden construir una literatura nacional y latinoamericana que, desde su conflictividad y heterogeneidad, incorpore a los sistemas literarios marginados por el canon hegemónico.

Igualmente útiles, para entender la lógica que va delineando el emergente campo literario cubano durante la colonia y establecer las distinciones semánticas entre ciudad letrada (Rama) y campo literario resultaron las teorías de Pierre Bourdieu, y la importancia que este pensador le concede al ámbito simbólico del discurso y a lo que llama: *la fuerza de la representación y las luchas por las clasificaciones*. Las cuales no son más que las estrategias asumidas por los ocupantes de ese campo literario, encaminadas a obtener el control y monopolio sobre el poder de *hacer ver y hacer creer, hacer conocer y hacer reconocer*, e imponer como legítima una determinada definición del mundo.

Los enjundiosos estudios: *La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*, de Beatriz González Stephan y *Desencuentros de la Modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, de Julio Ramos me develaron los múltiples bordes de diseminación, fragmentación y transversalidad que subyacen detrás de los empeños de nuestra historiografía por asumir la literatura como simbolización de una identidad primigenia y núcleo ontológico. Las categorías del saber decir, los discursos racionalizadores del lenguaje, el concepto del letrado y la función estatal de las letras analizados exhaustivamente por Ramos, son instancias que mi libro retoma a partir de un diálogo crítico con las mismas. Particularmente, en el capítulo nueve donde acometo una lectura del proyecto de modernidad cubano desde la «negatividad» de Julián del Casal (La Habana 1863-1893). Sus crónicas modernistas tematizan la emergencia de una literatura y un sujeto literario moderno y constituyen una de las reflexiones más tempranas sobre nuestra reprimida y disfuncional modernidad. Desde su status de escritor colonial, Casal no solo sufre la agonía de esta imposibilidad, sino que la teatraliza y parodia. De igual forma problematiza el tema de la autonomía de la literatura, el cual hasta continúa siendo objeto de discusión hasta el presente. Esto lo convierte en nuestro primer escritor moderno (v. cap. 9).

---

para una discusión latinoamericana», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XV, no. 29, Lima, primer semestre de 1989, pp. 19-25.



Los ensayos de Néstor García Canclini, en particular, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*,<sup>17</sup> me ayudaron a establecer las demarcaciones conceptuales entre modernismo, modernidad y modernización. Canclini propone leer la modernidad latinoamericana a partir de cuatro movimientos: emancipación, renovación, democratización y expansión. Si bien, metodológicamente los mismos parecen referirse a los procesos que viven nuestras naciones latinoamericanas a partir del período postemancipatorio, no dejan de resultar sugerentes para los estudios del período colonial.

De trascendental califico el llamado que hacen el «Manifiesto Inaugural» del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos<sup>18</sup> y el ensayo de Ileana Rodríguez: «Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante»<sup>19</sup> a escuchar la pequeña voz del subalterno dentro del texto histórico y a una «lectura en reversa» tanto de las interpretaciones legitimadas por los discursos historiográficos como de todo el aparato cultural ilustrado. Ambos documentos esclarecen los límites operativos del término: subalterno (tan resbaladizo y controversial); concebido por el pensamiento y los patrones de representación hegemónicos como negación o límite, siempre ligado a las prohibiciones, ilegalidades y desvíos, por su carácter insurgente que amenaza con cambiar significados culturales establecidos y su resistencia a transformarse en un objeto dócil al saber académico. A partir de estos presupuestos pude acometer mi lectura del debate historiográfico sobre Plácido, cuya conciencia oblicua y elusiva lo posicionan en un lugar epistemológico ininteligible frente a los modelos de representación y las reescrituras racialmente integradora de la nación cubana (v. cap. 5).

---

<sup>17</sup> Ver de Néstor García Canclini: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990. Consúltese, además, de este autor: «La modernidad después de la posmodernidad», *Modernidade: Vanguardas Artísticas na América Latina*, antología organizada por Ana María de Moraes Belluzzo, Cadernos Cultura no. 1, Fundação Memorial da América Latina, Sao Paulo, 1990 y «Una modernización que atrasa. La cultura bajo la regresión neoconservadora», revista *Casa de las Américas*, octubre-diciembre de 1993, no.193.

<sup>18</sup> «Manifiesto Inaugural», Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, en *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Editores: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. Disponible en <http://www.ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/globalizacion/poscolonialidad/subalternidad>. [Última consulta: 9.4.2010].

<sup>19</sup> Ileana Rodríguez: «Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante» en *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Editores: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. Disponible en <http://www.ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/> [Última consulta: 9.4.2010].

Las diversas problemáticas que se derivan del proceso construcción de nuestra modernidad subalterna han estado en el centro de las reflexiones teóricas del «Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad» y sus lecturas deconstructivas de las teorizaciones en torno a la Modernidad y la Ilustración elaborados por la Escuela de Frankfurt y sus seguidores. En el primer capítulo: «*Modernidad metropolitana vs. Modernidad subalterna*» intentamos, de manera sucinta, un mapa de los debates que vienen promoviendo este grupo de estudio dentro de las nuevas cartografías del pensamiento latinoamericano, a fin de ubicar al lector en la perspectiva analítica que asumimos en este libro.

Como habrán apreciado: muchas son las deudas teóricas y metodológicas de este libro, pero todas parten e intentan dilucidarse en una misma región: la de los estudios culturales, subalternos y decoloniales enunciados *desde y sobre* América Latina.

Por último, deseo realizar dos aclaraciones. La primera de ellas está relacionada con el término *blanquitud*, el cual, en estas páginas, va más allá del color de la piel. El mismo, según la definición de Santiago Castro-Gómez, consiste en: «[...] la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimentas, certificados de nobleza, modos de comportamiento y [...] *formas de producir y transmitir conocimientos* [el énfasis es del autor].<sup>20</sup>

La última observación se refiere a los términos: afrocubano, afrodescendiente, sujeto negro, el *otro* de la racialidad, los cuales en esta investigación son perfectamente intercambiables. Ciertamente que el primero de ellos: *afrocubano/a* ha tropezado con cierta resistencia dentro de la comunidad intelectual cubana en los principios de este nuevo milenio. Por lo que se impone recordar el rol que, a todo lo largo del siglo XX, ha desempeñado dicho vocablo en los diferentes debates sobre la problemática racial negra. No se trata de un neologismo, sino del espacio teórico que la tradición del pensamiento antirracista y descolonizador cubano construyó a lo largo del siglo XX. El lugar de enunciación desde el cual se han articulado y re-pensando los vínculos del sujeto negro y mulato con la identidad nacional, la cultura y el poder político. Su tránsito por el campo intelectual cubano puede dividirse, tentativamente, en tres momentos, los cuales coinciden con períodos muy singulares de

---

<sup>20</sup> Santiago Castro-Gómez: «La (pos) colonialidad explicada a los niños. Perspectivas latinoamericanas sobre modernidad, colonialidad y geopolíticas del conocimiento», Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar, 2005.

la historia de la nación cubana y la voluntad intelectual de perfilar los posibles rostros de la identidad nacional. El primero de ellos, transcurre entre finales de los años veinte y casi toda la década del 30, cuando el término comienza a circular y a adquirir visibilidad partir de los reiterados empleos del mismo que hace nuestra primera generación de escritores y artistas vanguardista en las páginas de la *Revista de Avance* y la literatura de Fernando Ortiz. Según informa este último el vocablo fue introducido por él en un libro publicado en 1906, y tenía la intención de evitar «los riesgos de emplear voces de acepciones prejuiciadas y expresaba con exactitud la dualidad originaria de los fenómenos sociales que nos proponíamos estudiar. Esa palabra ya había sido empleada en Cuba una vez en 1847, por Antonio de Veitia «[...] pero no había cuajado en el lenguaje general como lo está hoy día».<sup>21</sup> En este contexto la circulación del término es inseparable de la puesta en escena otros nociones como mestizaje, mulatez, así como del movimiento literario conocido como poesía negrista que también, a manera de rótulo, reclamó para sí el sintagma afro: afroantillanismo, afrocubanismo (Cfr. cap.5 y 7). Por lo que, durante este período, sus connotaciones semánticas no van a estar al margen de aquellas marcas que, dentro del discurso literario del movimiento poesía negrista, afroantillana, afrocubana o mulatismo, sugieren un reposicionamiento de algunas coordenadas hegemónicas en el debate sobre la racialidad y la identidad nacional cubana que distinguen a este movimiento poético, integrado en su casi totalidad por autores blancos y de clase media que asumen la responsabilidad de hablar desde y por el sujeto negro. Todavía está por estudiar los signos de disyunción que dicho movimiento establece con otros que se desenvuelven paralelo al mismo como el de la *Négritude* y el *Harlem Renaissance*.

El segundo momento, transcurre durante la década del sesenta, estrechamente vinculado al triunfo de la Revolución Cubana y su labor reivindicativa del legado cultural africano, que posibilitó el nacimiento de instituciones como: el *Conjunto Folklórico Nacional*, el *Nacional de Dramaturgia*, las *Ediciones El Puente*, el Departamento de Folklore y *Seminario de Etnología y Folklor*. Dicho momento se desenvuelve en un contexto internacional muy peculiar, signado la descolonización de varias naciones de África y el Caribe, las luchas de la comunidad afro-

---

<sup>21</sup> Fernando Ortiz: «Por la integración cubana de blancos y negros», *Orbita de Fernando Ortiz*, Ediciones Unión, La Habana, 1973, p. 182.

norteamericana por los derechos civiles, donde el rótulo afronorteamericano termina siendo incorporado al discurso jurídico y político de ese país. De ahí, que en Cuba algunos detractores del término afrocubano/a, con el objetivo de descalificarlo y despertar pueriles suspicacias políticas, recurran al argumento de que el mismo no es más que un calco del movimiento afronorteamericano. Reparos que solo se explican en virtud de la ausencia de estudios sobre este período y el silencio que en torno al mismo han hecho sus actores sociales. Un segmento temporal marcado por los importantes vínculos e influencias teóricas, ideológicas y políticas que ejercieron sobre los intelectuales afrocubanos, no solo con líderes de los movimientos sociales del *black power* y *black panter* que residieron en Cuba, sino también por el encuentro con importantes pensadores negro del movimiento de descolonización en África y el Caribe.<sup>22</sup>

El tercer momento va desde la década del 90 hasta el 2011 denominado por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas: el Año Internacional de los Afrodescendientes, donde el término afrocubano sufre un deslizamiento político, y forma parte de un debate internacional.<sup>23</sup>

A mi juicio, este rechazo al término afrocubano trasciende la mera cuestión terminológica, y presupone un debate no solo político, sino también epistemológico sobre la manera en que la herencia colonial y sus modos de pensar al *otro* de la racialidad continúan reproduciéndose en los paradigmas discursivos de nuestras ciencias sociales y humanísticas.<sup>24</sup> Casi siempre asociados a una «política de interpretación» anclada percepciones teleológicas de la historia, en una contradictoria aspiración de homogeneidad, donde las categorías de sincretismo, mulatez, mestizaje, (que más adelante cuestionaremos) responden a esta

---

<sup>22</sup> Cfr. María Isabel Alfonso «Ediciones El Puente y las dinámicas raciales de los años 60 un capítulo olvidado de la historia literaria cubana», revista *Temas*, no. 70, abril-junio de 2012 y Alberto Abreu «El *black power* y Cuba. Conversación con Juan Felipe Benemelis», disponible en [www.afromodernidades.wordpress.com](http://www.afromodernidades.wordpress.com).

