

Teatro y poesía: Literatura cubana afrodescendiente en el archivo policial y la esfera comunicacional privada

JORGE CAMACHO
UNIVERSITY OF SOUTH CAROLINA-COLUMBIA

Resumen

Este ensayo analiza un grupo de textos incautados por las autoridades coloniales de Cuba a hombres negros que se reunían de forma clandestina en La Habana en 1839. Estos documentos muestran la existencia de una esfera comunicacional privada, alternativa a la de los blancos en uno de los momentos más importantes de expansión del capital en la isla. Este artículo muestra como en este momento circulaban de forma oral y escrita, textos literarios y políticos que fueron intervenidos por las autoridades no tanto por las pruebas que podían delatar una sublevación de negros, sino por la capacidad que estos tenían de comunicar símbolos y referencias culturales exógenas a la cultura española. En los documentos que analizamos aquí, estas referencias son de origen africano, árabe y políticas, que competían con el imaginario social institucionalizado del poder. Por eso, además de discutir textos literarios afrodescendientes, incautados en este proceso, el artículo muestra su correspondencia con la literatura producida por dos escritores negros de la época: el poeta esclavo Juan Francisco Manzano y el mulato libre Gabriel de la Concepción Valdés, más conocido por el nombre de Plácido. El marco teórico que utiliza está compuesto por las ideas de Bronislaw Baczko en relación con el control del imaginario social, la tesis de Jacques Derrida sobre el “mal de archivo” y el concepto de esfera pública desarrollado por Jürgen Habermas.

Palabras clave: literatura, afrodescendiente, causa, criminal, Cuba, esclavos

Durante la mayor parte del siglo XIX, las autoridades coloniales en Cuba dependieron de un cuerpo represivo y leyes especiales para juzgar los casos que creían más graves para la seguridad del país. Esta organización tenía el nombre de Comisión Militar Ejecutiva y Permanente de la Isla de Cuba, y según Joaquín Llaverías, fue creada por el Capitán General Francisco Dionisio Vives (1755–1840) el 4 de marzo de 1824, conforme a otra que ya existía en España. Esta comisión tenía el objetivo, como se lee en la pragmática, de preservar la tranquilidad y felicidad de la colonia, “de los horrores y de las ruinas que traen consigo las inquietudes que se han experimentado en sus dominios de América” (cit. Llaverías, 14). Para reforzar el poder de Vives, la Corona incluso le otorgó “prerrogativas extraordinarias por real orden del 28 de mayo de 1825,” dice Llaverías, lo que “lo autorizó para suspender cualesquier disposición o providencia expedida sobre todos los ramos de la administración en aquellas partes en que lo considerase conveniente” (16). Con esta orden y prerrogativas fue que

esta Comisión Militar actuó con total impunidad durante años, en los que tuvo total libertad para echar mano de la tortura, el destierro y la pena de muerte. Como afirmo aquí, esta violencia estaba autorizada por la interpretación de los signos, por la “consignación de documentos” (Derrida), por la manipulación del archivo que, interpretado por el poder, imponían la ley sobre los sospechosos y evitaba argumentos en contra de su tesis. Era un poder ejercido contra los negros, quienes tenían una esfera de circulación privada y su propio imaginario social que es rechazado por las autoridades coloniales. ¿Cómo leer los textos literarios por esencia polisémicos escritos por afrodescendientes que aparecen en este archivo judicial? ¿Cómo la literatura desvía esas interpretaciones del poder y ayuda a cohesionar esta comunidad?

Para empezar, debo aclarar lo que entiendo por imaginario social. Este es el conjunto de creencias, símbolos y prácticas sociales que utiliza una comunidad para representarse. Toda comunidad necesita de estos símbolos y prácticas para poder funcionar, y su importancia es tal que durante periodos de crisis o guerras estos imaginarios son reforzados, retados o subvertidos por los grupos a favor y en contra del poder. Por eso, como afirma Bronislaw Baczko, el Estado trata de controlar el imaginario social, ya que de

su reproducción, de su difusión y de su manejo asegura, en distintos niveles, un impacto sobre las conductas y actividades individuales y colectivas permite canalizar las energías, influir en las elecciones colectivas en situaciones cuyas salidas son tan inciertas como imprevisible. (30)

En el caso que nos ocupa aquí, estamos hablando de un imaginario social constituido por una élite militar-administrativa-letrada blanca que mantenía bajo control tanto a los blancos reformistas e independentistas como a los grupos de origen africano. Estos últimos ocupaban el nivel más bajo en la escala social. La censura, la represión, la intimidación y la defensa del *status quo* eran las formas que tenía el Gobierno para evitar que estos grupos subvirtieran el sistema. ¿Cómo se expresa esta pugna simbólica en las actas de la Comisión Militar de 1839?

En este año la Comisión Militar abrió un proceso contra un grupo de hombres negros libres y esclavos de La Habana a los que acusó de reunirse clandestinamente para trastornar el orden público. Algunos de estos hombres ocupaban puestos importantes en la estructura del poder militar de la colonia. León Monzón era capitán del Batallón de Morenos Leales de la Habana y Pilar Borrego y Ambrosio Noriega eran subtenientes de la misma institución, que, como dice María del Carmen Barcia en “Poder étnico y subversión social”, tenían ciertas prerrogativas del gobierno, como el derecho a portar armas y sepultar a sus jefes en la Parroquial Mayor y en la iglesia del Espíritu Santo (6). Otros

de los encausados eran esclavos con oficios como zapatero o músico. Las acusaciones a estos hombres tenían una finalidad política, ya que las autoridades españolas vivían bajo el temor de que los negros se organizaran y trataran de tomar el poder por la fuerza. Lógicamente, su temor no era infundado. Durante todo el periodo que duró la esclavitud se sucedieron numerosos alzamientos de esclavos y conspiraciones como la de José Antonio Aponte en 1812, que pusieron en alerta al gobierno español.¹ Los esclavos se fugaban al monte donde eran perseguidos por rancheadores y perros que los despedazaban, y los que sobrevivían esta odisea pasaban a vivir en cimarronaje, lo cual era otro motivo de preocupación para las autoridades. Cualquier amenaza al poder institucional o transgresión de las leyes, por tanto, era severamente condenada, especialmente, si venía de un negro porque aun si eran libres, las autoridades los veían con recelo por su color de piel y por vivir bajo un sistema que los humillaba. Es en este contexto político-social que ocurre la causa criminal de julio de 1839.

A juzgar por las actas de la Comisión, el proceso seguía un patrón prefijado. Se dictaba orden de captura contra un sujeto sospechoso. Se registraba su casa. Se le incautaban todos los documentos escritos y se les interrogaba. Si había discrepancias entre lo que declaraba un reo y otro, entonces se pasaba a un careo para determinar quién decía la verdad. No era extraño que en estos interrogatorios y careos el acusado tuviera que responder por las acusaciones que le había hecho alguna amistad o alguien que no conocía, o se le pidiera que explicara los motivos y circunstancias en que había conocido a la otra persona o la significación de los documentos que tenía en su poder. Así, la lectura de estos interrogatorios y documentos muestra cómo los jueces se preocupan por los sujetos negros que sabían leer y escribir, comunicaban una información que les era extraña o peligrosa o se reunían clandestinamente, ya que no importaba si estas reuniones eran entre amigos, vecinos o familiares, los jueces de la Comisión Militar los trataban con profunda sospecha y pensaban lo peor. Así, según uno de los documentos redactados por uno de los comisarios de la causa, Juan de Mendoza, abogado de los Tribunales del Reino y escribano de cámara de la Real Audiencia Pretorial, este tipo de reuniones “siempre se disfrasa de mil maneras y parece dirigirse à fines beneficiosos” (3/4). Y saca a relucir el ejemplo de Haití y las sociedades a favor de los negros, argumentando

La sociedad de negrófilos qe. ecsistia en Francia antes del año de mil setecientos noventa y uno estendió asociaciones de esa especie a la vecina isla de Santo Domingo [... y] fueron bien pronto víctima de su candorosa confianza y experimentaron à gran costo los efectos de una conmoción qe. perdió pa. el resto del mundo una de sus Islas mas feraces y de mayor importancia. (3/4 énfasis original)²

