Florida State University Libraries

Electronic Theses, Treatises and Dissertations

The Graduate School

2021

Fragmentation, Identity, and Geopolitics in Cuba, Puerto Rico and the Philippines

Olga Romero Mestas

FLORIDA STATE UNIVERSITY
COLLEGE OF ARTS AND SCIENCES

FRAGMENTATION, IDENTITY, AND GEOPOLITICS IN CUBA, PUERTO RICO
AND THE PHILIPPINES

By

OLGA ROMERO MESTAS

A Dissertation submitted to the
Department of Modern Languages and Linguistics
in partial fulfillment of the
requirements for the degree of
Doctor of Philosophy

2021

Olga Romero Mestas defended this dissertation on July 19, 2021.

The members of the supervisory committee are:

José Gomariz

Professor Directing Dissertation

Paul Niell

University Representative

Delia Poey

Committee Member

Juan Carlos Galeano

Committee Member

The Graduate School has verified and approved the above-named committee members, and certifies that the dissertation has been approved in accordance with university requirements.

This dissertation is dedicated to Dr. Olga Clemencia Montejo Basulto, my grandmother and role model in life, the first woman in our family to enroll in a graduate program and receive a degree of Doctor of Philosophy. Her strength, vast cultural knowledge, academic skills, and joyfulness inspired me to persevere and be a strong woman in every circumstance. The dissertation is also dedicated to my daughter Rosario Ana, and to my son Juan Ramon; he preceded me in graduating from Florida State University, class of 2021.

ACKNOWLEDGMENTS

This dissertation would not be possible without the continuous support of my committee members, family, friends, and professors. From the beginning of my academic path in the United States, Dr. José Gomariz encouraged me to re-read classic Cuban texts, from a new theoretical approach to diasporic studies, and to re-discover my identity as an immigrant. He offered meaningful feedback and provided new and challenging perspectives during the research and writing process. I came to Florida State University inspired by his essays, and I have learned from him again how to approach a literary work from multiple critical and historical perspectives. Dr. Juan Carlos Galeano's knowledge of ecocritical studies has been indispensable to my research, and his passion for studying and preserving nature led me to have my own garden. Thank you to Dr. Delia Poey for your insightful reading of contemporary Latinx and Latin American writers. Dr. Paul Niell's work and research inspired me to study diverse texts about guilds and other forms of association; his observations on different Cuban social structures during the 19th century also informed the last chapter of this dissertation. In addition, I want to express my gratitude to my peer and friend, Dr. Stephanie Contreras. She has always been willing to engage in discussing the essence of our Cuban identity and the peculiarities of diverse experiences of *cubanidad*. I thank the Department of Modern Languages and Linguistics for the support and resources provided to complete this study in the United States and abroad. I would also like to thank my parents, children, brothers, and friends for their support throughout my time as a graduate student. Their love has held me in difficult times and their encouragement was essential to complete my doctoral degree.

TABLE OF CONTENTS

Abstract	vi
INTRODUCTION. RESISTING COLONIAL OPPRESSION IN THE SPANISH CARIBBEAN AND THE PHILIPPINES.....	1
CHAPTER 1. REGION AS SPACE IN THE PROCESS OF CONFORMING NATIONAL IDENTITY: GEOPOLITICS AND THE AFFECTION FOR NATURE.....	15
1.1 La producción de queso como metáfora de la identidad nacional cubana en el siglo XIX, en las <i>Cartas y Escenas Cotidianas</i> de Gaspar Betancourt Cisneros	21
1.2 La región fragmentada de Tuizlo: fractura de las regiones natural e histórica en <i>La fantasma de Higüey</i> , de Francisco Javier Angulo Guridi.....	32
CHAPTER 2. DISCOURSE RESISTANCE AS AN OBJECTION TO IMPERIAL POLITICS	50
2. 1 El discurso del progreso como subversión política y reconfiguración de los mecanismos de dominación racial	50
2.2 De la ciencia al choteo. La ironía como resistencia en el discurso literario de Felipe Poey	66
2.3. La leyenda como región de resistencia discursiva.....	76
2.4 Mascaradas jíbaras: La cultura como región de resistencia en <i>El Jíbaro</i> de Manuel Alonso.....	85
2.5 La región del futuro. La utopía como resistencia en <i>Cinco horas en el limbo</i> , de José Felipe del Pan.....	92
CHAPTER 3 FRATERNALISM AND INTERCOLONIAL RESISTANCE. INTERREGIONAL CONNECTIONS AS METAPHORS OF THE NASCENT NATIONS	107
3.1 Islas y penínsulas. El movimiento carbonario y su influencia en el Caribe	112
CONCLUSIONS.....	122
References.....	126
Biographical Sketch.....	136

ABSTRACT

The political, social, racial, and epistemological effects of the long-term ideologies encompassing empire, colonialism, and post-coloniality still generate conflicted discourses today. However, to understand the root of this impact, it is necessary to revisit the origins of resistance and identity within diverse cultural and environmental regions in the late colonies of the Spanish empire. This dissertation establishes these sources of interest and their effects on the cultural evolution of the imperial archipelagos. The relevance of the present work lies in the validity of these resistance mechanisms and their applications to events currently ongoing in the postcolonial context. The dissertation subscribes to the central proposition of colonial and transatlantic studies regarding the perpetuation of colonial structures after independence and how postcolonial mechanisms of domination were tested and established in Cuba, Puerto Rico, and the Philippines. My research's approach is also informed by an interdisciplinary focus and a comparative methodology. Ecocritical theory, regional studies, discourse analysis, philosophy and historiography shape the theoretical framework.

The research addresses the mechanisms for resisting the Spanish imperial hegemony in the 19th century, in the Spanish Caribbean and Philippines. While studying writers such as Gaspar Beatncourt Cisneros, Felipe Poey, José María Heredia, Francisco Javier Angulo Guridi, Manuel Alonso, José Felipe del Pan and José Rizal, a commonality amongst resistance mechanisms emerged. The dissertation proposes “region of resistance” as a new concept to frame these mechanisms, and elucidates how such definition serve to explain literary and social phenomena that transcend the historic, geographical or identitarian boundaries of the region. In the first chapter, I analyze the works of Gaspar Betancourt Cisneros to address how a second cultural “nature” was established atop nature, and how the environmental concern to found common laws

towards all regarding natural resources was also an effective strategy to combat the predatory ethos of land domination, in the work of Betancourt Cisneros. The writers studied in this research started redefining the relationship with the land to resist plantation culture and redefine the national identity; thus, the natural regions became new forms of Motherland. The chapter also explores the fracture between natural region and historical region in the novel *La fantasma de Higüey*, by Francisco Javier Angulo Guridi. The second chapter focuses on the regions of resistance found in literary discourse: it explores the constructs associated with colonial discourse and how those are deconstructed and restructured by the colonial subject to displace meanings in the discursive signs associated with coloniality and oppression. In the Spanish Caribbean and Filipino literature, the images of the slave, the indigenous, and the peasants are transformed and manipulated as international political disturbances and economic needs induce a change in the perception of slavery and productive forces. Another changing sign is that of “progress.” Writers reconceptualize the sign to differentiate their proposals for the sociopolitical and cultural transformation and emancipation, from the lack of such viable proposals coming from the political centers in Spain and the overseas elites. Furthermore, in the third chapter, a new region of resistance is defined: how the informal network of communication and social actions established around fraternal associations allowed the colonial subject to challenge domination. The chapter presents examples of the informal networks in the works of Heredia, Betancourt Cisneros, and the Guridi brothers (Francisco and Alejandro). The social relations established through secrecy-based forms of association resulted in collaboration with freemasons and members of other secret political societies in several regions beyond borders, and these regions of resistance had a prominent role in the process of shaping a civil society committed to independence, which involved fomenting culture, and rights on educational and civic projects.

INTRODUCTION

RESISTING COLONIAL OPPRESSION IN THE SPANISH CARIBBEAN AND THE PHILIPPINES

En el año 2016 el abogado y político Rodrigo Duterte asumió la presidencia de Filipinas. En su discurso inaugural declaró que parte esencial de su plataforma política era la guerra contra las drogas. Era un argumento que había usado durante los más de 20 años en que fue alcalde de la ciudad de Davao. En ese tiempo, surgieron los llamados Escuadrones de la Muerte de Davao, grupos de vigilantes que eliminaron extrajudicialmente a miembros de diferentes bandas de tráfico de drogas y también a civiles que se oponían a las políticas de Duterte. A pesar de que se creó una comisión para investigar estos asesinatos, los responsables nunca fueron juzgados. Al convertirse en Presidente de Filipinas, Duterte extendió la práctica política de eliminar a quienes consideró enemigos de su proyecto de gobierno, mediante detenciones arbitrarias y asesinatos. Al principio de su mandato, diversas organizaciones políticas y sociales apoyaron su intención de combatir el tráfico de drogas y los males sociales relacionados con dicho tráfico. Pero pronto el discurso político de redención y transformación social se salió del marco de las leyes filipinas. La guerra contra las drogas fue la máscara política para eliminar cualquier intento de oposición y disidencia. Unos meses después, declaró el estado de emergencia en la nación, y las fuerzas militares ampliaron los operativos letales en contra de cualquier forma de resistencia política o religiosa, bajo el pretexto de mantener el orden social. En 2017, el asesinato del joven de 17 años Kian DelosSantos desencadenó extensas protestas en todo el país. Es en este contexto que nace un movimiento de resistencia contra Duterte, en el que se integran artistas de diferentes procedencias sociales, étnicas, culturales y religiosas. El movimiento, conocido como RESBAK

(Respond and Break the Silence Against the Killings) se presenta como “an interdisciplinary alliance of artists, media practitioners, and cultural workers. The primary goal of RESBAK is to advance social awareness with regards to the killings brought forth by the Duterte administration’s ‘war on drugs.’ Through various art forms and platforms, we seek to give voice to and empower the most vulnerable sectors targeted by the state-endorsed killings”¹. La Resistencia de RESBAK presenta diferentes formas de expresión: la organización de protestas en todas las regiones de Filipinas, los testimonios videográficos y fotográficos, los textos literarios, el uso de las redes sociales con fines movilizativos, una línea de diseño que ha sido desarrollada por las viudas de las víctimas de la violencia ejercida por Duterte en las calles. Artistas, intelectuales, profesionales de distintas ramas, trabajadores, personas de distinta formación y experiencias se unen el acto de resistir la violencia política y la dominación social.

En el año 2017, el ingeniero biomédico Ricardo “Ricky” Roselló tomó posesión como Gobernador de Puerto Rico. Involucrado desde 2008 en la política, Roselló participó activamente en las campañas presidenciales de Hillary Clinton en 2008 y Barack Obama en 2012. El joven científico comenzó a participar como comentarista y analista político en diferentes medios de prensa y talk-shows. Su formación como investigador y economista servía de respaldo para su propuesta política de transformación económica de la isla. El “Plan Para Puerto Rico” guiaría las acciones de su presidencia. Entre las primeras medidas de su gobierno, se encontraba la declaración del estado de emergencia fiscal, que aumentaba sus prerrogativas para regir la economía puertorriqueña. La plataforma política de Roselló alineaba con las plataformas sociales

¹ La página del movimiento es <https://www.resbak.org>. Más sobre el movimiento puede encontrarse en un artículo sobre la respuesta de los artistas filipinos a la violencia institucional del estado bajo el régimen de Duterte, <https://theconversation.com/how-filipino-artists-are-responding-to-president-duterte-and-the-war-on-drugs-84510>, y en este análisis de Khaela Vihar sobre las acciones movilizativas de RESBAK en 2020 con el hashtag #ArtistsFightBack: <https://www.rappler.com/moveph/artists-fight-back-art-protest-sona-2020>. También puede leerse la entrevista con el artista Antares Bartolome, en <https://documentations.art/Concerned-Artists-of-the-Philippines-Interview-with-Antares-Bartolome>.

de los elementos más liberales de la sociedad. En el ámbito de las relaciones con Estados Unidos, el gobernador favorecía la estatidad como elemento estabilizador de la sociedad y la economía de Puerto Rico. A pesar de su énfasis en solucionar los problemas fiscales primero para luego centrarse en los problemas sociales, Roselló no logró encabezar una respuesta efectiva a la crisis desatada después del paso del huracán María en septiembre de 2017. Puerto Rico entró en un periodo de incertidumbre y desconfianza debido a la incapacidad institucional para viabilizar los esfuerzos de reconstrucción de un país devastado por un fenómeno natural extremo. Sin embargo, no fue la ineficiencia post-huracán lo que desató la agitación política que llevaría a su renuncia. En junio de 2019, durante lo que se conoce como el Telegramgate o RickyLeaks, los mensajes entre Roselló y sus más cercanos colaboradores en el gobierno revelaron la mascarada política del gobernador: mensajes en los que se burlaban de los opositores políticos y detallaban planes para su eliminación (no mediante asesinato sino mediante el escarnio público en redes sociales). También había mensajes homofóbicos y racistas, mensajes que derogaban la condición de la mujer, mensajes en los que se denigraba a las personas con discapacidad o con diferentes perspectivas políticas. Los mensajes evidenciaron la violencia social bajo la máscara liberal, y la intención de censurar y aplastar cualquier gesto de resistencia al interior de las estructuras políticas. El escándalo de los mensajes de Telegram fue el desencadenante del movimiento de resistencia conocido como “¡Ricky, Renuncia!” Diferentes sectores sociales y políticos se unieron para exigir la renuncia inmediata del gobernador. Estadistas e independentistas, neo-nacionalistas, movimientos de minorías, conservadores, artistas, mucha gente diferente aunó esfuerzos para reclamar una transición. Un elemento simbólico en las protestas fue el rol desempeñado por varios artistas con gran visibilidad mediática en la convocatoria a las protestas. Reguetoneros como Bad Bunny y Residente se unieron a Ricky Martin, y extendieron la

discusión política y la convocatoria a la acción más allá del debate estético.² Esta resistencia consiguió su objetivo político, y ha continuado operando como crítica política al margen del discurso de los medios, a través de las redes sociales y las acciones artísticas.

En el año 2019, el ingeniero y político Miguel Díaz-Canel Bermúdez fue designado como Presidente de la República de Cuba. Su ascensión al cargo más alto dentro de la estructura de gobierno cubana generó esperanzas, a nivel nacional e internacional, de que la situación política de Cuba cambiaría: era la primera vez en 60 años que no había un Castro en esa posición. Sesenta años de dominio de Fidel y luego Raúl Castro, habían marcado la difícil situación política de Cuba la incapacidad de ambos para desarrollar un modelo de gobierno que favoreciera el desarrollo económico y social, respetando los derechos de las personas. Díaz Canel había sido vicepresidente de la república antes de ser presidente, pero durante su vicepresidencia era visto como una figura decorativa, un intento de rejuvenecer la gastada imagen de las políticas castristas. Muchas de las esperanzas puestas en el nuevo presidente estaban relacionadas con su vínculo con la Academia; había sido rector de la Universidad Central de Las Villas, y Ministro de Educación Superior. En ambos cargos desarrolló políticas que favorecían la creación y la investigación, siempre que se encontraran dentro de los marcos de la ideología socialista. Como ministro, impulsó la homologación de las universidades cubanas, el intercambio cultural y científico con otras universidades del mundo, y favoreció algunos espacios de debate al interior de la Academia cubana. Sin embargo, su relación con los artistas, creadores, intelectuales y académicos cubanos se había roto cuando en el año 2018, mientras ejercía como Presidente del Consejo de Estado y de Ministros (dirección de la rama ejecutiva del

² Más sobre los diferentes actores sociales y políticos en el estallido de 2019 en Puerto Rico puede leerse en este artículo de Juan Duchesne Winter: <https://nuso.org/articulo/puerto-rico-crisis/> También aquí: <https://www.forbes.com/sites/andreabossi/2019/12/26/how-bad-bunny-influenced-puerto-ricos-2019-movement-ricky-renuncia/?sh=387496164b5d>

gobierno), Diaz-Canel promovió y firmó el Decreto 349. Dicho decreto incrementaba la censura sobre la creación intelectual y la enseñanza, y limitaba la autonomía de los artistas para convocar a eventos culturales. El decreto también establecía los marcos legales para la represión de cualquier acción cultural que no hubiera sido debidamente aprobada por los censores ideológicos. Como respuesta a la acción del gobierno, algunos artistas, profesores, periodistas, obreros, científicos y activistas sociales crearon el Movimiento San Isidro. El MSI fue inmediatamente calificado por el estado cubano como un grupo de artistas menores, sujetos marginales y agitadores pagados por los Estados Unidos. La primera acción de resistencia del MSI fue convocar, en agosto de 2019, a una acción performática a través de las redes sociales y los medios de prensa alternativos, en protesta contra la detención arbitraria del artista Luis Manuel Otero Alcántara. El hashtag #labanderaesdetodos sirvió como discurso unificador de una resistencia incipiente que se extendió más allá de los miembros originales del movimiento. A finales de 2020, las encarcelaciones arbitrarias de artistas y el clima de intensa represión política se había intensificado, y los integrantes del MSI, junto a otros miembros de la comunidad, entraron en huelga de hambre. La huelga fue documentada mediante videos y transmisiones en vivo en las redes sociales, crónicas, artículos, y generó cobertura periodística en varios lugares del mundo. La huelga dio lugar a la protesta conocida como 27N, en la que jóvenes artistas se unieron en una manifestación a voces consagradas de la cinematografía y las artes visuales en Cuba para intentar dialogar con las instituciones culturales. El diálogo no funcionó, y la represión política se incrementó. Cada día nuevos artistas eran encarcelados, retenidos por la fuerza en sus casas o fuera de estas. Como parte del discurso público, Diaz-Canel enfatizaba en la consigna “patria o muerte,” una consigna heredada directamente del arsenal ideológico de Fidel Castro.³ Patria entendida como espacio de dominación social de la ideología socialista de la

³ La frase, originalmente pronunciada por Castro en la despedida de duelo de las víctimas de la explosión del barco

dictadura cubana. Ante este discurso de exclusión, algunos miembros del MSI se unieron al cantante cubano Yotuel para grabar una canción que se convertiría en un himno de la resistencia: “Patria y vida.”⁴

Estas formas de resistencia en Filipinas, Puerto Rico y Cuba en el siglo XXI tienen varios elementos en común con la resistencia que precedió a los estallidos armados previos al cese de la condición colonial en 1898. Es necesario retroceder al período de conquista y colonización, que trajo como consecuencia una reestructuración territorial y social de las comunidades originarias, y la imposición de nuevos tipos de conformación regional para la economía y la sociedad en los territorios de ultramar. La metrópoli se reprodujo en las colonias, y dicha reproducción fue central al establecimiento de un imperio transatlántico. La reestructuración desencadenó una serie de conflictos que precedieron a los procesos independentistas subcontinentales y que se extienden hasta la actualidad (Hernández, 3). La lucha armada contra España no consiguió por sí misma remover la dominación colonial en Cuba, Puerto Rico y Filipinas, donde la resistencia a la dominación colonial se desarrolló en diferentes ámbitos además de los alzamientos: la lucha política, las transformaciones de los sistemas de enseñanza, la refutación de modelos económicos, el discurso periodístico, la literatura, las sociedades e instituciones en las que se integraban distintos grupos sociales y corrientes ideológicas. Al estudiar las diversas manifestaciones de esta resistencia a la opresión política ejercida por el poder colonial de España en Cuba, Puerto Rico y Filipinas, resultó difícil encontrar una definición que incluyera las múltiples maneras en que se hace visible dicha resistencia.