<sup>23</sup> Ver Agustín Lao Montes: «Hacia una cartografía del campo político afrodescendiente en las Américas», revista *Casa de las Américas*, no. 264, julio-septiembre/2011, año LI, pp.16-38.

<sup>24</sup> Sobre las ciencias sociales y el rol que, desde su nacimiento, desempeñaron las mismas como dispositivo saber-poder destinado a legitimar la visión del mundo del colonizador, a validar la exclusión y a disciplinar al *otro* que no se avenía a los perfiles de subjetividad demandados por el Estado para implantar sus políticas de modernización, consúltese el estudio de Santiago Castro-Gómez «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'», *La Colonialidad del saber*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2005, pp. 153-172.

voluntad de leer los procesos culturales de la nación cubana en términos de sucesión, homogeneidad y armonía racial. En mi caso el término afro cubano/a es perfectamente coherente con el posicionamiento intelectual<sup>25</sup> desde el cual encaro esta investigación, y con mi voluntad de explorar diferencias y exclusiones históricas cuya discusión pública ha sido largamente silenciada.

---

<sup>25</sup> Al respecto Spivak, Alberto Moreiras, y Santiago Gómez-Castro distinguen dos posicionamientos intelectuales a la hora lidiar con el texto y el sujeto subalterno. «En el primer caso, el intelectual habla desde un saber universal que le autoriza a tomar la palabra por otros [...] A la manera de un profeta, el letrado se convierte así en intelectual orgánico, en ‘subalternólogo’ que transmite la verdad revelada por un sujeto trascendental. Habla, sin saberlo, desde la *épistémé* moderna, desde la torre del vigilante en el panóptico académico.» Mientras en el segundo caso, «el letrado sabe que su discurso se halla inscrito en una racionalidad burocrática de carácter selectivo que le impide cualquier tipo de ‘objetividad’. Por ello, en lugar de asumir un papel hegemónico, autorizado por la ciencia, que le permite mapear la sociedad y la cultura del ‘otro’, el letrado toma una posición política al interior de los aparatos productores del saber. Lejos de querer representar la voz del otro, lucha por una transformación de las políticas académicas de representación». (Santiago Gómez-Castro: «Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalterno». *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, editores: Alfonso y Fernando de Toro, Vervuert. Iberoamericana, 1999, pp.90-91.

## CAPÍTULO 1: MODERNIDAD METROPOLITANA VS. MODERNIDADES SUBALTERNAS. EL EJE RAZA.

¿Cuánta dosis de vanidad necesitaron nuestros patricios iluministas para llevar adelante el proceso de construcción de una modernidad literaria al estilo de los países europeos? Esta interrogante conduce a otras no menos seductoras: ¿podría explicarse, desde el paradigma eurocéntrico de modernidad, lo que este afán significó para el proyecto fundacional de la nación cubana? Y lo que todavía me resulta más turbador: ¿no es ella misma (la Modernidad) un constructo, una ficción teórica que coloca a Occidente como patrón de poder mundial?

Las preguntas que acabo de formular nos remiten, de entrada, a uno de los debates más fructíferos desarrollado por el pensamiento latinoamericanista en las últimas décadas, por su sentido descolonizador y la amplia gama de metodologías, interrogantes y apuestas teóricas que confluyen hacia el interior del mismo. Desde luego, que no voy a elaborar aquí una cartografía de esta discusión.<sup>26</sup> Solo me concentraré en aquellas aristas que estimo relevantes para la incursión que acometeré en estas páginas. Particularmente, me interesan las que conciernen al sujeto productor de conocimiento y al estatuto de la escritura en una situación de diferencia colonial.

Comencemos por establecer las delimitaciones conceptuales entre *proyecto de modernidad*, *modernismo* y *modernización*. Tales especificaciones no resultan gratuitas, si tenemos en cuenta que hablamos de América Latina, un escenario:

---

<sup>26</sup> Un intento por cartografiar estas discusiones y proyectos pueden leerse en mis ensayos: «Nuevas cartografías latinoamericanas, una lectura desde el borde», revista *Temas*, no.64, octubre-diciembre del 2010, pp. 122-127 y en «Nelly Richard y la Crítica Cultural: los nuevos trazados del latinoamericanismo» que sirve de prólogo a la antología de Nelly Richard: *Campos cruzados. Crítica Cultural, latinoamericanismo y saberes al borde*, cuadernos casa 44, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2009, pp. 7-16.

donde la modernidad pareciera una empresa fallida. Los movimientos culturales que quieren combinar su vocación emancipadora y renovadora con la democratización de sus nuevas experiencias, al tener que realizarse en lucha contra resabios oligárquicos y autoritarios, en medio de una expansión mercantil inestable o caótica, se diluyen a menudo en un manojo disperso de promesas fugazmente cumplidas.<sup>27</sup>

La categoría *proyecto de modernidad* la asumimos, aquí, como una etapa histórica caracterizada por lo que Santiago Castro-Gómez en su ensayo «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’ » califica de un intento fáustico por someter la vida entera al control absoluto del hombre, bajo la guía segura del conocimiento.<sup>28</sup> Dicho *proyecto de modernidad*, a nivel conceptual, elevó al hombre a la condición de principio ordenador de todas las cosas. Ya no es la voluntad divina, ni sus designios quienes rigen los eventos de la vida individual, política y social, sino el hombre; quien operando desde la razón científico-técnica accede al control de la naturaleza y de las cosas. En este punto Castro-Gómez coincide con Horkheimer y Adorno cuando afirman: «[...] lo que no se adapta al criterio del cálculo y de la utilidad es, a los ojos del iluminismo, sospechoso».<sup>29</sup>

Resultan sugerentes los párrafos de «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’ »<sup>30</sup> donde su autor aclara, que la modernidad es un *proyecto* en la medida que sus dispositivos disciplinarios quedan anclados en una sola dinámica estructural, la cual posee una doble gubernamentalidad jurídica: la ejercida *hacia adentro* por los estados nacionales en su intento por crear identidades homogéneas mediante políticas de subjetivación, y la desplegada *hacia fuera* por las potencias hegemónicas en medio de sus ansias desenfrenadas por garantizar el flujo de materias pri-

---

<sup>27</sup> Néstor García Canclini: «La modernidad después de la posmodernidad», *Modernidade: Vanguardas Artísticas na América Latina*, antología organizada por Ana María de Morales Belluzzo, Cadernos Cultura no. 1, Fundação Memorial da América Latina, Sao Paulo, 1990, p.205.

<sup>28</sup> Santiago Castro-Gómez: «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’ », *La colonialidad del saber* compilación de Eduardo Lander, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2005. pp.153-172.

<sup>29</sup> Ver HORKHEIMER; M. y ADORNO, T. W.: *Dialéctica del Iluminismo*. Sudamericana, Buenos Aires, 1988, también disponible en: [www.philosophial.cl/Escuela](http://www.philosophial.cl/Escuela) de Filosofía Universidad de ARCIS.

<sup>30</sup> Santiago Castro-Gómez: *ibíd.*

mas desde las colonias hacia el centro. En cambio, por *modernización* entendemos el proceso de racionalización desde el cual se trata de ir construyendo tanto *la modernidad* como los *modernismos*.<sup>31</sup>

En el escenario de estas reflexiones intelectuales sobre la modernidad latinoamericana, una de las propuestas teóricas más provocadoras la hace Jesús Martín Barbero cuando observa que la posmodernidad, más que la crisis de los paradigmas, nos está exigiendo cambiar no solo los esquemas, sino también las preguntas.<sup>32</sup> Lo que sugiere Barbero con esta subversión metodológica, es deconstruir aquel sentido o ideal de progreso que, desde una percepción burdamente totalizadora, sirvió a los nacientes estados latinoamericanos y caribeños como plataforma para la articulación de los relatos historiográficos en torno a la identidad, el deber ser de la nación, la tradición y la memoria.

A juicio de Barbero, fueron justamente las escisiones entre razón y liberación, la transformación de la razón ilustrada en arsenal instrumental del poder y la dominación las causas que hicieron posible —mucho antes de que los teóricos de la Escuela de Frankfurt tematizaran el concepto de «razón instrumental»—, que los países de América Latina y el Caribe vivieran la experiencia de la instrumentalización. Según sus propias palabras: «[...] una modernización cuya racionalidad, al presentarse como incompatible con su razón histórica; legitimó la voracidad del capital y la implantación de una economía que tornó irracional toda diferencia que no fuera incorporable al desarrollo; esto es, recuperable por la lógica instrumental».<sup>33</sup>

Por estas razones, califico de plausible la exhortación que, en medio de este debate, Martín-Barbero dirige a los científicos sociales latinoamericanos, a replantearse aquel ideal de «progreso» que impide ver la pluralidad y discontinuidad temporal que tipifican a nuestra modernidad. Dicho paradigma de «progreso» excluyó muchos estratos de la memoria colectiva que ahora emergen a la superficie, compulsados por las bruscas alteraciones del tejido social de la propia aceleración moderna. Esta discontinuidad temporal es la

---

<sup>31</sup> Tomo esta distinción metodológica de Néstor García Canclini, la cual aparece exhaustivamente detallada en su libro *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1990) y en otros ensayos de este autor.

<sup>32</sup> Jesús Martín-Barbero: «Modernidad, postmodernidad, modernidades. Discurso sobre la crisis y la diferencia». Disponible en: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/dissens16.html>, [última consulta: 14.3.2011].

<sup>33</sup> Jesús Martín-Barbero: «Modernidad, postmodernidad, modernidades. Discursos sobre la crisis y la diferencia.» Versión digital disponible en: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/dissens16.html>



expresión de la resistencia de nuestras tradiciones y la contemporaneidad de nuestros atrasos, de las contradicciones de nuestra modernización y las ambigüedades de su desarrollo.

Quisiera conectar estas reflexiones de Martín-Barbero con el ensayo de Roberto Schwarz «Las ideas fuera de lugar». Específicamente, cuando advierte que es inútil insistir en la clara falsedad de este *proceso de racionalización* incorporado, de forma descontextualizada, a las naciones coloniales de Latinoamérica y el Caribe. En su lugar, Schwarz pide atender al movimiento a través del cual ella (la falsedad) se transforma en algo verdadero.

Las razones que sustentan esta advertencia se resumen en el siguiente párrafo:

*[...] eran adoptadas [se refiere a las ideas de la Ilustración] también con orgullo, de forma ornamental, como prueba de modernidad y distinción. Y naturalmente fueron revolucionarias cuando pesaron en el Abolicionismo. Sometidas a la influencia del lugar, sin perder las pretensiones de origen, gravitaban siguiendo una nueva regla, cuyas gracias, desgracias, ambigüedades e ilusiones eran también singulares.<sup>34</sup>*

Inscriptas en un sistema, según constata Schwarz, al que no describían ni en apariencia, las ideas de la burguesía se veían invalidadas por la evidencia diaria y sus pretensiones de abarcar la naturaleza humana. En lugar de aparecer como horizonte, lo hacían sobre un fondo más vasto que las relativizaba: las idas y vueltas de la arbitrariedad y del *favor*. Se legitimaban en base a su intención universal.

Mi insistencia en estas disyunciones que Schwarz examina en «Las ideas fuera de lugar», obedecen a tres motivos fundamentales. Primero: porque las mismas describen el alcance universal que llegan a tener nuestras rarezas nacionales. Segundo: porque nos permitirán comprender la naturaleza descontextualizada desde las que operan, en los momentos fundacionales del campo literario y del proyecto cubano de nación, las fuerzas coercitivas del modernismo y de la modernidad. Y tercero: porque tales asimetrías resultan medulares a la hora de examinar las estrategias, discursos y prácticas intelectuales excluyentes que, en nombre de la *acción instrumental* o la *racionalidad estratégica*, implementaron las élites letradas dentro del emergente campo literario cubano.