Si nos atenemos a esta conclusión, el temor de que sucediera otra revolución de africanos como la que había sucedido en la isla vecina era el que guiaba estos procedimientos. Las autoridades no dejaban engañarse por lo que consideraban un “disfraz” y otros “pareceres”. No era el momento para “candores”, porque lo que estaba en juego era la supervivencia del sistema, la vida, el poder, los privilegios y la riqueza de los blancos. De esto resulta que los jueces de esta causa tomen muy en serio este tipo de reuniones, lean en detalle los “papeles” que les incautan a los acusados en los registros, les preguntaran por palabras africanas que no conocían y vieran en estas referencias un indicio de algo malo, terrible, algo que trataban de ocultar los negros. Gracias a estos papeles incautados podemos ver cómo se comunicaban entre ellos los de esta clase y cómo el poder lee los signos que no se ajustaban al imaginario social institucionalizado. Este fue el caso del reo Margarito Blanco, a quien se le ocuparon en el registro invitaciones para “presidir las cabezas” (subrayado en el original), agregando el mismo abogado, Juan de Mendoza, que

en el papel de las fojas cuarenta y dos se habla de degüello de cierta canalla pr. mandado de la Sublime Puerta Otomana, el figurado diploma de las fojas cuarenta y uno aparece fechado en la Nueva Constantinopla y tiene pr. lema, hijo del Sol habitante de la Luna y Academia de Nuestra Sra. de los Dolores. (4/5 énfasis original)³

Recalco que este tipo de anotaciones que hacen los jueces para sustentar sus sospechas están basadas en la información que sacan de los interrogatorios y en su interpretación de los textos. Estas interpretaciones llevan implícitas la marca del poder, ya que la Comisión se atribuyen el derecho de guardar, clasificar e interpretar estos documentos en base de sus intenciones y la ley que representan y cuidan. Como decía Jacques Derrida en “Mal de archivo”, este orden clasificatorio va de la mano de lo que él llamaba poder de “consignación”, el acto de almacenar “reuniendo los signos” las pruebas escritas e interpretándolas (11). Esto significa que los investigadores del caso deben “coordinar un solo corpus en un sistema o una sincronía en la que todos los elementos articulan la unidad de una configuración ideal” (11). Por tanto, como argumentaba el filósofo francés, en el archivo no puede haber ningún elemento que disocie, divida, ningún secreto que lo cercene de una forma absoluta (11). Por ello, los oficiales de la Comisión Militar estaban obligados a conectar estos “signos” y referencias de las que no conocían nada. Tenían que asumir la función de hermeneutas y aplanar con su razonamiento los argumentos de los otros, con el fin de encontrar una interpretación homogénea, una configuración ideal, que en este caso es la explicación del peligro que corría el Estado. De esto se deriva, que aun cuando los investigadores de esta causa no logran encontrar ninguna marca explícita para condenar a los acusados, es decir, no encuentran alusiones a una insurrección armada o ni siquiera

una crítica contra el orden público entre sus papeles y testimonios, los condenan de todas formas por el hecho de reunirse sin permiso y por sospechar de los vínculos, las alusiones culturales y los cargos que ocupaban en estas asociaciones.

Según Pedro Deschamps Chapeaux, si analizamos las referencias y los dibujos reunidos en el expediente judicial abierto a Margarito Blanco, a quien los jueces llaman “caudillo”, podemos afirmar que este era miembro de lo que hoy conocemos como un juego abakuá o ñañigo.⁴ Estos tenían una organización secreta, compuesta de hombres, fundada por negros criollos esclavos y libertos del barrio habanero de Belén en el año 1836 (“Margarito Blanco” 97). La asociación todavía existe y es una de las más antiguas en Hispanoamérica. Margarito Blanco era el Ocongo de Ultán de uno de estos juegos, que desde entonces sufrió la persecución de las autoridades españolas, igual que la “brujería”, las creencias judaizantes y musulmanas, porque estas creencias competían con la religión católica y las referencias culturales e ideológicas de los españoles. Al hacer esto, el Estado colonial no solo excluía todo aquello que amenazaba su poder de forma física, sino también de forma espiritual, afectiva y simbólica.

Esto no significaba que la producción y circulación entre los afrodescendientes o los criollos blancos de estos símbolos y creencias dejara de ocurrir. Por el contrario, se mantuvo de una forma subterránea, personal, de lo cual son ejemplos las tertulias y las dos mil cartas que recibió Domingo del Monte (1804-1853), así como las copias manuscritas de poemas y narraciones que corrían de mano en mano. Según Francisco Calcagno, muchos textos que estaban prohibidos por el gobierno circularon en La Habana de forma clandestina, como la novela de Anselmo Suárez y Romero, *Francisco*, y varios poemas de Plácido. Todo esto muestra una red de circulación privada entre blancos, que era paralela a la establecida por el gobierno.⁵

Sin embargo, no es esta esfera comunicacional a la que me refiero. La causa de 1839 muestra una red que se desarrolla paralelamente a estas dos. Esta no sería como Jürgen Habermas describe la esfera pública en su libro clásico *Historia y crítica de la opinión pública*, aunque guardaría algunos puntos de coincidencia con ella. No respondería a los intereses y opiniones de la clase letrada en el poder, sino que sería “plebeya”.⁶ No respondería tampoco a un diálogo abierto en el cual se expresaran los intereses y opiniones de la clase burguesa, sino que estaría conformada por sujetos afrodescendientes, con varios oficios y estamentos en la sociedad, como el de los militares, los libertos y esclavos. Sería un diálogo sumergido (en tanto censurado por el aparato militar), un diálogo alternativo y su centro de socialización estaría en los cabildos de nación, las academias de baile, el Batallón de Morenos Leales de La Habana y grupos clandestinos como el abakuá, que producían e intercambiaban información.

Los papeles que les fueron incautados a Margarito Blanco, a León Monzón y otros serían la prueba de este diálogo privado, ya que son mensajes, invitaciones a participar en funerales, poemas escritos a otras personas, manuscritos como el “Diario de Irlanda”, y libros impresos que el aparato militar debió ver con resquemor. Todo lo cual sería, por supuesto, una muestra muy breve de esa red social, textual, comunitaria, portadora de un imaginario que se oponía al de los blancos.

Por dichos documentos, además, sabemos que estos grupos se reunían en “funciones” en las que se bailaba, comía y donde la literatura y tal vez la representación de *sketches* ocupaba un lugar. En lo que sigue, por tanto, me interesa ahondar en los textos que produjo el proceso criminal de 1839, en las referencias de carácter simbólico y en esta red alternativa. Mi objetivo es enfatizar las referencias culturales, religiosas y literarias exógenas a la cultura española que aparecen en estos documentos. Me propongo analizar desde el punto de vista estético y literario estas referencias, y hacer una lectura detallada de estos textos para entender el imaginario social que proponen. ¿Qué nos dicen estos mensajes y poemas de su forma de relacionarse? ¿Cómo los interpretan los jueces y los acusados en los interrogatorios? ¿Cómo nos ayudan a conocer mejor la literatura, los símbolos, las emociones y el imaginario afrodescendiente?

Las anotaciones e interrogatorios de este expediente judicial muestran el interés de las autoridades en saber sobre los títulos, diplomas, cargos como el de Ocongo de Ultán, el “Diario de Irlanda” (fig. 1), y una organización con el nombre de “Nueva Constantinopla, Habitantes de la Luna, Hijos de Sol y Academia Nuestra Señora de los Dolores”. Las preguntas sobre estos temas aparecen en varios interrogatorios, entre los que está, el que le hicieron las autoridades al capitán del Batallón de Morenos Leales de la Habana, León Monzón, quien negó conocer dicha organización. No obstante, cuando le preguntaron por el “Diario de Irlanda”, afirmó que sí lo reconocía, aunque no sabía quién se lo había llevado a su casa. ¿Decía la verdad Monzón o era esta explicación falsa? El “Diario de Irlanda”, que tiene como fecha de escrito el mismo mes en que lo apresaron, ¿era tan comprometedor como para juzgarlo con tanta severidad? Debió de serlo porque al concluir el proceso, Monzón fue condenado a la pena de cuatro años de destierro, con la prohibición de volver a Cuba. Otros dos de sus allegados, José Andrade, y José Felipe Cabrera, fueron condenados a extrañamiento perpetuo en la Península (“Margarito Blanco” 109).