La Coubre, era a su vez una variación del grito de “Libertad o Muerte” asociado con la Revolución de Haití, y usado por los mambises durante las guerras de independencia en Cuba.

⁴ “Patria y vida” es para la generación de hoy un equivalente de lo que fue “Ya viene llegando,” de Willy Chirino, para los cubanos en los años 90, cuando la caída del campo socialista generó esperanzas de un cambio político en Cuba.

A nivel teórico, esta disertación propone un nuevo marco de análisis para las formas en que la resistencia a la opresión política trasciende el contexto geopolítico de las regiones de Ultramar, y la militancia política. En ocasiones, el gesto de oposición es apenas perceptible, la subversión ocurre en ámbitos restringidos: una palabra aquí, un personaje allá, una reunión acullá. En este caso podemos referirnos a lo que James Scott define como *hidden transcripts*:

Every subordinate group creates, out of its ordeal, a "hidden transcript" that represents a critique of power spoken behind the back of the dominant. The powerful, for their part, also develop a hidden transcript representing the practices and claims of their rule that cannot be openly avowed. A comparison of the hidden transcript of the weak with that of the powerful and of both hidden transcripts to the public transcript of power relations offers a substantially new way of understanding resistance to domination. (xii)

La resistencia puede trascender un grupo subordinado y conectar a personas de diferentes grupos raciales, étnicos, políticos, ideológicos, personas de diferentes géneros, ocupaciones, profesiones. También el acto de resistir la dominación colonial puede manifestarse de forma abierta, en eventos sociales, políticos y culturales; puede ser colectivo o individual. En el discurso, la resistencia puede aparecer como un gesto colegiado, y también como la particular aproximación crítica de un individuo ante las condiciones de dominación de la que es objeto. Un ejemplo de esto es el concepto de la poética de resistencia del poeta esclavo Juan Francisco Manzano: “una poética de resistencia codificada mediante estrategias antihegemónicas, como son ‘la interpretación consciente de un papel, la fuga del ingenio y el enfrentamiento con la hegemonía’” (Gomariz 2000, 115). En el caso de los autores analizados en esta disertación, otra forma de resistencia es la reformulación de la relación de los individuos con la tierra que habitan.

Los efectos políticos, sociales, raciales y epistemológicos de las ideologías que provienen del imperio, la colonia y persisten en contexto poscolonial todavía generan discurso encontrados. Para entender las raíces de tales efectos es necesario revisitar la confluencia de resistencia e identidad en las regiones culturales y geográficas de las tardocolonias del impero español, y la manera en que la resistencia trasciende a ambas regiones. La disertación presenta una nueva propuesta que, si bien no es exhaustiva, permite estudiar y conceptualizar las diversas formas del resistir, a lo largo de la evolución cultural e histórica de los archipiélagos imperiales. La relevancia del presente trabajo radica en la validez y persistencia de la resistencia y la posibilidad de emplear el marco conceptual aquí propuesto para analizar cómo se manifiestan en los eventos que están ocurriendo hoy en el contexto poscolonial.

La disertación se suscribe a la propuesta central de los estudios coloniales y transatlánticos sobre la perpetuación de las estructuras coloniales después de la independencia y cómo se establecieron y probaron lo que se convertirían en mecanismos poscoloniales de dominación en Cuba, Puerto Rico y Filipinas. El enfoque de la investigación también se basa en un enfoque interdisciplinario y una metodología comparada. La teoría ecocrítica, los estudios regionales, el análisis del discurso y la historiografía configuran el marco teórico.

La investigación aborda los mecanismos de resistencia al imperio español en el siglo XIX, en el Caribe y Filipinas. Mientras trabajaba con escritores caribeños y filipinos como Gaspar Betancourt Cisneros, José María Heredia, Felipe Poey, Francisco Javier Angulo Guridi, Manuel Alonso, José Felipe del Pan y José Rizal, surgió una similitud entre los mecanismos y formas de resistencia empleados por estos autores. La disertación propone un nuevo concepto para enmarcar estos mecanismos, “región de resistencia.” La región de resistencia es una forma de la producción sociocultural y espiritual que genera la oposición al poder imperial español en el

siglo XIX. A pesar de la diversidad de dicha producción, la resistencia se produce como homología en el contexto histórico-geográfico en que se inscribe, el de los territorios coloniales españoles después del primer cuarto del siglo XIX. Las diferentes regiones de resistencia son reflejos de la espiritualidad y del comportamiento social y político en el contexto histórico de la colonia. En tanto formas de producción sociocultural, se producen en el espacio geográfico de la región colonial a partir de las homologías sociales, políticas y culturales que caracterizan a los territorios de ultramar del imperio español. A su vez, trascienden culturalmente los límites geográficos del imperio en decadencia, al incluir elementos que no se enmarcan en dichos límites.

La presente disertación aclara cómo tal definición puede explicar los fenómenos literarios y sociales que trascienden las fronteras geográficas o identitarias de una región. La región no es un modo de espacialización,⁵ sino que constituye un organismo que ocupa un determinado espacio en el coexisten las diversas formas y relaciones de la producción manifiestas en su interior. “La región presenta límites inciertos en tanto la visión del especialista se adentre en su estudio y en tanto el mismo utilice el criterio de lo regional con una determinada finalidad o funcionalidad” (Hernández, 73). La región presenta homologías desde el punto de vista comunitario e identitario, y es el espacio territorial más sujeto a los cambios tanto en las relaciones consigo mismo como en las que establece con su exterior. Es la célula básica de la forma que adopta la nacionalidad en su conjunto, porque esta tiende a desaparecer según las circunstancias políticas.

⁵ “El estudio de la región se ve obstaculizado por las particularidades del territorio escogido sin tener en cuenta los adyacentes, los que confluyen, los procesos que intervienen desde el punto de vista endógeno y exógeno, las relaciones con territorios similares y completamente diferentes. Por lo general solo localizan la atención en la originalidad de lo que se estudia y no en el contexto en que reinscribe lo mismo” (Hernández 2013, 3). Las fronteras políticas son marcos geográficos estandarizados en un contexto histórico concreto. Hernández, en su crítica a la conceptualización de la región según Eric Van Young, refiere la inconsistencia conceptual de definir que la geografía regional se encuentre delimitada por una frontera, y luego argüir que el conjunto de interacciones externas e internas rompen los límites fronterizos.

En el contexto de esta disertación, el concepto de homologías es utilizado según el uso que le da Rafael Gutiérrez Girardot en *Modernismo: supuestos históricos y culturales*. El autor refiere a la existencia de semejanzas u homologías en la recepción de la literatura francesa en Hispanoamérica. Dichas homologías (similitudes a pesar de las diferencias geográficas, históricas, culturales, económicas, raciales) explican por qué “aunque las sociedades de lengua española no tuvieron en el siglo pasado una clase burguesa amplia y fuerte, los principios de la sociedad burguesa se impusieron en todas ellas y, junto con la ideología utilitarista y la legislación, operaron una honda transformación, semejante, aunque relativa a su tradición, a la que experimentaron los países europeos” (29). Gutiérrez Girardot establece un paralelo con la observación de José Ingenieros sobre cómo “existe una homología constante entre nuestro proceso histórico y el europeo, y que a los sucesos de allá —en lo cultural, en lo político, en lo social— han de seguir acá los sucesos correspondientes, apenas modificados por la mudanza del escenario y la parvedad relativa de los actores” (Gutiérrez Girardot, 29). Ingenieros había recontextualizado en el marco del análisis histórico y cultural un término de las ciencias biológicas que se refiere a la “relación de correspondencia que ofrecen entre sí partes en que diversos organismos tienen el mismo origen aunque su función pueda ser diferente,” según el diccionario de la RAE, en su versión digital.⁶

Atendiendo al concepto de región las fronteras son las laxas, el contexto histórico-geográfico histórico se desplaza, pero puede ser ubicado dada la homología de los componentes. Arturo Taracena conceptualiza la movilidad de los límites de la región: “las fronteras de una región no tienen la precisión limítrofe de la de los Estados nacionales ni la de sus divisiones internas, pues están sujetas en el tiempo a la capacidad de territorialización de las élites regionales y los grupos sociales dominantes” (188). Taracena también se refiere a los procesos

⁶ La definición puede ser consultada aquí: <https://dle.rae.es/homolog%C3%ADa>

económicos que están ocurriendo en cada región; la combinación de territorialización y apropiación de los recursos naturales, simbólica y materialmente, contribuyen a la definición de región como una entidad en constante cambio y redefinición: “Son en sí linderos y no límites. Ello explica el fenómeno de expansión-contracción del espacio regional en el tiempo, según la fuerza y la intensidad de la experiencia regionalista y su consecuente planteamiento de autonomía en el tiempo largo” (189). Como fenómeno, la región de resistencia ocurre en un marco geográfico que cambia en la medida en que cambian las políticas metropolitanas con respecto a las colonias; también se modifica en la medida en que cambian las formas de resistencia política y cultural.

El espacio regional se encuentra en constante evolución, y los cambios que en mayor o menor medida ocurren dentro de sus límites son generadores de conflictos que extienden o disminuyen el rango de lo territorial en función siempre del enriquecimiento de lo cultural. Las contradicciones internas en una región forman parte de la dialéctica en el devenir histórico regional y fortalecen los vínculos internos al interior de estas, autenticándolas e identificándolas. En el contexto actual, las contradicciones regionales y globales aparecen como glocalización,⁷ un concepto que se ajusta a la realidad latinoamericana actual. Si por una parte el proceso globalizador se define por la desaparición fronteriza de los estados nacionales y la creación de espacios multinacionales, el proceso de glocalización se define como categoría inversa en función de la permanencia de las fronteras socioculturales regionales de manera natural e histórica. La glocalización implica un acto de resistencia ante el empuje de elementos foráneos en determinada cultura.

⁷ El término, que proviene de la palabra japonesa *dochakuka*, se originó en la cultura japonesa de negocios como referencia a hacer negocios destacando la producción local y sus características, y llevando dicha producción a una escala global. En los estudios socioculturales, la glocalización ha sido definida como simultaneidad (co-presencia) de tendencias universalizadoras y particularizadoras de la cultura por Roland Robertson.

En el primer capítulo, la disertación explora cómo se estableció una “naturaleza” cultural sobre la naturaleza, y cómo la preocupación ambiental por fundar leyes comunes hacia todos con respecto a los recursos naturales fue también una estrategia efectiva en la obra de Gaspar Betancourt Cisneros para combatir el espíritu depredador de la dominación de la tierra. Los escritores estudiados en esta investigación comenzaron a redefinir la relación con la tierra para resistir la cultura de plantación y redefinir la identidad nacional; así, las regiones naturales se convirtieron en nuevas formas de patria. El capítulo también explora la fractura entre la región natural y la región histórica en la novela *La fantasma de Higüey*, de Francisco Javier Angulo Guridi.

El segundo capítulo se centra en las regiones de resistencia que se encuentran en el discurso literario: explora los constructos asociados con el discurso colonial y cómo este es deconstruido y reestructurado por el sujeto colonial para desplazar significados en los signos discursivos asociados con la colonialidad y la opresión. En las literaturas del Caribe y Filipinas, las imágenes del esclavo, el indígena y el campesino se transforman y manipulan a medida que los disturbios políticos internacionales y las necesidades económicas en su evolución inducen un cambio en la percepción de la esclavitud y las fuerzas productivas. Otro signo cambiante es el de “progreso.” Los escritores reconceptualizan el signo para diferenciar sus propuestas de transformación y emancipación sociopolítica y cultural, de la falta de propuestas viables provenientes de los centros políticos de España y de las élites de ultramar.

En el tercer capítulo se define una nueva región de resistencia: cómo la red informal de comunicación y acciones sociales establecida en torno a asociaciones fraternales permitió al sujeto colonial desafiar la dominación. El capítulo presenta ejemplos de las redes informales en las obras de Heredia, Betancourt Cisneros, los hermanos Guridi (Francisco y Alejandro) y José

Rizal. Las relaciones sociales establecidas a través de formas de asociación basadas en el secreto dieron como resultado la colaboración con masones y miembros de otras sociedades políticas secretas en varias regiones, más allá de las fronteras. Estas regiones de resistencia tuvieron un papel destacado en el proceso de conformación de una sociedad civil comprometida con la independencia, que implicó el fomento de la cultura, los derechos en proyectos educativos y cívicos. Según Jossiana Arroyo, los movimientos de resistencia funcionan desde una visión pragmática del secretismo que les confiere el poder de organizar, disentir, y reorganizar sus esfuerzos en distintas esferas políticas de forma más efectiva (6).

Al proponer el concepto “región de resistencia,” esta disertación propone un marco conceptual que facilite la lectura, interpretación y el entendimiento de la multiplicidad de formas en que la resistencia a la dominación colonial se manifiesta en Cuba, Puerto Rico y Filipinas a lo largo del siglo XIX. ¿Cómo es diferente la región de resistencia del concepto de comunidad imaginada propuesto por Benedict Anderson? La región de resistencia, aunque en ocasiones funciona como una comunidad de individuos o proyectos políticos, puede manifestarse en el acto discursivo en la obra artística de un individuo, siendo un ejercicio de subversión de significados. No puede definirse como soberana porque no se corresponde con la concepción de un territorio o modelo simbólico político. La región de resistencia difiere del concepto de geografía de resistencia, asociado a los espacios de plantación, y la resistencia del individuo a la explotación que lo separa de los medios de producción (Turnbull 45). Las geografías de poder y resistencia definidas según espacios concretos son similares como concepto a la idea de que “resistance by regions to unipolar dominance could lead to ‘regions of resistance’, as opposed to ‘regions of conformity’. [...] resistance and leadership from civil society can lead to NHIO” (nonhegemonic international order) (Acharya, 14). Esta definición de “región de resistencia” es la primera que

aparece en la literatura consultada, pero a diferencia de Acharya, en la definición propuesta en esta disertación la región geográfica en la que ocurre la oposición a la dominación es diferente de la región de resistencia, la cual tiene lugar en un ámbito no-territorial y simbólico. La resistencia al poder colonial español transcurre en el ámbito simbólico como lucha por la apropiación y definición de símbolos como la bandera —su referente material.

CHAPTER 1

REGION AS SPACE IN THE PROCESS OF CONFORMING NATIONAL IDENTITY: GEOPOLITICS AND THE AFFECTION FOR NATURE

En el siglo XIX, periodo en que la identidad nacional está en formación en los territorios coloniales, se refuerzan las relaciones de los individuos con las culturas locales, con otras identidades establecidas a partir de la relación con un entorno determinado, su naturaleza, topografía, tradiciones, relaciones de producción. Durante este periodo se produjo, a nivel regional, un discurso de resistencia que serviría como elemento fundacional de la identidad nacional. En este primer capítulo de la disertación se explora el discurso de la naturaleza como región de resistencia en Gaspar Betancourt Cisneros y Francisco Angulo Guridi, atendiendo a las formas del discurso, y las propuestas de interacción del individuo con la naturaleza, con el entorno, con el “paisaje invisible” de una región (Ryden, 40). En la medida en que el individuo establece vínculos firmes con las tradiciones culturales propias de la región, comienza a integrar elementos locales con otros de mayor alcance geográfico y cultural. La naturaleza, ubicada en el discurso del Romanticismo, comienza a desplazarse al discurso central y hegemónico. El desplazamiento ocurre en diferentes ámbitos textuales: literatura, periodismo, cuerpos epistolares y debates académicos, hasta llegar a colocarse al centro de la narrativa en las “novelas de la tierra” como *La Vorágine*, de José Eustasio Rivera, y *Doña Bárbara*, de Rómulo Gallegos, en las primeras décadas del siglo XX.

La concepción de región como territorio aparece entre los siglos XVIII y XIX con el apogeo de los naturalistas en las ciencias y la necesidad de determinar las diferencias entre uno y otro territorio en términos biológico-naturales. A partir de ese momento comienza a aparecer la

región como un constructo homogéneo o donde predomina cierta igualdad e identidad de sus componentes, no solo el ámbito de las llamadas ciencias naturales sino en el ámbito de la cultura. El siglo XIX y el nacimiento de los estados nacionales destierran el término de región en el uso corriente, sustituyendo el mismo por el de área o zona, concebidas dentro de los límites del estado-nación y nada relevante desde el punto de vista político o administrativo (Hernández, 36). La transformación de la naturaleza concebida como *wilderness* o desierto (Cronon, 70) es esencial para consolidar las relaciones entre individuos, sus vínculos sociales, su inclusión en la “civilización.” La transformación, concebida desde la ilustración como progreso o avance del individuo sobre la aridez o inmanejabilidad de la naturaleza en estado salvaje, va acompañada de un proceso de reflexión ideológica y política acerca del lugar del individuo en esta transformación.

