

Paradojas de la letra: lengua, subjetividad y ley
Edición al cuidado de raúl rodríguez freire

(c) Julio Ramos
(c) ediciones mimesis

Diseño: Mary Luz Estupiñán Serrano y
raúl rodríguez freire

Diagramación: Guido Olivares

Impresión: Alerce Talleres Gráficos

ediciones mimesis
Santiago, Chile
edicionesmimesis.cl
mimesisediciones@gmail.com

ISBN: 978-956-6130-09-3
octubre 2022



índice

- 7 **Liminares de la letra**
- 13 **El don de la lengua**
Gramática y ciudadanía
- 39 **Cuerpo, lengua y subjetividad en las ficciones anti-esclavistas cubanas**
- 55 **Un cuerpo ciudadano**
Sobre la epidemia del cólera en La Habana (1833)
- 73 ***La ley es otra***
Literatura y constitución del sujeto jurídico en Cuba
- 101 **Luisa Capetillo o los pliegues de la letra**
- 133 **Las paradojas del deseo en Flora Tristán**
- 147 **Testimonio y delirio en *El infarto del alma* de Diamela Eltit y Paz Errázuriz**
- 161 **Alberto Mendoza**
Poesía, testimonio y cárcel
- 181 **Martín Sostre o la subversión del juicio**
Escritura carcelaria, derecho y anarquismo
- 221 **Postfacio**
Un nuevo archiverista
De las paradojas a la anarquía de la letra
raúl rodríguez freire
- 239 **Notas**

LA LEY ES OTRA LITERATURA Y CONSTITUCION DEL SUJETO JURIDICO EN CUBA

María Antonia Mandinga en el archivo de la ley

De entrada, me sitúo en el archivo de un letrado cubano del siglo XIX, Antonio Bachiller y Morales, donde se encuentra el extraordinario relato de María Antonia Mandinga ante la ley.¹

Hacia fines del siglo XVIII, el corsario francés *El Hijo de la Patria* intercepta y captura un bergantín británico que navegaba rumbo a Jamaica con un cargamento de más de cien esclavos. En esa época de tensiones entre Inglaterra y España, era común que los corsarios operaran un cortocircuito en el tráfico del Caribe, en vista de que suplían una fuente barata de esclavos para los negreros cubanos quienes, con el contrabando, se ahorraban los costosos y peligrosos viajes a la costa occidental del continente africano. *El Hijo de la Patria* lleva los esclavos al Cayo Blanco, cerca de la costa de Trinidad, ciudad al sur de Cuba, donde un comerciante de origen vasco, José Irarragori, transborda los bozales y los lleva a la Isla en la goleta Nuestra Señora del Carmen.²

Hasta el Congreso de Viena de 1815 y el consiguiente pacto de Fernando VII con Gran Bretaña en 1817, la trata internacional de esclavos era legal.³ La acción contra la propiedad de un país enemigo tampoco transgredía ninguna ley. Sin embargo, Irarragori había introducido a los bozales en Cuba sin consentimiento oficial. El Gobierno Supremo interviene desde La Habana en 1800, exigiéndole al negrero y conocido agente de corsarios una notable indemnización para los propietarios que ya habían comprado a los africanos. El Gobierno además decreta, en una movida poco común para la época, la libertad de los 94 bozales que habían sobrevivido a la travesía y al contrabando.

Las artimañas narrativas que Irarragori despliega en su defensa merecen una historia aparte.⁴ El Oidor Síndico de la apelación fue nada menos que Francisco de Arango y Parreño —letrado e ideólogo clave de la emergente sacarocracia, y ya para esos años uno de los promotores principales de la esclavitud en Cuba⁵. Al explicar su decisión, Arango insiste en la necesidad de aumentar la entrada de esclavos a un “país de corta población y comercio” (*JF*, 363), pero a su vez, bajo las presiones de las reformas administrativas de los Borbones, recalca la importancia de los controles oficiales en la pugna contra la piratería y el contrabando.

Entre los bozales contrabandeados por el corsario se encontraba una niña de origen mandinga que sería bautizada con el nombre de María Antonia. Seguramente por su corta edad, Irarragori mantiene a la joven esclava entre su servidumbre, pero pronto la regala a Tomás Pardo Osorio —Oficial Segundo de la Marina y Ministro de Matrículas de la Provincia de Trinidad. Pardo Osorio cede a la joven esclava en donación a Rafaela Jiménez y Fernández, otra notable propietaria y esclavista de Trinidad, quien a su vez la vende a María Leocadia Trimiño. Considerándola su esclava, Trimiño lleva a María Antonia Mandinga, ya adolescente, a su pequeña hacienda en Malagana —en el Partido de Cumanayagua— cerca de la Villa de Cienfuegos.

No se sabe cómo llega María Antonia a contar su historia y a exigir la libertad en las cortes de Trinidad en 1815. Para la joven africana la travesía a Trinidad ha de haber sido ardua. Resulta casi imposible imaginarla entrando en la abigarrada red de la burocracia colonial, entre síndicos y escribanos, pidiendo representación. Imposible, en el archivo de la ley, imaginar su palabra, aún marcada por la inflexión de la lengua materna, resonando en el complejo circuito de los enunciados y las sentencias del aparato judicial. En efecto: ¿cómo se habla ante la ley? ¿A quién le cuenta la esclava su relato? Ante las normas —no meramente protocolares, por cierto— que regulan la producción de la verdad jurídica, ¿cuál era el estatuto de la palabra de una mujer esclava? ¿Cuál podía ser el efecto de una verdad contada por un no-sujeto⁶? Y más aún: ¿cómo se reconstruye ese relato, las marcas ilegibles de una voz silenciada por el peso de las fórmulas, entre papeles carcomidos y expedientes judiciales ya hoy en su mayoría inexistentes, acaso destruidos por el fuego durante una guerra futura que María Antonia no pudo haber previsto?

¿Qué provoca la búsqueda, los pasos del arqueólogo que se introduce en el archivo de la ley, para leer allí, a contrapelo del aparato judicial, aquello que la ley misma con su peso borra? Imposible imaginar el registro de su voz. Pero acaso no lo sea trazar el mapa de los canales abigarrados por donde circuló su historia, las condiciones de la borradura de su voz, la elisión violenta de su presencia ante la ley. Por ahora digamos que se trata de una disputa que nos permite reflexionar sobre las condiciones que hacen posible la emergencia de un nuevo sujeto jurídico y sobre los modos mediante los cuales una institución reajusta sus límites —su relación con la violencia y la legitimidad.

En corte, María Antonia reclama su libertad argumentando que el Gobierno Supremo la había decretado libre en 1800, cuando emancipó a todos los bozales contrabandeados por el corsario francés y el negrero Iraragori. Trimiño responde que María Antonia ya se encontraba en Trinidad antes del incidente del contrabando y que, por lo tanto, “sólo tenía [la esclava] que probar su procedencia para obtener la gracia” (“Extracto del alegato”). En representación de María Antonia, el Síndico Procurador interpela el testimonio de varios de los bozales capturados del bergantín británico.⁷ Los africanos libertos declaran que María Antonia había formado parte del grupo contrabandeados por el corsario. Pero ¿cuál podía ser el crédito de esos testigos recién llegados de África, de mínima —si alguna— educación, y seguramente limitados en el manejo de la lengua?⁸

Dada la complejidad del caso y la desigualdad de la autoridad de los sujetos en disputa, no es sorprendente que la Corte de Trinidad postergara indefinidamente el juicio hasta la muerte de la supuesta ama y de la misma María Antonia, quien nunca obtendría su libertad. Trimiño declara en su testamento unos años antes de su muerte en 1823:

Declaro por mis bienes ocho piezas de esclavos, nombrados el primero Pablo José Criollo, María Antonia Carta Mandinga, Ma. Ignacia, Ma. Gregorio, Francisco, Joaquina y Cirilo; previniendo que la referida negra María Antonia hace tiempo de cinco años que está presentada ante las Reales Justicias de Trinidad alegando que es libre; y como quiera que no se ha acabado de decidir este [litigio]; porque los pleitos no se pueden continuar con prontitud hago presente a mis albaceas y herederos que luego que sea vencido este obstáculo, y la declare la Justicia por ser mi legítima esclava, serán parti-

bles dichos esclavos, aquellos que son hijos de la referida negra María Antonia entre mis legítimos herederos.⁹

Pero el relato de la disputa no concluye ahí. María Antonia tuvo por lo menos dos hijos, y uno de ellos —nombrado Juan Lorenzo— permaneció esclavizado en la hacienda heredada por los hijos de Trimiño en Cumanayagua. En 1846 Juan Lorenzo lleva nuevamente el caso ante los tribunales de Trinidad. Sustanciada la causa, el tribunal dispone que “el negro Juan Lorenzo acudiese a los autos promovidos por su madre para reclamar su libertad porque del resultado de aquéllos sería consecuencia forzosa la suya” (“Extracto del alegato”). En 1857 el Alcalde Mayor de Trinidad declara sentencia favoreciendo a los herederos de Trimiño. Pero Juan Lorenzo apela el caso y varios años después obtiene su libertad.