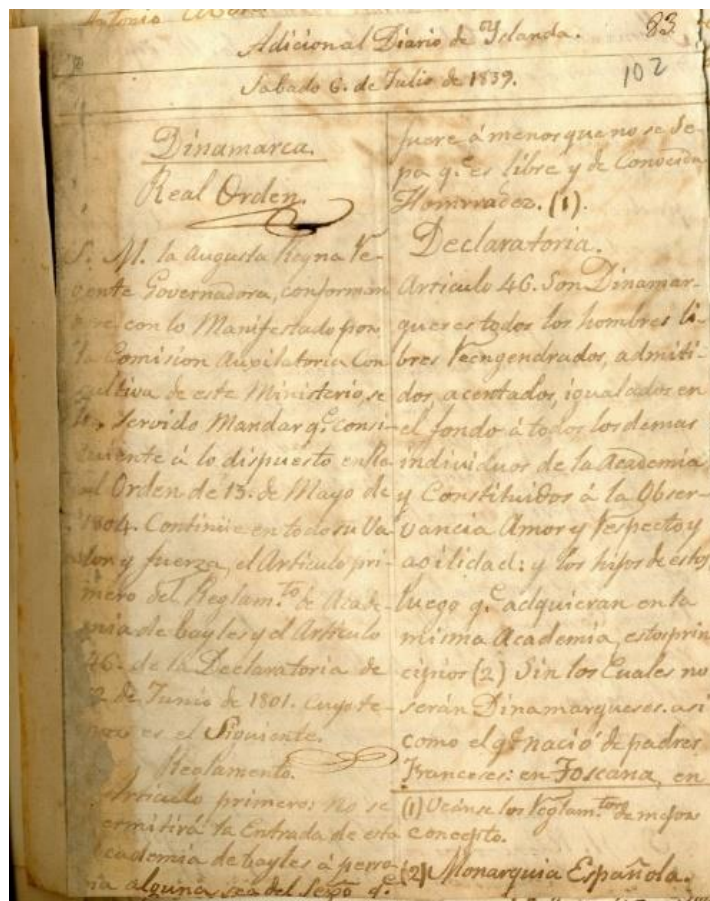


Fig. 1. Hoja incautada en el proceso de 1839 perteneciente a León Monzón. “Adicional. Diario de Irlanda.” Foto del archivo personal de Michael Zeuske.

Estos documentos fueron utilizados por las autoridades para categorizar a estos individuos de subversivos, aunque si los leemos, ninguno habla del gobierno o de intentar derrocarlo. La sospecha parte más bien del hecho de que se reunían, utilizaban signos, títulos y referencias extrañas al imaginario social de la colonia, con los que los negros amenazaban el orden simbólico. Ser negro, ya de por sí, era una amenaza al sistema, y las reuniones, las comunicaciones y estos documentos mostraban que se comunicaban entre ellos. Por tanto, no importaba que estas hojas manuscritas no hablaran del sistema esclavista o de las humillaciones que recibían a diario los negros. El hecho de que se comunicaran entre ellos a través de ellas debió de ser un motivo de alarma, un signo de independencia social.

Si a esto agregamos las referencias culturales y los símbolos que aparecen en algunas de estas comunicaciones, como el cargo de Margarito Blanco en el juego abakuá, las referencias africanas, y títulos como el de Reverendo Padre Gregorio Benedicto, Príncipe Agustín, Alejandro III, secretario de guerra y justicia, podemos ver como estos sujetos sociales podían ir construyendo, a través de estas

relaciones, un imaginario alternativo con el cual se identificaban. Este imaginario crearía puntos de referencias y conexiones entre ellos que, de forma velada, podían trastornar el orden público de la colonia, no en términos de fuerza—como temían las autoridades— sino el orden simbólico. De hecho, como afirma Carmen Barcia, bajo los nombres de las asociaciones en las que se reunían o los títulos que usaban, podían ocultarse “actividades conspirativas” (9). Algunos de estos documentos, como el de la organización llamada “Nueva Constantinopla, Habitantes de la Luna, Hijos de Sol y Academia Nuestra Señora de los Dolores”, se refieren al lejano Oriente. Hablan de “Alá Interventor en el día del juicio final” y del “señor de la Meca” en medio de otras referencias de origen islámico que iban en contra del catolicismo.⁷ Las autoridades españolas no podían leer sin sospechas ni desaprobación estos signos, sobre todo cuando uno de sus objetivos era velar por el mantenimiento de la verdadera religión en la isla. Dichos símbolos, sugiero, eran de una larga data dentro del imaginario afrodescendiente.

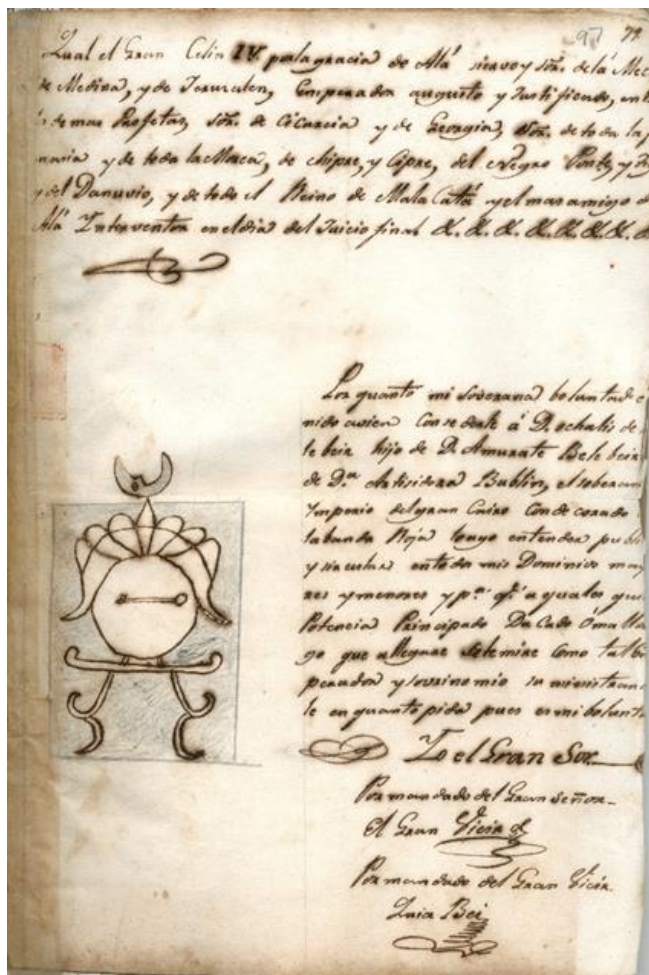


Fig. 2. Hoja incautada en el proceso de 1839 perteneciente a León Monzón donde se puede ver el dibujo simbólico coronado con la medialuna árabe, que también aparece al final de la firma en el borde derecho de la página, ahora casi borrada por la manipulación del texto, donde dice “yo el gran Sor”.

Jorge Pavez ofrece una transcripción de ambos textos en su ensayo (764). Foto del archivo personal de Michael Zeuske.