Una contribución importante a estas reflexiones sobre la modernidad latinoamericana y caribeña es la que realiza el «Proyecto latino/latinoameri-

---

<sup>34</sup> Roberto Schwarz: «Las ideas fuera de lugar», Disponible en: <http://www.ffyh.unc.edu.ar/modernidades/II/Mod2Contenidos/Man-Traducciones>, consultado el 30 de septiembre del 2009.

cano modernidad/colonialidad».<sup>35</sup> Dicho grupo de investigación, desde su perspectiva decolonial, ha introducido un giro en las formulaciones teóricas enunciadas desde el campo de los estudios poscoloniales anglosajones y por algunas corrientes del pensamiento social como la teoría de la dependencia, el análisis del sistema-mundo y el marxismo contemporáneo.

Según los trabajos y autores nucleados alrededor de este proyecto es imposible el estudio del capitalismo global, sin tomar en cuenta la manera en que los discursos raciales organizaron a la población mundial en una división internacional del trabajo que tuvo diversas implicaciones en el proceso de colonización de las Américas y en la constitución de la economía mundo-capitalista. O sea, que el proceso de construcción de la *blanquitud* como jerarquía racial/étnica, a nivel global, fue simultáneo (temporal y espacialmente) a la división internacional del trabajo organizada en relaciones centro-periferia, colonizador-colonizado.

A partir de este supuesto teórico Aníbal Quijano reemplaza el término de *colonialismo* por el de *colonialidad*; esta última entendida como el otro lado (oscuro) de la modernidad.<sup>36</sup> Con este nuevo rótulo intenta llamar la atención sobre las continuidades históricas entre los tiempos coloniales y los mal llamados tiempos postcoloniales. El término de *colonialidad*, lejos de circunscribir las relaciones coloniales de poder, únicamente, al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias; posee una dimensión epistémica, es decir: cultural. En consecuencia, el pensamiento *decolonial* sería la expresión de las fuerzas antisistémicas, opuestas al colonialismo, que emergen con la fundación misma de nuestra modernidad colonial.

Reparemos en los dos horizontes de lectura que sugiere el término *decolonial*. El primero de estos horizontes tiene que ver con una «conjetural» filiación teórica. Mientras el segundo apunta a un diálogo con la historia intelectual latinoamericana. Con respecto al primero, salta a la vista —tanto en la escritura como en la pronunciación de esta palabra— sus alusiones a la filosofía deconstructiva de Derrida, perfectamente coherente con los descalces teóricos del eurocentrismo acometidos por este grupo de estudiosos. Dicha

---

<sup>35</sup> Sobre los trabajos de este grupo el lector puede consultar, entre otras, la siguiente compilación: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

<sup>36</sup> Walter D. Mignolo: «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad», *La colonialidad del saber*, compilador Edgardo Lander, Editorial Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 2005, p. 59.

asociación, a primera vista, pudiera parecer contraproducente, si tenemos en cuenta que la mayoría de estos autores niegan cualquier parentesco con el postestructuralismo.

En su segundo horizonte de lectura (el diálogo con la historia la intelectual latinoamericana), el término *decolonial* dialoga con la noción de *postoccidentalismo* propuesta por Roberto Fernández Retamar en un grupo de ensayos aparecidos en la década del setenta. Me refiero a: «Para una teoría de la literatura hispanoamericana», «Algunos problemas teóricos de la literatura hispanoamericana» y «Nuestra América y Occidente». Walter D. Mignolo, uno de los autores más provocadores de este grupo, en su crítica a la teoría de la dependencia observa que la historia de los «Estudios de Área», en medio de una dramática colonización intelectual, tiende a silenciar el término *postoccidentalismo* el cual forma parte de la trayectoria del pensamiento crítico en América Latina.<sup>37</sup> Mignolo impugna el término de «postcolonialidad» re-posicionando en la memoria del pensamiento latinoamericanista de finales del siglo XX la noción de *postoccidentalismo* entendida como el lugar de enunciación que América Latina construyó a lo largo de su historia intelectual y que, como él declara, fue tomada de un ensayo de Retamar fechado en 1976.

Me interesa resaltar las afinidades teóricas que subyacen entre la noción *colonialidad del poder* que propone Aníbal Quijano y el término *postoccidentalismo* sugerido por Retamar. Es decir, cómo el primero resulta una ampliación del segundo. Para Quijano, al igual que Retamar, el poder colonial no se limita solo a la dominación política, económica y militar del mundo por parte de Europa; sino que dicha dominación se ejerce también en el orden del saber, a través de modelos de conocimientos que la modernidad europea importó a las regiones colonizadas. Tales fundamentos epistémicos reprimieron las diferentes y «muchas formas de conocer» del colonizado.<sup>38</sup>

Aníbal Quijano coincide con Santiago Castro-Gómez cuando afirma que el imaginario del mundo moderno colonial estableció diferencias inconmensurables entre las identidades del colonizado y colonizador. La primera de estas diferencias, según Quijano, desplazó al colonizado (el *otro* de la razón, la barbarie, lo pagano, la incontinencia) al espacio de la otredad. La segunda, asoció el mundo del colonizador con la bondad, la justicia, la razón, el paradigma del sujeto humanista. Ambas identidades, desde su relación de

---

<sup>37</sup> Walter D. Mignolo: «Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina», ed. cit.

<sup>38</sup> Aníbal Quijano: «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina» en *La colonialidad del saber*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2005.

exterioridad, se excluyen mutuamente.<sup>39</sup> Quijano y Castro-Gómez abogan por una segunda descolonización (lo *decolonial*) encaminada al descalce de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas.

Otro supuesto teórico trascendental, para esta inspección por el campo letrado cubano decimonónico, es la jerarquía que el «Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad» y su perspectiva *decolonial* le conceden a los tópicos de raza y racismo: dos puntos ciegos tanto en la filosofía marxista como en la teoría postcolonial anglosajona.<sup>40</sup>

Para los científicos sociales nucleados alrededor de este proyecto, el ámbito discursivo/simbólico de la acumulación del capital a escala mundial fue el principal escenario donde se construyó, no solo la división racial entre poblaciones blancas/no blancas; sino también los discursos sexistas. La puesta en escena de estos discursos racistas no tiene su origen, como ha intentado hacer ver el marxismo, en una relación mecánica entre infra y supra estructura. Todo lo contrario. Ellos se articularon a la división internacional del trabajo y al sistema mundo/colonial desde una lógica heterárquica;<sup>41</sup> es decir: son inherentes al capitalismo histórico y no derivaciones del mismo. Por esta razón, escapan a los esquemas interpretativos de la lucha de clases. En este sentido, el modelo explicativo marxista no toma en cuenta los condicionamientos y las relaciones de interdependencia que existen entre las formas eurocéntricas de conocimiento, las jerarquías raciales y los procesos culturales e ideológicos que favorecieron la subordinación de la periferia en el sistema mundo capitalista.

---

<sup>39</sup> Ver Aníbal Quijano: «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», *La colonialidad del saber*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2005, pp.216-271.

<sup>40</sup> Cfr. Santiago Castro-Gómez: *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar, 2005.

<sup>41</sup> El término «pensamiento heterárquico» fue acuñado por el sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos ( *The Logics of Social Structures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.) Y según Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel: «son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial, lo cual significa que en el capitalismo global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante 'en última instancia' que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo de larga duración». (Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel: «Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico», ed. cit., p. 18).

Concuero con Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel cuando en «Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico»<sup>42</sup> sostienen que el eurocentrismo es una actitud colonial frente al conocimiento, la cual se desarrolla de forma simultánea al proceso de las relaciones centro-periferia y a las jerarquías étnico/raciales. Por tanto, la superioridad que en muchas áreas de la vida el sujeto colonizado asignó al conocimiento europeo es un aspecto importante dentro de la colonialidad del poder en el sistema-mundo.<sup>43</sup>

En este punto el «Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad» coincide con las percepciones que, desde finales de la década del ochenta, viene defendiendo una zona importante de los estudios culturales latinoamericanos. Por ejemplo, Beatriz González Sthepan<sup>44</sup> en su análisis sobre las historias literarias, tanto continental como la de nuestras respectivas naciones de América Latina, documenta la manera en que el pensamiento liberal hispanoamericano elaboró su conocida tesis sobre la lucha entre «civilización» y «barbarie» a partir de la filosofía europea. Según González Sthepan, la filosofía de la historia de Hegel ofreció un modelo epistemológico para que los países marginados se insertaran en el «proceso de la historia». Observa que el discurso filosófico hegeliano presupone un acatamiento de los roles de dominación (los que diseñan el espacio cultural y el sentido de la historia) y de dependencia (los que asumen las condiciones de carencia, vacío y ahistoricidad). El mismo controla y redefine los mecanismo de una modesta situación de colonización, pero también permite a los nuevos grupos dominantes latinoamericanos realizar el proyecto fundacional de las naciones dentro de los marcos conceptuales de la historia utópica del progresismo y re-estructurar la imagen del pasado en función de la necesaria marcha de los pueblos desde las tinieblas (las colonias españolas) hacia la libertad (la independencia y la vinculación con el mundo capitalista).

*Por ejemplo, en algunos casos, los proyectos de una literatura nacional americana asumen la realidad referencial en términos de condición adánica: «la naturaleza americana, tan prominente en sus formas, tan variada tan nueva en sus hermosos atavíos, permanece virgen; todavía no*

---

<sup>42</sup> Ensayo que sirve de prólogo al volumen *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp.17-18.

<sup>43</sup> Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel: ob. cit., p.20.

<sup>44</sup> Beatriz González Sthepan: *La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1987.

*ha sido interrogada, aguarda por el genio de sus hijos que la explote (José Victorino Lastarria); o demoníaca: «pero aquella fuerza bárbara —los federales— estaba diseminada por toda la República» (Domingo Fausto Sarmiento).*<sup>45</sup>

Son valoraciones que reproducen las de Hegel, a través de las cuales —según Stephan— la imagen ideologizada de América se duplica al interior del continente, cumpliendo la reproducción de las condiciones ideológicas de la expansión del liberalismo europeo: la imagen de una América sin historia, sin sociabilidad, recién nacida. Percepción que se desprende de las filosofías europeas sobre la historia desde Buffon hasta Hegel y de aquellos americanos para quienes resultó conveniente principiar la fundación de la vida cultural de la nación insertando su proceso en la órbita occidental.<sup>46</sup>

Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel —en uno de los momentos de su ensayo «Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico»— observan cómo los saberes subalternos, propios de los sujetos portadores de una alteridad racial, fueron silenciados e ignorados desde los tiempos de la Ilustración. Dicho silenciamiento se legitimó sobre la idea de que los mismos representaban una etapa mítica y precientífica del conocimiento humano. Solamente el saber generado por la élite científica, filosófica y blanca de Europa fue tenido por verdadero, ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación.<sup>47</sup>

A partir de lo expuesto hasta aquí podemos comprender dos hechos. Primero, la actitud subversiva que asumen los estudios *decoloniales* frente a los vestigios eurocentristas que todavía subsisten en las ciencias sociales y las humanidades a la hora pensar nuestra historia colonial. El otro hecho que deseo subrayar tiene que ver con las perspectivas metodológicas y cognitivas que ofrece la noción de *pensamiento heterárquico* en estas tentativas por visibilizar esos conocimientos otros y colocar la *diferencia colonial*<sup>48</sup> en el centro mismo de los procesos de producción de conocimientos. La misma posibilita la búsqueda de «nuevos conceptos y un nuevo lenguaje que dé cuenta de la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimien-

---

<sup>45</sup> González Sthepan: ob. cit., p. 92.