Juan Lorenzo no presentó evidencia nueva a su favor. La variable que decide la resolución de la disputa más bien tuvo que ver con la transformación del estatuto del testimonio de los bozales, “testigos que aunque negros —escribe el abogado que somete el extracto del caso a Bachiller y Morales hacia fines de 1860— no son indignos de crédito”. En efecto, en el interior de los modelos hermenéuticos del aparato judicial se operaba una alteración, un desliz mínimo y acaso aún sin grandes efectos en otros campos del tejido social. Sin embargo, esa mínima alteración registraba una sintomática reubicación de la ley ante la palabra dicha por un esclavo.

Es evidente que no podemos hablar ahí, más de una década antes de la Ley Moret de 1870, que prepara el terreno jurídico para los cambios que instituye la abolición de la esclavitud en 1886¹⁰ de una instancia de morfogénesis institucional. La noción de morfogénesis, incluso en sus versiones más complejas —como en el modelo de la teoría de la catástrofe de Rene Thom¹¹— solo piensa el cambio en función de variables sistémicas que afectan la estructura de un orden en su totalidad. Sin duda, la variación en el orden jurídico-simbólico registrada por la decisión de la corte en el caso de Juan Lorenzo es mínima, y al parecer no trastoca el sistema de los derechos —sobre todo la noción del esclavo como propiedad del amo— constitutivo del orden esclavista. Sin embargo, esa mínima variación está preñada, como diría Bloch, de los presupuestos aún no formalizados, no categorizables, de una normatividad futura.¹² Y ello nos permite preguntarnos sobre la energía que presiona para transformar los límites de la institución, abriendo una “zona

de contacto”¹³ entre dos o más instancias de agencia y producción cultural desigualmente ubicadas en el mapa de las contiendas sociales. Esa energía que trabaja los umbrales de una territorialidad y que posibilita el cruce de su frontera es la intensidad que desencadena los procesos que Fernando Ortiz analizó, ya en los años cuarenta, bajo el concepto de la *transculturación*. Con Ortiz nos preguntaremos sobre la transformación que sufre un campo al entrar en contacto con el impulso de un elemento extraño o foráneo —la palabra del esclavo, en el caso que nos concierne— que atraviesa y redefine un dominio institucional.¹⁴

En la apertura del caso de María Antonia en 1815, por cierto, el argumento de Trimiño no cuestionó tanto la verdad o incluso la falsedad de la información provista por los testigos. Su estrategia fue más radical. Cuestionó el derecho de los libertos africanos a testificar en corte. Como sugerimos antes, de acuerdo al sumario del caso, la disputa erigida por Trimiño se basó en la cuestión del estatuto de los bozales en tanto sujetos jurídicos. Por eso, el sumario del caso —que de por sí participa en la reforma legal presupuesta por la resolución de la disputa en 1860— insiste en que los testigos no tenían “tacha” y que, a pesar de haber sido negros, eran “[dignos] de crédito”. Se trata, entonces, de una disputa que en su prolongada trayectoria cristaliza un debate fundamental sobre las condiciones de enunciación e interpretación del testimonio, sobre la transformación de la hermenéutica judicial en los orígenes de la sociedad civil en Cuba y, en términos más generales, sobre las condiciones institucionales que sobredeterminan la representación de la verdad en la escena jurídica.

Conviene enfatizar la relación profunda entre el derecho al testimonio y la historia del concepto de la ciudadanía. En los orígenes griegos del pensamiento jurídico occidental, según señala Page duBois, la enunciación de la verdad en un testimonio era una actividad definitoria de la ciudadanía: “Los esclavos son cuerpos; en cambio, los ciudadanos poseen la razón, el *logos*”.¹⁵ Se pensaba que el esclavo —y en ciertas situaciones, el bárbaro extranjero— era incapaz de decir la verdad y solo podía testificar bajo los efectos de la tortura y el suplicio. En los Estados Unidos, desde 1723 hasta bien entrado el siglo XIX, según comenta Herbert S. Klein, la legislación de Virginia estipulaba que “Se les prohibía testificar a los negros y mulatos en cualquier caso judicial [...] porque, según declaraba el preámbulo de la prohi-

bición, 'ellos son gente de naturaleza tan vil y corrupta que la credibilidad de su testimonio no era confiable'.¹⁶

En *Las Siete Partidas*, fundamento de la legislación esclavista colonial, el testimonio del esclavo no tenía crédito. Únicamente en ciertos casos de asesinato, adulterio de la mujer del amo, traición o fraude contra el rey, podía el esclavo ser testigo; pero solo después de que la tortura "purificara" su palabra y garantizara la fidelidad del testimonio:

[...] debenlo tormentar quando dixiere el testimonio, preguntandol et amonestandol que diga verdat del fecho non nombrandol ninguna persona: et el tormento le deben dar por esta razon, porque los siervos son como homes desesperados por la servidumbre en que estan, et todo home debe sospechar que dirien de ligero mentira et que encobrieren la verdat quando alguna premia non les fuese fecha.¹⁷

Ante la cuestión del testimonio de los esclavos, la legislación colonial es sumamente ambigua a lo largo del siglo XIX. Por ejemplo, al discutir las variables de la evidencia aceptable en un pleito civil, un jurista cubano señala: "Si estos criados [que uno de los disputantes llama como testigos] fuesen esclavos, la ley no da fuerza a sus dichos; mas consintiendo el dueño la providencia del juez, parece que sería legal oírlos".¹⁸ Para J. Escriche, en cambio, el testigo es "la persona fidedigna de uno u otro sexo que puede manifestar la verdad o falsedad de los hechos controvertidos";¹⁹ "todos los ciudadanos están obligados a declarar cuando se les mande [...]" (1500); en las causas criminales "todos sin distinción alguna están obligados, en cuanto la ley no los exima [por edad, enfermedad, etc.], a ayudar a las autoridades cuando sean interpelados por ella para el descubrimiento, persecución y arresto de los delincuentes" (1500). Pero enseguida aclara: "Esto es lo que dicen nuestras leyes sobre la prueba de testigos, sobre esta prueba tan peligrosa y terrible como antigua o necesaria; mas ya que sea indispensable valernos de ella, no acordemos nuestra confianza sino a personas que por ningún título la desmerezcan" (1501). E insiste en precisar las condiciones de entrada a la enunciación testimonial: "Debe asimismo darse menos crédito a un hombre que es un individuo de un cuerpo, casta, orden o asociación particular, cuyas máximas y costumbres no son generalmente conocidas o se diferencian de los usos comunes, porque

además de sus propias pasiones tiene este hombre todavía las pasiones de la sociedad a que pertenece" (1501). Para Escriche, la condición lingüística también sobredetermina el crédito del enunciado testimonial: "Los testigos son por lo común hombres rústicos y sencillos, que difícilmente pueden expresar sus ideas con propiedad, claridad y precisión; unas veces dicen más o menos de lo que quieren, otras no entienden bien las preguntas que se les hace y responden una cosa por otra, y sucede tal vez que por su mala explicación no se comprende el verdadero sentido que ellos dan a sus palabras [...]" (1502).