Según Rigoberto Menéndez Paredes en *Los árabes en Cuba*, desde el siglo XVI existió una inmigración forzada de moriscos, árabes y bereberes a la isla, al extremo que una real cédula de Carlos I de España y V de Alemania afirma que, a pesar de la prohibición de la entrada en América de esclavos berberiscos y personas libres convertidas al cristianismo, estos habían pasado ilegalmente y advierte del peligro de crearse una “secta de Mahoma” (22). De igual forma, Fernando Ortiz halló un documento de un esclavo identificado como “berberí” en 1568 y más recientemente, García del Pino reprodujo una lista de 44 esclavos “moros” que venían a bordo del barco San Agustín en 1596. Todos estos datos nos dicen que al menos en el siglo XVI, el tráfico negrero incluía musulmanes, lo cual llevó a Fernando Ortiz a afirmar en *Los negros brujos*, que la religión islámica llegó a Cuba con ellos, y que su influencia puede verse en el origen de las palabras con que llaman los fieles a sus dioses en la religión yoruba. Decía Ortiz:

Algunos brujos de los que siguen la regla de Obatalá llaman Alá al que todo lo puede. La religión islamita marcó huellas indelebles en la teología de los negros de las regiones africanas, con las que mantiene secular contacto, cuando no logró atraerles del todo a sus dogmas. Bastantes esclavos musulmanes (mandingas; yolofes, fulas, macuás, etc.) entraron en Cuba, los cuales llamaban probablemente Alá al dios Olorún de los yorubas; aparte de que según Reclus (4) Obatalá ú Obbat- Allah, como él escribe, significa, Señor Alá. (152)

Es posible entonces que, ya sea a través de la inmigración forzosa que continuó hasta el siglo XIX o por la religión yoruba, los esclavos de África, los apresados en esta causa profesaran la fe o hayan tenido acceso a la herencia cultural musulmana. Esto vendría a coincidir con las investigaciones más recientes que explican la importancia de la etnicidad y la religión islámica de los esclavos africanos traídos a Brasil y Cuba, aunque para Manuel Barcia la evidencias en Cuba muestran que las alianzas étnicas eran más importantes que cualquier creencia religiosa en los alzamientos armados (132). Si analizamos, no obstante, el documento que hace referencia a la organización “Nueva Constantinopla, Habitantes de la luna, Hijos de sol y Academia Nuestra Señora de los Dolores”, muestra los signos de la medialuna y el sol tanto en la parte superior de la hoja como al final de las firmas de quien escribe—podríamos pensar que éstos estaban muy presentes en su concepción del mundo. Y otro de los documentos, cogidos a José Andrade, ahonda en esta simbología y sirve de un doble propósito. Es la

notificación de la muerte reciente de uno de los miembros del grupo y es una invitación a reunirse y “tetificar la Santa alianza”. El documento está encabezado por el dibujo de dos lunas y un sol. Dice:

Habitantes de la Luna, Hijos del Sol. pongo en conosimiento de su alteza como hafa
llecido una hijas de la sultana
Maria Saliba & Chenes los que se
participa a su alteza le sirva
a todos los que estan de Vuestro mando
hacerle participe del fallecimiento
y qe. en el Bente del qe. firma a la
cuatro de su tarde daran cumpli
miento los Caballeros y señoritas
los caballero a cuatro reales cada
unos y la señora con el estipendo
de un real cada una a tetificar
la Santa alianza

que da los mano de su alteza por mandado de mi amo y mi señor Barba Rojas. (51/67)⁸

Quien escribe esta misiva la firma con el nombre de “Barba Rojas”, lo que es un apodo, como tantos otros que aparecen en estos documentos, que en este caso aludía al famoso corsario del mismo nombre que aparece en la literatura y la historia de África en el siglo XVI. Me refiero a Khayr al-Dīn, un marino de origen turco, quien combatió contra los ejércitos españoles de Carlos V y se distinguía por el color rojo de su barba. Desde entonces su nombre pasó a la literatura y la historia de España. Si tenemos en cuenta estos datos, podemos concluir que el Oriente era un punto de referencia cultural central de este grupo, y que estos negros esclavos y libertos copiaban símbolos, reverenciaban o se veían retratados en los héroes del Lejano Oriente, en personajes que por su fe y por sus acciones eran enemigos de España.

En su ensayo sobre este grupo de hombres apresados en 1839, Deschamps no repara en la importancia de estos emblemas, ni en el valor literario de estos texto, ni tampoco en la esfera comunicacional que el aparato militar intervino. Pero una de las conclusiones a las que llega es que por estos documentos podemos ver que había tres grupos distintos presentes, el de José Ignacio Andrade y José Felipe Cabrera, que “adoptan los hombres de funcionarios del Lejano Oriente”; el grupo de León Monzón, que agrupaba a varios militares, y un tercero, encabezado por Margarito Blanco, que era posiblemente un juego abakuá (104-05). Sobre este último grupo, dice el historiador,

las autoridades judiciales enfocaron su atención y por eso Deschamps titula su artículo con el nombre del esclavo supuestamente ñáñigo. No obstante, subrayo, existe una conexión importante entre los dos primeros grupos por las referencias religiosas y musulmanas. Estas referencias parecen enfocarse en el siglo XVI. Son aún más importantes como puede verse por el interrogatorio que le hicieron las autoridades a José Ignacio Andrade y José Felipe Cabrera, ambos se declararon “católicos, apostólicos y romanos” y dijeron que celebraban anualmente en la iglesia del barrio de Jesús María la festividad de Nuestra Señora de los Dolores (104).

A esto debemos agregar que las referencias al mundo islámico se hicieron comunes en Cuba a raíz de la entrada del romanticismo, que ocurrió justamente en la década de 1830. Estas referencias aparecen en la literatura cubana, en la poesía y en el teatro. Los dos escritores afrodescendientes más importantes de esta época, Juan Francisco Manzano y Gabriel de la Concepción Valdés, recurrieron a ellas. Así, Manzano dio a la imprenta su obra de teatro *Zafira*, en 1842, en la que aparecen también los personajes de Salim y Barba Rojas, y Plácido escribió varios poemas de tema moruno, algo que puede verse por las menciones en su poesía a Mahoma, el Corán, el Albaicín, la Alambra y la leyenda titulada “El bardo cautivo” (García, 121-22).

Roberto Friol, en su libro sobre Juan Francisco Manzano, señala cómo en esta década y las siguientes (1830-1850) se publicaron o estrenaron en La Habana varias obras de teatro que pudieron llamar a atención del poeta esclavo. Afirma que en el mes de enero de 1827 aparecieron en el *Diario de la Habana* distintos anuncios del Teatro Mecánico y Pintoresco y que entre las obras divulgadas estaba “el hermoso drama titulado *Aradín Barbarroja*, con hermosas vistas de mar, galeras turcas, fortaleza [la de Oran], combates, hombres nadando, fuegos y otras muchas cosas” (Friol, 69). Asimismo, en 1833, el diario publicó un artículo titulado “Mufti” sobre la importancia de este entre los turcos (Friol, 69). En la obra de Manzano, *Zafira* se suicida al creer que Barba Roja había asesinado a su hijo Selim, por lo cual su representación del corsario turco tiene la función de señalar el despotismo del usurpador. No es una identificación con él como aparece en el documento de la causa policial de 1839.

Según Friol, la mayor influencia en la obra de Manzano debemos buscarla, no obstante, en otro sitio, en la publicación en 1838 en la revista *El plantel* de la descripción del poema épico de Silvestre de Balboa (1563-1649), *Espejo de Paciencia*, escrito en 1608 en Cuba y el cual se considera el primero de la isla. Según afirma, “Noemí, el esclavo negro de *Zafira*, le debe más al Salvador Golomón de Balboa que a la biografía de Manzano” (69). La razón es que Noemí es un personaje heroico en la obra de teatro de Manzano, y esta heroicidad se corresponde con la de Salvador Golomón, quien mató con una lanza al pirata francés y, por tanto, es la primera vez que aparece el negro en función de héroe

en la literatura cubana. Apunto ahora que en esta causa criminal se incluyeron poemas, comunicados, invitaciones, y cartas, que deben interpretarse también como textos literarios, ya que muestran formas de identificación y representación de uno mismo y los Otros. Uno de estos textos, publicado originalmente por Jorge Pávez, tiene un propósito estético, y al parecer fue pensado para que formara parte de una de las funciones que daban los afrodescendientes en sus reuniones. Se titula “Dialogo (sic) entre un Moquito, un Pito y un Nobato” (fig. 2).⁹