<sup>46</sup> González Sthepan: ob. cit., p. 93.

<sup>47</sup> Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel: ob. cit.,

<sup>48</sup> Sobre este concepto y el de *colonialidad del poder* consúltese Walter D. Mignolo: «Colonialidad del poder y diferencia colonial», *Anuario Mariateguiano*, IX/10, 1999.

to y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo». <sup>49</sup> En el pensar *heterárquico* las reflexiones sobre nuestra condición colonial y los procesos de nuestra fallida y postergada modernidad transitan por el afuera de los paradigmas, enfoques y campos de conocimientos instituidos por Occidente. En un constante «diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven al mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo, pero también con las nuevas teorías de la complejidad». <sup>50</sup>

Esta voluntad de pensar la realidad latinoamericana al margen de categorías importadas de las academias metropolitanas; no es inocente. No perdamos de vista que el acto de nombrar constituye uno de los dispositivos mediante el cual una cultura es subalternizada por otra, ya que las terminologías repercuten en la clasificación, definición e inscripción de los objetos (Nelly Richard). Por lo que estimo plausible esta preocupación de los estudios *decoloniales* por las etiquetas y estos impulsos teóricos que lo llevan a trascender las versiones eurocentristas de la modernidad y los dispositivos de estandarización globalizada de sus teorías.

La *otredad epistémica* a la que nos convoca el «Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad» intenta certificar aquellos saberes ubicados en la intersección de lo tradicional y lo moderno, en una complicidad subversiva con el sistema, la norma y el canon. Se trata de formas de conocimiento intersticiales, «híbridas», <sup>51</sup> ubicadas en un espacio de resistencia semiótica y cuya racionalidad posteurocéntrica re-significa las formas hegemónicas de conocimiento.

Sobre cómo opera esta noción de *otredad epistémica* dentro del campo letrado cubano decimonónico hablaremos más adelante, cuando examinemos las textualidades subalternas de: Plácido, Manzano, el teatro bufo, y el grupo de poetas negros y/o esclavos que emergen a la escena literaria cubana en la segunda mitad del siglo XIX. En ellas, el sujeto literario se posiciona en estos *epístemes de frontera* o dentro de ese territorio que Mary Louis Pratt, usando como referente teórico las tesis de Lotman, denomina *zonas de contacto*. Este posicionamiento determina su status como objetos de estudios controversiales,

---

<sup>49</sup> Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico», ed. cit., p.17. .

<sup>50</sup> Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel: «Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico», ed. cit., p.17.

<sup>51</sup> Aquí el término *híbridas* no está relacionado con su acepción tradicional de sincretismo o 'mestizaje' ni muchos menos en el que le otorga Néstor García Canclini a esta categoría.



resistentes a las políticas interpretativas vigentes dentro del espacio académico. Estas escrituras re-significan los proyectos de modernidad y nación imaginados por nuestros patricios iluministas. Pues, como señalan Mignolo y Dussel, es precisamente este *epísteme de frontera* el espacio *transmoderno* donde se originan las formas alternativas de racionalidad ética y utopía.

El último de los aspectos que, por el momento, me interesa comentar en torno a este campo de reformulaciones teóricas llevadas a cabo por el «Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad» compete al espacio de las relaciones saber-poder y de la distribución geopolítica del conocimiento entre el centro y la periferia.

Son inspiradoras las reflexiones que el Grupo de Estudios Decoloniales realiza sobre la recepción acrítica que hacen algunos intelectuales y circuitos académicos latinoamericanos de las teorías de la Escuela de Frankfurt u otras corrientes similares. A propósito de esta problemática aclaran que, a diferencia de los estudios postcoloniales anglosajones, lo *decolonial* es un concepto que tiene lugar dentro de otra genealogía del pensamiento y se distingue por su perspectiva crítica con relación a las teorías enunciadas desde Europa. Con estas especificaciones el Grupo de Estudios Decoloniales se ubica en un espacio de enunciación diferente al de los *Postcolonial Studies*, y en un constante diálogo y sentido de pertenencia a la tradición teórica latinoamericana.

Tanto el «Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad» como los Estudios Culturales, Subalternos y la Crítica Cultural Latinoamericana se muestran incisivos en sus desmontajes del concepto eurocéntrico de posmodernidad. Para Walter Mignolo dicha categoría fue autoconcebida desde los mismos presupuestos unilaterales de la historia del mundo moderno y continúa enmascarando a la colonización. Por esta razón, la *diferencia colonial* (imaginada en lo pagano, lo bárbaro, lo subdesarrollado) es un lugar pasivo en los discursos posmodernos.<sup>52</sup>

Ramón Grosfoguel en su ensayo: «Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas» certifica el concepto de *transmodernidad* sugerido por Dussel y lo contrapone al de modernidad propuesto por Habermas. Grosfoguel destaca el carácter emancipador del término *transmodernidad*, en contraste con el monólogo vertical que jerarquiza y orienta las relaciones globales saber-poder de Occidente. Y atendiendo a esta *diferencia colonial*, rechaza el consenso habermasiano de modernidad:

---

<sup>52</sup> Walter D. Mignolo: «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad», *La colonialidad del saber*, compilador Edgardo Lander, Editorial Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 2005, p. 59.



*En oposición al proyecto de Habermas, que propone como tarea central la necesidad de culminar el proyecto inacabado e incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el proyecto para culminar, a través de un largo proceso, el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización. La transmodernidad sería la concretización, a nivel de proyecto político del universalismo concreto, que la intuición filosófica césaireana nos invita a construir.*<sup>53</sup>

Mientras Santiago Castro-Gómez denomina: *la hybris del punto cero* a este tipo de mirada colonial sobre el mundo. La cual es consecuencia del modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental, modelo que muchas de nuestras universidades reproducen, tanto en el tipo de pensamiento disciplinario que encarnan como en la organización arbórea de sus estructuras.<sup>54</sup>

Otro momento fascinante del ensayo de Ramón Grosfoguel, «Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas» es cuando expone su concepto de *ego-política del conocimiento* occidental e interpela las categorías de universalidad y universalismo abstracto.

En la filosofía Occidental, nos dice, el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí. Se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. Este sujeto anónimo, desde su impersonalidad, flota por los cielos sin ser determinado. Grosfoguel recuerda cómo el concepto de universalidad que quedó impreso en la filosofía occidental, a partir de Descartes, fue el del universalismo abstracto.

Prestemos atención al análisis que hace del término *universalismo abstracto* tomando en consideración los dos niveles de sentido implícitos en el adjetivo *abstracto*. El primero de estos niveles (sentido del enunciado) desig-

---

<sup>53</sup> Ramón Grosfoguel : «Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas», *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

<sup>54</sup> Santiago Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano. Césaire, Aimé. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal. También consultar de este autor: «Descolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes», *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, ed. cit.

na a un modelo de conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio-temporal y pretende ser eterno. Mientras el segundo nivel (sentido epistémico), nos describe a un sujeto de enunciación que produce conocimientos desde un diseño global con la pretensión de que los mismos se transformen en una verdad universal.

El primer tipo de *universalismo abstracto* (el del enunciado) solo es posible si se asume el segundo (el epistémico). El primero: el universalismo basado en un conocimiento con pretensiones de una eternidad espacio-temporal, ha sido cuestionado dentro de la propia cosmología y filosofía occidental. En cambio, el segundo: el sentido epistémico, el de un sujeto de enunciación sin rostro ni localización espacio-temporal (*ego-política del conocimiento*); ha persistido hasta nuestros días, aun entre los críticos más severos de René Descartes, y constituye uno de los legados más perniciosos del cartesianismo: es el punto cero de las ciencias occidentales.

Estos son, en síntesis, algunos de los emplazamientos e interrogantes teóricas que introduce la perspectiva *decolonial*, en su versión latino/latinoamericana de los *Postcolonial Studies* anglosajones. Fascinantes, no solo por el giro que introducen con respecto a la posición o lugar *desde donde se habla y se piensa* la historia colonial de América Latina y el Caribe, sino también por su voluntad deconstructiva de las formas y categorías eurocéntricas del conocimiento.

#### NUESTRA MODERNIDAD SUBALTERNA O TRANSMODERNIDAD.

A continuación traeré a esta discusión el conocido ensayo de Jürgen Habermas: «Ciencia y técnica como 'ideología'». <sup>55</sup> El esquema interpretativo que Habermas propone en este texto tiene la intención de aprehender los resortes principales que definen el cambio de actitudes dominantes en el tránsito de una sociedad tradicional a una moderna. <sup>56</sup> La lectura que haré de este documento pretende examinar cómo la subjetividad hegemónica de la *blanquitud*, va perfilando su representatividad y autoridad social desde los pre-

---

<sup>55</sup> Cfr. Jürgen Habermas: «Ciencia y técnica como 'ideología'» Traducido por Manuel Jiménez Redondo En: *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, Madrid, 1986. Título original: *Wissenschaft und Technik als «Ideologie»*, 1968. La versión digital consultada se corresponde con la edición impresa. Disponible en: [www.psicolibro.tk](http://www.psicolibro.tk).

<sup>56</sup> Cfr. Jürgen Habermas: *Ciencia y técnica como «ideología»*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo, en *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, Madrid, 1986. Título original: *Wissenschaft und Technik als «Ideologie»*, 1968. Las páginas de la versión digital consultada se corresponden con la edición impresa. Disponible en: [www.psicolibro.tk](http://www.psicolibro.tk)

ceptos aristocratizantes de la literatura entendida como: «altos discursos», «bellas letras», «buen gusto», también me interesa confrontar lo que Habermas denomina *proceso de racionalización*<sup>57</sup> y las versiones eurocéntricas de la modernidad, sustentadas en los mitos de la novedad, lo avanzado, lo racional-científico, lo laico, lo secular con esas otras realidades que Fernando Coronil denomina una *modernidad diferente* o *subalterna* y Enrique Dussel define como *transmodernidad*.

Habermas, tomando como referente los procesos de la modernidad europea, distingue dos tendencias o movimientos dentro del *proceso de racionalización*. El primero, opera desde abajo:

*[...] se hace sentir una permanente presión a la adaptación tan pronto como, con la institucionalización de las relaciones territoriales de intercambio de bienes y de fuerza de trabajo, por un lado, y de la empresa capitalista por el otro, se impone la nueva forma de producción. En el sistema del trabajo social queda asegurado el progreso acumulativo de las fuerzas productivas y, con ello, una expansión horizontal de los subsistemas de acción racional con respecto a fines, aunque ciertamente no sin pagar el precio de las crisis económicas.*<sup>58</sup>

La modernización no solo designa a procesos económicos, sino también a otros de orden político, educativo, etc. Resulta significativo la manera en que la racionalización de los mundos de la vida, según los criterios de la racionalidad, trae consigo la institucionalización de la razón técnica y su sistema de acción racional como un dominio político; a través de estos últimos «[...] las formas tradicionales se ven cada vez más sometidas a las condiciones de la acción instrumental o de la racionalidad estratégica: la organización del trabajo y del tráfico económico, la red de transportes, de noticias y de comunicación, las instituciones del derecho privado [...]».<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Para Habermas en el ensayo citado: «La progresiva ‘racionalización’ de la sociedad depende de la institucionalización del progreso científico y técnico. En la medida en que la ciencia y la técnica penetran en los ámbitos institucionales de la sociedad, transformando de este modo a las instituciones mismas, empiezan a desmoronarse las viejas legitimaciones. La secularización y el ‘desencantamiento’ de las cosmovisiones, con la pérdida que ello implica de su capacidad de orientar la acción, y de la tradición cultural en su conjunto, son la otra cara de la creciente ‘racionalidad’ de la acción social».