En más de un sentido, entonces, la verdad dicha por los bozales en sus testimonios a favor de María Antonia Mandinga constituye un *diferendo*, un enunciado que se desliza en el intersticio entre dos o más sistemas de validación o crédito.²⁰ El testimonio de los esclavos contiene una verdad impresentable en términos de las reglas de un juego lingüístico incapaz aún de proveer la sintaxis y los parámetros de validación e interpretación del relato. Pero si hablamos, en el caso del testimonio de los bozales y del relato mismo de María Antonia, de un *diferendo*, de un enunciado cuya verdad se escabulle entre las normas de presentación del aparato que la interpreta y la juzga, no es para sugerir que más allá de los límites de esa ley, y como medida misma de su injusticia, se encontraba un sujeto originario e irreductible, un sujeto desde siempre capaz de articular el relato de una verdad alternativa. Ese sujeto más bien emerge en el acto mismo de presentarse ante una ley que, sin embargo, posterga indefinidamente la resolución de la disputa. Claro está, tampoco debemos esperar que los estatutos y las posiciones posibles que configuran el orden "real" instituido por esa ley den cuenta de la emergencia del nuevo sujeto cuyo testimonio inscribe un nuevo límite en el aparato legal. De algún modo sospechamos que ese límite está intervenido desde el exterior del aparato judicial —en la proyección de un orden "posible"— por un contra-discurso que garantiza la posibilidad y el ordenamiento mismo del relato que coloca al sujeto emergente ante una ley que comienza a ser caduca. Irreductible a los canales de las prácticas letradas, ese otro campo discursivo, profundamente ligado a la constitución de la literatura como institución moderna, genera *ficciones del derecho*, en las que se proyecta precisamente el derecho al habla del nuevo sujeto cuyo testimonio presiona y reinscribe los límites del orden judicial. Luego elaboraremos la categoría de la ficción del derecho que nos llevará a explorar el rol de la narrativa en la configuración del cambio en los

presupuestos normativos del discurso legal.²¹ Por ahora digamos que en una de sus zonas claves, la literatura moderna latinoamericana —particularmente la narrativa— se funda mediante el trabajo sobre los diferendos del orden jurídico instituido, proyectando resoluciones y estableciendo un espacio virtual para el testimonio del otro que la ley “real” no podía aún interpretar.

Cuerpo-testimonio-sentido jurídico

"Dame tu cuerpo y yo te doy sentido, yo te hago
nombre y palabra de mi discurso".²²

El orden jurídico-simbólico de la esclavitud tardó casi medio siglo en procesar categorías para interpretar y juzgar el relato de María Antonia Mandinga. En cambio, mucho antes de la reconsideración del testimonio de los bozales en las cortes coloniales, ya en la década de 1830, el emergente campo literario cubano interpelaba a un esclavo —al mulato Juan Francisco Manzano— y le pedía una narración de sus experiencias.²³ El resultado fue el acontecimiento de la única autobiografía escrita por un esclavo que conocemos en la lengua. La interpelación de Manzano en la tertulia de Domingo Del Monte es una de las posibles escenas originarias de la literatura nacional cubana; cristaliza, como ha señalado Antonio Vera-León en su trabajo clave sobre Manzano, el proyecto de incorporación del esclavo a los discursos de la nación en ciernes.²⁴

La escena ubica a Manzano ante un grupo de intelectuales, tímidamente abolicionistas y de variada inserción ideológica y profesional, quienes reunidos en torno a la figura decisiva del periodista y editor Domingo Del Monte reflexionaban sobre asuntos diversos, especialmente ligados a las condiciones de la cultura en una sociedad profundamente marcada por la heterogeneidad racial y la violencia de la esclavitud.²⁵ En esa tertulia donde se debatían —y en la práctica se fundan— las bases de la literatura y la nación futura, Manzano ya era conocido como poeta.²⁶ En una ocasión allí intercambia, literalmente, su escritura por el costo de la manumisión. Pero incluso antes que Del Monte y José de la Luz y Caballero organizaran la colecta de 850,00 pesos para pagarle su carta de libertad en 1835, desde la década anterior, la literatura —la poesía, más específicamente— le había garantizado a Manzano una serie de derechos que lo constituían en autor de dos poemarios, en propietario de su discurso, a pesar de que jurídicamente “los esclavos se conside-

ran más bien como cosas comerciales que como personas; y así se adquiere su propiedad por los mismos medios que la de las cosas [...]”.²⁷ Si para Manzano “el esclavo es un ser muerto ante su señor”,²⁸ como señala Sylvia Molloy en su lúcida reflexión sobre la Autobiografía, la escritura le otorga vida, desatando el proceso de transformación del “serf en self”.²⁹ En el desliz de la letra, la práctica de la escritura cancela la muerte. ¿Pero qué forma de ser erige el acto escriturario que, como señala Rama en *La ciudad letrada*, era uno de los dispositivos más exclusivos del poder? Y más aún, ¿cuál es el rasgo de la literatura que posibilita la configuración de una nueva categoría del ser, la del esclavo como discursante, en plena época de esclavitud y de censura? Nos interesa, entonces, desplazar la problemática de la subjetivación del terreno ontológico —de la pregunta abstracta por la relación entre la escritura y la identidad del ser— y precisar las redes simbólicas, el orden de la discursividad en que se inscribe esa escritura que posibilita la constitución de un nuevo sujeto que en el acto mismo de contar su verdad proyecta la apertura de la ciudadanía futura.

En ese sentido, conviene enfatizar la tesis testimonial de la *Autobiografía* de Manzano y su relación con el modelo confesional:

Se qe. nunca pr. mas qe. me esfuerze con la verdad en los labios ocupare el lugar de un hombre perfecto o de vien pero a lo menos ante el juisio sensato del hombre imparcial se berá hasta qe. punto llega la preocupasi3n del mayor numero de los hombres contra el infeliz qe. ha incurrido en alguna flaqueza (24).³⁰

Decir la verdad, llevarla ante el juicio de un hombre imparcial, en el intento de ocupar el lugar de un hombre perfecto. ¿No remite ese hombre perfecto a la categoría del sujeto universal —lo que nos recuerda, por cierto, la dolorosa aseveración de Frantz Fanon cuando en *Piel negra, máscaras blancas* declara polémicamente que el negro “no es un hombre”—, al mismo tiempo que cuestiona la universalidad de la categoría?³¹ Como en varios momentos de la *Autobiografía*, en el pasaje citado Manzano reflexiona sobre las condiciones de su acceso al discurso. Reflexiona sobre los lugares, la distribución jerárquica de las posiciones en una escena testimonial. Son por lo menos cuatro las posiciones inscritas: primero, la del sujeto que se presenta ante la ley, con la verdad en los labios; sujeto que, sin embargo, “sabe” de la insuficiencia que

limita la recepción de esa verdad. Segundo, el lugar del hombre imparcial, figura de autoridad de quien espera sensatez y justicia. Tercero, la posición de otro hombre, también figura de autoridad, aunque incapaz de juzgar la “flaqueza” del “infeliz”. Y, por último, el lugar imposible del hombre perfecto que trasciende las posiciones materiales en ese pequeño mapa del circuito por el que circula la verdad del esclavo. Notemos ahí cómo el testimonio de Manzano escinde y multiplica la figura del hombre, descentrando la ubicación de la legitimidad, y situando su verdad entre dos instancias contrapuestas de autoridad:³² una es la figura de una ley de cuya injusticia intentará dar prueba; la otra es la figura de una justicia sin ley.

Se trata, como sugiere él mismo, de la posición del testificante ante dos modos irreconciliables de juzgar, ante —o acaso *entre*— las figuras de dos órdenes jurídicos en pugna. Por un lado, el juicio determinado por la “preocupación del mayor número de los hombres contra el infeliz qe. ha incurrido en alguna flaqueza”; es decir, el juicio que lo constituye, a lo largo del relato, en ladrón y mentiroso. Por otro lado, “el juicio sensato del hombre imparcial”, de quien espera Manzano la interpretación correcta de su verdad. Dos órdenes jurídicos que a su vez presuponen dos políticas del cuerpo en su relación con el discurso y la verdad.

Políticas del cuerpo

El primer modo de juzgar aparece representado a lo largo del relato en las figuras de los amos y su control casi absoluto sobre el cuerpo del esclavo. Su poder se funda en la violencia de un aparato punitivo que inscribe sus sentencias sobre la piel misma del esclavo. Significativamente, Manzano con insistencia identifica la escritura del amo con el castigo corporal: “asi —dice el esclavo sobre uno de sus amos más benevolentes— cuando llegué a su escritorio qe. todo fue un relámpago, él estaba escribiendo pa. su ingenio y al berme hecharme a sus pies me preguntó lo qe. abia se lo dije y me dijo gran perrazo y pr. qe. le fuistes a robar la peseta a tu ama” (25). Cartas, papeletas, permisos, dispositivos de la propiedad y de la burocracia, la escritura lo acusa y funciona en su mundo como un *shifter* que introduce las escenas de violencia y el castigo corporal.³³ Al pie de la letra, el torturador busca sustraerle al esclavo el secreto de una transgresión:

llegó la noche fatal toda la gente esta en ila se me sacó al medio un contramayoral y el mayoral y cinco negros me rodean a la voz de tumba dieron conmigo en tierra sin la menor caridad como quien tira un fardo qe. nada siente uno a cada manos y pieses y otro sentado sobre mi espalda se me preguntaba pr. el pollo o capón [que según un informe de contaduría faltaba en la cocinal, yo no sabia qe. desir pues nada sabia sufrí 25 azotes disiendo mil cosas diferentes [...] dige y dige y dige tantas cosas pr. ber con qe. me libraba de tanto tormento nueve noches padesi este tormento nueve mil cosas diferentes desia pues al desirme di la verdad [...] (28).