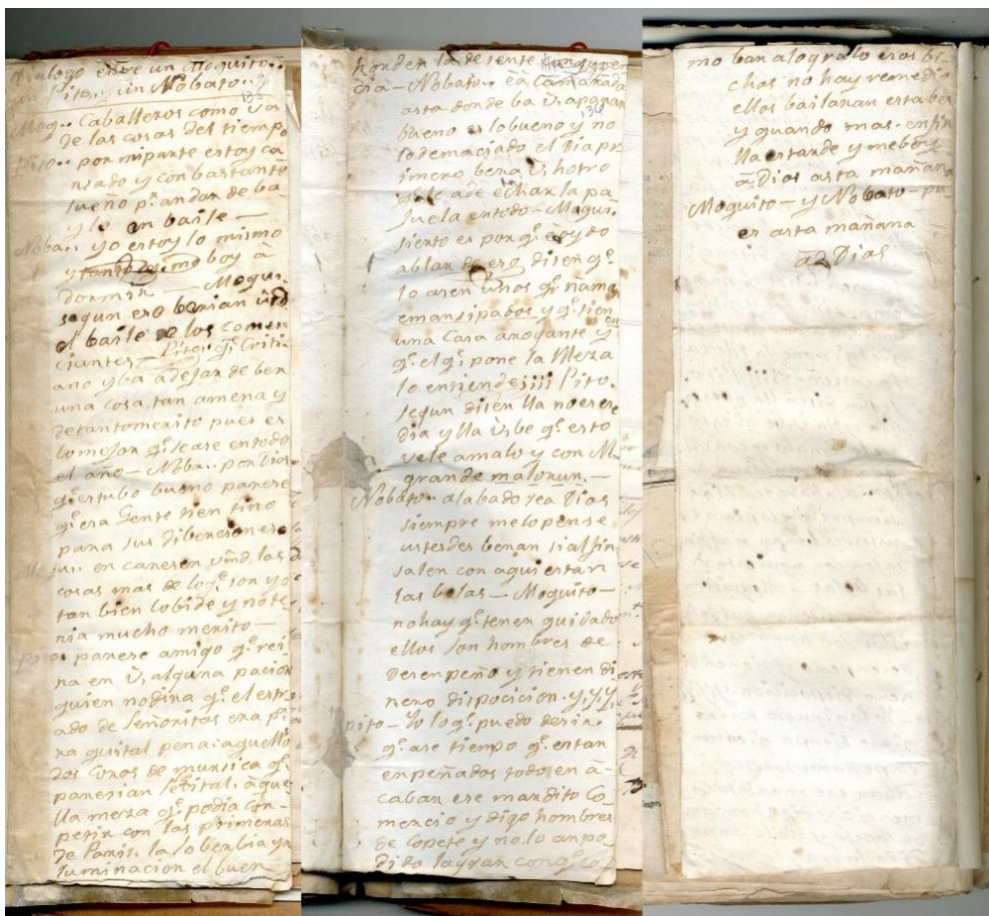


Fig. 3. “Dialogo entre un Moquito, un Pito y un Nobato”. Documento incautado en el registro a la casa de León Monzón en 1839. Fotos del archivo personal de Michael Zeuske.

Este diálogo es uno de los papeles manuscritos que les fueron incautados a León Monzón, el capitán del Batallón de Morenos Leales de la Habana, durante el registro policial, y reproduce un vocabulario coloquial, típico de los negros de La Habana en esta época, en el que se habla de una fiesta a la que habían ido estos tres personajes. El diálogo está dividido en tres fragmentos escritos a mitad de página, sin numerar, y tiene marcas fonéticas que lo caracterizan como un español “bozal”, una “lengua” propia de los africanos, que fueron llevados a España e Hispanoamérica como esclavos.¹⁰ En este diálogo los personajes no tienen nombres propios, sino apodos. Uno se llama Moquito, que,

si pensábamos que le falta una “s” por omisión de esta consonante a final de sílaba, como es típico de esta lengua, puede referirse al insecto. Es decir, puede ser “mosquito” en lugar de moquito. Pero en caso de no ser un error, este apodo podría referirse al humor que sale de la nariz, el moco, que todavía hoy sigue siendo un nombre peyorativo en Cuba para referirse a ciertas personas. El otro personaje se apoda Pito, un instrumento sonoro y el último Nobato, que, con “v” en lugar de “b” significa una persona nueva, sin experiencia o principiante en alguna cosa. Dice la conversación en la que he tratado de preservar la forma en que está escrita:

[pag. 1]

Dialogo entre un moquito, un pito, y un Nobato...

Moqu.. Caballeros, como va de las cosas del tiempo

Pito.. por mi parte estoy cansado y con bastante sueño p.r andar de bayle en baile.--

--

Noba.. yo estoy lo mismo y tanto que me boy à

dormir --- Moqu.

según era benian ûtd

al baile de los comer

ciantes --- Pito.. q.e cristiano yba a dejar de ber una cosa tan amena y

de tantomerito pues es

lo mejor q.e le ase en todo

el año ---Noba...por Dios

q.e estubo bueno parese que esa Gente tiene tino

para sus dibernaciones.

Moqu... en carecen ûmd. las cosas mas de lo q.e son yo

tan bien lobide y notenia mucho merito---

Pito. parece amigo que reina en Û, alguna pacion quien nodira que el est

rado de Señoritas era pa

ra quitil pena: aquellos

dos coros de musica q.e parecían levital, aque

lla meza q.e podía con

petir con las primeras de Paris, la lo benbia yn

luminacion el buen

[pg.2]

horden la de iente conqurren
 cia ---Nobato... èà camarada asta donde va ú, aparase
 bueno es lo bueno y no
 lo demaciado el día pr
 imero bera û, hono
 q.e le a de echar la pazuela entodo- Moguo.
 sierto es porq. è oy do
 ablar de eso disen q.e
 lo asen unos q.e ñaman
emansipados¹¹ y que tienen una cara arrogante y
 q.e el qe, pone la Meza
 lo entiende;;; Pito.
 segun disen lla no es ese
 dia y lla ù, be q.e esto
 uele amalo y con M grande malorun.—¹²
 Nobato.. alabado sea Dios
 siempre me lo pense
 ustedes beran y al fin
 salen con aqui estan
 las belas ---Moquito—
 no hay q.e tener quidado
 ellos son hombres de
 desenpeño y tienen di
 nero dispocición. y, y, y,
 pito-- yo lo que puedo desire
 q.e ase tiempo q.e estan
 empeñados todos en á
 cabar ese mardito co
 mercio y digo hombres
 de copete y no lo an po
 dido lograr conq.e

[pag. 3]
 como ban a lograrlo esos bi
 chos no hay remedio
 ellos bailaran esta bes
 y quando mas. en fin
 lla es tarde y meboy
 á Dios asta mañana
 Moquito-- y Nobato—pu-
 es asta mañana—
 á Dios¹³

El diálogo, que transcribimos aquí, es importante por varias razones. Primero, porque no existe otro igual en la literatura cubana decimonónica, ya que este fue escrito seguramente por un afrodescendiente, no por un blanco que imitaba el lenguaje de los africanos. En segundo lugar, porque es un texto que nos revela mucho de cómo pensaba este grupo y cómo expresaban ideas sumamente importantes para ellos. En este texto aparece, por ejemplo, un leve humor o choteo popular en la selección de los apodos y las interacciones entre los personajes, aunque este humor está muy lejos de ser del estilo de Bartolomé José Crespo Borbón (1811-1871), el escritor cubano-español que se hizo famoso en esta época por reproducir de forma burlona el lenguaje de los esclavizados. Creto Gangá, nombre por el que se le conocía, comenzó a escribir por esta misma fecha sus rimas y comedias, y en sus textos hay degradación del carácter, estereotipos y una ideología supremacista blanca, que por un lado veía al negro como un sujeto abyecto, y por otro resaltaba las bondades del amo por haberlo sacado de África y enseñarle la verdadera religión (Camacho 16). Ese no es el caso de este texto, que, no obstante, reproduce similares variaciones idiomáticas como son: a) el cambio de v por b (Ej. “benian” por “venían”); b) el uso del seseo (Ej. “parese” por “parece”); c) frases gramaticales incorrectas (Ej. “yo tan bien lobide” por “yo tambien lo vi”); d) la nasalización que sustituye la ll por la ñ (Ej. “ñaman emancipados” por “llaman emansipados”); e) cambio de la l por r (Ej. “mardito” por “maldito”); f) el yeísmo (ll or y Ej. “lla” por “ya”) y g) la sustitución de r por l al final de la palabra (Ej. “quital” por quitar”).