Un factor importante en la formación de la identidad es el conjunto de nexos culturales y afectivos que establece un individuo con su entorno, promovidos como parte del ideario de la Ilustración. Este nexo se asienta en conocimiento profundo, en la relación directa del hombre con el lugar que habita, y no en lo que una autoridad externa regula o establece sobre el asunto. En “Nuestra América,” Martí afirmaba que “el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. [...] No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (54).

Dicha concepción se relaciona también con la discusión filosófica que había centrado el interés de los intelectuales cubanos en la primera mitad del siglo XIX. Ya mucho antes de lo que se conoce como la Polémica Filosófica⁸ en la literatura y la historia cubanas, el filósofo y

⁸ Respecto a la Polémica Filosófica Cubana (1838-1840), su significación histórica, así como referencias a otras polémicas similares, hay algunos textos claves. Uno de ellos es el de Alicia Conde Rodríguez: “Para una teoría crítica de la emancipación cubana,” en *La polémica filosófica cubana*, v. 1. La Habana: Ediciones imagen contemporánea, 2000. Otro ensayo esclarecedor es de Medardo Vitier, “Polémicas,” publicado originalmente en

sacerdote José Agustín Caballero había escrito sobre la necesidad de una filosofía que fuera más allá de las corrientes filosóficas en boga. Ninguna de estas corrientes podía ofrecer soluciones o una metodología para analizar y entender los conflictos políticos, económicos y sociales de la isla de Cuba. Caballero partía del rechazo a la autoridad filosófica, que era también una forma de rechazo a la autoridad colonial expresada en los currículos del seminario. En 1791 había expresado su propuesta: “Aquel autor ha de seguirse con preferencia, que demuestre mejor su opinión con experiencias ciertas, o por reglas seguras, sin preocuparnos de que es francés, inglés o español” (13-14). Caballero publicó su nuevo manual para la enseñanza en el Real Seminario San Carlos y San Ambrosio, la *Filosofía Electiva* en 1797, mientras promovía un proyecto político de carácter reformista, para modificar los vínculos entre la colonia y la metrópoli. De esta forma, el Electivismo filosófico proponía una relación orgánica entre la actividad filosófica y la praxis política y social. A la vez, buscaba establecer un método de pensamiento que facilitara el entendimiento de las particularidades de una determinada región o sociedad.

Siguiendo esta tradición electiva, el profesor y filósofo José de la Luz y Caballero (sobrino y discípulo de José Agustín) había dicho, al inaugurar el curso de Filosofía en 1824: “He aquí también el único medio de conciliar las profundas indagaciones con la claridad, y la verdad con la novedad. Dichoso yo si a pesar de mi insuficiencia logro inspiraros un gusto insaciable por el estudio de la naturaleza” (5). Durante la Polémica Filosófica Cubana, intelectuales de diferentes regiones y ámbitos económicos del país debatieron acerca de la pertinencia del eclecticismo del espiritualista francés Victor Cousin.⁹ El debate era una reflexión sobre el modo de comprender y

1938. Entre los polemistas de 1838-1840 se encontraban José de la Luz y Caballero, Gaspar Betancourt Cisneros, José Tomás de la Victoria, Manuel Castellanos Mojarrieta, Antonio Bachiller y Morales, Miguel Storch, Manuel González del Valle, entre otros.

⁹ Sobre la participación de Luz y Caballero *-Pepe* para sus amigos; Francisco González del Valle escribió “De todas maneras, aun cuando sea doloroso recordar la forma en que fue tratado Don Pepe por algunos de sus antagonistas, gracias a esa polémica es que podemos conocer su manera de pensar y cuáles eran sus doctrinas filosóficas, pues además de los muchos artículos que publicó en su diario Habana (sic), imprimió 2 entregas de impugnación a

explicar cuál debía ser el método para estudiar y entender la historia, la naturaleza y la sociedad en los lugares alejados de los centros de poder y dominación cultural e intelectual. Las ideas del francés suponían un proceso de colonialización del saber, la imposición de un sistema de pensamiento ajeno al conocimiento de la realidad y la naturaleza particular de los países colonizados. Gaspar Betancourt Cisneros hace referencia a la apropiación de modelos franceses por parte de los criollos cuando dice “En todo caso, prefiero presentarles pichones y sorbetes sobre un mantel de *crea*, a servirles sobre brillantes alemaniscos *tayuyos* y *ahogagatos*” (1950, 225). Esta alusión al afrancesamiento en la mantelería y la comida, en oposición a la mantelería alemana con comida criolla es una referencia velada a la manera en que las ideas del francés Cousin eran explicadas en los colegios locales, sin tener en cuenta que la realidad criolla no respondía a ese modelo de pensamiento.

A estas ideas oponían los pensadores cubanos una defensa del Electivismo filosófico propuesto por José Agustín Caballero.¹⁰ Se polemizaba sobre el método de conocimiento, sobre la importación de modelos foráneos para explicar las relaciones entre el hombre americano, su historia y su cultura. En su análisis de la novela *Sab*, de Gertrudis Gómez de Avellaneda, José Gomariz refiere la extraordinaria significación de los vínculos de un sujeto con su lugar y comunidad: el desplazamiento interno forzado de los esclavos se considera como la forma de castigo, y a su vez, “esas formas internas revelan un vínculo con el [proyecto de] blanqueamiento” (2009:103). La movilización obligada, a la vez que un mecanismo de

Cousin, sobre el ensayo del entendimiento humano de Locke, en todos pone de manifiesto su gran cultura, su competencia en las disciplinas filosóficas y la profundidad y lucidez de sus ideas” (42).

¹⁰ Sobre el Electivismo como corriente filosófica, ver Eduardo Torres Cuevas: “La polémica filosófica cubana: electivo o ecléctico; crear o imitar, he ahí la elección,” *En busca de la cubanidad*, t. II. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2006. José Agustín Caballero, “en 1791, en su *Philosophía Electiva*, trataría de responder las cuestiones relacionadas con la naturaleza de la filosofía, su origen y causa eficiente, su división y el método, por sólo citar algunas de ellas, que demuestran el inicio de una búsqueda conceptual que permitiera establecer las bases teóricas de la sociedad” (54). Caballero proponía una adecuación de la enseñanza que, en vez de copiar diferentes modelos filosóficos y reproducir el discurso de la escolástica, eligiera y reconceptualizara la epistemología sobre bases terrenales, ajustando el saber a las condiciones de una región dada.

dominación de clase y género, implica una intención de transformar radicalmente el panorama étnico de una nación, y con esta intención, modificar a la vez las formas productivas y las relaciones de poder ligadas a esta.

Desde una perspectiva biopolítica, siguiendo la metodología empleada por Alejandro Quinn para su estudio de las representaciones del Amazonas en la literatura y el arte, podemos establecer un paralelo entre la falta de armonía (o el conflicto) entre los individuos y sus tierras, con la existencia de un conflicto político entre España y sus colonias. En "Taming the Chaos: Nature, Sovereignty, and the Politics of Writing in Modern Latin America," Quinn revisa la visión decimonónica sobre las equivalencias entre naturaleza y sociedad. En su crítica a la obra del sociólogo francés Gabriel Tarde, nos muestra la importancia que se le daba a la correspondencia entre fenómenos naturales y sociales, entre seres vivos y el cuerpo social.

Este supuesto le permitía al mismo tiempo establecer analogías entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, así como acariciar el que sin duda era el más recóndito deseo de muchos científicos sociales decimonónicos: demostrar que las ciencias sociales podían ser tan efectivas y exactas como las demás ciencias. "The social being" —afirma Tarde al comienzo de su libro—, "in the degree that he is social, is essentially imitative, and that imitation plays a role in societies analogous to that of heredity in organic life or that of vibration among organic bodies". Imitación, herencia y vibración serían entonces tres manifestaciones de la "repetición universal"—la manera como la mimesis se hace presente en diferentes seres y elementos del mundo. (47)

En novelas filipinas como *El Filibusterismo*, de José Rizal, *La loba negra*, atribuida a José Burgos, y *Cinco horas en el limbo o Nuestras tataranietas*, de José Felipe del Pan, hay diversos pasajes en los que el conocimiento de la naturaleza termina solo con la muerte del individuo, e

incluso en el momento de la muerte, la conexión identitaria que establecen las personas cercanas al fallecido es con los elementos naturales de la región. En las postrimerías del siglo, coincidiendo con la intensificación de los conflictos con la metrópoli, Martí dice en “Nuestra América”:

El premio de los certámenes no ha de ser para la mejor oda, sino para el mejor estudio de los factores del país en que se vive. En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante el estudio de los factores reales del país [...]. Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se la administra en acuerdo con las necesidades patentes del país. Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías. (54)

Sobre el tema del estudio de la naturaleza, y las relaciones con la identidad en formación, Greg Bankoff, en su ensayo “The Science of Nature and the Nature of Science in the Spanish and American Phillipines,” describe el impacto que tuvo en la formación de la conciencia nacional, durante el período colonial español en Filipinas, el estudio de las condiciones naturales del país y las transformaciones del comercio derivadas de este estudio sistemático. El autor señala cómo este conocimiento incidió en una relación armónica de los individuos con la tierra. En este capítulo se analiza cómo se expresa, en distintos textos literarios del Caribe y Filipinas, la fragmentación de la armonía entre individuo y naturaleza. Para ello se seguirá también la tesis de Jorge Marcone, expuesta en su artículo “De retorno a lo natural: *La serpiente de oro*, la ‘novela de la selva’ y la crítica ecológica,” donde el autor explica la relación del hombre con la naturaleza:

La ecocrítica llevada a cabo como crítica naturalista ha incurrido en la simplificación de las relaciones entre procesos simbólicos y procesos sociales. Para la crítica naturalista, las descripciones del paisaje funcionan, por un lado, como expresión del concepto de naturaleza que rige las relaciones del sujeto de la descripción con esa naturaleza. De ahí la necesidad de celebrar o condenar la corrección y propiedad de las descripciones de la naturaleza como primer paso para corregir, a su vez, una relación enviciada con ella.

(300)

En *Arando el aire*, Stephen White, recorre las más recientes aproximaciones de la ecocrítica para explicar la literatura nicaragüense. La extensa revisión de los principales conceptos en la academia norteamericana (aunque también acude a algunos estudios europeos), son la base teórico-metodológica de un análisis que constituye un marco teórico adecuado para estudiar otras tradiciones literarias a partir de la relación de los autores con la historia, el entorno y el paisaje simbólico y natural.

1.1 La producción de queso como metáfora de la identidad nacional cubana en el siglo XIX, en las *Cartas y Escenas Cotidianas* de Gaspar Betancourt Cisneros

En la obra del escritor cubano Gaspar Betancourt Cisneros, conocido como El Lugareño,¹¹ la naturaleza es descrita en la mayoría de los casos como parte de la propiedad de un individuo.

¹¹ Betancourt Cisneros explica, en un artículo publicado en la *Gaceta de Puerto Príncipe*, en febrero de 1839, por qué ha elegido como firma literaria “El Lugareño.” Para ello ofrece varias razones, de las cuales es la primera: “¿qué se diría por esos mundos de mí si tomando un nombre altisonante, sólo se encontrasen aldeanismo, provincialismo, ideas retrógradas, vaciedades y ridiculeces, en prosa y en verso [...]?” El autor critica la persistencia de costumbres coloniales, la limitada visión de quienes pretenden mantener a su región camagüeyana en un sistema productivo y un modelo social que no se corresponde con el cambio de relaciones productivas y sociales en la región. Continúa explicando: “Quiero que al leer *El Lugareño* entiendan que habla un *lugareño*.” El énfasis lo pone en que es una persona natural del lugar, entiende la región que habita y dicho entendimiento le confiere autoridad para “regaña[r]

La división de la propiedad para el fomento de la agricultura y la industria es la forma ideal de relación del hombre con la naturaleza. Una segunda “naturaleza” es construida sobre la naturaleza original. Esta segunda naturaleza incorpora las transformaciones realizadas por los individuos en el establecimiento de relaciones de producción. El mejoramiento de la industria pecuaria y las que le son anexas, constituye un buen ejemplo de la interrelación del hombre con sus propiedades agrarias. Entre las preocupaciones del Lugareño encontramos el establecimiento de una relación apropiada que permita aprovechar al máximo los recursos naturales, sin destruir la riqueza de los lugares habitados y utilizados con fines productivos. En sus estudios sobre biosemiótica, Kalevi Kull ha establecido que “when looking semiotically and considering ecological knowledge together with what we know about the deep processes of culture, one can conclude that, despite any ecological consciousness or wish and attempt to build an ecological society, when living with nature we cannot avoid the building of a second nature and the replacing of the first” (347). Dentro de la cultura cubana de la primera mitad del siglo XIX, los quesos del Lugareño son casi tan famosos como sus escritos en los periódicos. Para él, podríamos decir parafraseando a Wendell Berry, el cuidado de la tierra es su más antiguo y más digno deber, y después de todo su responsabilidad más agradable. Apreciar lo que queda de ella y fomentar su renovación es su única esperanza.

El fundo El Ciego de Najasa, una de sus extensas fincas, es un espacio rural donde el hombre, alejado de la ciudad y de las contradicciones políticas, puede vivir en armonía con la naturaleza. Esta armonía se expresa por medio de la producción de alimentos en pequeña escala, artesanal y para el consumo. Su cuidado con los productos agropecuarios que salen de El Ciego de Najasa, son un ejemplo de lo que Wendell Berry refiere acerca de la construcción

como marido y suplica[r] como amante.” Es también quien “censura vuestras costumbres, maldice vuestras malas manías y repugna vuestras rutinas, y se deja arrastrar de todas ellas: tal es un *lugareño*” (1950, 226).

contemporánea de una idea de baja cultura “This definition of culture as *high culture* actually debases it, as it debases also the presumably low culture that is excluded: the arts, for example, of land use, life support, healing, housekeeping, homemaking,” en su conocida conferencia “It all turns on affection” (2012).

Incluso el cónsul inglés en Cuba, David Turnbull, se refiere a esto en una carta a Domingo del Monte, en 1842:

Pray tell the worthy Lugareño when you write to him that my wife and I have both tasted his Cheese and that in our opinion it does great credit to the Dairy of the Puerto-Principe. I am particularly thankful to him for his great kindness in thinking of me, and especially for his associating me with one whom he values so highly as yourself. As often as his Cheese is presented at our table we shall not only think with gratitude of the Giver but in the Cup which will naturally follow it, we shall not fail to drink to the health, of the Lugareño and yourself. (Del Monte, v. 3, 85)

Pero a esta representación roussoniana se contraponen la intención de construir ferrocarriles que permitan convertir la pequeña producción local en industrias comercializadoras. La naturaleza deja de ser espacio de intercambio y armonía para convertirse en recurso, fuente de riquezas y “progreso” social. En la segunda Escena Cotidiana¹² dedicada al trabajo, El Lugareño, expone sus principales lazos con su heredad, lazos que podemos considerar esencialmente afectivos. La manera en que concibe la producción local, la dedicación a las tradiciones agropecuarias y el cultivo de prácticas productivas saludables y sostenibles, puede explicarse siguiendo la tesis de Wendell Berry, granjero y productor agrícola él mismo, al igual que el

¹² Las *Escenas Cotidianas* conforman una colección de artículos de opinión publicados en *La Gaceta de Puerto Príncipe* entre 1830 y 1840, en la misma época en que Betancourt Cisneros estaba participando en la Polémica Filosófica. Hay dos Escenas dedicadas al trabajo: la número 16 “Trabajo,” publicada el 17 de noviembre de 1838, y la aquí analizada, la Escena Cotidiana 18 “Trabajo: sus obstáculos,” publicada el 5 de diciembre de 1838. (Betancourt Cisneros 1950, 152-163).

Lugareño. Con un siglo y medio de distancias, ambos escritores y propietarios de pequeñas fincas, exploran la relación del individuo con el proceso de producción y el entorno en que esta se produce. Berry, siguiendo la clasificación de W. Stegner, divide a los individuos en dos clases: “The boomer is motivated by greed, the desire for money, property, and therefore power. [...] Stickers on the contrary are motivated by affection, by such love for a place and its life that they want to preserve it and remain in it” (2).¹³ Aun cuando estos individuos se encuentren lejos de sus sitios amados, serán capaces de construir lo que Kent C. Ryden define como *paisaje invisible*: “Para los que han desarrollado un sentido de un lugar, entonces, es como si hubiera una capa imperceptible de usos, memorias y significados —o sea, un paisaje invisible de señales terrenales de la imaginación— colocada encima de la superficie geográfica y el mapa de dos dimensiones” (40). Desde una perspectiva biosemiótica, a partir de los estudios de Hoffmeyer, podemos establecer que “for biosemiotics, as opposed to classical semiotics, semiosis cannot be an initial term, since the property denoted by this term is something which we attempt to construct from biological mechanisms” (301). En la Escena Cotidiana 18, la geografía de la provincia sirve de referente para la descripción de la situación económica y social; el cuerpo de la mujer es metáfora de la actitud de los pobladores locales hacia la producción y el trabajo agrícola; la red hidrográfica es el signo empleado para denotar los procesos de comercialización local (Betancourt 1950, 152-163).

Según el Lugareño, uno de los principales obstáculos al progreso local es la falta de armonía entre los productores y propietarios, la ausencia de formas de asociación que les permita unificar criterios de producción y uso racional de los recursos. Esto forma parte de lo que refiere

¹³ W. Berry se refiere a las definiciones es bozadas por Wallace Stegner en *Where the Bluebird Sings to the Lemonade Springs*. New York: Random House, 1992. Pp xxii & 4.

Wendell Berry¹⁴ cuando habla de el concepto de *land-community* de Aldo Leopold: “the *land-community*: the land, all its features and resources, and all its members, human and nonhuman, including of course the humans who do, for better or worse, the work of land use” (Berry, 5).

La mayor parte de los escritos de Gaspar Betancourt Cisneros relacionados con el progreso pertenecen a esta etapa. Pero ¿se discutía realmente acerca del progreso? Se polemizaba sobre el método de conocimiento, sobre la importación de modelos foráneos para explicar las relaciones entre el hombre americano, su historia y su cultura. Si llevamos esto al contexto de las cartas del Lugareño, a su búsqueda de una forma de entender la relación del hombre con la naturaleza queda clara su posición epistemológica. Luz y Caballero escribió en sus curso de filosofía cubana: “El estudio de la naturaleza, más que ningún otro, provee a las necesidades y conveniencias del hombre, satisface su curiosidad, fortifica su entendimiento, ofrece más seguro criterio a su juicio, disipa los vanos terrores, ahuyenta la superstición y le levanta, en fin, mejor que ningún otro, al verdadero conocimiento de su Criador” (11).