En efecto, para Manzano ese poder articula una relación fundamental entre el acto de escribir y la tortura. Su "verdad" se encuentra profundamente ligada a la violencia de la extracción y develación de un secreto que se supone escondido en el cuerpo mismo del esclavo. ¿Cuál es el secreto de Manzano? Las cartas, cuentas y órdenes de castigo continuamente acusan al joven esclavo de ladrón y "fasineroso". Tan es así que en el centro de su relato se encuentra la concatenación de varias acusaciones de robo —de monedas, de un pollo, hasta de una flor— que constituyen al esclavo en transgresor y desencadenan sus intensos recuerdos del castigo.

Propiedad, robo, intervención de cartas y castigo para extraer el secreto del esclavo: tales son los momentos que Manzano identifica en la trama de la "verdad" del poder. Con notable agilidad narrativa, en esa misma distribución de posiciones y secuencias introduce una de las inversiones en que se funda su impugnación, la base de su verdad alternativa. Así recuerda la noticia de la muerte de su madre:

acontesió la muerte casi sudvitanea de mi madre qe. se privó y nada pudo declarar a los cuatro dias de este caso lo supe tributéle como hijo y amante cuanto sentimiento se puede considerar entonses mi señora me dió los tres pesos de las missas del alma [...] algunos dias despues me mandó mi señora al Molino pa. qe. recojise lo qe. mi madre abia dejado, di al administrador una esquila con la qe. me entregó la llave de su casa en la cual solo allé una caja grande muy antigua pero basia, tenia esta caja un secreto qe. yo conosia ise saltar el resorte y allé en su hueco algunas jollas de oro fino [...] allé también un lio de papeles qe. testificaban barias deudas

abiendo entre ellos uno de dosientos y pico de pesos y otro de cutrosientos y tantos pesos estos debían cobrarse a mi señora [...] llegado el día siguiente di cuenta a mi ama de lo que avia y también los resibos o papeletas [...] me determiné a ablar a mi señora en segunda vez lleno de las mas alhagueñas esperanzas; pero cual sería mi asombro cuando incomoda me respondió mi señora que si estaba muy apurado por la erensia que si yo no sabia que ella era heredera forrosa de sus esclavos en cuanto me buelbas a ablar de la erensia te pongo donde no beas el sol ni la luna [...] (37-38).

Propiedad, usurpación, papeles que testifican (sin castigo). Parecería que Manzano se introduce en el archivo de la misma ley que lo acusa. Y allí encuentra otro secreto que le permite invertir las jerarquías de esa ley. El secreto del esclavo, evidenciado por cuentas y papeletas fechadas, impugna la usurpación de la ama quien ahí le roba su herencia —la antigua deuda que la ama había mantenido con su madre liberta—. Y esa deuda corresponde casi exactamente, por cierto, al costo de la carta de libertad de Manzano. Tal usurpación sitúa la figura del poder en la posición del transgresor, en una lúcida inversión de roles que motiva al esclavo —al final de su historia— a convertirse en cimarrón, una de las ofensas máximas que podía cometer él contra el amo, contra la propiedad *ilegítima* del amo. La transgresión (el robo) del amo es el secreto que legitima el testimonio escrito del esclavo, su presencia ante otro modo de juzgar.

Naturalmente, no debemos perder de vista que ya en el mundo de Manzano había otra escritura —la del testimonio mismo— e incluso, con anterioridad, “la poesía [que] en todos los tramites de mi vida me suministraba versos análogos a mi situación ya prozpera ya adversa [...]” (31). Si en la tortura el esclavo es tratado como un fardo que no siente, en esa otra escritura se construye como el sujeto del sentimiento. De ahí, sin duda, la insistencia y el regocijo con que Manzano comenta su otro padecer: la melancolía, la enfermedad de los poetas.³⁴ La melancolía apunta al importante rol de la lírica —al tipo de persona que la misma instituye— como lugar donde Manzano aprende el vocabulario de la subjetividad. En efecto, a medida que se separaba del orden retórico, la lírica se convertía en un dominio clave para el procesamiento de nuevas subjetividades. Esa otra es la escritura que Manzano miméticamente apropia del mundo del amo —por lo cual también se le

castiga— y que le abre el camino a la manumisión, a un grado de autonomía jurídica. Esa otra lo conduce a la tertulia de Del Monte; lo constituye, incluso antes de la manumisión, en propietario,³⁵ y lo sitúa luego —con el testimonio mismo que leemos— ante un nuevo modo de juzgar fundado precisamente en el derecho primero de la persona sobre el cuerpo propio.³⁶ Ello nos conduce a pensar que la escritura, el mundo de la letra y los letrados, a comienzos del siglo XIX —bastante antes de la consolidación estatal— ya era un sistema cruzado por tipos diversos de prácticas discursivas, regímenes de la verdad, contradicciones internas, pugnas y desniveles en su relación con el poder.

En una de esas zonas Manzano agencia cierto espacio y cuenta sobre la violencia de la letra, autorizando su testimonio con la letra misma, en función del dolor que la escritura de la ley de la tortura ha inscrito en su piel: “sicatrices [que] están perpetuas a pesar de los años qe. han pasado [...]” (27). Parecería incluso, como sugiere Molloy, que la narrativa de su vida se organiza en torno a esas cicatrices, las “[diarias] rompeduras de narises” que concatenan el curso de sus recuerdos, y operan como el excedente físico, la *stigmata* a la cual remite continuamente la articulación temporal de su relato. Sobre la piel el esclavo lleva las marcas de la injusticia de la ley, la evidencia empírica, visible, en la cual se basa su impugnación, y que autoriza la otra verdad que enuncia el testimonio.

El testimonio, en efecto, es un relato sobre el cuerpo. Se produce en la red de un discurso emergente —como señala Michel de Certeau— que postula su estricta fidelidad remitiendo a la experiencia tangible, “real”, del cuerpo de otro.³⁷ El testimonio se erige en el orden de un discurso que, en su pugna por legitimidad, reclama para sus palabras la visibilidad de la presencia de aquel cuerpo que sobre la piel lleva inscrita la evidencia, las marcas que garantizan la impugnación del artificio, la falsedad o la injusticia de un orden anterior. En el caso específico de Manzano, el testimonio despliega —por supuesto— una crítica de la brutalidad esclavista. Y con el mismo movimiento de esa impugnación, apunta también a la afirmación del derecho a la representación del otro de la ley, en una reinscripción de la categoría de la humanidad y la subjetividad jurídica.³⁸ Al reinscribir y ampliar los límites de la humanidad, el proceso de subjetivación del esclavo en el testimonio es una ficción que proyecta su ciudadanía. Pero el mismo movimiento de la subjetivación se orienta hacia la constitución de las categorías de la nueva

ley que interpela el testimonio y que, en el testimonio, funda la fábula de su legitimidad, el fundamento empírico, particularizado, de su derecho.³⁹ Valga la insistencia: no se trata simplemente de un espacio virtual que proyecta la transformación del esclavo en ciudadano, y que así hace posible la constitución de un nuevo estado de subjetividad; se trata simultáneamente, con el mismo movimiento de la relación especular desplegada por la interpelación, del testimonio en tanto instancia narrativa sin la cual sería impensable la constitución de la nueva ley que ahí se particulariza, realizándose, encarnándose, en el cuerpo sufriente de otro.