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 78.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p.78.

Prestemos atención a los cambios que, según Habermas, provocan en los mundos de la vida estas coacciones de la acción instrumental y de la racionalidad estratégica.

*Surge así la infraestructura de una sociedad bajo la coacción a la modernización. Esta infraestructura se apodera poco a poco de todos los ámbitos de la vida: de la defensa, del sistema escolar, de la sanidad e incluso de la familia e impone, lo mismo en la ciudad que en el campo, una urbanización de la forma de vida, esto es, subculturas que enseñan al individuo a poder pasar en cualquier momento de un contexto de interacción a la actitud que comporta la acción racional con respecto a fines.*

Dentro de esta descripción que hace Habermas sobre el proceso de racionalización *desde abajo*, les sugiero no perder de vista a un grupo de instancias claves en él mismo como son: las relaciones de intercambio de bienes, la fuerza de trabajo, las nuevas formas de producción y el progreso acumulativo de las fuerzas productivas, cuyo desarrollo erosiona el sistema tradicional y actúa como fuerza catalizadora de la modernización. Lo que me interesa subrayar en este modelo teórico es su lógica unidireccional de la historia, sustentada en una perspectiva evolucionista de las relaciones económicas entre capital y pre-capital, la cual es enunciada desde la razón occidental.

Por otra parte, Habermas en su análisis sobre las nuevas formas de articulación y control del trabajo implantadas por la modernidad soslaya las nociones de *raza* y *racismo* como elementos constitutivos de las diferencias entre colonizadores y colonizados impuesta por la Conquista a través de un *proceso de racionalización* que suprimió *otras* memorias. Me refiero a historias y procesos culturales que terminaron por ser contados o descritos desde la perspectiva del colonizador y cuyas construcciones mentales impregnaron a las subjetividades formadas en esta *diferencia colonial*.

¿Cómo han intentado los historiadores cubanos explicar este sistema de dislocaciones o contrasentidos que surge a partir de un sistema económico colonial, regido por una economía de plantación, y las ideas que propugnan el Iluminismo y la racionalización económica de la modernidad europea?

Una de las interrogantes más sediciosas en este sentido es la que hace Eduardo Torres-Cuevas; al presentar un grupo de documentos tenidos, en nuestra tradición historiográfica, como fundacionales en el proyecto de modernidad cubano:

*¿Se trataba de un intento de lograr la modernidad, como lo habían hecho los europeos provocando un desarrollo acelerado para obtener la acumulación originaria de capital que permitiera crear la circulación típica del sistema capitalista, o, por el contrario, se trataba de un subsistema cerrado en sí mismo y sin posibilidades de transición al capitalismo por su carácter subordinado dentro de la estructura sistémica capitalista mundial?*<sup>60</sup>

Más adelante, el escrito aporta un dato relevante. Al referirse a la genealogía de patricios iluministas (José Agustín y Caballero, Francisco Arango y Parrero, José Antonio Saco), Torres-Cuevas emplea la siguiente expresión: «Los más brillantes pensadores de la *Ilustración Esclavista Cubana*». Nótese la disonancia que produce la asociación de estos dos términos (Ilustración-Esclavista.) El adjetivo *Esclavista* se coloca como una tachadura del término *Ilustración* y de las elaboraciones teóricas que Habermas, Max Weber y otros pensadores occidentales han realizado sobre el Iluminismo. Esta marca —en su nivel sintáctico— describe los forcejeos que nacen del intento por re-ade-cuar a estas *otras* realidades periféricas los modelos interpretativos y percepciones sobre el proceso de modernidad elaborados a partir de referentes metropolitanos.

Veamos, según Torres-Cuevas, cuáles son las razones que explican esta readecuación semántica.

*El fenómeno europeo se invierte en América. Allá escasea la tierra, porque ya está repartida, pero hay una amplia masa de desocupados; aquí abunda la tierra, pero no hay fuerza de trabajo. Por ello se traen esclavos en sustitución del obrero salariado de Europa. La plantación no es otra cosa que una forma de obtención de plusvalía —forma típica de acumulación originaria—, por lo cual sus dueños también son capitalistas, pero capitalistas anómalos, en tanto no pueden establecer las clásicas relaciones capitalistas de producción.*<sup>61</sup>

Para Torres-Cuevas, el sistema de plantación y la esclavitud en América respondieron a una concepción capitalista, en la cual los plantadores constituyeron una burguesía esclavista *sui generis* por presentarse como algo dife-

---

<sup>60</sup> Eduardo Torres-Cuevas: *Historia del Pensamiento Cubano*. Volumen. I, Tomo. 2. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2006, p.273.

<sup>61</sup> Torres-Cuevas: *Historia del Pensamiento Cubano*. Volumen. I, Tomo. 2, p.261.

rente y, al mismo tiempo, integrado al sistema capitalista de relaciones de producción. Sin embargo, para Jürgen Habermas en «Ciencia y técnica como 'ideología'» uno de los indicadores para medir el grado de dominio de la racionalidad, dentro del proceso de racionalización, es el mantenimiento de un sistema que pueda convertir el incremento de la fuerza productiva en fundamento de su legitimación a partir del progreso técnico. En otro momento de su análisis Torres-Cuevas desliza la siguiente acotación: la plantación y la esclavitud «[...] son medios de acumulación originaria correspondiente con la fase mercantil-manufacturera del capitalismo, pero no con la industrial». <sup>62</sup>

En cambio, para Manuel Moreno Fraginals la mecanización y el trabajo esclavo son fenómenos que se rechazan mutuamente. Les propongo abrir el ensayo de Fraginals titulado: «Desgarramiento azucarero e integración nacional»<sup>63</sup> y detenernos en los renglones donde examina las transformaciones del régimen de trabajo cubano durante el siglo XIX, así como las dislocaciones que se originan entre las estructuras tecnológicas de los ingenios que, en su esencia, eran de manufactura orgánica de carácter extractivo (es decir, estaban dotados con un mecanismo de producción esclavista) y las leyes de producir más barato y a mayor escala impuestas por el mercado capitalista mundial, al cual iban a parar los azúcares cubanos.

Fraginals profundiza en las asimetrías y destiempos del proceso de racionalización cubano con respecto al europeo. Según este autor, a diferencia de todo lo que ha venido afirmando la historiografía económica tradicional: la introducción de la máquina de vapor (1817) y el desarrollo del transporte de azúcares y mieles por ferrocarril (1837) produjo un incremento de esclavos en los ingenios de la Isla. Este fenómeno, que Fraginals denomina *un ensanche deforme de la manufactura esclavista*, es medular para entender la crisis en el sistema de trabajo de las manufacturas azucareras cubanas. Pues con la introducción de la máquina de vapor no se produce una transformación tecnológica; sino una sustitución energética.

Las razones que tiene en cuenta Fraginals para una aseveración tan contundente, obedecen a que el flujo operacional se mantiene idéntico: con los mismos maestros de azúcar, los mismos contadores, el mismo administrador y los mismos mayores dirigiendo a los esclavos. No existió la necesidad de transferir una nueva información tecnológica. «La máquina de vapor constituyó una célula cerrada e independiente de base

---

<sup>62</sup> Torres-Cuevas: *ibíd.*: p.261.

<sup>63</sup> Manuel Moreno Fraginals: «Desgarramiento azucarero e integración nacional» en *Órbita de Manuel Moreno Fraginals*, Ediciones Unión, La Habana, 2009, pp. 86-130.

asalariada, incluso la toma de energía del trapiche podía ser indistintamente acoplada a vapor o atracción animal». <sup>64</sup>

Todavía quedan por exponer otros contrasentidos más sorprendentes. Por ejemplo: la introducción de la máquina de vapor produjo un ensanchamiento en lo que tradicionalmente había sido el cuello de botella del flujo productivo. Como consecuencia de este hecho, el aumento de la productividad solo pudo lograrse mediante la adición de esclavos y la racionalización del trabajo sobre las bases de las nuevas condiciones. A partir de este dato es posible comprender la abierta oposición que muestra el esclavo hacia la introducción de la máquina de vapor, pues la misma lejos de acortar su ritmo de trabajo, lo incrementaba.

Gloria García en su estudio: «Vertebrando la resistencia: la lucha de los negros contra el sistema esclavista, 1790-1845», observa que dicho artefacto tecnológico fue la razón de varios motines de esclavos. Y cita el siguiente testimonio: «Francisquillo, del ingenio Soledad de Cimarrones, intentó organizar un levantamiento para impedir el acople de la máquina aduciendo que los negros 'no querían moler caña con vapor sino con buey porque la fuerza de su amo era chiquita' y por consiguiente aumentaría la carga de trabajo para ellos». <sup>65</sup>

Regresemos a las páginas «Ciencia y técnica como 'ideología' », específicamente a los párrafos donde su autor describe a la racionalidad como una forma velada de dominio político, pues a través de ella la técnica ejerce su dominio metódico y calculado sobre la naturaleza y los hombres. De esta tesis se deriva otro de los conceptos que propone Habermas: el de *acción racional* el cual, por su estructura misma, es un ejercicio de control.

El siguiente ejemplo tomado de Moreno Fragnals nos ayudará a entender cómo opera, en un contexto esclavista como el de la sociedad colonial cubana de la primera mitad del XIX, esta idea de Habermas sobre la racionalidad como una forma velada de dominio político. En esta coyuntura, observa Fragnals, el esclavo pierde su significación humana. «Desde el punto de vista económico, está despojado de individualidad. Dejó de ser el congo Luis o el gangá Pedro para constituirse en un hombre-máquina en abstracto, en el equipo de trabajo tipo, de origen africano, comprado al precio del mercado, sano, fuerte y joven, que tiene una determinada productividad/zafra[...]». <sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Fragnals: ob. cit., p. 88.

<sup>65</sup> Gloria García: «Vertebrando la resistencia: la lucha de los negros contra el sistema esclavista, 1790-1845», *El rumor de Haití en Cuba: temor, raza y rebeldía*, 1789-1844, col. Tierra Nueva e Cielo Nuevo no. 50, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2004, p.239.

<sup>66</sup> Fragnals: ob. cit., pp.92-93.

Es decir, otro de los contrasentidos que generó la introducción de la máquina de vapor fue la pérdida de la identidad racial, étnica e individual del sujeto negro. La cual es difuminada por la racionalidad técnica. Más que liberación, lo que se produce es un reemplazo de una esclavitud por otra. Si como constata Pedro Deschamps Champeaux en su libro *El negro en la economía habanera del siglo XIX*,<sup>67</sup> el esclavo era un valor movable, una moneda viva que circulaba tanto entre los blancos asalariados como entre pardos y morenos libres. Con la introducción de la máquina de vapor esta condición de valor movable, se transforma en otra abstracción, donde la pérdida de sus rasgos identitarios es mucho mayor.

Como veremos más adelante, la voluntad de nuestros criollos iluministas por institucionalizar los criterios de racionalidad y racionalización es inseparable de sus ansias de poder político. En consecuencia, propongo leer el concepto de técnica, más allá de su actuación en el terreno del dominio material, y asumirlo como un proyecto que permite implementar nuevos dispositivos de coacción y control: la expresión más reveladora de lo que una sociedad y los intereses dominantes tienen el propósito de hacer con los hombres y las cosas. Por eso, coincido con Max Weber, Adorno y Habermas para quienes la finalidad de la *razón técnica* es similar al de la ideología.