Solo puede fabricarse un queso de extraordinaria calidad cuando su fabricante conoce las vacas, las propiedades de la leche, el mejor pasto para cada tipo de leche que empleará en un queso. Como parte de la batalla de ironías, hasta los quesos del Lugareño son “eclécticos” (1951, 50). Debe existir un entendimiento, una comprensión profunda del clima, las estaciones, y el modo en que esto afecta los frutos de la tierra y los productos agropecuarios cultivados por un granjero local. Así mismo, son los cubanos los llamados a establecer los mecanismos políticos adecuados para la independencia del yugo colonial. La filosofía que se enseñe en las aulas debía ser una filosofía comprensiva, electiva, en relación estrecha con las necesidades históricas de la nación en proceso de formación. En su ensayo “Nuestra América,” José Martí continuaría esta tradición de pensamiento electivo: “El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha

¹⁴ Berry cita la obra de Leopold “*A Sand County Almanac*,” New York: Oxford University Press, 1966, pp 219–220.

de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país” (17).

El Lugareño se enfoca en el conocimiento de los elementos regionales como parte del proceso de entender la nación en formación. El historiador Hernán Venegas Delgado define la región como un “ente histórico-cultural asentado en una determinada comarca geográfica, cuya jerarquía como tal surge del propio desarrollo y explotación de sus potencialidades y que se manifiesta en la posterior consolidación de intereses clasistas definidos, o de otro tipo que, sin ser excluyentes de los intereses nacionales, marcan con un sello propio la vida regional. Este, a su vez, enriquece con sus peculiaridades y contribuye a las regularidades que conforman el corpus nacional” (27).

Cuando el Lugareño habla de la naturaleza de su provincia, hace una metáfora inversa al procedimiento antes descrito. En vez de establecer términos de representación de la sociedad a partir de elementos o procesos naturales, se refiere a la geografía y al entorno comparándolo con las relaciones sociales. La relación entre los habitantes locales y su tierra es disfuncional. La tierra de cultivo mal atendida es como “algunas mujeres hermosas que, atentas a su belleza, ni cultivan su entendimiento, ni se asean ni se adornan, y el día que se les presenta un galán, a pesar de su desaliño, le desprecian” (1950, 155). Es una tierra fértil, sana. Nadie la cuida ni se ocupa de ella. Incluso se importan productos de la tierra. El pastoreo extensivo va acabando con el suelo, pues solo se siembra la misma hierba de cría una y otra vez. No se rotan los cultivos, no se desarrollan métodos pecuarios más productivos. Ni siquiera se hacen caminos, sino que el ganado se arrea por donde mejor le acomode a cada dueño, destruyendo las pocas siembras, y la vegetación de llanura. Sobre esta manera de explicar la relación del hombre con la naturaleza podemos compartir la tesis de Jorge Marcón:

La ecocrítica llevada a cabo como crítica naturalista ha incurrido en la simplificación de las relaciones entre procesos simbólicos y procesos sociales. Para la crítica naturalista, las descripciones del paisaje funcionan, por un lado, como expresión del concepto de naturaleza que rige las relaciones del sujeto de la descripción con esa naturaleza. De ahí la necesidad de celebrar o condenar la corrección y propiedad de las descripciones de la naturaleza como primer paso para corregir, a su vez, una relación enviciada con ella.

(300)

Más adelante el Lugareño refiere todo este descuido como algo primitivo, anticuado. “El espíritu de la agricultura no se empezó a desarrollar en el Camagüey hasta principios de este siglo; a lo menos, puede afirmarse que hemos vivido más de trescientos años bajo el influjo de los hábitos pastoriles, es decir, la rutina, la desidia y la ignorancia de los pueblos pastores” (1950, 157). En la misma escena, más adelante, el autor expresa su preocupación acerca de otro elemento que atenta contra la armónica relación entre el hombre y la naturaleza: la falta de una adecuada organización social. Esto supone que la verdadera armonía se establece únicamente mediante las relaciones de producción y apropiación que favorezcan las actividades económicamente rentables. El hombre, la ganancia, la productividad constituyen el marco referencial para el análisis de las relaciones con la naturaleza. En Cuba, luego de la exterminación en masa de los pobladores originarios (de origen arahuaco), el conocimiento de la naturaleza tuvo que reinventarse desde el sujeto colonizador. La tierra, la naturaleza, los seres vivos, no fueron desde entonces sino un legado económico, una heredad para explotar y obtener peculio¹⁵. Los pocos criollos que se interesaron por estas cuestiones fueron siempre tildados de “distintos” o raros.

¹⁵ Un caso singular es el del poema *Espejo de Paciencia*, escrito por el funcionario de la corona Silvestre de Balboa en 1608, en Puerto Príncipe. Sobre la relación entre la naturaleza y los elementos de identidad que aparecen en el

En las *Escenas cotidianas*, el tono es muy cuidado, como corresponde a una serie de artículos de prensa que son para discutir con el público lector temas de interés común. Algo bien diverso se observa en las cartas, sobre todo en las cartas personales, escritas a sus amigos. Betancourt Cisneros deja de lado el sujeto aleccionador, la máscara de figura pública, y conversa acerca de la vida común que lleva en su hacienda. En muchas cartas a Domingo del Monte, luego de un saludo informal, comienza por hablar de sus quesos. Al poeta, lo saluda con quesos, que a veces no son sino un mero recurso estilístico para hablar de asuntos complejos relacionados con la vida política de la isla. En una carta a del Monte, fechada en 1839, el Lugareño escribe: “Ratón del monte [...]: veremos si este queso es de *mandarria* y *cuña*, y si sabe a *tierra* y a *polvo de rincón*, y otras lindezas” (1951, 50) con que Del Monte califica a la región camagüeyana, al hacer una crítica política e histórica del territorio luego de una visita.

Pero en el párrafo siguiente ya se ha dejado a un lado la burla, la contrarréplica. El queso es entonces un producto fresco (un símil preciso para la Cuba que comienza a formarse) que tiene apenas un mes, cuando necesita tres meses para estar bien curado. Todavía no es el tiempo, los levantamientos sociales no han tenido buenos resultados porque no está maduro el proceso político. Esta, que puede ser una lectura metafórica, no se trasluce en el segundo párrafo. Ese queso sin curar es realmente un fruto de la tierra y la producción agropecuaria. Es un queso de primavera, flojo. Durante la primavera, la yerba está bien mojada, con mucha agua. Las vacas se alimentan también con forraje más ligero, por el calor. Nos adentramos en la semiosfera de la cultura ganadera camagüeyana. Una región de significación donde un queso es un significado que se desplaza, un bien comercializable, una metáfora de la relación del individuo lugareño con

texto, Iván Schulman escribió: “La yuxtaposición de lo local y lo universal se da con una frecuencia suficiente para que constituya una norma. Refleja, además, un patrón encontrado en otros poemas heroicos o históricos del Nuevo Mundo. Aparecen elementos de la isla de Cuba a nivel lingüístico: *biajaca*, *dajao*, *guabina*, *hicotea*, *jagua*, y el uso tan celebrado de *naguas*, todo lo cual sirve para reforzar la existencia de un vacío cultural en busca de su identidad mediante el verbo” (406).

su tierra. En esta semiosfera caben las historias de contrabando de cuero, los mitos populares sobre encuentros y desencuentros con piratas. Ahí está también los nombres de muchas especies de hierbas que sirven para curar al ganado o para alimentarlo. Pero en mitad de toda la explicación se interrumpe a sí mismo, cambia el registro social de su discurso, y en vez de hablarle al amigo, hace un giro en la interpelación para explicar algo esencial: a quien corresponde cada saber en la escala social en la que se encuentran inmersos. “Voto a bríos!, que le hablo a un poeta como si fuera un criador de vacas, ¿qué entenderá él de yerbas del Sao, corrales, ni de primavera ni de invierno para que estén como cazabe o como bizcochudo? (...)” (50). En este cambio humorístico vemos también como en el ambiente intelectual del momento no se consideraba el conocimiento profundo de la naturaleza como un saber poético, o como un saber culto. El amigo “ratón del monte,” pasa a ser “el poeta” de ciudad, un individuo enajenado que no tiene la sabiduría necesaria para conectar con la naturaleza.¹⁶ El cambio en la pragmática del estilo discursivo corresponde con el establecimiento de dos niveles de conocimiento del entorno y dos niveles de relaciones sociales. Cuando habla el periodista el centro del discurso está en la relación social del hombre con la producción de bienes de consumo y subsistencia; cuando habla el productor agrícola el centro se desplaza hacia los procesos de interacción con la tierra y la naturaleza en general. En el plano del estatus social hay dos registros: el informal, cercano a la oralidad, que sirve para relatar los acontecimientos diarios al amigo; hay otro formal, que es empleado para dirigirse a un poeta, a un ilustrado, a un letrado de ciudad.

Otra alternancia se produce entre el queso de leche y el queso de almendras. En una carta de 1837 a José de la Luz y Caballero habla de lo que ha encontrado a su regreso a Cuba después del exilio. La misiva es de apenas unas pocas líneas. “Del pan bendito, poquito. Queso de

¹⁶ Del Monte escribió poemas como “El montero de la sabana,” en los cuales destaca el entendimiento de la naturaleza cubana. Es por ello que al llamarlo “poeta de ciudad,” Betancourt Cisneros marca aún más la distancia entre dicho entendimiento, y la actitud política de Domingo del Monte.

Najasa, pero no de los que yo recomiendo aunque son de mi escuela. Quesito de almendras del Camagüey, pero no respondo, porque no sé cómo están las fábricas después de catorce años de ausencia. Yo las dejé en pie y se podía comprar la golosina a ojos cerrados (...)” (159). Ahora ha vuelto y ¿qué se encuentra? Encuentra que solo las vacas están en el mismo lugar. Los quesos que “son de su escuela” son los que se siguen produciendo en su finca, por los parientes y campesinos que viven ahí. Pero nada más. No ha cambiado la región sino hacia el abandono y la mentalidad retrógrada, el no hacer nada, y lo poco que había se ha perdido.

Al analizar los textos de Betancourt Cisneros, se encuentran numerosas metáforas políticas, y el uso de la ironía como recurso de subversión discursiva. Sobre esta apropiación y subversión del discurso centrado en la relación del individuo con la naturaleza ha dicho J. Marcone: “Desde esta perspectiva, las descripciones de la naturaleza son leídas menos por su contenido proposicional y más como enunciaciones de un individuo que responden a ciertas circunstancias e intentan ejercer alguna influencia sobre ellas” (301).

Veinte años después de la publicación de las *Escenas...*, Betancourt Cisneros regresa al tema del individuo y su relación afectiva con el entorno, en una carta escrita desde Italia en 1857. En ella se aprecia la visión que tiene el Lugareño de América, esa visión que después puede encontrarse en el discurso “Nuestra América” de J. Martí. Betancourt Cisneros está en Italia exiliado. Allí se ha casado y ha formado una familia, allí ha tenido la oportunidad de visitar algunos sitios fundacionales de la cultura grecorromana. El hombre culto, filósofo, revolucionario y agitador político, deja entrever los nexos intensos que lo unen a la tierra que lo vio nacer, a la finca en Najasa. Cuando describe sus paseos por Roma y Civita-vecchia dice que le parecen un cementerio. La “capa imperceptible de usos, memorias y significado” se tiende sobre Italia para que refleje a América. El paisaje está invisible ante los ojos, pero visible en el

discurso que se elabora sobre lo observado: “Todo me representa la vejez, canas, arrugas, carcoma y podredumbre, chochera y mugre, roturas, remiendos magníficos, solemnes, imponentes; pero a mí no me sonríen ni me hacen la maldita gracia. Estoy por nuestra joven América donde todo se sonríe, me habla, me enamora con su vida y movimiento” (Betancourt Cisneros 1951, 349-350). El contraste no es solo entre el viejo y el nuevo continente, entre una civilización que porta consigo todos los males y vicios y otra que apenas comienza a comprenderse y a explorar. La representación de la naturaleza evocada también puede ser una muestra de este conflicto. “El Vesubio pasma con su horror sublime; el Niágara embelesa y alegra el corazón” (350).

Dentro de la evocación en la carta, Cuba ocupa un sitio diferente, privilegiado. La nostalgia se hace aguda precisamente en su esplendor natural: “Quien nos la diera, hombre, así salvajita, con sus montes vírgenes, sus bahías desiertas, sus guajiros y hasta sus criollitos prietos” (350), le escribe a José Antonio Saco. Cuando regresa a Cuba una vez más desde su exilio, poco antes de morir, y comprueba la ignominia política en que se vive en la Isla, le confiesa al Conde de Cañongo¹⁷ que quiere “esconder[se] en las maniguas de Najasa y [...] dar [su] voto al aire libre, al primer cao o cotorra que al amanecer bendiga a Dios sobre una palma” (366). Incluso el sonido mimetizado de estas aves, a las que se les ha transferido culturalmente la asociación con el habla vacua y el parloteo, son más de fiar que el discurso político.

El Lugareño intentó socializar un modo más cercano a la naturaleza entre los intelectuales que conformaban la red informal de comunicación epistolar que permitió a los miembros de la burguesía criolla del país desafiar el poder colonial y llevar a cabo transformaciones sociales y culturales de gran significación, de manera conjunta. Sin embargo, su voz se alzó singular,

¹⁷ Agustín Martín Valdés y Aróstegui (La Habana, Cuba 13 de octubre de 1793 – 1 de abril de 1875), II conde de San Esteban Cañongo.

distintiva. Todavía hoy se le lee como el costumbrista rellevo demasiado fijado en sus quesos, y como el sujeto cuya trayectoria política refleja la evolución del pensamiento independentista cubano. No se ve el vínculo de conocimiento asentado que unía a este hombre con su tierra.

1.2 La región fragmentada de Tuizlo: fractura de las regiones natural e histórica en *La fantasma de Higüey*, de Francisco Javier Angulo Guridi

Cuando Alexander Humboldt publica a mediados del siglo XIX *Cosmos: essai d'une description physique du monde*, el naturalista describe los elementos observables del paisaje regional y la estrecha relación que este paisaje guarda con los seres vivos que allí habitan:

(...) si es cierto que el verdadero carácter de cada región depende a la vez de todos los detalles exteriores; si los contornos de las montañas, la fisonomía de las plantas y los animales, el azul del cielo, la figura de las nubes, la transparencia de la atmósfera, concurren a producir lo que puede llamarse la impresión total, es preciso reconocer también que el adorno vegetal de que se cubre el suelo es la determinante principal de esta impresión. (331)

El naturalista alemán no estuvo en República Dominicana, pero su observación de la naturaleza del Caribe contribuiría a consolidar este concepto de región en la que incluye las relaciones sociales y políticas, y el impacto que la producción de azúcar y la esclavitud tienen sobre el medio natural. José Fiallo Bellini, en su estudio sobre la estrategia geopolítica de rebeldía en las Antillas, se refiere al impacto de los conflictos con la metrópoli: “El curso de la dominación colonial mostraba cada vez más en su avance voluntad sistemática opresora y en la medida en que la Colonia de Santo Domingo quedaba atrapada en la lucha interimperial en el

Caribe y en sus crisis económicas y sociales, esas mismas políticas acentuaban fugas, migraciones, búsquedas de otros espacios, a partir probablemente de datos e informaciones de circulación transisleñas” (676). En este período, el escritor dominicano Francisco Javier Angulo Guridi se encontraba en constante movimiento entre Cuba y su país de origen. La inestable situación política en ambos países lo obligó a mudarse una y otra vez junto a su familia, y escribir su obra a caballo entre dos naciones.

Durante sus estancias en Cuba, Angulo Guridi formó parte del círculo de intelectuales que en la isla debatían en la prensa y las tertulias locales la mejor manera de entender el país en formación. Desde 1841 colaboraba con *La Gaceta de Puerto Príncipe* y luego con *El Fanal*, en esa misma ciudad. *La Gaceta...* es el periódico local donde Gaspar Betancourt Cisneros publicó entre 1838 y 1840 sus “Escenas Cotidianas.”

Angulo Guridi colaboró con otras muchas publicaciones entre 1843 y 1850 (Figarola Caneda, 3, 10), entre ellas *El faro industrial*, y en el *Diario de la Marina* hasta 1860. El escritor dominicano estaba explícitamente comprometido con narrar e influir el curso de la historia, la sociedad, la cultura y la política de la República Dominicana después de su separación de Haití en 1844, y en el contexto de la construcción de un sentimiento favorable a la de la independencia del Caribe hispano (Candelario, 103).

Al igual que su hermano Alejandro y otros autores dominicanos, Angulo Guridi tomó parte en los proyectos políticos de ambos países, sin dejar de escribir sobre su país natal incluso en las obras literarias publicadas en Cuba. El Caribe hispano era una región en constante proceso de renovación y reestructuración política. Los múltiples intentos por alcanzar la independencia en Cuba y Puerto Rico, al igual que los conflictos entre Haití y República Dominicana, hacían de

estas naciones en formación regiones variables, con elementos identitarios comunes y diferentes a la vez.

El límite de lo dominicano se expande para incluir la literatura publicada en Cuba y en Santo Domingo. Los escritores dominicanos, independientemente de donde se encontrasen, estaban escribiendo sobre la región del Caribe hispano desde perspectivas muy similares. Los hermanos Alejandro y Francisco Javier Angulo Guridi publicaron, respectivamente, la primera novela y el primer poemario de la literatura dominicana, y son considerados por Marguerite C. Suárez-Murias como los fundadores de la novela nacional (56). En Santo Domingo se publica la novela *El montero*, de Pedro Francisco Bonó, en 1856, misma fecha en que Cirilo Villaverde publica *Diario del Rancheador*, y se da a conocer *Francisco*, de Anselmo Suárez y Romero (escrita en 1838). Ambos personajes, el cimarrón Pedro José, de Villaverde, y Juan el montero, de Bonó, tienen un elemento en común: su conocimiento profundo del espacio en que se mueven; otro elemento que los identifica a ambos es la violencia social de la que son víctimas, cada uno en su región.