Demos un paso atrás. Como señala Elaine Scarry la tortura establece, en su momento más extremo, una distancia irreductible entre el cuerpo doliente y el discurso, o incluso la lengua, de la víctima.⁴⁰ En la tortura, la experiencia de la víctima y su capacidad de representación son reducidas al grito y la desarticulación, a la disolución de la conciencia de la persona en la intensificación del dolor. Para Scarry, toda forma de poder, “fraudulento o legítimo, se basa siempre en la distancia del cuerpo”;⁴¹ así, el cuerpo es “la ubicación del dolor, y el discurso el lugar del poder”.⁴² De igual modo, respondiendo al imperativo ético que recorre las páginas de su valioso y problemático libro, y refiriéndose específicamente a la tortura de presos políticos latinoamericanos y al trabajo de Amnesty International, Scarry propone la intervención terapéutica, reintegradora, del testimonio, de “usar el lenguaje para permitir que el dolor ofrezca una relación precisa de sí mismo, presentando ante los regímenes de la tortura [...] un diluvio de voces que hablen por el otro, voces que hablen en la voz de la persona silenciada”.⁴³ Si el grito de la víctima, en la lógica de Scarry, registra la reducción de la persona a un estadio prelingüístico del ser, el testimonio es el lugar donde la víctima reconstruye su mundo mediante la representación que “objetiva” y permite un distanciamiento del dolor, por medio de la cual se restaura la “conciencia” de la víctima que con el testimonio se reinserta en la lengua. ¿Pero la reinsertión en la lengua no presupone la restauración de la “conciencia” de la víctima, la intervención de un orden simbólico —no meramente gramatical o lingüístico, por cierto— que garantice el sentido del *discurso* testimonial sobre el dolor?

Cierto es, en todo caso, que la legitimidad del testimonio se funda en la fábula de llevar de vuelta la palabra al cuerpo de la víctima, en darle forma al dolor, en devolverle la voz a la persona silenciada por el terror. La *Autobio-*

grafía de Manzano es, en ese sentido, un testimonio sobre el dolor y la tortura. Sin embargo, su relato del sufrimiento nos obliga a cuestionar la división tan tajante entre cuerpo y poder, entre dolor y discurso, que en Scarry remite, aún en la inversión más obvia, a la clásica escisión que —al menos desde Descartes— decide los límites de la categoría del sujeto en el pensamiento occidental. El testimonio de Manzano nos lleva a problematizar el concepto del poder como una fuerza única y homogénea que encuentra en el cuerpo tanto su límite infranqueable como el objeto de su “grotesco drama compensatorio”.⁴⁴

Con más espacio para el análisis podríamos ver cómo en el texto de Manzano el acceso a la escritura y la representación testimonial produce —más que un encuentro jubiloso con la corporalidad— una distancia notable del cuerpo propio, convertido en objeto de la autorreflexión. Esto no tiene porqué extrañarnos: en la esclavitud, el cuerpo del esclavo es el objeto de la propiedad y de la representación del amo. Por eso decía Manzano (y luego Orlando Patterson⁴⁵), que el esclavo es un ser muerto, un ser sin acceso a su propio cuerpo ni a la representación. En el orden esclavista la representación era uno de los dispositivos constitutivos del poder del amo sobre el cuerpo del esclavo. De ahí, por cierto, que los amos de Manzano sistemáticamente le prohiban escribir, y lo castiguen —reduciéndolo al lugar del cuerpo— cuando lo descubren “en aquel entretenimiento [...] nada correspondiente a [su] clase” (31). “Proivioseme la escritura pero en vano todo se abian de acostar y entonces ensendia mi cabito de bela y me desquitaba a mi gusto [...]” (31), responde Manzano. Pero aun así, escribir, ejercer el poder que consigna la representación, es para Manzano una práctica doblemente paradójica y difícil que registra, particularmente en sus descripciones del dolor físico —propio o ajeno—, una notable distancia ante el cuerpo: “[en el cuidado de un enfermo] en toda la noche pegaba mis ojos con el reloj delante papel y tintero donde allaba el medico pr. la mañana un apunte de todo lo ocurrido en la noche asta de las veses qe. escupia dormia roncaba sueño tranquilo o quieto [...]” (33). También la escritura propia vigila y reporta sobre el cuerpo. La escritura sitúa al sujeto en el lugar del que mira y representa el cuerpo, registrando con la mirada hasta el más mínimo de los movimientos. De modo que escribir sobre sí mismo, sobre el dolor propio, genera una intensa escisión en el sujeto que al escribir ocupa simultáneamente tanto el lugar del que mira como el sitio del dolor del cuerpo propio. También en Manzano, entre la cicatriz que deja el

dolor y el acto testimonial media la red simbólica e institucional del discurso. En la escritura el sujeto testimoniante incorpora la jerarquía del discurso que lo escinde al convertirlo en objeto de sí mismo.

No queremos sugerir, mediante una inversión fácil de las posiciones, que la escritura convierte al esclavo en amo (o torturador) de sí mismo. Por el contrario, el hecho de que Manzano escriba sobre su cuerpo trastoca la jerarquía y redefine radicalmente la función y el orden de la representación en la ley esclavista, que hasta cierto punto definía la escritura como uno de los derechos “esenciales”, constitutivos de la identidad y del poder del amo. No subestimamos, entonces, el modo en que la escritura de Manzano desubica y desnaturaliza la “esencia” de la jerarquía. Pero al mismo tiempo nos preguntamos sobre la intervención de otra forma de poder, otra política del cuerpo que, si bien emerge como impugnación de la mordaza y la tortura, despliega —en el proceso mismo de la subjetivación— nuevas formas de dominación y disciplina.⁴⁶

Al menos en una de sus zonas, en el lugar emergente de una nueva institución, una instancia de ese poder dividido interpela a Manzano y lo constituye en hablante, en testimoniante de su dolor, en un sujeto legítimo que se presenta “con la verdad en los labios”. Evidentemente, entonces, esa zona del poder y de la letra, que ya hemos identificado con la literatura y su imperativo de justicia, no es reducible al régimen de la tortura ni al esquema que concibe al cuerpo del subalterno como el límite infranqueable del discurso o de la lengua misma: por el reverso del silencio al que la tortura reduce la presencia del cuerpo victimado, esa otra forma de poder exige un discurso sobre el cuerpo, pide —digámoslo así— la *encarnación* del nuevo concepto de la justicia que autoriza tanto la constitución del sujeto testimoniante como la legitimidad del campo que produce la interpelación, la paradójica invitación al habla que la literatura le tiende al otro.

Interpelación y dispositivo mimético

“Casi lo mismo pero no del todo [...] Casi igual pero no blanco”¹⁴⁷

Ahora bien, ¿cuál es el estatuto del “habla” del sujeto interpelado por la literatura? Y por el reverso, ¿cuál es el efecto de la escritura del esclavo en la es-

cena de la interpelación? ¿Diremos simplemente que Manzano se constituye como sujeto en la escena de un orden simbólico que desde siempre le tenía un lugar asignado, un nombre que el otro ocupa —que ocupa al otro— en el despliegue de la identificación especular? ¿Cómo pensar la práctica de ese nuevo sujeto, los efectos que produce en los límites de la institución, sin remitirlo —por un lado— a la ficción de una exterioridad originaria o autónoma de la red de dominación que paradójicamente ha hecho posible la proliferación del discurso del nuevo sujeto; cómo pensar a ese sujeto sin reducirlo —por otro lado— a la posición inmóvil de un efecto estructural de la institución que garantiza los derechos de su nombre y su afiliación? El problema, como sugerimos antes, tiene que ver con la categoría de la interpelación. Al respecto, Althusser señala:

Observamos que la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto, es *especular* -i.e. una estructura de espejos- y *doblemente* especular: la duplicación especular es constitutiva de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro, e interpela en torno de sí la infinidad de los individuos [convirtiéndolos] en sujetos en una doble conexión especular que sujeta los sujetos al Sujeto, mientras les otorga en el Sujeto -en el cual cada sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura)- la garantía de que esto realmente les concierne a ellos y a ÉL, y que ya que todo tiene lugar en la Familia (la Sagrada Familia: la Familia es en esencia Sagrada), 'Dios reconocerá a los suyos en Ella'; i.e. aquellos que hayan reconocido a Dios y que se reconozcan a sí mismos en ÉL, serán salvos.⁴⁸

Según Althusser, la interpelación constituye al individuo en sujeto y lo sujeta a una ley —a la estructura de la lengua— que el sujeto de algún modo duplica o repite. El sujeto es pensado ahí claramente como el efecto de una estructura que lo precede “desde siempre”, desde antes del nacimiento mismo del individuo, “desde el momento en que se sabe de antemano que llevará el Nombre del Padre, y que así tendrá una identidad y será irremplazable. Desde antes de su nacimiento, la criatura es por lo tanto desde siempre un sujeto [...]”.⁴⁹ El sujeto se concibe ahí como efecto o imagen del orden —ese “centro

único y absoluto” del Sujeto— que garantiza el proceso de la identificación: el amor por la ley, “La Ley convertida en Amor”.⁵⁰ Lo que presupone, a su vez, que en el centro “único y absoluto” del orden se encontraba “desde siempre” el referente originario de la repetición especular: una especie de causa primera e irreductible que garantiza el sentido de las “imágenes” o duplicados. ¿Qué hay —si no es Dios— en el “centro” de ese espejeo?