No es casual, entonces, que los discursos de nuestros patricios modernizadores sobre el racionalismo, la racionalidad y la razón técnica, más allá de sus dislocaciones y asimetrías, sean inseparables de sus luchas por el monopolio de la representación: por el poder de *hacer ver* y *hacer creer*, *hacer conocer* y *hacer reconocer*, y por la construcción de un campo para futuras agencias de la racionalidad administrativa y la función instrumental. Tales discursos confinaron al *otro* de la racialidad a un espacio periférico dentro de nuestros proyectos de nación y modernidad ilustrada. Es decir, la racionalidad técnica es el territorio hacia donde convergen y buscan recomodarse dos campos semánticos opuestos: Esclavitud e Ilustración.

En el documento de Domingo del Monte titulado: «Exposición de las tareas de la Comisión Permanente de Literatura durante el año 1931», me llama la atención estas líneas referidas a los intentos de la juventud criolla por forjar el *carácter cubano*: «los mejores documentos de moral, de economía, de comercio, de industria, de jurisprudencia [...] principios generalmente recibidos en las naciones más civilizadas, procurando seguir, *siquiera en la teoría*,

---

<sup>67</sup> Pedro Deschamps Champeaux: *El negro en la economía habanera del siglo XIX*, Premio UNEAC de ensayo, 1970, ediciones Unión, abril de 1971.



sus prodigiosos adelantamientos». <sup>68</sup> Voy a conectar mis glosas al ensayo Habermas con este informe, para poner de manifiesto la condición subalterna, que orienta los impulsos modernizadores de nuestros jóvenes iluministas con respecto al modelo matriz de la metrópoli.

En la cita anterior he subrayado una expresión que estimo elocuente: *siquiera en la teoría*. La misma no solo sugiere una fisura entre modernismo cultural y modernización socio-económica; sino que también alude a la dimensión utópica e ideológica dentro de las cuales se inscriben y operan estas propuestas y empeños modernizadores.

Lo que nos obliga a volver la mirada hacia un fenómeno que ya hemos comentado en estas páginas. Me refiero a los juegos entre la copia y el modelo, entre lo propio y lo impropio que se derivan de los empeños por construir un modernismo cultural y una modernización social tomando como referente las ideas del iluminismo europeo. Solo que tales ideas, al llegar a esta parte del mundo colonizado: «Sometidas a la influencia del lugar, sin perder las pretensiones de origen, gravitaban siguiendo una nueva regla, cuyas gracias, desgracias, ambigüedades e ilusiones eran también singulares». <sup>69</sup>

Atados como estábamos por la maquinaria colonial, era lógico que estas ideas liberales y los principios de racionalidad, racionalización y razón técnica, que entraron a formar parte de los afanes de modernidad de nuestros patricios ilustrados, se volvieran imprescindibles y al mismo tiempo impracticables. Pues, como vimos en los ejemplos citados por Moreno Fragnals, Gloria García y Pedro Deschamps Champeaux chocaban contra una constelación de prácticas originadas por el colonialismo.

Este proceso de racionalización tuvo su desarrollo en virtud de un viaje importador. Su trayectoria accidentada pone de relieve las relaciones contradictorias que entabla nuestra modernización con las ideas del liberalismo europeo. Donde la esclavitud y el sujeto negro constituyen las dos instancias que adulteran y fragmentan la coherencia de esos discursos sobre el liberalismo y la ilustración dentro del proyecto de nación que se intenta diseñar. Ambas entidades (sujeto negro y esclavitud) son el afuera, la cantidad desechable que permanecen como un excedente en estas construcciones que la historiografía oficial, desde nuestros inicios como nación, ha realizado de la cubanidad.

---

<sup>68</sup> Consúltese a Domingo Del Monte: «Exposición de las tareas de la Comisión Permanente de Literatura durante el año 1931», *Historia del Pensamiento Cubano*, de Eduardo Torres-Cuevas, ed. cit., pp.194-195.

<sup>69</sup> Roberto Schwarz: «Las ideas fuera de lugar», Disponible en <http://www.ffyh.unc.edu.ar/modernidades/II/Mod2Contenidos/Man-Traducciones>, consultado el 30 de septiembre del 2009.

D. K. Fieldhouse en *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth*, refiriéndose a los colonizados blancos en América, sostiene que la base de la autoridad imperial residía en la actitud mental del colonizado, en su aceptación de la subordinación: ya fuera mediante el sentimiento positivo del interés común con el estado padre, o a través de la imposibilidad de concebir otra alternativa. Edward Said en *Cultura e imperialismo*,<sup>70</sup> al comentar esta tesis de Fieldhouse, señala que la permanencia del colonialismo estuvo sostenida por un juego de interpretaciones de la historia (emociones, tradiciones...) común a la propia perspectiva del colonizado.

Ha sido este juego interpretativo de la historia, el mecanismo al cual históricamente ha recurrido la *doble conciencia criolla blanca*,<sup>71</sup> para enmascarar sus dilemas. Se trata de un fenómeno perceptibles en los intersticios, silencios, pliegues y otras marcas escriturales que exhiben la mayoría de los textos y discursos tenidos por el nacionalismo cubano como fundacionales. Estrategias y/o argucias retóricas que, como dije, pretenden encubrir el ademán hegemónico y excluyente desde el cual nuestros criollos iluministas fueron delineando un proyecto de modernidad, un sistema literario, un deber ser del sujeto nacional. Muchos de aquellos textos y discursos llegan hasta nuestros días; buscan re-significarse mediante un grupo de operaciones discursivas que insisten en su recontextualización. El peligro de tales re-acomodos no está solo en la materialidad de estos discursos simbólicos construidos *por y para* la elaboración de identidades; sino también en la manera en que los mismos resultan «convenientes», para la construcción de un «conveniente» futuro.

A propósito de este comentario, recuerdo que re-escribir la historia (suturar las fisuras o espacios en blancos presentes en las narrativas maestras de la nacionalidad cubana) fue, a mi modo de ver, una de las razones que originaron la escritura de «La otra moral de la teleología cubana», uno de los textos más polémicos dentro del nuevo ensayismo cubano.<sup>72</sup> El artículo, firmado por Rafael Rojas, apareció publicado en el número 194 de la revista *Casa de las Américas*, seguido de las réplicas de Cintio Vitier y Arturo Arango, también incluidas en este número.

---

<sup>70</sup> Edward W. Said: *Cultura e imperialismo*. Anagrama, col. Argumentos, 1993, p. 46.

<sup>71</sup> Parafraseo aquí, con toda intención, el término de *doble conciencia negra* acuñado por Du Bois en su ensayo «Nuestras luchas espirituales».

<sup>72</sup> Sobre este término consultar: Alberto Abreu: *Los juegos de la Escritura o la (re)escritura de la Historia*, premio de ensayo artístico-literario Casa de las Américas, 2007, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2007.

Rojas, siguiendo el diseño teórico propuesto por Theodor W. Adorno y Max Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo*, intenta leer el libro de Cintio Vitier (*Ese sol del mundo moral. Para una historia de la eticidad cubana*) y los procesos formativos de la nación cubana a partir de las tensiones y basculamientos entre racionalidad moral emancipatoria y racionalidad moral instrumental. Dos corrientes, a primera vista, antitéticas dentro de la historia intelectual cubana.

Sobre las pretensiones de *Ese sol del mundo moral. Para una historia de la eticidad cubana*, declara Cintio Vitier en el capítulo primero de este libro: «Aunque nuestro interés en estas páginas no es historiar las ideas filosóficas que sobre la moral han tenido los cubanos, sino señalar su encarnación y militancia pública [...]».<sup>73</sup>

A juicio de Rojas, el texto de Vitier «[...] describe de manera insuperable la transmisión, en la cultura política insular, de una moral que contrapone la justicia social al beneficio individual, determina la libertad con la igualdad y tiende más al diseño de políticas distributivas que al uso efectivo de mecanismos de crecimiento económico y reproducción oligárquica»,<sup>74</sup> y seguidamente aclara que esta moral no se inscribe dentro de una tradición metahistórica, sino que se expresa a través de cristalizaciones políticas y discursivas de variados signos.

Rojas aboga por:

*[...] reconstruir históricamente la otra racionalidad, es decir, la tradición discursiva de la ética instrumental. Primero, porque la tensión entre una cultura que gravita hacia el liberalismo y otra que se resiste no ha desaparecido, y de alguna manera representa el eje de la historia política insular. Y, segundo, porque es preferible concebir el devenir cubano como un forcejeo entre modernidad y tradición, en vez de identificar el ser nacional -si acaso existe- con la lógica más fuerte de la cultura histórica.»<sup>75</sup>*

En un ensayo posterior: «El epitafio de Saco» recogido en su libro *El arte de la espera. Notas al margen de la política cubana*, Rojas revisita este debate y anota: «El eje de la polémica sería la definición de algunos conceptos, como modernidad, liberalismo, racionalidad técnico instrumental, ética emancipatoria, y su posible traslado a la historia del discurso cubano».<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Cintio Vitier: *Ese sol del mundo moral*. Ediciones Unión, 2008, p.28

<sup>74</sup> Rafael Rojas: «La otra moral de la teleología cubana», en revista *Casa de las Américas*, no. 194, p.85.

<sup>75</sup> Íd.

<sup>76</sup> Rafael Rojas: «El epitafio de Saco», *El arte de la espera. Notas al margen de la política*

Más allá de sus divergencias, tanto Vitier como Rojas, en sus respectivas lecturas de la historia intelectual de la nación, asumen el mismo posicionamiento blanco y letrado. Ambos revisitan nuestra genealogía de patricios ilustres: padres de la nación cubana, dejando intactos sus principales dilemas y fisuras. Los quieren devolver al presente como un legado indemne, susceptible de nuevos e iluminadores aportes al proyecto de nación cubana. Me apresuro aclarar, que dicho debate se desenvuelve sobre un escenario político muy peculiar, justo cuando la Revolución Cubana y el socialismo a nivel mundial atraviesan por su crisis más fuerte.<sup>77</sup>

Vitier y Rojas, en sus desvelos por historizar la encarnación y militancia pública de esta moral, apelan a lo que ha sido un *consensus* entre nuestros historiadores a la hora de visitar nuestros discursos nacionalistas. Me refiero al silencio. No auscultar los modos en que esa ética emancipatoria y esa moral de los instrumentos liberales, en su génesis, fueron inseparables de las prácticas leoninas de la esclavitud y los desmanes contra el *otro* de la negrura. Solo a través de ellas la blanquitud pudo convertirse en el elemento fundador y constitutivo de las relaciones de dominación que impuso el colonialismo. Considero oportuno insistir en que el término blanquitud, va más allá de aspectos como: la raza del colonizador, los rangos, roles y lugares privilegiados en las estructuras de la colonialidad como nuevo patrón de poder mundial, dicha noción también abarca las nuevas tecnologías de dominación, el conjunto de sus estructuras cognitivas, culturales y la configuración de un universo de relaciones intersubjetivas, cuya trayectoria tuvo, para el colonizado, su culminación en Europa.

Vitier y Rojas, como otros pensadores cubanos, apelan a esta tachadura cuando releen el paisaje de dislocaciones y contrasentidos en que se desenvuelven no solo los procesos formativos de nuestra racionalidad, sino también las figuras cardinales del liberalismo cubano del siglo XIX y lo que, eufemísticamente, hemos llamado: sus «aportes» a los momentos fundacionales del Estado-nación, a la modernización social, las libertades públicas, las instituciones políticas, etc.