El Montero (1856) promueve un modelo cohesivo del estado nacional a través de una utopía erótico- política y exalta la figura del montero como estandarte de la identidad nacional dominicana. En su escritura, se cifra la apuesta por la función política de la novela basada en la inclusión de los sectores agrícolas del país. Bonó apuesta por la modernización del campesinado dominicano en la medida que la ficción encierra una trama ejemplarizante sobre las posibilidades de incorporar al montero al proyecto de la nación. (Domínguez, 164)

Miguel Collado, en sus *Apuntes bibliográficos sobre la literatura dominicana*, hace un recuento de la narrativa publicada con anterioridad a *La fantasma de Higüey*, y analiza el

contexto expandido en que se escriben y publican las novelas de Alejandro y Francisco Javier (21).

Desde el punto de vista de las temáticas, en su extenso análisis sobre la literatura de Angulo Guridi, Bruno Rosario Candelier define la obra de este autor como romántica,¹⁸ y uno de los elementos que señala es el tratamiento de la naturaleza: “entre las características de la producción poética y Narrativa de JAG hay que señalar su amor al terruño, la valoración del paisaje local, el sentimiento de la Naturaleza y la expresión emotiva de las cosas, rasgos propios de la literatura romántica” (102). Otros críticos, sin embargo, lo consideran un escritor costumbrista. En 1843, publica en la ciudad cubana de Puerto Príncipe lo que se considera el primer libro de poesía dominicana: *Ensayos poéticos*. Se trata de una compilación de poemas y prosas poéticas que hoy es considerado a su vez un texto costumbrista. Luis Alberto Sánchez caracteriza el texto como “el primer libro de versos impresos en Santo Domingo, trata de temas vernáculos: Ensayos poéticos, que contiene leyendas indígenas por Javier Angulo Guridi; coronel de profesión, poeta de vocación, desterrado y luchador por obligación y autor también de un drama indígena, *Iguaniona*, publicado en 1867” (225-226).¹⁹ Como se ha mencionado, el tema indígena ya había sido tratado por su hermano Alejandro Angulo Guridi en una novela que hoy se considera perdida: *Los amores de los indios*, publicada en Villa Clara, Cuba, en 1843. Al escribir sobre la historia indígena en su novela, Alejandro conecta la estética nativista con la nostalgia de un pasado libre de la injerencia colonial. Juan el montero establece la tierra

¹⁸ Aunque, curiosamente, Rosario Candelier también incluye *La fantasma de Higüey* como una obra de lo real maravilloso, junto a otras narrativas en la literatura dominicana, entre las que menciona otra novela de Angulo Guridi: *La ciguapa*, publicada en 1866 (18). “By 1884, when Guridi died, the mythical ciguapa had entered the national folklore as if she were part of the island’s indigenous cultural legacy rather than the invention of a nationalist navigating the Dominican Republic’s contradictory racial demographics, political economy, and geopolitics” (Candelario, 103).

¹⁹ También Vetilio Alfau Durán describe en 1944 los *Ensayos poéticos* como el primer libro de poesía de escritor dominicano. Véase “Apuntes para la bibliografía política dominicana,” en revista *Clío* 33(122), abr. 1965, p.39

dominicana como el nuevo fundo donde, al casarse, él será génesis de la familia y la nueva nación dominicana. El indígena Tuizlo funciona como referente modélico de una región cultural que desaparece debido a la violencia colonizadora.

El poeta indigenista José Joaquín Pérez Matos, escribió en 1867, en su prólogo a la primera edición de la novela *Iguaniona*, de Angulo Guridi, que la protagonista es “el instrumento de la redención de una raza inocente. Si la adversidad contraría los planes de los aborígenes: si al fin la sangre inunda el suelo de la patria y el exterminio no deja triunfar la civilización europea sobre la débil civilización indiana, es porque a tal resultado se encuentra sometida la humanidad en el curso de su carrera, obedeciendo a una ley predominante en la historia” (en Angulo Guridi:1953, XIV). La figura de lo indígena como fuerza de redención, asociada a la pureza de los orígenes, a un estado idílico anterior a la invasión europea también aparece en la novela *La fantasma de Higüey*. Esto ocurre también en la literatura cubana de la época, en la corriente nativista y el siboneyismo. La obra poética de Juan Cristóbal Nápoles Fajardo, *El Cucalambé*, José Fornaris, José Jacinto Milanés y Joaquín Lorenzo Luaces, buscaba en el pasado indígena elementos que permitieran reflejar críticamente el estado deplorable en que se encontraba la sociedad cubana de la época.

Durante una de sus estancias en República Dominicana escribe unos versos a su esposa Perla en los que establece el paralelo entre el amor hacia ella y el amor hacia su región de origen. En el poema “El suspiro y la canción,” publicado por José Castellanos en su antología *Lira de Quisqueya*, 1874, Angulo Guridi escribe “Desde la margen sombrosa/ porque rápido y mugiente/ va el Ozama transparente/ sobre su móvil panteón/ levanto a ti, Perla hermosa/ [...] este lánguido suspiro/ y esta lúgubre canción” (17). ¿Por qué es el río un panteón? Es un espacio natural conectado con la llegada de colonizadores europeos a la isla La Española y es el lugar donde

Bartolomé Colón fundó lo que sería luego el primer asentamiento colonial en el Caribe: la ciudad de Santo Domingo. El río, en el poema, es lecho de mármol para los muertos en el proceso de colonización: en él yacen los antiguos héroes, los indígenas que perecieron excavando oro para los españoles.

En el habla popular cubana, un panteón es también un grupo de personas asociadas en una revuelta; habiendo el escritor crecido y estudiado en Cuba, no puede descartarse que estuviera apropiándose de este elemento de la cultura popular cubana del siglo XIX. Más adelante en el poema, Angulo Guridi describe dónde radica el sustento de su amor: “Yo adoro este suelo hermoso/ sus torrentes, sus palmares/ Y sus bosques, y sus mares/ y su cielo de zafir (...)” (19). La inspiración poética la recibe del “sol rubicundo/ deidad del Indio inocente” (20). En esta composición poética el autor usa dos versos del “Libro de Job,” capítulo 31, para enfatizar en su compromiso de amor, tanto a la patria como a la entrega. Pero también al emplear esta referencia bíblica está aludiendo a la desesperada situación política: incluso cuando el compromiso con la causa de la independencia política pareciera más firme, no ha sido suficiente para establecer una nación dominicana de la misma manera en que su profundo amor no ha sido suficiente para disminuir la separación de su esposa. Como ocurre con Job, la alianza con lo sagrado o divino no es suficiente para evitar la devastación en su vida, y cualquier gesto recriminatorio del poder (en este caso el poder colonial) es entendido como desafío absoluto y causa de castigos.

En su estudio sobre la ciudad región, Sergio Boisier Etcheverry explica cuándo ocurre en la historiografía la incorporación un nuevo elemento al concepto de región, que incluye la acción perspectiva de la sociedad regional en su relación del yo y del otro diferentes. Según Boisier Etcheverry este elemento es introducido por el historiador y sociólogo norteamericano Lewis Mumford, quien, en la década de los años 50 define la región como “territorio que histórica y

culturalmente contiene una sociedad que es diferente - en sus valores, en su cultura, en sus tradiciones, en su lengua incluso – a otras localizadas en otros lugares, aun vecinos” (174). La definición de región sociocultural del sociólogo mexicano Gilberto Jiménez enfatiza en los elementos históricos que la forman: “Para acercarnos a la idea de región sociocultural, diremos que esta nace de la historia, es decir, de un pasado vivido en común por una comunidad asentada en una porción de territorio. La región cultural es la expresión espacial, en un momento dado, de un proceso histórico” (165).

Cuando Angulo Guridi publica su novela *La fantasma de Higüey*²⁰, sus personajes no reflejan una unidad espacial y temporal que pueda caracterizarse como una región dominicana en un momento dado de la historia del siglo XVII. La novela se sitúa en 1656, año en que el sistema de repartimientos y el trabajo forzado han exterminado casi por completo la población indígena de la isla La Española. El exterminio gradual de los indígenas afectó no solo a las grandes culturas del continente, sino a la población de las islas del Caribe. Este exterminio gradual dio lugar a la trata de esclavos, como mano de obra barata en sustitución de los indígenas. Un ejemplo de que la trata estaba presente desde las primeras etapas de la colonización es que Fray Bartolomé de las Casas propuso doblar la cuota de esclavos para compensar la pérdida de mano de obra de los indígenas. La población de esclavos africanos y sus descendientes fue construida como una presencia amenazadora para la población europea y criolla a lo largo de la independencia en la América hispana, y esta construcción fue utilizada como mecanismo de dominación en diferentes contextos políticos. En el caso dominicano, el mecanismo formaba también parte del discurso de las élites criollas después de múltiples invasiones haitianas.

²⁰ La primera versión de la obra fue publicada en La Habana por la Imprenta de A.M. Dávila, en 1857. Luego se publicaría como folleto en República Dominicana

Tuizlo, el nombre de uno de los protagonistas, no aparece en la literatura dominicana con anterioridad a 1857. Puede tener su origen en el vocablo náhuatl Teotl, del que se derivan los nombres Teol, Tuizl, Tuixl (Amador, 45). Tuizlo como individuo se mezclaría así con la noción sacra azteca más amplia de lo divino en continua restructuración, lo que da forma a la realidad y la reconstruye en un continuo fluir. El indígena se presenta como integración y entendimiento de lo sacro y lo natural, figura mítica y ahistórica. Angulo Guridi erige a Tuizlo como figura representativa de la identidad dominicana, y esto es un “absurdo histórico que el autor utiliza para crear una situación donde puedan encontrarse el hijo de un cacique con un pirata del mar Caribe. En la novela, el indio Tuizlo representa el nativismo y el nacionalismo románticos.” (Gautier: 2003). Esta disociación temporal y los anacronismos que encontramos en la novela constituyen una región fragmentada donde habitan los personajes. El proceso de fragmentación de la identidad colonial ocurre también a nivel textual. El discurso que reproduce los conflictos de cada región desplaza dichos conflictos a un ámbito simbólico, pero también el desplazamiento tiene lugar en el espacio físico y en la narrativa de los hechos históricos. “These operations include the fracturing, elision, and interpenetration of different historical times, the dis(re)membering of names and dates, the uses of specularity, spatial fragmentation, the construction of shared identities, and the concern with forgetting. In short, there is a rewriting of history and the self that fractures a unitary frame” (Gregg, 61).

Los eventos narrados en la novela no ocurren en una región histórica. Hernán Venegas Delgado, al definir la región histórica, considera que esta, “más que un ente natural, es concebida como resultado de la acción transformadora del hombre sobre el espacio geográfico,” y expande el criterio de región en la medida en que “sus límites se van estableciendo como resultado de esa acción del hombre sobre dicho medio, el cual, como es conocido, en la medida que se desarrolla

es cada vez menos dependiente de la naturaleza” (69). En *La fantasma de Higüey*, la interacción del individuo sobre el entorno es básicamente contemplativa e idealizadora. La región²¹ es el espacio simbólico de la nacionalidad.

La trama de la novela es construida como relato de hechos históricos; la historia se presenta como revelación, y la naturaleza local es el teatro para esta revelación. La evocación parte de una supuesta memoria transmitida de generación en generación, e intenta establecer una línea de sucesión discursiva que proviene directamente de épocas anteriores. La memoria reconstruida es una visión fragmentada y ficcionalizada de la historia. Bruno Rosario Candelier, en su análisis del contexto de la novela, describe el proceso de fundación identitaria en el discurso literario de Angulo Guridi:

Para mediados del siglo XIX, cuando nace la primera generación literaria dominicana, y con ella la novela nacional, carecíamos de una tradición narrativa, si exceptuamos la rudimentaria tradición colonial que se circunscribía a la relación de los cronistas y escribanos en memoriales, cartas, crónicas y testimonios, y a la narración de cuentos populares tradicionales, que sin duda conoció nuestro autor puesto que la técnica de pasar rápidamente de un asunto a otro, que se conocía en los cuentos de caminos, se aprecia en *La fantasma de Higüey*, como se aprecia en la relación del falso cura que se hace pasar por sacerdote cuando se presenta con sus hábitos religiosos en medio de una de las peripecias de esta noveleta. (Candelier, 18)

Al inicio de la novela, el autor se construye como narrador y recipiente del texto, y sitúa este intercambio de información en un paisaje de elevada carga simbólica: “Qué elocuencia respira todo, qué autoridad tiene la montaña, qué humildes se ostentan los desiertos, qué

²¹ “La región se caracteriza por el grado o nivel de homogeneidad de los componentes que la integran, los cuales la identifican y convierten en única de su tipo para con otras entidades territoriales e históricas” (Hernández 2013, 1).

conformes resbalan los ríos entre las abras” (Angulo Guridi 2003, 18). El río es panteón, como ya se ha establecido en su poesía: en el drama *Iguaniona*, el río es la fuente de donde bebe el cacique indígena Caonabo, fuente de heroicidad (Angulo Guridi 1953, 15). El autor establece una relación entre las aguas de los ríos y la presencia indígena; el agua de río es uno de los recursos que emplea para conformar el discurso del nativismo. En el recuento autobiográfico que precede a la historia revelada, Angulo Guridi reflexiona sobre cómo la convulsión política devuelve al hombre a la naturaleza, tanto en Cuba como en tierra dominicana: “Acontecimientos de una naturaleza excepcional e inauditos en la historia de idénticos gobiernos, hicieron que contra todas mis esperanzas trocara allí a poco tiempo la vida del ciudadano por la vida del montañés” (2003, 14). Roto el pacto social, el hombre se ve a sí mismo de regreso a lo natural: “llevaba una vida verdaderamente nómada, una perfecta vida de gitano: más claro, que de patriota profundo de corazón, pero repudiado por la tiranía del cruel exclusivismo, vine a convertirme en un forastero popular” (14-15). Aquí se establece un paralelismo de estado de orden: las acciones del sujeto en su propia región son descritas como participación foránea, al margen del discurso político imperante. En la novela, durante el trayecto inicial en el barco de Morgan el pirata, los personajes capturados sienten que los flamencos vigilan el movimiento del barco, dispuestos a protegerlos. El hecho de que la protección imaginada provenga de las aves en el contexto de la naturaleza inmediata aparece como contraposición de la acción de velar por el rumbo y la navegación que llevan a cabo el vigía y el piloto. Los individuos que participan de la empresa expoliadora no representan una protección real para los personajes de la novela.

El establecer amistad con los habitantes de su región, especialmente con un viejo pescador conocido como el tío Bartolo, anima al autor-narrador a describir el valor fundacional del conocimiento de la región. La sabiduría le viene a Bartolo no de “las pompas mundanas” sino de

las pruebas que sufre en su juventud, en medio de la convulsión política. El tío Bartolo es descrito como “vigoroso en las imágenes y florido en el estilo” (15). Es parte del pueblo dominicano que “ha sido, por la fuerza de las circunstancias, un pueblo excéntrico” (entendido este excentricismo como estar al margen del centro). Bartolo habla como profeta, y es descrito como un profeta en su aspecto físico y se mueve, como Moisés, entre las aguas. Así, los acontecimientos que narra adquieren un sentido bíblico y refuerzan la construcción de la historia como revelación. Bartolo sería, desde una perspectiva simbólica, la representación de los pocos elementos indígenas en la nación que está viviendo el autor. Bartolo conoce la región, su naturaleza, el sistema de relaciones. Dicho conocimiento de la naturaleza proviene de la interacción directa con el paisaje y la geografía, pero también con los saberes heredados o transmitidos localmente.

El hecho de que Angulo Guridi se sienta un extraño en su propia tierra, a la que debe aprender a (re)conocer, establece un paralelo entre su historia personal y los acontecimientos y traiciones que marcan el destino del personaje indígena en la novela. Tuizlo se mueve en una región de engaños, no sólo porque es una región de la que está a punto de desaparecer, sino porque los otros personajes de la novela también son extraños a la región, no la entienden ni forman parte de la identidad en formación. Para ambos, Angulo Guridi y Tuizlo, el lugar donde se encuentran, y la evidente temporalidad del estar, determinan la manera en que se mueven e interactúan con otras personas. La relación del individuo con el entorno que habita (incluso temporalmente) ha sido descrita por Wendel Berry como determinante:

How you act should be determined, and the consequences of your acts are determined, by where you are. To know where you are (and whether or not that is where you should be) is at least as important as to know what you are doing, because in the moral (the

ecological) sense you cannot know what until you have learned where. Not knowing where you are, you can lose your soul or your soil, your life or your way home. (117)

En el año de la publicación de la novela de Angulo Guridi, ocurre en Santo Domingo la Revolución Cibaeña. Las tropas insurgentes luchan por derrocar al presidente Buenaventura Báez, y terminar con la debacle económica causada por las políticas monetarias del presidente. Entre los líderes insurgentes está el general Matías Ramón Mella Castillo, uno de los padres fundadores de la República Dominicana, y miembro de la sociedad secreta La Trinitaria, junto a los hermanos Angulo Guridi. Durante el alzamiento, la zona del Higüey se mantuvo en la órbita política del general Báez (Castillo:2016), gracias en parte a la corrupción administrativa y a la presencia del regimiento militar (cuyos oficiales permanecían leales a Báez). El efecto del pirata Morgan sobre las regiones de Samaná y Higüey puede ser leído como una alusión a la crisis desatada por Buenaventura Báez:

Buccaneer, corsair, filibuster, pirate, and privateer are five terms commonly used to refer to the dark side of imperial expansion or to the impulse of the free market in the configuration of the colonial Caribbean as an archipelago where the Spanish, French, British, and Dutch empires collided from the beginning of the seventeenth century. These terms also refer to displacements taking place within colonial/imperial networks that cannot be contained within notions of sovereign states or modern nations. (San Miguel, 19)

En *La fantasma...*, el pirata Morgan es al inicio uno de los sujetos foráneos a la región, pero a lo largo de la novela ocurre una transformación: su sistema ético se modifica en la medida en que ocurre la adopción de valores presentados a él modélicamente por el indígena. Entre ambos se desarrolla una relación de oposición y enfrentamiento, pero el pirata va desarrollando

poco a poco afecto paternal por el joven. El arrojo, el apego por la región natural y la región simbólica de los apogos de Tuizlo hacia Isabela y don Ricardo es el paradigma que transforma la conducta del pirata. Cuando Morgan ataca un poblado, su primera acción no es correr a apropiarse de las riquezas, sino apoderarse de las jóvenes que encuentra en los poblados (33). Al apoderarse de ellas, impide que se unan libremente a otros jóvenes de la región y nazcan nuevas generaciones de criollos. La leyenda es datada como reconstrucción de la historia del año 1656. Morgan es un filibustero que ha cambiado de una vida apacible y honorable a ser un azote de las islas; movido por la venganza, pero capaz de buenas y malas acciones. Morgan no quiere prebendas materiales sino la satisfacción de la lujuria y la posesión física de la mujer en tanto mecanismo de reproducción del placer y elemento de autoafirmación de su dominio, de su masculinidad.