En el despliegue de su insaciable mimetismo, la escritura de Manzano nos obliga a repensar los efectos de la “duplicación” en la escena de la constitución del sujeto. Así recuerda el esclavo la escena originaria de su escritura:

biendolo qe. apenas aclaraba cuando puesto en pie le preparaba antes de todo la mesa sillón y libros pa. entregarse al estudio me fui identificando de tal modo con sus costumbres qe. empese yo tambien a darme estudios, la poesia en todos los tramites de mi vida me suministraba versos análogos a mi situasion ya prozpera ya adversa, tomaba sus libros de retorica me ponia mi lección de memoria la aprendía como el papagayo y ya creía yo qe. sabia algo pero conosia el poco fruto qe. sacaba de aquello pues nunca abia ocasión de aser uso de ello, entonses determiné darme otro mas util qe. fue el de aprender a escribir este fue otro apuro no sabia como empear no sabia cortar pluma y me guardaria de tomar ninguna de las de mi señor sin embargo compre mi taja pluma y plumas compre papel muy fino y con algún pedaso de los qe. mi señor botaba de papel escrito de su letra lo metia entre llana y llana con el fin de acostumar el pulso a formar letras iva siguiendo la forma qe. de la qe. tenia debajo con esta imben-sion antes de un mes ya asía renglones logrando la forma de la letra de mi señor causa pr. qe. hay sierta identidad entre su letra y la mia [...] yo pasaba todo el tiempo embrollando con mis papeles no pocas veces me sorprendió en la punta de una mesa que abia en un rincón imponiendome dejase aquel entretenimiento como nada correspondiente a mi clase [...] proi-vioseme la escritura pero en vano todos se avian de acostar y entonces ensendia mi cabito de bela y me desquitaba a mi gusto copiando las mas bonitas letrillas de Arriaza [...] (31).⁵¹

El dispositivo mimético, la “*imbension*” de Manzano decide su posición ante la escritura del amo y ante la literatura misma: “*sierta* identidad entre su letra y la mia”. Nótese, por cierto, cómo la máquina del calco, cuyas piezas describe

detalladamente Manzano, presupone un trabajo sobre el cuerpo: el entrenamiento del pulso calibrado para formar letras casi idénticas a las inscritas en los papeles desechados por la figura del poder. Insistimos: casi idénticas, en principio, por la distancia ineluctable entre la forma de la letra del primero y la del segundo. Pero más importante aún, la “copia” de la letra del amo somete la jerarquía a una transformación intensa que rebasa la cuestión ontológica de la identificación y trastoca más bien las *posiciones* en esa escena de dominio. Dicho de otro modo: las letras incluso podrían parecer idénticas, y el segundo una imagen fiel del primero, pero aún si así lo fuera, la instancia de la “repetición” saca la letra —la esencia del poder del amo— del sitio que la define, y la escabulle incluso entre las mallas del interdicto o la prohibición.⁵² Si el estricto control de la escritura y la representación (al menos en la esclavitud) era constitutivo del poder del amo, la copia sitúa la “esencia” de ese poder en manos del negro esclavo. Es revelador cómo Manzano detalla los instrumentos que componen su compleja máquina mimética —la taja, la pluma, el papel fino, el pulso calibrado—, y enfatiza la laboriosidad de la “imbension” prohibida que lo lleva al uso estratégico de uno de los atributos “esenciales” del poder del amo. La copia desesencializa el atributo, al registrar la materialidad de la letra (“que parecía *gravada*”, 31). La copia reifica la letra, cuando convierte su “espíritu” en materia imitable, en un objeto reproducible y por lo mismo controlable. De esta manera, abre una grieta entre la escritura y la identidad del amo.⁵³

Por ello los amos continuamente castigan a Manzano cuando lo descubren escribiendo, narrando historias, recitando poemas o ejercitando su elocuencia. La facultad mimética del subalterno produce en el amo una ansiedad insoportable: la sospecha de que el “espejeo” no era pasivo, y que la letra calcada trastocaba la estabilidad, los lugares fijos de la jerarquía, la economía de las diferencias que garantizaba los límites del sentido, la identidad misma del poder. No se trata ahí, por cierto, de parodia o simulacro, ni de una apropiación que implique, por parte de Manzano, la postulación de una identidad que tras la “máscara” del mimetismo escondiera el secreto de un ser alternativo. El desajuste que opera Manzano en la jerarquía no es simplemente el efecto de una rebelde reinscripción de su diferencia ni de una enfática afirmación de su “otredad” ante el poder. El desajuste tiene más bien que ver con la similaridad que en su consecuencia más extrema imposibilitaría

el reconocimiento del “otro” en tanto función diferenciadora de la identidad del amo.

En ese extremo se sitúa, por cierto, el personaje mimético por excelencia de la literatura cubana del siglo XIX: la mulata Cecilia quien, lejos de condensar la figura de un contacto armonioso entre las razas, *pasa por blanca*. El cuerpo perturbador —casi blanco e indiferenciable— de Cecilia representa para Villaverde el límite mismo de la visibilidad en que se funda el cuadro ordenador de las diferencias.⁵⁴ En *Cecilia*, el narrador frecuentemente insiste en la dificultad de *fixar* el cuerpo de su protagonista en el cuadro de las diferencias raciales: “¿A qué raza, pues, pertenecía esta muchacha? Difícil es decirlo. Sin embargo, a un ojo conocedor no podía esconderse que sus labios tenían un borde o filete oscuro. [...] Su sangre no era pura y bien podía asegurarse [...] que estaba mezclada con la etíope [...]” (7). Asimismo, para distinguirla, poco después el nacimiento de la niña, su abuela Josefa le hace “una media luna azul en el hombro izquierdo” (3, 237, 295). Ese tatuaje que inscribe en el cuerpo una marca identificatoria imborrable bien puede leerse como una metáfora del proyecto mismo de la ficción en Villaverde: del “ojo conocedor” que separa lo puro de lo impuro, en la medida en que examina compulsivamente la complejidad de las mezclas. Para Villaverde, escribir es *tatuar* el cuerpo de Cecilia para someterlo al cuadro jerárquico de la identificación y la diferencia. El mimetismo que Cecilia lleva inscrito en su cuerpo casi blanco, y que en la construcción de Villaverde es inseparable del impulso sexual que traspasa y ablanda las fronteras raciales de la jerarquía, amenaza con disolver los lugares fijos del cuadro clasificador que, de otro modo, superado el riesgo de la mezcla racial, garantizaría la estabilidad de la nación futura. Por el contrario, Manzano lleva la marca visible de la diferencia en el color estigmatizado de su cuerpo. Pero, en su caso, el registro de esa diferencia intensifica la peligrosidad del hecho profundamente perturbador, para el amo, de la elocuencia —marca de la distinción— en boca de un negro esclavo.

Con mayor detenimiento, convendría trazar, más allá del orden esclavista, las figuras de los discursos que se elaboraron en respuesta a la estrategia mimética de los sujetos subordinados. En efecto, la inestabilidad que el mimetismo opera en el cuadro de las diferencias motivó la elaboración de notables estereotipos que en general proyectan una radical ambivalencia.⁵⁵ Tales intentos de reducir y fijar el espejo y el disimulo subalterno, no siem-

pre remiten al aspecto corrosivo del gesto mimético. Por ejemplo, ya hacia 1880, en la apertura relativa que registra la consolidación de los discursos liberales en Cuba, basados en parte en el proyecto de interpelación de un sujeto pedagógico y ciudadano, Antonio Bachiller y Morales señala:

El hombre negro tiene sobre los otros de distinto origen que el blanco una cualidad recomendable: su espíritu de imitación. Yo no diré que en eso se parece al mono como han escrito los sostenedores de la antimiscegenación. Los monos imitan al hombre y como no son hombres se reducen a la mímica: pero ¿dónde están sus obras semejantes? Hay en la humanidad cierta atracción moral que explicó uno de los escritores castellanos más originales, D. Ramón Campos en su interesante libro sobre la *Desigualdad personal*; considera esa ley de imitación moral, cuyo fin es la bondad hasta aparente tan eficaz y cierta ley como de atracción. Y la bondad del ánimo es casi siempre un antecedente favorable de la sociabilidad, y por consiguiente del espíritu de imitación.⁵⁶

Pero a su vez, según comprobaría el análisis de la fobia al doble y a los parecidos entre los personajes blancos y mulatos que recorren las páginas de *Cecilia*, el “espíritu de imitación” también desencadenaba estereotipos en reacción al aspecto “siniestro” del disimulo o la repetición. Como declara el “Informe fiscal sobre el fomento de la población blanca en la Isla de Cuba” de 1844, “la procreación de las castas mestizas [es] mil veces más temible que la primera [raza pura africana], por su conocida osadía y pretensiones de igualarse con la blanca”.⁵⁷

Por otro lado, no estamos proponiendo la máquina mimética de Manzano como un modelo capaz de dar cuenta de todas las estrategias posibles de los sujetos subalternos en la escena de la dominación. Es evidente, por ejemplo, que las plantaciones cubanas del siglo XIX fueron escenas tanto de una explotación brutal como de notables instancias de rebeldía. También podría pensarse que la agencia de esos esclavos rebeldes —sujetos que se constituían en redes de acción e identificación muy distintas del tipo de interpelación jurídico-literaria que aquí nos concierne— fue un acicate capaz de generar en las élites blancas, incluso las de tendencia abolicionista, las fobias más radicales de esa minoría dominante en un país cuya población de

color era predominante y se encontraba a pocas millas de Haití. Esas fobias son constitutivas de los discursos sobre la nacionalidad cubana y en buena medida atraviesan el orden de sus instituciones modernas, no solo esclavistas.