Semejante inadvertencia histórica cautivó la atención de Raúl Cepero Bonilla, quien en el prólogo a la segunda edición de su libro *Azúcar y abolición* (fechado curiosamente en 1959, año que inaugura significativas transformaciones para la nación cubana); comienza advirtiéndonos:

---

*cubana*. Editorial Colibrí, p.49, s/f.

<sup>77</sup> La polémica está fechada en 1994. Es decir, la misma se lleva a cabo durante uno de los años más difíciles del Período Especial y poco tiempo después de la caída del campo socialista.

*La lectura de Azúcar y abolición irritará, sin duda, a los que discriminan al negro, a los que creen en la superioridad racial de los blancos, a los historiadores que ocultan documentos para eliminar de los textos hechos que ocurrieron y actitudes que se produjeron, a los biógrafos que presentan figuras del pasado, que fueron esclavistas o defensores de la esclavitud y racistas empedernidos, como abolicionistas sinceros y partidarios de la igualdad racial [...]*<sup>78</sup>

El prólogo de Cepero Bonilla, como dije, está fechado en 1959; sin embargo la edición que consultamos fue realizada en 1971, es decir, nueve años después de la muerte de este historiador ocurrida en 1962. Lo que nos habla de la persistencia de este modelo analítico a la hora de historiar al sujeto negro.

Contrario a la tesis que sostiene Cintio Vitier en su libro *Ese sol del mundo moral...*, para el autor de *Azúcar y abolición*, José de la Luz y Caballero «[...] maestro de moral, consideró que la acusación que se le hacía de estar complicado en una conspiración de negros, lastimaba sus sentimientos del honor y de la lealtad [las cursivas son del autor.]».<sup>79</sup> La expresión de Luz y Caballero citada por Bonilla fue tomada de una carta que este enviara al General O' Donnell el 23 de agosto de 1844. La «conspiración de negros» a la que hace referencia no es otra que la *Conspiración de la Escalera*, la cual culminó con el fusilamiento del poeta Gabriel de la Concepción Valdés (Plácido), acusado de ser uno de los principales instigadores de la misma.

La valoración que realiza Antonio Maceo sobre la personalidad de Luz y Caballero, en una misiva dirigida a Eusebio Hernández y fechada en la ciudad de Nueva York, el 30 de julio de 1885, es todavía más inexorable:

*La esclavitud del hombre por el hombre fue sostenida por él, tan desinteresado como parece hoy a nuestros historiadores, testó sus esclavos cuando desaparecía de esta babel de miserias humanas, para confundirse en la otra vida con los impíos[...]. Pepe de la Luz fue el educador del privilegio cubano; no fue tan desinteresado; carecía de religiosidad, de esa bondad humana que quieren revestirle sus admiradores, no era hombre ornado de todas las perfecciones que se le atribuyen al gran educador[...]. se confundió con Saco. El uno proclamó la esclavitud, que*

---

<sup>78</sup> Raúl Cepero Bonilla: *Azúcar y abolición*. Editorial Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1971, p.19.

<sup>79</sup> Cepero Bonilla: ed. cit., p.25.

*es lo mismo que declarar eterno el Gobierno de España en Cuba, y el otro heredó y sostuvo la esclavitud que testó a su muerte.*<sup>80</sup>

Mi propósito, al contraponer estos juicios de Cepero Bonilla y de Antonio Maceo con los de Vitier, Rojas y Torres-Cuevas (cuando ubican a Luz y Caballero «entre las figuras más notables del movimiento político, ideológico, educacional y filosófico cubano»),<sup>81</sup> es poner de manifiesto las estrategias purificadoras empleadas por la historiografía cubana con el objetivo de mantener incólume esa galería de patricios ilustres, padres de nuestra nacionalidad. El riesgo de este ademán purificador está en sus intentos por re-actualizar las bases ideológicas de un proyecto de nación racialmente excluyente, y en dotar de nuevos sentidos y poder de movilización las representaciones sobre la moral, la cultura, la historia y la nación construidas por esta élite de letrados esclavistas. Sin tener en cuenta esas *otras* racionalidades subalternas, que este proyecto de modernidad y de identidad nacional proscribió a medida que se articulaba.

Voy abrir *Dialéctica del Iluminismo*,<sup>82</sup> el texto que sirve de referente teórico al ensayo de Rafael Rojas que acabo de comentar. Me detendré en las páginas donde Max Horkheimer y Theodor W. Adorno acometen una de las reflexiones más críticas que conozco sobre la intrincada lógica que articula la razón del Iluminismo. La escritura del prólogo de este libro fue acometida en coyunturas muy especiales, en un momento en que la humanidad parece abocada a su autodestrucción. (El prólogo está fechado en Los Ángeles, California, mayo de 1944, es decir, durante la Segunda Guerra Mundial).

La revisión que ambos teóricos realizan del Iluminismo tiene el objetivo de «preparar un concepto positivo de este, que lo libere de la petrificación en ciego dominio». Como es sabido el programa del Iluminismo, mediante la ciencia, aspira a liberar al mundo de la magia, eliminar el animismo y confutar la imaginación. Pues la superioridad del hombre reside en el saber, y toda ilusión sobre fuerzas superiores o inmanentes a la materia deben ser vencidas a través de la abstracción. El saber iluminista privilegia el método, los criterios de cálculo, utilidad, la explotación del trabajo, el capital privado o estatal. Otra divisa del mismo es la libertad en la sociedad.

---

<sup>80</sup> Gonzalo Cabrales: *Epistolario de héroes*. Citado por Raúl Cepero Bonilla en *Azúcar y abolición*, ed.cit., pp. 25-26.

<sup>81</sup> Eduardo Torres-Cuevas: *Historia del pensamiento cubano*, ed. cit., p.88.

<sup>82</sup> Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: *Dialéctica del Iluminismo*, disponible en: [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Veamos, según *Dialéctica del Iluminismo*, el lugar que la Ilustración le concede al espacio mítico.

*El Iluminismo cree aún descubrir en la autoridad de los conceptos generales el miedo a los demonios, con cuyas imágenes y reproducciones los hombres buscaban, en el ritual mágico, influir sobre la naturaleza. A partir de ahora la materia debe ser dominada más allá de toda ilusión respecto a fuerzas superiores a ella o inmanentes en ella, es decir, de cualidades ocultas. Lo que no se adapta al criterio del cálculo y de la utilidad es, a los ojos del iluminismo, sospechoso.*<sup>83</sup>

Semejantes preceptos se contraponen a las diferentes cosmovisiones del mundo que encuentra el europeo en las naciones por él colonizadas y al modelo esclavista que instauró en estos pueblos. En el último caso, ya no es solo la monstruosidad de este sistema económico, lo que conspira y contradice el ideario iluminista de nuestros patricios modernizadores; sino también el sujeto africano y sus descendientes cuyos imaginarios y prácticas simbólicas constituyen, ante los ojos de la razón occidental, expresiones de supercherías, el lugar de lo in-culto, lo opuesto a toda pretensión de racionalidad. Para la filosofía iluminista el arsenal cognoscitivo del negro y del indígena tiene un contenido negativo, que es urgente corregir. Ya veremos, en el capítulo dedicado al esclavo poeta Juan Francisco Manzano, el rol que desempeñan los mecanismos de control y blanqueamiento de la escritura, ejercidos en nombre de una modernidad ávida de ilustrar a los más «primitivos».

Resultan divertidas esas lecturas de nuestra historia cultural donde el sujeto negro —desde su condición de bárbaro o iletrado— aparece como lo opuesto, lo que no se integra al proceso civilizador. Lo irónico de estas interpretaciones es que semejante sentido de «culpa», que suele recaer sobre la raza negra, le permiten a la Modernidad, a la Ilustración y a los esclavistas presentarse como inocentes y emancipadores de sus propias víctimas.

Para entender bien este juego de inversión y todo lo que el mismo enmascara; es necesario examinar el doble movimiento *ad intra-ad extra* que genera la Modernidad como nuevo paradigma de la vida cotidiana y comprensión de las ciencias, la religión, etc. Si, por un lado, desde su núcleo racional, la misma busca sacar a la Humanidad de su estado de inmadurez, por otra parte, en su movimiento *ad extra*, realizan un proceso irracional que se oculta a sus propios ojos, y deviene en justificación para la praxis irracional de la violencia.

---

<sup>83</sup> Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: *Dialéctica del Iluminismo*, p.9. Disponible en: <http://www.philosophia.cl> / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.



Este doble movimiento (*ad intra-ad extra*), establece las debidas diferenciaciones entre los efectos y finalidades de la Modernidad en Europa y en los pueblos colonizados. Con sobradas razones, Enrique Dussel nos advierte sobre la existencia de dos paradigmas contradictorios dentro de la misma:

*el de la mera «Modernidad» eurocéntrica, y el de la Modernidad subsumida desde un horizonte mundial, donde cumplió una función ambigua (por una parte, como emancipación; y, por otra, como mítica cultura de la violencia). La realización del segundo paradigma es un proceso de «Trans-Modernidad». Solo el segundo paradigma incluye a la «Modernidad/Alteridad» mundial.*<sup>84</sup>

Según Quijano, en su estudio «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latinas»,<sup>85</sup> la perspectiva evolucionista de aquella tradición científica de Occidente con su fe ciega en el progreso, sus pretensiones de un espíritu y una filosofía universal de la historia constituyeron un mito; un patrón de conocimiento construido desde una escisión entre Europa y no-Europa, donde el eje de la raza se ubica como elemento imprescindible de su articulación. Y recuerda que la conquista de América produjo identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros, mestizos y redefinió otras como los términos español, portugués y, más tarde, (a partir del siglo XVIII) los europeos. Esta última categoría, en relación a las nuevas identidades, tuvo una connotación racial asociada a las jerarquías y los privilegios. En consecuencia, los dominantes se llamaron a sí mismos blancos. Dentro de esta clasificación racial, los negros eran los explotados más importantes, pues sobre su trabajo reposaba la parte principal de la economía.

Las nuevas identidades producidas a partir del patrón racial que generó la Conquista fueron incorporadas a los roles y lugares en la nueva estructura global del trabajo. O sea, que en el proceso de constitución histórica de América todas las formas de control y explotación del trabajo, se ensamblaron en torno a la relación capital-salario del mercado mundial (en adelante capital) incluidas, desde luego, la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario. Estas formas no eran una mera extensión de sus antecedentes históricos. Todas fueron, histórica y sociológicamente nuevas; así

---

<sup>84</sup> Enrique Dussel: «Europa, modernidad y eurocentrismo», *La colonialidad del saber*, (antología). Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 2005, p.51.

<sup>85</sup> Quijano: *La Colonialidad del saber* (antología). Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 2005, pp. 216-271.



lo corroboran dos hechos fundamentales. Uno: las mismas estaban, deliberadamente, establecidas y organizadas con la finalidad de producir mercaderías para el mercado mundial. Dos: ellas no existían de manera simultánea, en el mismo espacio/tiempo, sino que todas y cada una de ellas estaban enlazadas al capital y su mercado, es decir: se conectaban, entre sí, por medio de estas dos instancias. En consecuencia, cada una de estas identidades emergentes desarrolló nuevos rasgos y nuevas configuraciones histórico-estructurales en correspondencia con las nuevas funciones que debía cumplir.

De esta manera, los elementos de raza y división del trabajo quedaron, en América Latina y el Caribe, estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos dependía del otro para cambiar. Esto se refleja en la casi exclusiva asociación de la blanquitud social con el salario y los puestos de mando en las diferentes administraciones coloniales.