El pirata ejerce su poder como violencia sexual, destructora del futuro.²² Morgan, como Báez, es una presencia constante y desestabilizadora. Si bien el pirata no mata directamente, el pillaje que sus hombres desatan sobre las regiones dominicanas genera incertidumbre y miedo, a la vez que una oposición por parte de la gente expuesta a dicho pillaje. A su vez, Morgan se enfrenta con un falso sacerdote, Cayetano, que viene como enviado de la iglesia para extender la doctrina cristiana en nuevas zonas. El conflicto se origina en que este falso sacerdote es un bandido, un usurpador que en nombre de una empresa mayor solo aspira a la consecución de bienes por medio del engaño a los nativos. El padre Carlos, que es como se hace llamar

²² Anne McClintock, en su obra *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest* expone cómo el sujeto femenino es visto como accesible y a la vez amenazador en el discurso imperial masculino, y la sexualidad femenina articula las fantasías de conquista a la vez que el miedo al engullimiento, y genera el deseo y miedo del otro colonizado. También Edward Said, en *Orientalisms*, explica como las potencias imperiales occidentales necesitaban ver a sus colonias como pasivas y necesitadas de socorro, y esta ideología llevaría a codificar los territorios de ultramar y sus habitantes como lo femenino. La imagen de la colonia como cuerpo femenino también conecta con la violencia ejercida contra la mujer como tropo del acto imperial.

Cayetano, aspira a enamorar a Isabel, incluso cuando eso implica el desenmascaramiento de su falsa identidad.

No hay pureza alguna en las intenciones de Morgan, ni en la de las distintas potencias europeas y agentes que se disputan la posesión de las islas del Caribe. Fruto de las violaciones de Morgan nace Lidia, mestiza que al final de la novela matará a Tuizlo, y se convertirá en la fantasma que da nombre a la novela. Lidia, mestiza, forastera y local a la misma vez, no siente la conexión con la región, no se siente parte de un espacio instituido como comunidad de experiencias, comunidad imaginada. En la novela, Lidia es descrita como mísera e impura, sin amor. Para Lidia, como para las regiones coloniales, no hay esperanza histórica ni redención posible dentro del contexto histórico marcado por el poder colonial.

Lidia aparece como personaje contrapuesto al de Isabela, heroína romántica. En la novela encontramos un elemento de subversión que ya había utilizado Gertrudis Gómez de Avellaneda en *Sab*, de 1841. Según Brígida Pastor “Avellaneda transgrede la tradición (...) no solo al ser la única escritora que escribe una novela de este género durante esa época, sino por invertir la relación amorosa que sirve a su propio propósito feminista. Un hombre no blanco (...) ama a una mujer blanca (...)” (56). A su vez, esta inversión del canon social establece un paralelismo entre la condición subalterna de la mujer y la condición del esclavo. Lidia está encaprichada en Tuizlo, quien ama a Isabel. Con una caracterización opuesta, Angulo Guridi presenta a Isabela como una joven pura, blanca de grandes ojos azules, y labios del color del caimoní. En el pie de página, el autor explica que el caimoní es una fruta local, silvestre, a quienes los españoles impusieron otro nombre (coralillo vegetal) (36). Lidia es salvaje y mitad extranjera, Isabela es silvestre, criolla, hija de un ingeniero y director de minas al servicio de la Corona, en una familia acomodada.

Tuizlo es descrito como un indígena de noble cuna, hijo de un poderoso cacique local, pero es también el siervo del padre de Isabela, quien lo define como un siervo voluntario (46).

Las características físicas de Tuizlo se corresponden con las de la figura mitológica de la ciguapa: el joven es una estatua de dolor, y su primer sonido en la novela es un gemido. Él tiene los ojos negros y brillantes, y vienen de una raza conectada con el pasado y la historia que queda atrás. La ciguapa es un ser que se desplaza con los pies al revés, apuntando hacia el lugar de donde viene en vez de al lugar hacia donde se dirige. Con pleno dominio del terreno, ella puede ocultarse y dejarse ver; tiene “la piel dorada del verdadero indio, los ojos negros y rasgados, el pelo suave, lustroso y abundante, rodando el de la hembra por sus bellísimas espaldas hasta la misma pantorrilla” (Angulo Guridi 1866, 14).

En *La fantasma de Higüey*, el sistema de relaciones sociales entre los personajes aparece complejizado, al igual que en *Sab*, por la posesión de bienes. Tuizlo tampoco corresponde al modelo de esclavo o siervo dócil definido por Gomariz en su estudio de *Sab* (Gomariz, 2009: 105), pero el sistema de relaciones sugerido por Angulo Guridi sí correspondería con la formación de la identidad nacional a partir del blanqueamiento del indígena. “El blanqueamiento era la piedra angular del proyecto de modernización del reformismo criollo,” explica Gomariz (103). Los hermanos Angulo Guridi, durante su estancia en Cuba, habían estado en estrecho contacto y colaboración con el reformismo criollo cubano. Ambos participaron en diferentes proyectos económicos y literarios asociados con los reformistas. Alejandro participó, además, en los intentos anexionistas de Narciso López: el desembarco en Matanzas, Cuba, y el periódico *La verdad*, con la comunidad cubana exiliada en Nueva York.

Angulo Guridi dota a Tuizlo de una estratégica autoconciencia que lo define como “salvaje.” Él teme que Isabela le reproche su condición primitiva (51). Pero es esta condición

primitiva de Tuizlo, es su pertenencia a un pasado y a una región indígena lo que permite establecerlo como modelo nativista. Aquí aparece la escisión entre el ser y el querer ser, el estar en una región simbólica determina el comportamiento del individuo de la misma manera que el lugar donde se encuentra. El indígena se opone al pirata, y se establece la oposición entre lo local y lo externo. Pero Morgan percibe al joven como un proscrito o desclasado. En el texto, además de la ya mencionada relación de afecto paternofilial, se establece una conexión de otro signo entre ambos: ellos son el margen, el Otro. La simpatía del pirata hacia Tuizlo favorece que, en el enfrentamiento entre ambos, el indígena, con su sistema de valores “primitivo,” y su conocimiento de la naturaleza humana a la par del conocimiento de la naturaleza en la que vive, pueda defender a Isabela y al padre de esta, su benefactor. También existe una confrontación entre Tuizlo y un falso sacerdote; en esta confrontación ambos debaten sobre el derecho del indígena a amar a una mujer blanca. El diálogo solo fructifica entre Isabela y su amado. Pero incluso en este diálogo hay fragmentación de la identidad. La igualdad de origen natural no equivale a la igualdad social, y en el momento que precede a la declaración de amor, el enamorado tiene conciencia de la interferencia de separación de clases y raza que caracteriza a la sociedad colonial: “un indio bien puede ser noble a la par de un castellano, pues el haber nacido en latitudes diferentes y tener por esa razón la piel más o menos blanca no se opone en manera alguna a un nacimiento distinguido, que sólo difiere relativamente de cualquiera otro pero que en esencia es uno” (69).

La fragmentación de la región de pertenencia de Tuizlo ocurre a distintos niveles: en el ámbito de lo social, representa un pasado que no existe, y en el tiempo de la novela, su presente histórico está condenado al fracaso. Los mestizos y criollos quieren poseer la región originaria en nombre de un sujeto externo y dominante. El entendimiento de la naturaleza le permite al

indígena recorrer el espacio, pero es un espacio limitado por la inhabilidad para establecer relaciones duraderas y equitativas con los sujetos dominantes. La figura histórica de Henry Morgan aparece en el texto superpuesta a la de Francis Drake, como elemento anacrónico y distópico. Drake asaltó Santo Domingo en 1586: “El inglés invadió la otrora gran ciudad, saqueando y robando a voluntad. El dinero que encontraron fue tan insignificante que ni siquiera fue cuantificado. Su única alternativa era la de ‘raptar’ la ciudad y exigir rescate por liberarla. Casi no hubo oposición a los invasores por parte de los habitantes de Santo Domingo” (Rodríguez, 23). Morgan había asaltado la ciudad cubana de Puerto Príncipe (como ya se ha mencionado, es aquí donde Angulo Guridi publicó su primer libro de poemas, y en la ciudad colaboró con varias publicaciones periódicas) un siglo después, en 1667, fecha más cercana a los sucesos de *La fantasma de Higüey*.

Pero no es únicamente la región histórica lo que está fragmentado y distorsionado en la novela: el futuro de esta región está comprometido por el exterminio de los indígenas y la violencia colonial. Isabel enloquece, del mismo modo que los españoles acriollados no entendieron el proceso ni el sistema de relaciones que daría lugar a la identidad nacional:

Pero ¿Qué fue de Lidia? ¿Qué se hizo esta desafortunada joven después de haber dado muerte a Tuizlo? Esto es lo que nadie pudo averiguar, pero desde entonces se oyen en la Saona unos tristes gemidos y unas voces que piden perdón al lado de la playa, siempre que la luna brilla en el pueblo de Higüey, y se ve vagar la figura de una mujer en torno del santuario de Altagracia. Es evidente que esos gemidos son los de Lidia sobre la tumba de su víctima, y que aquella blanca visión gigantesca y vaporosa es ella misma que va a orar ante la santa casa de la Virgen. (156)

Lidia persiste en la forma de un fantasma sobre la nación en formación: la memoria de sucesivas invasiones y ejercicios de violencia y dominación aparece ocasionalmente en nuevas formas del discurso literario y político de la región dominicana.

CHAPTER 2

DISCOURSE RESISTANCE AS AN OBJECTION TO IMPERIAL POLITICS

2. 1 El discurso del progreso como subversión política y reconfiguración de los mecanismos de dominación racial

El discurso del progreso es un elemento común en las obras literarias analizadas en esta disertación. Los estudios teóricos sobre la concepción del progreso y sus connotaciones en el ámbito literario resultan menos extensos. A pesar de que esta concepción aparece en la literatura posterior a la ilustración, es mayormente en los campos de la filosofía y la sociología donde se han llevado a cabo las principales aproximaciones teóricas. La influencia de la ilustración llegó a las colonias españolas fundamentalmente por medio de la educación. En la promoción del discurso del progreso, la Sociedad Económica de Amigos del País tuvo un papel significativo; al interior de sus reuniones y publicaciones se manifestaron los debates más agudos sobre la situación particular de las colonias en el siglo XIX, tanto en el Caribe como en Filipinas. El interés de los criollos en promover planes de estudio que pusieran énfasis en las circunstancias propias de las colonias encontró oposición frecuente de los religiosos, políticos e intelectuales con vínculos más estrechos con el poder de Madrid (Packard, 976).

El concepto de progreso aparece expresado, a lo largo de la historia de ideas y la filosofía, en el contexto del análisis comparativo lógico-histórico. Los proyectos de transformación económica y/o cultural de una región, en nombre del progreso constituían, en el siglo XIX, representaciones de propuestas políticas a nivel de la nación en formación. Muchas veces, los

proyectos específicos de educación (y las transformaciones de los planes de estudios o la reorganización de las escuelas), la renovación de la agricultura, la modernización de los caminos, o el rescate de las tradiciones y costumbres tenían un alcance regional, como en el caso de El Lugareño y su esfuerzo por modernizar la ciudad de Puerto Príncipe. Pero tras estos proyectos y propuestas también podemos encontrar elementos que luego convergerían en el proceso de formación de la identidad nacional, más allá de las fronteras regionales.

En Filipinas, por ejemplo, tanto José Rizal como José Felipe Del Pan destacaron la naturaleza y algunos de los acontecimientos nacionales que ayudaron al progreso intelectual y económico del país, y exploraron la mentalidad y la rutina de los filipinos. En sus obras, eligieron representar aspectos de la realidad nacional que en su opinión afectaban más al país: la educación y las reformas, la exaltación de la naturaleza filipina, y el futuro papel de la mujer (Garvida, 6).

Los estudios teóricos sobre el concepto de progreso se incrementaron en el siglo XX. Como parte del proyecto editorial *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought*, publicado por el Cato Institute, se dedicó una compilación a las aproximaciones históricas y teóricas sobre la construcción de dicho concepto. Como parte del proyecto, en su ensayo bibliográfico “The Idea Of Progress,” Robert Nisbet se refiere al origen y evolución del término, y sitúa la aparición de la noción de progreso en la Antigüedad Clásica, hace aproximadamente 3.000 años. Sin embargo, según el autor: “It is commonly believed that the idea of progress is a peculiarly *modern* idea, largely unknown to the ancient Greeks and Romans, wholly unknown to the Christian thinking [...] until the late seventeenth century, and first manifest in the currents of rationalism and science” (Nisbet, 8). El autor critica la asunción de que las corrientes del pensamiento moderno rechazaron la teología cristiana e hicieron posible por primera vez la

existencia de una filosofía del progreso humano en la tierra. Según Nisbet, este es el punto de vista dominante en la obra *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, de J. B. Bury, publicada originalmente en 1920.

The view, or misconception, is not original with Bury. It may be found in most of the philosophical and historical writings in the West from the late eighteenth century on. Of all the ideas which Enlightenment and post-Enlightenment thinkers cherished, none was more favored than the idea of progress, so often used to buttress other favored ideas, and with it the fancy that only in the modern world was it possible for so noble an idea to have been born. (Nisbet, 8)

Una crítica que resulta central al análisis de la resistencia en los territorios coloniales está relacionada con la construcción del progreso como algo esencialmente moderno sin tener en consideración la asincronía en el desarrollo económico y cultural en las colonias y las metrópolis. Al presentar una propuesta de progreso que se correspondía con la visión de la Ilustración, se dejaban a un lado las circunstancias particulares de los territorios coloniales.

Otra perspectiva teórica es la de Mauricio Rojas, quien critica la absolutización de Nisbet y considera insuficientes las razones expuestas por este para afirmar que la idea de progreso no es únicamente fruto de la modernidad. Rojas establece la proximidad de sus propias opiniones con las sostenidas por J. B. Bury, R. G. Collingwood y H. Arendt, de que “la idea del progreso es un elemento propio y distintivo de una fase específica del desarrollo occidental,” la que se conoce como Modernidad (6).

Nuria Almirón establece un paralelo entre la historia de las ideas y la evolución del concepto de progreso. Según esta autora, entre 1750 y 1900 la idea de progreso alcanza su máximo apogeo. La concepción contemporánea de progreso en la filosofía se sustenta sobre la

obra de los pensadores de este período. Con el desarrollo del pensamiento científico de la modernidad, a partir de los finales del siglo XVII, los intelectuales ilustrados “creyeron ver en los primeros descubrimientos científicos el camino para el perfeccionamiento máximo de la humanidad” (558).

A lo largo de todo el siglo XIX, el tema del progreso es una constante en la obra de los escritores estudiados. La preocupación por el progreso adoptó en la ideología decimonónica diversas formas. En su artículo “Esclavitud, blanqueamiento y modernidad periférica en Cuba. Gaspar Betancourt Cisneros, *El Lugareño*,” José Gomariz describe varios de los componentes de este proyecto. Entre ellos menciona la relación entre el pensamiento progresista y la esclavitud, el intento de modernización laboral, la modernización tecnológica y la renovación cultural. Todos estos elementos del proyecto progresista en la región conformaban una “comunidad imaginada” (siguiendo el concepto de Benedict Anderson). Si bien el modelo descrito (2014:79) se refiere a la obra de Betancourt Cisneros, estas mismas preocupaciones, que se conjugan en otras tantas “comunidades imaginadas,” las encontramos en la concepción de progreso que aparece en las obras de Del Pan, Angulo Guridi y Alonso. En *El Gíbaro*, Alonso proyecta la idea de un progreso que forma parte de la evolución natural de la vida en las haciendas. El sujeto representado no es un opositor, no tiene la misma dimensión histórica del cimarrón en la literatura cubana. El *jíbaro* es más cercano al buen salvaje de Rousseau, que a través del trabajo, en su interacción con la naturaleza y con otros individuos con iguales principios naturales, logra modificar las estructuras de dominación (Díaz, 30). En el caso de Puerto Rico, ya en 1888 Sotero Figueroa publicaba un libro con el título *Ensayo biográfico de los que más han contribuido al progreso en Puerto Rico*. La discusión del término mismo ya implica un análisis histórico y literario de gran complejidad, pues en las colonias durante los primeros cuarenta años del siglo

XIX, el término progresista se asociaba exactamente con aquellos que se oponían a la autonomía y cualquier intento de liberalización de la situación política en los territorios de ultramar. Así, quienes se decían progresistas esgrimían las razones más retrógradas del colonialismo, y negaban la independencia política y económica a las nuevas naciones.

Por su parte, Angulo Guridi, (quien durante su estancia en La Habana firmaba con el seudónimo *El Lugaño*) además de las obras de teatro y novelas de costumbres que además de describir contenían propuestas para renovar la cultura dominicana, escribió una “Memoria sobre la construcción de un camino de hierro de Santo Domingo a Puerto Plata,” y la idea del ferrocarril, al igual que en la obra del Lugareño, implicaba no solo una transformación económica y un avance en el sistema de comunicaciones terrestres, sino un desafío de los criollos a las relaciones comerciales establecido por el poder colonial.