Estas variaciones del idioma y el hecho de que fue un documento incautado a un negro nos indican que es un diálogo que reproduce el habla bozal, posiblemente de los esclavos domésticos de La Habana, porque en una parte de la conversación los tres hablan de los “emansipados” y hay cierto distanciamiento en sus palabras e incluso temor, cuando Pito afirma: “uele amalo y con M grande

malorun” (2).¹⁴ Hablan de ellos como si los conocieran de oídas. Son “unos que ñaman emansipados” (énfasis original) y Moquito dice “que tienen una cara arogante”, supuestamente porque estos libertos se sentían superiores a los negros esclavos por su condición social y dinero, ya que los primeros ocupaban el escalón más bajo en la sociedad cubana.

Tenemos entonces un texto que es también un comentario sobre los dos grupos en que estaba dividida la población afrodescendiente en Cuba: los negros libres como el propio Monzón y los esclavizados como Andrade. El punto de vista se origina a partir de este segundo grupo, que son los negros que dan su opinión sobre el baile nocturno al que habían ido y sobre el cual los tres tienen diferentes opiniones. Nobato y Pito creen que había sido estupendo por las señoritas, la música y la “meza que podía competir con las primeras de París”, mientras que Moquito afirma que no tenía mucho mérito. El tema principal de la obra gira, por tanto, alrededor de lo que era la diversión más popular entre los negros y blancos en aquel momento, y a la que hace mención los interrogatorios: los bailes nocturnos, las fiestas y las academias de bailes a los que podían ir lo mismo negros libres que negros esclavos como muestra Cirilo Villaverde en la famosa escena del baile de cuna al que asisten Cecilia, Pimienta, Manzano y otros. Pero de nuevo, detrás de estos comentarios sobre el baile aparece un segundo tema sumergido, el de la esclavitud, no solo en la referencia a los “emansipados” que iban a hablar, sino también en la última parte del diálogo cuando Pito habla del “mardito comercio”. ¿A qué comercio se estaba refiriendo sino al de los esclavos? Sugiero que en esta parte del diálogo los personajes están hablando de los críticos de la trata negrera, que en esta época ponen su empeño en acabar con ella y critican la esclavitud. En Cuba, el grupo más conocido con estos fines se nucleó alrededor de Domingo del Monte, quien había mandado recientemente los poemas de Juan Francisco Manzano a Inglaterra para publicarse. Pero en esta conversación no parece que dichos personajes se estén refiriendo a este grupo de hombres blancos y buena posición social, sino a los negros que habían logrado obtener su libertad y hacer dinero en La Habana, en algunos casos, mucho dinero. Por eso, se dice que era gente de “copete”, “hombres de desenpeño y tienen dinero disposición. y, y, y, (2)”.¹⁵

Según el diccionario de la RAE, se llama “copete” al cabello que se trae levantado sobre la frente o a la crin que les cae a los caballos en el mismo lugar. Tener copete era ser altanero y presuntuoso (388). Por ello, la descripción que dan estos personajes de los “emansipados” no es la mejor, ya que con este vocablo se enfatiza el distanciamiento entre los dos grupos. De hecho, si miramos las marquillas de cigarro que aparecieron en Cuba durante la mitad del siglo XIX, pueden verse dos caricaturas que muestran parejas negras bien vestidas, de clase social media o alta. Esta era la clase de hombres y mujeres que Pedro Deschamps Chapeaux llamó “la pequeña burguesía” negra,

que por su posición económica, fue casi destruida cinco años después durante la llamada Conspiración de La Escalera. Según Deschamps Chapeaux, estos negros fueron víctimas en 1844 de “las maquinaciones de la gran burguesía esclavista” cubana (“Autenticidad” 232). Ambas marquillas de tabaco destacan el lujo con que se vestían estos negros. Se titulan, “¡¡¡Vengan a ver esto!!!” y “¡¡¡Ave María Gallo!!!”, y fueron dadas a la publicidad por la fábrica de tabaco “Para Usted” de Eduardo Guillo. En la segunda de ellas una mujer negra lleva un copete en la cabeza, mientras su pareja está vestida con un traje y un bombín. Tanto las marquillas, el comentario que la explica y el diálogo que establecen estos personajes hacen énfasis por tanto en la economía, en la capacidad adquisitiva de este grupo que se mostraba en su ropa, aunque en las marquillas esta representación tiene un carácter de burla que no aparece en el diálogo antes citado. La burla viene de las poses que adquieren estos sujetos, de la extrañeza que implica ambas exclamaciones, del pequeño animal que se asombra al encontrarlos, y de la sombra distorsionada que aparece detrás de ellos, en la pared, donde se acentúa la mandíbula inferior del hombre en una especie de comparación simiesca (fig. 4).



Fig. 4. “¡¡¡Ave María Gallo!!!”. Fábrica de cigarros Para Usted. *Cuba en las marquillas cigarreras del siglo XIX*. Antonio Núñez Jiménez.

Los comentarios de los tres personajes de este diálogo debían referirse a esta clase, que no debió ser ajena a los intentos de acabar con la esclavitud o la trata negrera. Hombres como el capitán León Monzón debieron de estar al tanto de estos esfuerzos, y si creemos que era a esto a lo que se referían estos personajes, los esclavos también. Por supuesto, no nos queda ningún testimonio válido

de cómo pensaban en relación con este tema los esclavos y negros libres, porque si la censura que establecía el gobierno era total sobre esta cuestión, los negros debieron sufrirla el doble, por su propia condición de esclavos o libertos. No sabemos tampoco quién escribió este diálogo porque no está firmado, pero debemos ver en él una crítica franca y directa a la esclavitud; una crítica privada, de grupo, ya que si creemos que este fue un diálogo actuado debió comprometer a muchos en estas reuniones. No obstante, en el diálogo Pito parece no tener esperanza, dice: “no hay remedio” (3).¹⁶

Antes de terminar, creo importante reiterar la idea de la esfera de comunicación privada que destapa esta causa y preguntarnos si acaso este diálogo no fue representado en una de las “funciones” que daban los negros en las academias o reuniones bajo investigación. Si juzgamos por los papeles que le incautaron a León Monzón, vemos que estas reuniones no eran solamente de bailes y comida. En ellas la literatura también ocupaba un lugar importante, ya que aparecen dos poemas en que alguien se dirigía al público. El primero de estos poemas, inédito y anónimo, es una décima de la que solamente nos queda un fragmento de la primera estrofa que dice: “Para el 7 del entrante/nuestra amistad te convida/a una función Su vida/ y en todo muy elegante/ solas serás bastante/ [con] el brillo de esta acción” (180 énfasis original).¹⁷ La otra décima fue reproducida por Deschamp Chapeaux en el ensayo antes citado, aunque al hacerlo omitió un verso y no la interpretó desde el punto de vista literario, solo como otra evidencia incautada. Por eso, reproduzco el poema aquí para que sirva de comparación con el texto que habla de los tres personajes y entender su importancia para la literatura cubana, señalar el carácter comunitario, performático que tenían este tipo de reuniones y la popularidad de la poesía esta vez sin traza del lenguaje bozal. Dice el poema:

Con la más perfecta unión
 hoy complacidos y ufanos
 unos con otros hermanos
 Celebran esta función
 Su mayor satisfacción
 será que en Santa amistad
 en paz y con igualdad
 Subsista con armonía
 de una y otra Cofradía
 Siempre toda la Hermandad. (229)¹⁸