Como pueden darse cuenta, este texto de Aníbal Quijano contiene ideas imprescindibles para cualquiera exploración que se acometa del proyecto de modernidad y del campo literario cubano tomando como punto de partida a la racialidad negra. La cual ha sido, históricamente, la principal fuerza antisistémica e interpladora de este proyecto de modernidad. Por otra parte, las observaciones de Quijano nos impulsan a otras pesquisas no menos estimulantes y urgentes como las de localizar y deconstruir las categorías, nociones y políticas interpretativas cuyo sesgo eurocentrista intenta silenciar o restar importancia a la agencia histórica que el sujeto negro tuvo en estos procesos.

Hasta aquí, hemos examinado a la manera en que el movimiento *desde abajo* es contradicho y distorsionado tanto por la esclavitud como por nuestras instituciones y formas de vida coloniales. A continuación analizaremos lo que Habermas —en sus estudios sobre la modernidad europea— denomina el movimiento *desde arriba*. El cual corresponde a las erosiones que en la vida ideológica europea provocaron las nuevas abstracciones burguesas del liberalismo, cuando las tradiciones que legitimaban el dominio y orientaban la acción, especialmente las interpretaciones cosmológicas del mundo, quedaron desprovistas de sus funciones frente a los nuevos criterios de la acción racional. Lo que Max Weber llama *secularización*.<sup>86</sup> Estas viejas legitimaciones fueron sustituidas por otras, nacidas de la crítica a las interpretaciones tradicionales y dogmáticas del mundo. Sin embargo, estas nuevas abstracciones conservaron intactas ciertas funciones legitimadoras, que permitieron resguardar las relaciones de poder existentes tanto del análisis como de la conciencia pública.

---

<sup>86</sup> Cfr. Jürgen Habermas: «Ciencia y técnica como «ideología»», ed. cit., p. 78.

Así nacieron, según Habermas, las nuevas ideologías que sustituyeron a las legitimaciones tradicionales. Ellas emergen bajo la pretensión de una ciencia moderna. Mientras las legitimaciones tradicionales se mostraban vulnerables al ser confrontadas por estos criterios de la racionalidad propios de las relaciones fin-medio. Las informaciones —provenientes del ámbito del saber técnicamente utilizable— penetraron en las tradiciones, compitieron con ellas forzando a una reconstrucción de las interpretaciones tradicionales del mundo.

Como observa el autor de «Ciencia y técnica como 'ideología'», en la medida que la ciencia y la técnica entraban en el ámbito institucional de la sociedad transformando las instituciones, se desmoronan las viejas legitimaciones. Y añade: *la secularización y el desencantamiento* no son más que la pérdida de capacidad de las cosmovisiones establecidas y de la tradición para orientar la acción. Es la otra cara de la creciente racionalidad de la acción social.

Deseo poner a dialogar estas formulaciones Habermas con un grupo de especificidades locales, para demostrar la vulnerabilidad metodológica de estos paradigmas interpretativos metropolitanos al explicar los procesos de nuestra modernidad subalterna, generada en este otro espacio/tiempo.

Fernando Ortiz, desde su concepto de *transculturación*,<sup>87</sup> fue uno de los primeros en explicar las yuxtaposiciones de tiempos y espacios que están en nuestros orígenes como nación. Si bien, las limitaciones del neologismo acuñado por Ortiz en 1940 han sido re-pensados dentro de los nuevos paradigmas teóricos que proponen los estudios culturales, subalternos y la crítica cultural en América Latina,<sup>88</sup> su mérito reside en intentar pensar nuestra otredad, los densos y contradictorios procesos de mezclas y diálogos interculturales que se originan entre lo tradicional y lo moderno, lo culto y lo popular desde un lugar de enunciación periférico, postoccidental. El término ortiziano da cuenta de los ademanes de resistencia, enmascaramiento y cimarronaje cultural empleados por la tradición para enfrentar las tachaduras y la violencia del olvido, que pretendieron imponer la razón técnica y la acción instrumental.

---

<sup>87</sup> Sobre el concepto de *transculturación*, consúltese entre otros textos, el libro de: Enrico Mario Santí: *Fernando Ortiz: contrapunteo y transculturación*, Editorial Colibrí, Madrid, s/f.

<sup>88</sup> Por ejemplo para John Beverly se trata de un concepto «esencialmente historicista». (Beverly: «¿Puede ser gay la nación? Subalternidad/Modernidad/Multiculturalismo», *Estudios subalternos, contextos latinoamericanos, estado, cultura, subalternidad*, ed. Ileana Rodríguez, Amsterdam-Atlanta, GA, 2001, p.92. Por su parte, Néstor García Canclini a través de la noción de hibridación, proveniente de las ciencias biológicas, busca construir un método y un pensamiento que rehuya de las antinomias culto-popular, tradicional-moderno, urbano-rural y del análisis de los procesos de mezclas interculturales circunscritos solo al plano racial.

Según Ortiz, asume el vocablo *transculturación* «[...] para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican»,<sup>89</sup> fenómenos sin los cuales sería imposible entender la evolución de la nación cubana.

*«En todos los pueblos [continúa diciéndonos Ortiz en su libro Contrapunteo cubano del Azúcar con el Tabaco] la evolución histórica significa siempre un tránsito vital de cultural a ritmo más o menos reposado o veloz; pero en Cuba han sido tantas y tan diversas en posiciones de espacio y categorías estructurales la culturas que han influidos en la formación de su pueblo, que su inmenso entrecruzamiento de razas y culturas sobrepuja en trascendencia a todo otro fenómeno de la vida social».*<sup>90</sup>

Lo que la cultura europea experimentó a lo largo de cuatro milenios, en Cuba transcurrió en menos de cuatro siglos. «Lo que allí fue subida por rampa y escalones, aquí ha sido progreso a saltos y sobresaltos».<sup>91</sup>

No por azar, el concepto de *transculturación* elaborado por el etnólogo cubano, se ha colocado en el punto de partida para utilísimas propuestas conceptuales sobre la modernidad latinoamericana. Por ejemplo: la noción de *transculturación narrativa*, de Rama; la categoría de *sujeto migrante y totalidad contradictoria*, de Antonio Cornejo Polar y *culturas híbridas*, de Canclini. Pero, lamentablemente, en otras ocasiones, ha estado expuesta al canibalismo y la apropiación colonialista de un grupo de pensadores europeos.<sup>92</sup>

Quisiera detenerme en la re-escritura que hace Ángel Rama del concepto ortiziano de *transculturación* en su libro *Transculturación narrativa en América Latina*:

*La capacidad selectiva no solo se aplica a la cultura extranjera, sino principalmente a la propia, que es donde se producen destrucciones y pérdidas ingentes [...] y que puede deparar el redescubrimiento de va-*

---

<sup>89</sup> Fernando Ortiz: *Contrapunteo cubano del Azúcar con el Tabaco*. Universidad Central de Las Villas, 1963, p.99.

<sup>90</sup> Ortiz: ob.cit., p. 100.

<sup>91</sup> Ortiz: ob.cit., p. 100.

<sup>92</sup> Consúltese la acuciosa investigación que en este sentido realiza Inés María Martiatu en su texto «Transculturación e interculturalidad. Algunos aspectos teóricos» aparecido en la revista *Tablas*, No. 4, 1996, p.13. Donde emprende un rastreo bibliográfico del término transculturación por antropólogos y teóricos de la cultura europea y latinoamericana.

*lores muy primitivos, casi olvidados dentro del sistema cultural propio, se pone en práctica la tarea selectiva sobre la tradición.*<sup>93</sup>

Rama traslada el término *transculturación* al campo de la semiótica cultural, y lo emplea para describir procesos semióticos en los cuales intervienen los criterios de invención y selectividad, —por parte del sistema general la cultura receptora—, hacia los estratos sumergidos de la memoria y de la tradición.

En los diferentes capítulos de este libro continuaré inquiriendo por esos intersticios y fisuras que dan cuenta de lo negro y de *lo popular* como objetos construidos por el discurso supremacista de la blanquitud (letrado, masculino, heterosexual, burgués y eurocéntrico.) El cual, a partir de una serie artimañas conceptuales y estrategias discursivas, desplazó la otredad racial al lugar de lo no-culto, lo irracional, la barbarie. Igualmente, auscultaré los signos de insubordinación, resistencia, negociaciones y alianzas a los que han recurridos estos sujetos y prácticas simbólicas subalternas para erosionar las férreas normativas, prejuicios y exclusiones impuestos por la blanquitud.

---

<sup>93</sup> Ángel Rama: *Transculturación narrativa en América Latina*, Fundación Ángel Rama, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1982, p.39.

## ÍNDICE

Agradecimientos	11
Notas preliminares.	13
Capítulo 1: Modernidad metropolitana vs. Modernidades subalternas. El eje raza.	27
Nuestra modernidad subalterna o transmodernidad.	39
Capítulo 2: El miedo al negro: la construcción de un campo discursivo sobre el otro de la racialidad.	58
Haití-Cuba: los discursos del racionalismo, el proceso formativo de nuestra nacionalidad y el campo letrado.	60
El rumor de Haití en Cuba.	63
Blanqueamiento racial.	68
La construcción de un campo discursivo y de un imaginario del terror y la catástrofe sobre el otro de la racialidad.	71
Capítulo 3: El letrado, la ciudad y el otro(s) de la alteridad.	93
Imaginar la nación: la institución del favor y otras dislocaciones y contrasentidos del iluminismo cubano.	100
La Academia de Literatura Cubana: primer conato de vida intelectual independiente.	109
Capítulo 4: Domingo Del Monte y la cimentación de un sistema literario	133
La construcción de un sistema literario	138
Capítulo 5: Plácido: los resquicios intratables de la mulatez	150
La mulatez y la cuestión de la nación.	159
Plácido frente a las narrativas racialmente integradoras de la nación	174
El poder de la letra, la gramática y las dinámicas de estigmatización social	183
Plácido: la conciencia nacional como una conciencia de la diferencia	186

El poder de la memoria o la memoria del poder.	204
Escritores negros y mulatos y la mercantilización de la escritura	214
Capítulo 6: Manzano, el cuerpo corregido de la escritura	226
El casi negro de Manzano y el casi blanco de Plácido.	227
La ficción del sujeto	232
La esclava ausente	253
De la ignominia del bocabajo a los degradantes correctivos del cuerpo de la escritura	257
Capítulo 7: La mala escritura del subalterno. (Esclavitud, literatura y ciudadanía)	280
Esclavitud, literatura y ciudadanía	290
Capítulo 8: La ciudad oral, el teatro bufo y los travestismo culturales de la nación	300
Lo popular: la deconstrucción de un término y sus nuevos desafíos teóricos	300
Nación, raza y escritura. (El sentido ambivalente de la palabra pueblo)	305
El sujeto negro, la palabra pueblo y sus representaciones historiográficas	314
Literatura nacional: una lectura desde su envés	319
Un cosmos heteróclito.	322
Los travestismos culturales de la nación	328
Capítulo 9: El proyecto de modernidad cubano contado desde la negatividad de Casal	333
Fin de siglo y los tiempos modernos: el caso cubano	336
Independencia-esclavitud: un debate postergado.	340
Casal: el cuerpo afeminado. (Dislocaciones en la concepción épica de la patria)	355
Modernismo vs representatividad del canon fundacional hispanoamericano. Un viejo debate	362
Las crónicas modernistas de Julián del Casal	375
... el viaje, el desplazamiento, la imitación y el no-lugar del lenguaje.	379
La enrancia por la ciudad: el fetichismo de la mercancía y la estética del paseo	387
Los nuevos signos de lo postaurático.	393
Bibliografía	404