Gaspar Betancourt Cisneros suscribe, en su análisis de las condiciones de producción agrícola, los postulados enunciados por Gaspar Melchor de Jovellanos en su *Informe sobre la Ley Agraria*. Jovellanos, masón e ilustrado español, intentaba transformar la España de finales del siglo XVIII, mediante el desarrollo armónico de la agricultura, la industria y el comercio. *El Lugareño*, construye la noción de progreso a partir de la idea de domesticación de la naturaleza.²³

El progreso se manifiesta en dos niveles, en la formación y puesta en marcha de pequeñas haciendas productivas, y por medio de la construcción de infraestructura ferroviaria e industrial. Esta concepción de progreso heredada de la Ilustración supone la capacidad del hombre de dominar la naturaleza, utilizándola como recurso material para el desarrollo económico. La Escena Cotidiana no. 18, que ya hemos mencionado, es uno de los textos más antologados de

²³ Véase Gaspar Betancourt Cisneros: *Cartas del Lugareño*, Publicaciones del Ministerio de Educación, La Habana, 1951. También del autor, *Escenas cotidianas*, Publicaciones del Ministerio de Educación, La Habana, 1950.

Gaspar Betancourt Cisneros. En esta escena analiza el trabajo como fuente de todo mejoramiento y riqueza, pero cuyo principal obstáculo son “la costumbre rutinera y las opiniones retrógradas que entorpecen el trabajo” (Betancourt Cisneros 1950, 153-154). Allí dice: “Dos grandes obstáculos pueden oponerse al progreso de la agricultura. Uno está en la naturaleza del país donde se ha reunido la sociedad. Otro en la inteligencia de los agricultores” (154).

Betancourt Cisneros se destacó por el uso de la ironía como forma de subversión en la elaboración de un discurso de “progreso” para la nación cubana. En el estudio de su obra podemos seguir la hipótesis post-bajtiniana de Oswald Ducrot sobre las relaciones dialógicas entre enunciados, en las que subyace el procedimiento de duplicidad y distanciamiento (entre lo dicho y el decir), que se convierte en la antítesis de lo dicho (1988, 22). Así, cuando leemos las cartas de Gaspar Betancourt Cisneros, encontramos innumerables recursos retóricos que le permiten al autor establecer estos desplazamientos de significados. Entre sus subversiones más interesantes se encuentran dos que exploraremos en este subcapítulo. La primera, el desplazamiento de significados en los signos discursivos asociados con la esclavitud, hacia el ámbito del trabajo asalariado, para intentar transformar las fuerzas productivas y con ello el modelo de producción plantacionista.²⁴ La segunda, es la inversión de significados en el discurso político. El fenómeno ha sido estudiado en otros exponentes del círculo delmontino por José .M. Aguilera Manzano en el texto “The Informal Communication Network Built by Domingo Del Monte from Havana between 1824 and 1845” (2009).

Karin Ghorbal, al analizar el tema, dice que “basta con hojear las *Memorias* de la Sociedad Económica de La Habana en los años 1835-1845 para percatarse del interés de sus miembros por

²⁴ El académico francés K. Ghorbal ha estudiado en profundidad el modelo de la colonización blanca y su papel dentro de la subversión anticolonialista. Otras perspectivas críticas son las de Gomariz en “Esclavitud, blanqueamiento y modernidad periférica en Cuba: Gaspar Betancourt Cisneros, El Lugareño” (2014), y Manuel de Paz en “El Lugareño contra la esclavocracia: las cartas de Gaspar Betancourt Cisneros (1803-1866)”

la reforma de la agricultura y en favor de la ‘colonización blanca’ ” (754). Tal como apunta José Gomariz en su ensayo “El discurso esclavista de la ilustración cubana,” Arango y Parreño “utiliza en sus cartas referencias al sujeto africano basadas en los estereotipos contrapuestos de esclavo dócil y esclavo rebelde. Utiliza la representación del esclavo dócil en relación con Cuba, mientras que la del rebelde la asocia con Haití” (2004, 47-48). La posibilidad de que el esclavo cubano se subleve es utilizada como argumento para promover la colonización blanca. La imagen del esclavo se transforma a medida que los disturbios políticos internacionales y las necesidades económicas en su evolución inducen a modificar la percepción de la cuestión esclavista.

Roland T. Ely, en su obra *Cuando reinaba su majestad el azúcar* explica cómo en torno a 1835, la firma del segundo tratado para la supresión del tráfico africano reavivó el debate sobre la colonización blanca, entre las clases dominantes criollas. A medida que se consolidaba el sector azucarero, la demanda de la sacarocracia se inclinó por los jornaleros y braceros libres, en contra, por lo tanto, del colono independiente y, en definitiva, de la inmigración de carácter familiar. El poder colonial, además, obstaculizó las pretensiones de las clases dominantes criollas. El capitán general Jerónimo Valdés y sus sucesores inmediatos sabían que el obstaculizar la llegada de inmigrantes blancos constituía una eficaz política de sujeción colonial, puesto que, entre otras consideraciones, compartían la tesis del equilibrio racial.

La censura de cualquier documento que contuviera alusión a la injusticia de la esclavitud, o cualquier tipo de crítica, estaba garantizada. Pedro José Morillas vio censurado su folleto *Medios de fomentar y generalizar la industria*, por opinar que la causa principal del atraso de la economía de plantación era que la ejercían brazos esclavos. Las tesis de Gaspar Betancourt Cisneros lo convierten, en este contexto, en un destacado exponente del punto de vista del sector

reformador de las clases dominantes criollas, que apostaban por la atracción de asalariados blancos, como medio para promover la mayor rentabilidad de las explotaciones agrícolas y, asimismo, para avanzar en el camino de la emancipación nacional. Dos de los problemas principales del gobierno español y sus representantes en el Caribe eran el control y obediencia de la población manteniéndola fiel a la metrópoli, y conseguir mano de obra para las plantaciones. Para solucionar el primero, se dictaron leyes especiales que teóricamente promoverían el progreso y cierta autonomía. Para solucionar el segundo, los cubanos debían arreglárselas con soluciones “creativas” (Vázquez Sotillo, 97). Betancourt Cisneros, a pesar de las restricciones coloniales, promovió la inmigración de colonos catalanes y canarios como un objetivo político-económico prioritario. que apostaban por la atracción de asalariados blancos, como medio para promover mayor rentabilidad de las explotaciones agrícolas y para avanzar en el camino de la emancipación nacional (Paz 1998, 623).

Karim Gorbal considera que los argumentos a favor del trabajo libre y asalariado esgrimidos por el Lugareño no son fruto de un pensamiento humanista o socialista. Ahora bien, el *Tratado de legislación* de Charles Comte, dura crítica al sistema esclavista desde una perspectiva jurídica, fue uno de los textos que el Lugareño leyó en esa etapa y contribuyó a su pensamiento sobre el tema. El *Tratado* es también una de las obras debatidas y esgrimidas en la polémica filosófica cubana para referirse a la ignominia del sistema esclavista. El Lugareño, en carta a José de La Luz y Caballero, dice: “los catalanes de Estorch lo están haciendo perfectamente. En una semana le han echado abajo caballería y media de tierra. Y están furiosos por sembrar y coger el fruto. No hay que mandar levantar a nadie ni acostar ni encerrar ni persuadir ni azotar (...) ¡Qué ejemplo para los negreros!” (1951, 188).

Félix Julio Alonso, historiógrafo cubano, ha dicho que “el racismo de El Lugareño es uno de los aspectos esenciales de su pensamiento, siendo el tópico de la inferioridad no sólo de los negros, sino de todo el pueblo cubano, compuesto de razas mezcladas, un argumento que se reitera enfáticamente en la polémica con Saco” (5). Acusa al Lugareño de negrófobo y de despreciar a los blancos pobres, étnicamente “impuros” a causa de su condición social; cita para ello algunos de los fragmentos de la obra de Betancourt Cisneros que, extraídos de su contexto pueden, es cierto, interpretarse de tal modo: “yo me alegro porque estoy por los blancos, aunque sean los frailes que han expulsado de los conventos y prefiero que tengamos hijos de frailes a hijos de negros” (Betancourt Cisneros 1951, 67), “la fortuna de estos perros negreros es que yo soy un perro arrancado que si no, ya estaría el buque andando para Lanzarote a traerme a los nobles guanches²⁵ que diz que domó mi pariente el rey don Juan Bethencourt y ahora me toca a mí domarlos acá, tumbando jocumas y quiebrahachas” (67).

Las regiones de resistencia asociadas con la relectura y subversión de signos asociados con el sujeto afrocubano comenzaron en el período que precede a la formación de la identidad nacional. La resistencia no ocurre únicamente en el plano político o económico, sino también el cultural, mediante el desplazamiento de significados asociados con lo afrocubano, y la mayor participación de los sujetos oprimidos bajo el signo de la esclavitud y la dominación colonial. En la literatura cubana, la imagen del individuo de raza negra se transforma a medida que los disturbios políticos internacionales y las necesidades económicas en su evolución inducen a modificar la percepción de la cuestión esclavista. Esta bivalencia de la imagen del sujeto africano se extiende en el pensamiento cubano hasta la contemporaneidad. Al reconstruir la experiencia de resistencia de José Antonio Aponte en el siglo XIX, en la novela *Una biblia perdida*, Ernesto

²⁵ Esto es un tropo del discurso, porque en esa época los aborígenes guanches habían sido sometidos al mismo proceso de exterminio que los indígenas en el Caribe hispano. Betancourt Cisneros usa la palabra guanche para referirse a los habitantes del archipiélago canario.

Peña González reescribe de manera diferente la figura del sujeto negro rebelde y su historia. Aponte, afrodescendiente libre cubano, encabezó lo que hoy se conoce como la Conspiración de Aponte (1810-1812). En la novela, Aponte se representa a sí mismo, sus relaciones con la historia, la naturaleza de la grandeza de su estirpe por medio no ya de la escritura sino de la pintura.²⁶

La novela fue publicada como parte de la conmemoración del centenario de la rebelión de Aponte en abril de 1812 que favoreció una revisión de los constructos historiográficos, culturales, y literarios de la imagen del esclavo y el liberto rebeldes. Esta imagen había sido ya definida en el plano narrativo, más allá de las concepciones de Arango y Parreño y otros ideólogos de la época. La transformación del sujeto negro en signo discursivo al representar el sujeto negro se evidencia en los eventos ocurridos entre 1810 y 1812 durante la conspiración de la Aponte. Esta, a diferencia de otras analizadas en este capítulo, se gestó al interior de las sociedades afrocubanas. La conspiración, como se ha mencionado en el capítulo dos, aparece ficcionalizada en la novela *Una biblia perdida*. Al describir el sujeto de resistencia que protagoniza la novela, el autor declara: “En el expediente contentivo de sus declaraciones, el mártir cubano es descrito como un negro libre natural de la Ciudad de la Habana y vecino del Barrio de Guadalupe, extramuros, en el paraje que llaman Pueblo Nuevo. De estado casado, ejerce como carpintero y tallador, y es cabo primero retirado del Batallón de los de su clase (o

²⁶ “Peña González describe el *Libro* de Aponte como «inclasificable dentro de un género, ya que combina elementos lingüísticos, históricos, religiosos, artísticos y alegóricos, comprimidos en 72 láminas» («La biblia de Aponte»). Como es sabido, la teoría del bricolaje cultural se encuentra detrás de muchas aproximaciones a la identidad caribeña, donde la imitación irreverente y la recontextualización de prácticas, estilos y artefactos provenientes de diversas culturas en el proceso de hibridación se reconoce como una forma de resistencia, de «cimarronaje» cultural (Burton, Afro-Creole). A los ojos de las autoridades de la siempre fiel isla de Cuba, la peligrosidad del *Libro de pinturas* surgía de una perfecta correlación entre la forma, accesible al público, y el contenido, claramente subversivo [...]. Lo que sí es insólito en el caso de Aponte es que haya llegado a nuestros días el espejeo de aquel legendario *Libro* conservado en forma de un expediente legal en el seno de lo que Carlo Ginzburg llamara «el archivo de la represión,” en este caso del régimen esclavista colonial” (Skłodowska, 30).

sea el llamado Batallón de morenos fieles de la Habana).” En *Una biblia perdida*,²⁷ la figura de Aponte aparece empoderada en sus relaciones con sus pariguales de la cofradía de carpinteros, y con otros individuos de la sociedad habanera. Aponte, el rebelde, es un hombre culto políticamente, autodidacta, ebanista. La galería de pinturas en la que exalta la grandeza de la raza negra, el documento perdido, es presentada como fuente de conocimiento y autoridad para la escritura de la historia de los sujetos de origen africano. No necesita ser legitimado por la mirada del blanco. El proyecto político-social que propone va acompañado de un diálogo con las artes y el comercio, con la educación cívica. El sujeto rebelde, en este contexto, es ensalzado y asociado con el proceso de formación de la identidad nacional. En la *Cecilia Valdés* de Cirilo Villaverde se aprecia cómo el invocar a Aponte era el recurso usado por los habaneros de la época para referirse a algo maligno, expresión que perdura hasta hoy: “más malo que Aponte,” debido a su liderazgo en el acto de resistencia.

El acto de oposición política liderado por esclavos y negros libres constituye una subversión de diferentes órdenes: es un gesto emancipatorio de carácter bivocal.²⁸ El individuo que se rebela contra el poder político está desafiando y socavando las bases del poder económico y las prebendas de las élites peninsulares y criollas. Además, subvierte por un momento, mientras se rebela, el orden racial rígidamente establecido como mecanismo de dominación. Gaspar Betancourt Cisneros inscribe en su discurso subversivo este signo del negro rebelde, extendiendo su significado a las diferentes formas de resistencia que se gestaban en la década de 1840 en Cuba: “los negros obtendrían su libertad” (1951,72) si se respetasen los tratados internacionales. Se refiere en diversas ocasiones a la posibilidad de una sublevación como un

²⁷ Ernesto Peña González: “La biblia de Aponte (o de las emociones peligrosas) Sugestiones para interpretar la mentalidad de un personaje histórico.” Ponencia leída en el Coloquio Nicolás Guillén. La Habana, 2-6 de abril de 2012.

²⁸ La bivocalidad de la palabra se origina en las condiciones de la comunicación dialógica (Bajtín 1988: 258).

arma que emplea la Corona para maniatar a los propietarios criollos: “las cosas están tan malas por acá que ni aun racionalmente se puede hablar, porque o lo bautizan a uno de insurgente, o de abolicionista, que hoy es peor que insurgente” (90). También se lamenta de que sus paisanos no entiendan las intenciones del poder colonial al incrementar la trata a pesar de la resistencia política de otras naciones europeas: “¿Quién le quita al gobierno la idea de que los negros son el freno que sujeta la Isla de Cuba? Un magistrado de esta Audiencia me ha dicho que suprimir la trata y proteger la inmigración blanca es dar primer y segundo repique de la Independencia. [...] ¡Desgraciada Cuba y sus hijos!” (80).

La dualidad del sujeto africano bueno frente al sujeto rebelde aparece muy atenuada en el romanticismo literario cubano, como parte de un esfuerzo de los intelectuales de la época por contrarrestar los efectos nocivos de la esclavitud sobre la economía y la política de la isla. En las novelas del siglo XIX el esclavo está todavía representado como un subalterno que debe obedecer, y en la continuidad de la obediencia se sustenta su capacidad para dialogar con el amo, siempre desde la posición de subalterno. El esclavo homónimo en *Sab*, de Gertrudis Gómez de Avellaneda, por ejemplo, es retratado como un ser cuasi sublime en sus emociones, dispuesto a sacrificar su vida y fortuna para hacer feliz a su ama, quien, por cierto, es el objeto de su amor. No concibe para sí mismo otra posición que la de sujeto al servicio del otro dominante. Incluso rechaza la posibilidad de fugarse con una mujer blanca y establecer una unión consensual, negando así la posibilidad de un diálogo interracial y de espacios de representación social. En “Petrona y Rosalía,” de Félix Tanco, aparecen dos mujeres mestizas, madre e hija; ambas son poseídas doblemente, como esclavas y como objeto sexual de sus amos. Petrona es juzgada por su ama como si fuera responsable del acto de violencia patriarcal, por el dominio que ejerce su marido sobre Petrona. Ella es una “sinvergüenza,” que debía ocupar su lugar real, lejos de la

casa, la convivencia y la comodidad. Desde un nuevo espacio, el cañaveral como símbolo del sometimiento de su trabajo, ella se enfoca en el futuro posible. Su hija, que crece, es en cierto modo una alegría y a la vez premonición del castigo. Rosalía, violada por su señorito blanco, morirá de parto, y en esta muerte queda explicitado que no hay un espacio válido para el sujeto afrocubano. En ambas narraciones es la transgresión implícita en las relaciones interraciales lo que castra o mutila a sus protagonistas.

Otra mirada diferente al sujeto afrocubano aparece, mediante un acto de resistencia discursiva en la obra de Betancourt Cisneros. El análisis de su producción textual, como la de otros hombres de la época, nos muestra la variación de registros empleados en sus textos públicos y privados. La ironía, la sátira, la mordacidad, la burla, la parodia y casi todas las representaciones posibles de la mofa hacia el otro están presentes de una u otra forma. Indiscutiblemente, no podemos leer e interpretar de la misma manera las *Escenas cotidianas* (textos publicados en el periódico local de su ciudad), que las cartas personales. No es igual la lectura de las *Cartas persas* de Montesquieu, que *El espíritu de las leyes*, como no se puede leer del mismo modo al José de la Luz y Caballero de los *Elencos* o la impugnación a Cousin, que a aquel que firma “El Habanero,” en la polémica filosófica cubana, para defender al Lugareño de los ataques de uno que se firma Ciudadano del Mundo.