Al igual que el anterior y otros poemas que aparecen en esta causa judicial, este está escrito utilizando la estructura de la décima que fue muy popular en Cuba a principios del siglo XIX, en que, según

Virgilio López Lemus, la “poesía oral cubana adoptó la décima como estrofa de preferencia” (44). Es una estrofa de diez versos de ocho sílabas poéticas cada uno, que sigue el patrón rítmico ABBCDDEED. El uso de la décima como vehículo de la celebración subraya la popularidad de este metro en la época y en especial, en la literatura afrodescendiente. Destaca además el valor la literatura como forma de cohesión social entre los negros. Es un poema que se acerca a los que escribió la primera poeta negra cubana, Juana Pastor, ya que tiene un lenguaje culto. Su factura es cuidada y parece listo para recitarse ante un auditorio. No va dirigido a una persona particular, sino a un grupo de ellas. Por eso utiliza la forma del plural, cuando dice que “hoy complacidos y ufanos / unos con otros hermanos”, celebran la unión “más perfecta”. Es un poema circunstancial, igual que el otro, que marca un momento (hoy) en el que el hablante poético expresa el regocijo de ser parte de la celebración y de una comunidad de paz y hermandad: todos /nosotros están “complacidos y ufanos” de estar allí. En tal sentido, la poesía ayudaría a religar estas uniones. El poema expresaría los afectos, las emociones y celebraría aquel encuentro con frases superlativas. Nótese, además, que este poema celebra una “función”. ¿No podría ser el diálogo de Moquito, Pito y Nobato que hemos transcrito más arriba parte de esta función?

Podría argumentarse que el diálogo al que nos referimos no tiene acotaciones ni otra marca que señala que fue llevado a escena. Pero en él aparecen personajes-tipos como Pito, que es el que hace ruido con sus comentarios sobre el “mardito comercio” y dice que “uele amalo” y Nobato con su inexperiencia en estos temas. Si ese fuera el caso, estaríamos ante la primera manifestación de teatro afrodescendiente escrito en Cuba, ya que este diálogo antecede por varios años la obra de Manzano, *Zafira* (1842), la cual se ha considerado hasta el momento como la primera. Por supuesto, es muy probable que exista en los archivos otro diálogo similar a este e incluso anterior. De ser así, este no sería la primera evidencia que tenemos de teatro afrocubano. Por el momento, no obstante, sugiero que tomemos este texto como referencia para marcar la primera manifestación del género. Eso sí, no sería una obra como la de Manzano, porque el drama de aquel es letrado, con personajes árabes que formaban parte ya de la moda literaria de la época (el romanticismo). El diálogo de autor desconocido sería una obra vernácula, costumbrista, al estilo de la que escribían José Victoriano Betancourt (1813-1875) y Creto Gangá. A diferencia de ellos, sin embargo, esta no transmitiría una ideología de clase blanca-letrada. Los personajes no estarían focalizados a partir de los intereses y los prejuicios de los blancos criollos o peninsulares. En ellas, se repite el mismo vocabulario deformado o bozal que utilizaban los negros esclavos de La Habana, pero sus ideas irían por otro rumbo. Los personajes hablan del “mardito comercio” y dirigen su atención a los “comerciantes” y la clase de “copete”. Si

creemos que este diálogo fue escrito por negros y trata sobre otros negros con dinero, inauguraría una forma distinta de ver o representar de forma teatral los diferentes grupos sociales en Cuba. No ya desde la óptica del blanco de clase media o alta que mira al negro, sino de negro que observa a otros negros. Sería un texto secreto, ya que su circuito de referencias es privado. Formaría parte de una función o un diálogo que queda entre los afrodescendientes, que nunca se imprime y por esto se desconoce.

Para resumir y concluir podemos decir que, si juzgamos por los documentos que nos quedan de la causa judicial de 1839 y los interrogatorios de los acusados en ese proceso, estamos en presencia de un panorama mucho más extenso, y profundo, del que por lo general conocemos de las relaciones entre afrodescendientes y el uso de la literatura a principios del siglo XIX. Estos documentos son evidencias (realmente la punta de un iceberg) de una esfera comunicacional alternativa, privada, entre afrodescendientes, que no aparecen en las prensas públicas en manos del gobierno colonial. No son textos tampoco producidos por el grupo de escritores aglutinados alrededor de Domingo del Monte que son de los que más se ha hablado en esta época dominada por la censura. Son testimonios y “papeles” que circulaban en un circuito diferente, plebeyo, que hablan de símbolos “extraños”, religiones censuradas, de poemas y un diálogo teatral, escrito por sujetos anónimos negros. La censura colonial, el acceso difícil a la prensa, la abyección en que se tenían y la represión constante que sufría este grupo impidió que estos textos alcanzaran la luz pública, circularan libremente y formaran parte del canon literario. Por tales motivos, sugiero que debemos buscar en las causas criminales que se le siguieron a los negros en Cuba en esta época, los textos literarios que el poder secuestró, ya que el aparato judicial requisaba todos los papeles que encontraba cuando ejercía un arresto y como resultado, podemos encontrar allí obras literarias y dibujos de autores afrodescendientes desconocidos que pueden darnos una mejor idea del panorama artístico y literario de la época. Como podemos ver por los testimonios de algunos de los implicados en esta causa, ciertas hojas y seguramente libros se distribuían entre ellos con lo que creaban una esfera privada, de comunicación paralela a la pública y a la de los blancos. Los especialistas literarios y críticos culturales tienen el deber, por tanto, de revisar de forma minuciosa estos archivos y rescatar estos textos. De hacerlo, podríamos tener una visión mucho más amplia y precisa de la cultura y la literatura cubana decimonónica y desviar la discusión sobre esta época, que casi siempre gira alrededor de la literatura “antiesclavista” de Domingo del Monte.

Notas

¹ Varios historiadores en Cuba y los EE. UU. han llamado la atención y reconstruido a partir de los materiales de archivo esta conspiración. En los EE. UU. y para más detalles sobre ella véase el libro de Matt Childs y el capítulo que le dedica Ada Ferrer a este suceso en *Freedom's Mirror*: "A Black Kingdom of This World History and Revolution in Havana, 1812". Ferrer reproduce la proclama que Aponte supuestamente dictó y en la que hace referencia la Virgen de los Remedios lo cual enmarcaría, dice, la rebelión en términos religiosos (296).

² De Mendoza, Juan. "Juan de Mendoza y Jontoya, Abogado de los Tribunales del Reino, Escribano de Camara de la Real Audiencia Pretorial y del Real Acuerdo". Documentos de la la causa por conspiración contra "Contra los morenos, Cap.n Leon Monzon, Sub.tes José del Monte del Pino, Pilar Borrego, y Ambrosio Noriega, Sarg.to José Florencio Daván, José Andrade, José Felipe Cabrera, Agustín Toledo, Margarito Blanco, Tomas Peñalver, Eusebio de Mora, Serapio Villa, Gabriel Rodríguez Padrón, Regino Abad, Bartolomé Villena, Tadeo Abrantes, José Nemesio Jaramillo y los profugos Fran.co Valdes Nogares, y Fran.co Valdivia, acusados de haberse reunidos clandestinamente con el fin de trastornar el orden publico". MS. Archivo Nacional de Cuba, Fondo Comisión Militar, 1839, legajo 23, foja 3/4. El documento fue transcrito también y publicado por Jorge Pavez en "Expediente contra José Antonio Aponte y el sentido de las pinturas que se hayan en el Libro que se le aprehendió en su casa. 1812" (760-62).

³ De Mendoza, Juan. "Juan de Mendoza y Jontoya, Abogado de los Tribunales del reino, Escribano de Camara de la Real Audiencia Pretorial y del Real Acuerdo". MS. Archivo Nacional de Cuba, Fondo Comisión Militar, 1839, legajo 23, foja 3/4.

⁴ Existen varias investigaciones dedicadas al estudio de esta asociación. Entre ellas vale destacar los libros de Ivor Miller y David Brown. Miller discute brevemente los documentos incautados a Margarito Blanco en su artículo "The Relationship between Early Forms of Literacy in Old Calabar and Inherited Manuscripts of the Cuban Abakuá Society" (170). Para un análisis de varios poemas inéditos cogidos a Margarito Blanco véase mi ensayo "Los poemas inéditos de una esclava. Literatura y archivo policial en Cuba".