Sin embargo, nuestro acercamiento al pleito de María Antonia y a las disputas de Manzano, nos sitúa ante una problemática distinta, que tiene más bien que ver con el modo en que las instituciones —los regímenes normativos que ellas presuponen— reinscriben sus límites en la coyuntura de un cambio que trastoca la posición interpelada del otro *ante la ley*. Sin idealizar el juego de poder en que se inscribe el mimetismo —ni la subordinación que implica— la estrategia de Manzano en la escena de su entrada al espacio vedado de la escritura nos obligó a repensar la categoría de la interpelación, a cuestionar la constitución del sujeto como un simple efecto estructural de la institución que lo nombra; y, con el mismo movimiento, nos llevó a cuestionar una lectura bastante generalizada de Manzano que, subestimando el aspecto estratégico de la “identificación” mimética, ha tendido a reducir su agencia, la máquina de su “imbension”, a los efectos de una imitación pasiva que “suprime el ser” del esclavo.⁵⁸ Solo desde la perspectiva de un radical “posesive individualism”, como sugiere Michael Taussig, podríamos subestimar la importancia de las estrategias miméticas en las dinámicas de la dominación.⁵⁹ Solo acobijados por la sombra del fantasma de la originalidad le exigiríamos a Manzano la voz de una diferencia “pura” o autónoma de la escena de la dominación en que Manzano se constituye —peligrosamente, para los amos— en sujeto de la escritura.

La cuestión del límite y la fobia del contacto

Además, ¿no habíamos señalado ya que la interpelación testimonial despliega el movimiento de la constitución del campo institucional en el momento mismo en que le pide a Manzano el relato de su vida? Ante la escena de ese doble movimiento especular ¿no deberíamos también enfatizar el mimetismo, el camuflaje de la institución, que en el pacto testimonial —en la solapada guerra contra la ley anterior— disimula su intervención y ventrílocuamente enuncia el nuevo sentido de su justicia desde el cuerpo marcado del otro? ¿No consigna el proyecto de incorporación de la palabra del esclavo al nuevo orden de la representación liberal —tanto en la tertulia delmontina como en

las compulsivas imitaciones del habla dialectal en las ficciones de la lengua nacional que elaboran ansiosamente las novelas abolicionistas⁶⁰— un impulso mimético al menos tan intenso como las apropiaciones de Manzano? Pensado como un *doble* movimiento especular, como un doble intercambio de prácticas y de uso, el proceso de la “identificación” del sujeto desborda la pregunta por el modelo o la prioridad, y nos sitúa nuevamente ante las estrategias y negociaciones que se despliegan en la escena. Digamos que en la interpelación —precisamente porque la escritura de Manzano no es pasiva— la institución que lo llama y que con su testimonio se funda tiene que rediseñar el trazado de sus límites y su política del contacto.

En su lúcida lectura de la *Autobiografía*, Antonio Vera-León explora cierto desequilibrio desencadenado por el texto de Manzano en el interior del “canon” de la literatura nacional aún en vías de formación.⁶¹ En la escritura fonética de Manzano, Vera-León señala la cristalización de una “retórica del mestizaje” (15) que conjugaba, en la superficie misma de su forma —escrita y oral— “una alianza o conspiración literaria desde donde negociar un lenguaje para narrar la nación” (14). La incorporación de la palabra del esclavo respondía a la doble pugna del campo intelectual criollo que, por un lado, encontraba en el “estilo bárbaro” (19) de Manzano —en el excedente de su oralidad— un mecanismo de diferenciación del canon metropolitano; campo intelectual criollo que, por otro lado, en el proceso de la incorporación de la palabra “otra” en la literatura, proyectaba la “domesticación [de la oralidad, signo de barbarie] en la escritura” (19), en un intento disciplinario de contener las profundas contradicciones internas de la nación (futura), cruzada aún por los efectos de la esclavitud y la irreductible heterogeneidad racial. Con precisión Vera-León señala las nuevas contradicciones que desata la propia “alianza” que sitúa la emergente literatura nacional ante la “barbarie” de ese estilo que —si bien posibilitaba la especificación de la diferencia ante España— al mismo tiempo exponía la literatura al riesgo de la “desfiguración” (19) de la escritura. De ahí las reiteradas revisiones a que ha sido sometida hasta nuestros días la escritura de Manzano: intentos letrados de retocar su escritura fonética, de ajustarla a las normas gramaticales de la institución. O, como señalara todavía años después Max Henríquez Ureña, intentos de “pasar en limpio ese texto, librándolo de impurezas [...]”.⁶²

La interpelación provoca en la institución la sospecha de que la respuesta del subalterno a su llamado, a su paradójica invitación al habla —en la reubicación del límite de la ley— resultaba en una escritura demasiado pegada al cuerpo, demasiado porosa y expuesta al riesgo de la contaminación. Esa sospecha constata la manifestación del síntoma de la institución, el nudo impensable —desde la institución— de que en lo más íntimo de su dominio la nueva ley incorporaba la negación de sí misma. En sus momentos más exasperados, la sospecha desencadena una intensa tropología de la pureza y el contagio y las consecuentes operaciones fóbicas de limpieza que, como señalara Mary Douglas en *Purity and Danger*, remiten a una redistribución de las categorías de integridad y de mezcla en una coyuntura de reorganización social.⁶³

Más allá del texto de Manzano, y de la reacción literaria al mismo, esa tropología de la pureza y el contagio contribuye a reorganizar otras zonas del poder y a sobredeterminar el modo en que sus instituciones (médicas, escolares, penitenciarias, etc.) —sobre todo a partir de la década de 1830— pensaron la reorganización del espacio público y la cuestión de los límites en una sociedad cambiante, profundamente marcada por la heterogeneidad racial e incluso lingüística. Para comprender el peso de la problemática de los límites y de su concomitante tropología de la pureza en los discursos fundadores de las instituciones modernas cubanas, habría que ver con detenimiento el impacto que tiene la devastadora epidemia del cólera de 1833 en el “imaginario” de las instituciones. Comprobamos ahí, entre otras cosas, el desarrollo imperioso del discurso higiénico como paradigma que provee figuras, metáforas, para pensar diversos tipos de límites y contacto, más allá del territorio pertinente a la salud pública.⁶⁴ Por el momento digamos, para retomar la metáfora de la “limpieza” en la reacción de la institución literaria contra la escritura de Manzano, que el discurso higiénico marcó intensamente el pensamiento de los intelectuales sobre el contacto etno-lingüístico, según comprueban los deslices en el siguiente comentario del novelista Anselmo Suárez y Romero —el primer “transcriptor” de Manzano— sobre el efecto nocivo de las nodrizas negras y mulatas en la “lengua castiza”:

La leche santa de sus madres no es la que siempre alimenta a los hijos de Cuba; una nodriza abyecta nos da la suya, porque muchas madres creen hallar su salud y belleza en el olvido

del primero de sus deberes. [La] palabra de aquella nodriza ignorante y corrompida es la que más escuchamos, sus acciones son las que más vemos en esa edad cándida de la infancia, que, como el cristal refleja súbito y cabal cuanto se les acerca, así reproduce lo que se le presentó por modelo. [...] Allí se nos inspiran ideas erróneas; allí brotan las pasiones bastardas, que afirmándose y creciendo después, convierten en inútil o vituperable nuestra vida; ahí se corrompe todo, hasta el habla castiza de nuestros mayores.⁶⁵

De ahí que la compulsión a revisar el manuscrito de Manzano, los reiterados intentos de ordenar su prosa “caótica y desaliñada” como condición de entrada a la institución, inmediatamente se desliza en la operación metafórica de “limpiar” sus “impurezas”. Esa compulsión remite, nuevamente, a la cuestión de la porosidad y maleabilidad de una escritura constituida en la reubicación del límite de la institución, en esa zona de negociaciones donde la literatura, en su pugna con la legalidad del orden colonial y esclavista, postula el derecho del otro a ocupar un sitio en el orden de la ciudadanía: la inscripción de su palabra en el orden de la representación. La zona de contacto, en los márgenes de la institución —en el testimonio que la constituye al reinscribir sus nuevos límites— es recorrida por una energía tan necesaria para la demarcación del territorio como peligrosa. Como señala Douglas, “all margins are dangerous. If they are pulled this way or that the shape of fundamental experience is altered. Any structure of ideas is vulnerable at its margins”.⁶⁶ Por ello, para la antropóloga británica, las fronteras del cuerpo, sus orificios, sus secreciones, son el objeto de una operación simbólica particular que convierte el cuerpo en una figura clave para el diseño del espacio social y de los modelos de integridad, de límites, de transmisión y de comunicación que rigen el imaginario de sus instituciones, sobre todo en la coyuntura de transformaciones profundas.

En el contexto específico de una sociedad pluriétnica como la cubana, no es casual que los discursos que se plantearon la tarea de proyectar la “integración” nacional sintomáticamente reaccionaran al contacto ineluctable que la reubicación de los límites implicaría. El miedo a la mezcla recorre la escena testimonial y sobredetermina luego el ambiguo rol que la ficción narrativa cumple en la elaboración de esos discursos. Como el testimonio de Manzano, la novela —género híbrido por excelencia— era un suplemen-

to tan necesario como peligroso para los discursos de la “homogenización” nacional. Si bien contribuía, con el *don* prospectivo de la ficción, a pensar las condiciones que harían posible la transformación del esclavo en ciudadano, en sujeto de una ley más justa, en hablante de una lengua nacional más democrática, la novela —como el testimonio de Manzano— situaba al poder en una zona arriesgada de contacto y porosidad.

Literatura y ficciones del derecho

Según sugerimos al comienzo de este ensayo, la literatura moderna se inaugura en ese umbral donde recorre los diferendos del orden jurídico-simbólico (esclavista) desde un nuevo sentido de la justicia; es decir, desde la elaboración de la ficción del derecho (liberal) futuro.

En su notable exploración del proceso de *jurisgenesis*, inspirado en parte por los debates contra el positivismo legalista en el campo de los “critical legal studies”, Robert M. Cover enfatiza el rol de la narrativa en la construcción del “universo normativo” que garantiza la producción del sentido en las instituciones formales de la ley.⁶⁷ Para Cover:

La ley puede ser comprendida como un sistema de tensiones o como un puente que conjuga un concepto de lo real con una alternativa imaginaria; es decir, como la articulación entre esos dos niveles del asunto, cuya significación normativa sólo puede ser representada plenamente mediante dispositivos narrativos. De ahí que uno de los elementos constitutivos del *nomos* consiste en lo que George Steiner denomina la ‘alteridad’: ‘lo otro del caso’ [“*the other than the case*”] [...]. El concepto del *nomos*, en tanto mundo-de-ley, implica por un lado la aplicación de la voluntad humana a un estado actual de las cosas, así como la perspectiva hacia nuevas visiones de futuros alternativos. El *nomos* es un mundo normativo constituido por el sistema de las tensiones entre la realidad y la visión.⁶⁸

Irreducible a la codificación del derecho, o a la administración del mismo en el aparato legal, el discurso de la ley cristaliza —y pugna por resolver, en el devenir de sus transformaciones— esa tensión matriz entre la institucionalidad existente y la proyección de una justicia futura. Para Cover, la narrativa

es el lugar donde se elabora, en el presente mismo de las instituciones existentes, la ficción del futuro que trabaja, mediante el gesto prospectivo, las zonas impensables de la institución “formal” que en ese sentido nunca puede dar cuenta de la pluralidad de las legitimidades que circulan y pugnan en el campo de las contradicciones sociales.⁶⁹ De ahí que el “*nomos* no requiera necesariamente de un estado [de las instituciones formales de la ley], y que la creación del sentido jurídico —la *jurisgenesis*— siempre tenga lugar en un medio esencialmente cultural”.⁷⁰

En su debate contra el positivismo, Cover intenta oponer el sentido jurídico a la organización social y la administración de la ley⁷¹ con lo cual reduce la función del estado a las prácticas administrativas del “control social” que ejercen las “instituciones formales”. El debate lo lleva, asimismo, a reclamar una autonomía radical para las prácticas simbólicas que generan el *nomos* en la zona “esencialmente cultural” que Cover opone a las instituciones del Estado: “Tal dicotomía, manifiesta en las culturas folclóricas y clandestinas [*underground*] incluso en las sociedades más autoritarias, es particularmente visible en la sociedad liberal que renuncia al control de la narrativa. El carácter incontrolado del sentido ejerce un efecto desestabilizador sobre el poder. Es decir, los preceptos deben tener sentido, pero necesariamente abstraen ese sentido de materiales creados por prácticas sociales que no están sujetas a las normas que condicionan la legislación y la producción formal de las leyes”.⁷² La crítica al positivismo sitúa a Cover en una tajante oposición entre el estado y esa especie de sentido salvaje que la práctica simbólica desata en el exterior de la institución. Acaso podría pensarse que la articulación de ese sentido — en la ficción del derecho— es constitutiva de la institución, en tanto función de las creencias, relatos, procesos de identificación e interpelación de los sujetos que intervienen incluso en las operaciones aparentemente más “formales” de la administración o del control social. Además, según hemos argüido a lo largo de este trabajo, la producción del sentido que Cover opone al poder circula mediante la intervención de otras instituciones culturales, sobre todo la literatura, en sociedades secularizadas. En todo caso, el trabajo de Cover manifiesta las posibilidades abiertas por el contacto entre el análisis del discurso y los debates sobre la interpretación y la constitución de la “verdad” jurídica.

En el relato de María Antonia Mandinga —en el recorrido de su palabra por los canales de un aparato judicial que no era aún capaz de dar crédito

a su sentido— ubicamos una de las “verdades” impensables de la ley esclavista. Señalamos también que la larga trayectoria de su desafío, en el pleito que se prolonga por más de medio siglo, se nutría de las contradicciones internas de los presupuestos interpretativos de un orden judicial que, entre otras tensiones, evidenciaba un progresivo desequilibrio entre las categorías del derecho natural del esclavo y el derecho de propiedad del amo. Pero, de igual modo, sugerimos que las tensiones internas de la institución no podían dar cuenta de las transformaciones cristalizadas por la resolución de la disputa en favor de Juan Lorenzo —el hijo de María Antonia— en la década de 1860. Más allá de este caso en particular, propusimos que el proceso de constitución del esclavo en sujeto de la “verdad”, en sujeto de derecho (al testimonio) en el orden de la representación liberal, implicaba la intervención de otro discurso que operaba sobre los límites de la institución jurídica, reubicando el campo de su territorio y proyectando la redefinición de la ciudadanía. La literatura se instituye con la intervención en los límites del orden jurídico-simbólico de la esclavitud, trabajando la peligrosidad de sus márgenes, proponiendo categorías para la solución de los diferendos generados por la pluralidad de las legitimidades y, sobre todo, explorando las condiciones que harían posible la subjetivación de los esclavos: la interpelación de los sujetos en una nueva red de dominación e identificación. Allí, en el cielo de la lengua nacional cubana, la escritura de Manzano brilla como una estrella errante y, al final del relato, cimarrona. Así concluye la *Autobiografía*: “cuando iba a andar pa. retirarme de la casa oi una bos qe. me dijo Dios te lleve con bien arrea duro yo creia qe. nadien me beia y todos me ogserbaban pero ninguno se me opuso como lo supe después” (45).

Presenté la primera versión de este trabajo en el simposio sobre “Literatura y cultura latinoamericanas del siglo XIX” dedicado a Ángel Rama en Caracas en octubre de 1993, agradezco la invitación de Beatriz González y Javier Lasarte. La primera parte del título, “La ley es otra”, cita el título de un disco de la banda de rock uruguaya *Los Estómagos*. Una versión anterior del trabajo se publicó en la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 20.40 (1994), pp. 305-335.