⁵ Para un excelente análisis de la censura y la red epistolar que establece el grupo de Domingo del Monte véase el ensayo de Karim Ghorbal "Peligros, controles y silencios atlánticos: censura y esclavitud en Cuba".

⁶ La tesis de Habermas es que junto con el desarrollo de la industria y el comercio en el siglo XVIII se creó en las principales ciudades europeas una esfera pública en que los ciudadanos compartían opiniones. Habermas se enfoca en una parte de esta esfera pública. En sus palabras "La investigación se limita a la estructura y a la función del modelo liberal de la publicidad burguesa, a su origen y transformación; se remite a los rasgos que adquirieron carácter dominante en una forma histórica y no presta atención a las variantes sometidas, por así decirlo, en el curso del proceso histórico, de una publicidad plebeya" (38). En este ensayo me enfoco en la esfera privada, sumergida, "plebeya" o popular de origen afrodescendiente, paralela a la esfera pública dominada por los blancos esclavistas.

⁷ Véase los papeles cogidos a León Monzón transcritos por Jorge Pavez y comentados por Deschamps Chapeaux.

⁸ "Habitante de la Luna Hijos del Sol". MS. Papeles cogidos a José Andrade en la causa por conspiración contra León Monzón y otros en 1839. Archivo Nacional de Cuba, Fondo Comisión Militar, 1839, Legajo 23, foja 67/52. Véase también Jorge Pavez (764). Mi transcripción difiere en algunos detalles de la que hizo Pavez.

⁹ Pavez Ojeda transcribe este texto, junto con otros, pero no los interpreta. Su interés es mostrar la conexión entre León Monzón, a quien se le incautaron estos papeles y Aponte, ya que este fue también implicado en la conspiración de Aponte cuando era joven. Mi transcripción de este texto también difiere en algunos aspectos de la que hace Pavez Ojeda. Para más detalles pueden compararse ambas transcripciones. Pavez titula el texto "Diálogo entre un Moquito, un Pito y un Nobato [96/135-97/136, texto manuscrito de tipo teatral]"

¹⁰ Para más detalles sobre el español hablado por los negros en España y Cuba véase el artículo de Sergio Valdés Bernal "Las lenguas africanas y el español coloquial de Cuba".

¹¹ Subrayado en el original.

¹² Subrayado en el original.

¹³ "Diálogo entre un Moquito, un Pito y un Nobato". MS. Papeles cogidos a León Monzón. Archivo Nacional de Cuba, Comisión Militar, 1839, legajo 23, fojas 135/ 136.

¹⁴ "Diálogo entre un Moquito, un Pito y un Nobato". MS. Papeles cogidos a León Monzón. Archivo Nacional de Cuba, Comisión Militar, 1839, legajo 23, fojas 135/136.

¹⁵ "Diálogo entre un Moquito, un Pito y un Nobato". MS. Papeles cogidos a León Monzón. Archivo Nacional de Cuba, Comisión Militar, 1839, legajo 23, fojas 135/136.

¹⁶ "Diálogo entre un Moquito, un Pito y un Nobato". MS. Papeles cogidos a León Monzón. Archivo Nacional de Cuba, Comisión Militar, 1839, legajo 23, fojas 135/136.

¹⁷ “Decima”. Papeles cogidos a León Monzón. MS. Archivo Nacional de Cuba, Comisión Militar, 1839, legajo 23, foja 180.

¹⁸ “Con la más perfecta unión”. MS. Papeles cogidos a León Monzón. Archivo Nacional de Cuba, Comisión Militar, 1839, legajo 23, foja 229.

Bibliografía

- Baczko, Bronislaw. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Ediciones Nueva Visión, 1999.
- Barcia, Manuel. *West African Warfare in Bahia and Cuba: Soldier Slaves in the Atlantic World, 1807-1844*. Oxford University Press, 2014.
- Barcia, María del Carmen. “Poder étnico y subversión social: Los batallones de pardos y morenos de Cuba”. *Islas*, 1. Núm. 1. Junio 2005, pp. 6-9.
- Brown, David. *The Light Inside: Abakuá Society Arts and Cuban Cultural History*. Routledge, 2003.
- Calcagno, Francisco. *Diccionario biográfico cubano*. Imprenta y librería de Ponce de León, 1878.
- Camacho, Jorge. *Miedo negro, poder blanco en la Cuba colonial*. Iberoamericana Vervuert, 2015.
- . “Los poemas inéditos de una esclava. Literatura y archivo policial en Cuba”. *Espacio Laical*, 1-2, 2022, pp. 99-104.
- Childs, Matt. *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery*. The University of North Carolina Press, 2009.
- “Copete”. *Diccionario de lengua castellana*. Núñez de Taboada. 2 vols. Seguin, 1825, pp. 388.
- Crespo Borbón, Bartolomé. *El látigo del Anfibio, o, sea colección de sus poesías satíricas dedicadas a los extravagantes*. Imprenta del Comercio, 1839.
- Derrida, Jacques. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Traducido por Paco Vidarte. Trotta, 1997.
- Deschamps Chapeaux, Pedro. “Margarito Blanco, el ‘Ocongo de Ultán’”. *Boletín del Instituto de Historia y del Archivo Nacional* núm. 65, 1964, pp. 95-109.
- . “Autenticidad de algunos negros y mulatos en Cecilia Valdés”. *Acerca de Cirilo Villaverde*. Letras Cubanas, 1982, pp. 220-32.
- Ferrer, Ada. *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution*. Cambridge University Press, 2014.
- Friol, Roberto. *Suite para Juan Francisco Manzano*. Editorial Arte y Literatura, 1977
- García, Enildo A. *Cuba: Plácido, poeta mulato de la emancipación (1809-1844)*. Senda Nueva de Ediciones, 1986.
- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Traducción Antonio Domènech con la colaboración de Rafael Grasa. Barcelona: Editorial Gustavo Gil, 1981.
- Ghorbal, Karim. “Peligros, controles y silencios atlánticos: censura y esclavitud en Cuba”. *Dirasat Hispánicas*, núm. 2, 2015, pp. 25-48.
- López Lemus, Virgilio. *La décima constante. Las tradiciones oral y escrita*. Fundación Fernando Ortiz, 1999.
- Llaverías, Joaquín. *La Comisión Militar Ejecutiva y Permanente de la Isla de Cuba. Discurso leído por el académico de turno capitán Joaquín Llaverías en la sesión solemne celebrada el 10 de octubre de 1929*. Imprenta Siglo XX, 1929.
- Menéndez Paredes, Rigoberto. *Los árabes en Cuba*. Boloña, 2007.
- Miller, Ivor. L. “The Relationship between Early Forms of Literacy in Old Calabar and Inherited Manuscripts of the Cuban Abakuá Society”. *Afro-Hispanic Review*, vol. 35, num. 2, otoño 2016, pp. 162-96.
- . *Voice of the Leopard: African Secret Societies and Cuba*. University Press of Mississippi, 2009.
- Núñez Jiménez, Antonio. *Cuba en las marquillas cigarreras del siglo XIX*. Ediciones Turísticas de Cuba, 1985.
- Ortiz, Fernando. *Hampa afro-cubana. Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*. Librería de F. Fé, 1906.
- Pastor, Juana, “Dibujo del carácter natural del autor, hecho el día 27 de noviembre de 1815 en las siguientes decimas”. *Colección de poesías arreglada por un aficionado a las musas*. 2 vols., José Boloña, 1833, pp. 116-17.

Pavez Ojeda, Jorge. "Expediente contra José Antonio Aponte y el sentido de las pinturas que se hayan en el Libro que se le aprehendió en su casa. 1812". *Anales de Desclasificación* 1, no. 2, 2006, pp. 717-68.

Valdés Bernal, Sergio. "Las lenguas africanas y el español coloquial de Cuba". *Santiago* 31, 1978, pp. 81-107.