Uno de sus textos más mal interpretados²⁹ es una carta de 1841 en la que Betancourt menciona el cotilleo como fuente de información:

Se dice que entre los negros libres se descubrió hace poco una conspiración, con ramificaciones entre los esclavos y todo dirigido por el cónsul inglés. Yo no he dado cabida a esta circunstancia, porque ni le creo tan tonto que se relacione con negros, ni tan

²⁹ Por ejemplo, Sophie Andioc Torres considera que “es un absurdo que estas figuras se comprometieran en una conspiración que implicara que negros libres y esclavos empuñaran las armas contra los propietarios.” (2002, XXIII)

perverso que venga a turbar la tranquilidad del país, cuando por otros medios más propios y dignos de su gobierno pueden aspirar al cumplimiento del tratado, que es a lo más que tienen derecho. (1951, 90)

Betancourt mantenía estrecha correspondencia y vínculo político precisamente con el cónsul inglés, por lo que el distanciamiento formal en su discurso no es sino una fina ironía. Dice que el cónsul no puede ser “perverso,” y esos son los términos en que aparece designado en las comunicaciones entre el Capitán General y el Ministerio de Ultramar. Dice no creer en que venga “a turbar la tranquilidad del país.” ¿Qué país?³⁰, podría ser la primera pregunta retórica, y la segunda e inmediata: ¿qué tranquilidad? Una isla donde cualquier intento de emancipación había terminado en represiones sangrientas, una isla en la que los esfuerzos por construir una identidad nacional eran considerados traición de estado contra la Corona española, no es ciertamente el sitio que puede construirse luego de una lectura directa del fragmento antes citado. Tres años después, en 1844, ya no es necesario usar la figura de Turnbull como agitador: los esclavos se revelan contra la opresión de manera organizada, desde los ingenios, sin intervención de potencias extranjeras.

Matanzas y Cárdenas [...] han sufrido y aún están sufriendo los primeros golpes de insubordinación de los esclavos. El Gobierno ha desplegado mucha energía y actividad: ha castigado oportunamente a los criminales, y principalmente a los cabecillas. Entre

³⁰ La controversia en torno al concepto de nacionalidad en la construcción identitaria lugareñista se evidencia en una carta a José Antonio Saco, de 1848: “independencia para descartarse de España y sus ladrones; anexión para tener un apoyo fuerte contra la Europa y contra nosotros mismos que al cabo, Saco mío, españoles somos y españoles seremos engendraditos y cargaditos por ellos, oliendo de guachinangos, zambos, gauchos, negros, Paredes, Santa Ana, Flores ¡Qué dolor Saco mío! ¡Qué semilla! ¡Oh Dios! ¡Por Dios hombre; no me digas que deseas para tu país esta *nacionalidad!* [...] no me des el producto de españoles, congos, mandingas [...] para completar el mosaico de población, ideas, costumbres, instituciones, hábitos y sentimientos de hombres esclavos, degenerados y que cantan y ríen al son de las cadenas, que toleran su propia degradación y se postran envilecidos ante sus señores. [...] si tal es la nacionalidad que hemos de conservar, si tal es el bien a que el cubano tiene que aspirar, malditos de Dios sean el bien y el beneficiado” (1951, 303).

estos, se dice, perderá la vida el poeta Plácido [...] En fin, nuestra confianza está en las sabias medidas del Gobierno y en la fuerza y disciplina de nuestro ejército. (1951, 155)

La clave de este fragmento no está en la deconstrucción estilística, sino en el conocimiento histórico de la estrecha relación del Lugareño con los intentos de insubordinación en la isla. Él se encontraba en el ingenio Triunvirato, sitio del mayor alzamiento de esclavos, y donde la represión y matanza fue mayor. Cuando dice que “el gobierno ha desplegado mucha energía y actividad en la represión,” aparecen la simulación y fingimiento en tanto indicadores de lo contrario, episteme que sostiene el postulado sobre la falsedad irónica, que encierra en sí la facultad modificadora del sentido de la estructura significativa del texto, tal como aparece descrita la ironía en el *Manual de retórica literaria* de Lausberg. La frase “se dice” no es sino un distanciamiento estilístico ante el horror del “he visto.” En uno de los párrafos más subversivos escritos acerca del alzamiento en el ingenio azucarero, se apropia del discurso del poder colonial para deconstruir y poner en evidencia las intenciones de los ministros de la corona:

Nuestro gobierno, que se desvive por nosotros enviará tropas, í diz que armará escuadrones de caballería nó de los brutos guajiros, sinó de los veteranos españoles licenciados, i los costos de este tren lo pagarán los hacendados como es justo, en virtud de que se les va á salvar sus intereses i hasta el pellejo, como bien lo verá V. con su lentecito lógico. Cualquiera dirá que mejor sería no traer negros, que sufrir estos costos, pasar estos sustos y correr todos estos riesgos; pero nosotros no podemos vivir sin el grajito del negrito, i sin tener á quien echarle fresco cuando estamos nosotros calientes. (1951, 151)

El “cualquiera diría” alude precisamente al discurso independentista criollo, del cual Betancourt es partícipe. En cambio, el sujeto discursivo construido desde la primera persona del

plural, el “nosotros” que no puede vivir sin la explotación del esclavo es el poder de los sacarócratas asociados a la dominación española, es un “nosotros que excluye al hablante. En la obra de Betancourt Cisneros, se encubre un discurso anticolonial en el uso de los términos “progresista” y “retrógrado,” bajo las implicaciones relacionadas con los partidarios de la reina Isabel II o del contendiente a la corona Carlos María Isidro. Ser liberal o progresista significaba aliarse al isabelismo; a la postura política de exclusión de las colonias. En el contexto que estudiamos, ser progresista era lo contrario: oponerse al régimen isabelista, cuestionar la censura de las sociedades masónicas, defender la abolición de la esclavitud. Esto corresponde con el concepto de ruptura de isotopía enunciativa en la ironía, lo que Catherine Kerbrat Orecchioni plantea sobre cómo la desestructuración de las voces en distintos niveles de significación rompe la coherencia y homogeneidad de la enunciación.

Hasta la mitad del siglo XVIII, “la concepción predominante era que el método científico se caracterizaba por ser un método de investigación que infaliblemente nos llevaba a la verdad” (Martínez, 1993a, 39). En tal construcción acerca de la ciencia, “la idea de progreso es clara: este consiste en *la acumulación de verdades*.” Robert Boyle, en su *Reconciliación entre la razón y la religión*, y Jacob Bernoulli, en *El arte de la conjetura*, sentaron “las bases de una nueva concepción de la racionalidad a partir de una búsqueda por sistematizar los procedimientos apropiados para tomar decisiones en la vida cotidiana” y los casos particulares del estudio de la ciencia y la sociedad (cf. Martínez, ob. cit).

En la obra de Gaspar Melchor de Jovellanos, “el papel del intelectual —demasiado propenso a generalizar conocimientos abstractos sin verificar su aplicación— ha de consistir, ante todo, en investigar verdades útiles y ponerlas al alcance de los analfabetos; y en algo igualmente urgente: desterrar las rutinas y prejuicios que tanto impiden el progreso de las artes

necesarias” (Galino Carrillos, 812-13). Las cartillas agrarias del español se transformaron en Cuba en amplio conjunto de publicaciones, encaminadas a promover el conocimiento más avanzado. Estas cartillas técnicas, según la propuesta original de Jovellanos en el *Informe sobre la Ley Agraria*, respondían a una didáctica clara y sencilla y explicaban los métodos más adecuados para la preparación de las tierras.

Ya en el siglo XIX, quedaba constatada la falta de comprensión histórica acerca de la esencia y racionalización del progreso: “A despecho de las pretensiones de ‘progreso’, se observan continuas regresiones y movimientos circulares. Lejos de sospechar que la categoría ‘progreso’ es totalmente vacía y abstracta, la crítica absoluta, por el contrario, es tan ingeniosa que reconoce el ‘progreso’ como absoluto, a fin de explicar la regresión suponiendo un ‘adversario personal’ del progreso, *la masa*” (Marx, Engels, 18-19). Las constantes llamadas al progreso como necesidad histórica, definido en el contexto colonial del Caribe y Filipinas, constituyen entonces una región de resistencia discursiva, un espacio de subversión retórica más que una incorporación del ideario de progreso de la Ilustración promovido desde España.

2.2 De la ciencia al choteo. La ironía como resistencia en el discurso literario de Felipe Poey

Felipe Poey y Aloy, destacado naturalista cubano de la primera mitad del siglo XIX, es conocido por sus estudios de la geografía, la entomología y la botánica de la isla. Bajo la influencia del Obispo Espada, desarrolló una intensa labor pedagógica en el Seminario San Carlos y San Ambrosio, a través de la Sociedad Económica de Amigos del País.

Sin embargo, sus textos literarios son poco conocidos. En ellos Poey realiza una caracterización de la sociedad cubana. El estudio de esta caracterización, marcada por su

concepción científica, ofrece una mirada diversa al proceso de conformación de la identidad nacional. Para una aproximación a los textos literarios del sabio naturalista cubano es imprescindible tener en consideración las formas en que se manifiesta su discurso. El empleo de recursos estilísticos entre los que sobresalen diversas figuras retóricas —la ironía, la metáfora, la sinécdoque, el símil— llega a subvertir el sentido del texto, y lo convierte en un ejercicio de resistencia. En la historia de la cultura cubana la burla adquiere dimensiones críticas particulares:

En torno a esa facultad de la burla como eje, se produce toda una jerarquía o escala de reacciones sociales que [...] pasando por la parodia, la sátira y la ironía, alcanzan la más elevada especie de humorismo. En este rango superior, el elemento de burla es tan sutil que apenas se percibe, y llega hasta a parecernos una delicada forma de solidaridad y de respeto.

Lo que diferencia a la burla de las demás formas de protesta y de prevención contra la autoridad es que se endereza contra lo que ésta tiene de cómico, es decir, de contradictorio consigo misma. Señalando esa contradicción, aspira a minar la autoridad que la exhibe. De suerte que la burla es más elevada y eficaz mientras más fino es su discernimiento de esa contradicción [...]. (203)

Sobre la significación de la ironía como elemento transgresor del discurso, como subversión y defensa identitaria, o reafirmación de una identidad subalterna, algunos de los autores contemporáneos que han profundizado en el tema son: David Holdcroft (1983), Richard Rorty (1996), y Tom Grimwood (2008). Rorty, en *Contingencia, Ironía y solidaridad*, define al ironista como el individuo que reconoce la contingencia y fragilidad de sus creencias y aspiraciones, y sabe que los términos con que se refiere a sí mismo y a la sociedad en que vive están sujetos a cambio, y la fragilidad de su expresión lingüística es un reflejo de la fragilidad del

contexto histórico, social y cultural (92). Lo único que puede hacer el ironista es redescubrir y reconfigurar el léxico en la medida que interactúa con el Otro (98). Contingencia, ironía y solidaridad son categorías que pertenecen al discurso crítico literario. Es en el ejercicio crítico de la sociedad donde la literatura funciona como persuasión a la solidaridad, una solidaridad expresada en el interés de conservar los elementos comunes de identidad. El ironista desafía los límites del lenguaje impuesto para crear espacios de contingencia y resistencia.

El concepto rortiano de ironista permite describir la manera en que Felipe Poey describe los fenómenos y arquetipos que encuentra en la sociedad, haciendo uso de descripciones del Otro que se aproximan a el discurso científico. Poey, que durante un periodo fue alumno de Félix Varela y Justo Vélez, se formó en las concepciones del reformismo liberal cubano. En el primer cuarto de siglo XIX se sentaron las bases del proceso de búsqueda de la identidad nacional. En este período la huella del movimiento independentista latinoamericano, el contacto de muchos intelectuales cubanos con sus pares en Europa y Estados Unidos, y la confrontación colonia-metrópolis fueron factores decisivos en el cambio de mentalidad de la incipiente burguesía criolla. En las primeras décadas del siglo, las clases altas y la intelectualidad cubana aspiraban a alcanzar un desarrollo político, económico, cultural y social semejante a los niveles de progreso y modernidad logrados por otras naciones. “En la ruptura con la tradición que sujetaba el pensamiento a las autoridades y a la determinación divina, había nacido el pensamiento crítico y creador de las ciencias y la conciencia cubanas. Así avanzó Felipe Poey en el estudio de la naturaleza física cubana; José A. Saco en la naturaleza social y Domingo Del Monte en la recreación literaria de la estética de la naturaleza cubana” (Conde, 34).

La necesidad de educar en la ciencia para conocer y construir nuestro propio mundo había sido axial en el ideario de Simón Bolívar. Sus concepciones de enseñar para enfrentar las

injusticias, la noción de que la escuela pública aumenta la capacidad de los ciudadanos para generar su propia prosperidad y fortalece los valores republicanos en función del ejercicio de la soberanía, expresadas en el “Discurso de Angostura” en 1819, también eran conocidas entre los intelectuales criollos.

En Cuba, Félix Varela desarrolló una labor de formación extraordinaria en el Seminario San Carlos. Desde la cátedra de Filosofía invitó a los alumnos a pensar en las ciencias, a comprender la sociedad, a explicarla para poder transformarla. Varela “confiaba mucho en el método experimental, por la modesta seguridad que le ofrecía sobre los conocimientos alcanzados, y de tal modo se opuso a cualquier forma de agnosticismo que limitara las potencialidades cognoscitivas del hombre. Su arraigada confianza en la ciencia lo hizo ir más allá de Locke y Condillac, de los cuales se nutrió con fuerza” (Guadarrama, 62). La influencia de la Ilustración española, o al menos de una parte de la Ilustración española, a partir de la labor desarrollada por el obispo Espada, era notable. Pero al reinterpretar los textos provenientes de la península, los intelectuales cubanos estaban incorporándolos a la enseñanza con una perspectiva diferente, centrada en ajustar la lectura de dichos textos al contexto cubano. En el seminario se conocían los textos de Jovellanos, se discutían temas del saber más actualizados, pero, sobre todo, desde el Electivismo se cuestionaban los métodos de conocimiento y enseñanza. Este cuestionamiento del texto filosófico en su sentido literal, y el entendimiento de que los textos provenientes del continente europeo no se ajustaban a las realidades de las colonias, conforma una región particular de resistencia. Aunque los textos de Varela preceden a la Polémica Filosófica, fue su obra la que precedió el pensamiento lógico científico que caracterizaría la obra de intelectuales como José de la Luz y Caballero, José Antonio Saco, Felipe Poey, Rafael María de Mendive, y José Martí.

Otra circunstancia que a veces no se considera lo suficiente es la estrecha relación de muchos estudiosos y prohombres cubanos del período con Alexander von Humboldt. Generalmente se ve la influencia de Humboldt apenas en el ámbito de los estudios naturalistas. O se consulta su conocido *Ensayo político sobre la isla de Cuba*. Pero el alemán discutía y divulgaba el pensamiento de su hermano Wilhelm von Humboldt, quien fuera “uno de los primeros científicos en afirmar que la lengua refleja la cultura y el carácter de sus hablantes, y que el estudio del lenguaje debería enfocarse a través de la historia y la evolución de la cultura” (Vargas Avendaño, 14). El filósofo Pablo Guadarrama ha insistido en que “la Ilustración cubana constituyó un esfuerzo propio por asimilar e integrar armónica y creativamente las más avanzadas conquistas hasta su época de la filosofía moderna sobre el proceso del conocimiento, los avances de las ciencias naturales y sociales, especialmente las ideas referidas a lograr las mejores formas de gobierno y de reestructuración socioeconómica de la sociedad” (68).

En los cuadros de costumbres dibujados por Felipe Poey, aparece el uso de la ironía como figura retórica de elección para la burla. Mediante la ironía, el autor polemiza con autores locales que idealizan la situación de Cuba y sus relaciones con la metrópolis. En sus textos aparecen reflejados los tipos criollos a través de diversos caracteres. En ese período, varios autores emplean también la ironía, en muy sutiles construcciones, con la intención de criticar aquellos grupos de la sociedad y la cultura del país que apoyaban la unidad con España. ¿Qué se persigue a través de la práctica de la ironía? Establecer una disrupción en la “equivalencia” entre los modos establecidos por el lenguaje convencional, prefijado por la norma o la subjetividad, y la representación idónea de la realidad. Lo que se cuestiona no es siquiera la representación fijada, sino el modo en que la sociedad se apropia de esta representación y la instituye como verdad.

Félix Varela, en el último número del periódico *El Habanero*, publicó una “Carta al señor Redactor” en la que analiza las intenciones imperialistas expresadas en el panfleto “El estado actual de las islas de Cuba y Puerto Rico...” Al final de la carta, escrita en un tono de crítica marcado por un supuesto comedimiento, Varela inserta unas notas o apostillas que recurren a la ironía como deconstrucción y reconfiguración del signo político. Varela se interpela a sí mismo, y al hacerlo interpela a su destinatario. Todo lo que ha sido juzgado o valorado en su “Carta,” queda expuesto bajo otra mirada cuando se leen las notas (II 278-280). Esa jocundia está presente en muchos autores costumbristas después de 1845. Pero los verdaderos antecedentes de ese choteo criollo los encontramos en el conjunto de cartas conocido como Centón Epistolario, y en artículos publicados en los distintos periódicos locales que circulaban en la Isla. Los amigos y conocidos de Domingo Delmonte, entre los que se contaba Poey, participaron de una rica vida epistolar, más allá de las tertulias, en las que podemos encontrar voces muy irónicas, momentos de alto vuelo en el disimulo y el disfraz, en la segunda intención, que constituye un gesto de resistencia.

Del mismo modo que Fernando Ortiz se adueñó de los elementos tradicionales de la cocina cubana para su definición del proceso de transculturación, y describió el proceso de conformación de la nacionalidad cubana mediante la poderosa metáfora del ajiaco, así Felipe Poey se adueñó de las imágenes de la naturaleza cubana para referirse a la sociedad. Al menos un par de sus poemas se convirtieron en conocidas canciones populares de la época. Sus alumnos alabaron sus clases jocosas y didácticas. Durante sus estancias en París, el científico era fuente de información para sus amigos, pero también gestor cultural, instigador de la lectura de libros censurados. Los intelectuales cubanos de la época lo hicieron partícipe de numerosos proyectos. Además, dictó una cátedra de Lectura en 1844.

Hay varios de sus escritos literarios en los que se destacan párrafos enteros de carácter irónico: “Discurso de apertura leído en la Universidad de La Habana en 1864,” “Los ojos de Lidia,” otros como la fábula “El gato pensador,” “Conversaciones,” “Remedios caseros,” “Anuncios,” “Se acabaron los hombres y las mujeres,” y la “Miscelánea.”

En la fábula sobre el gato, la trama consiste en un gato que se mira en un espejo, intentando atrapar su imagen. Después de intentarlo varias veces, mediante distintas formas, no logra conseguirlo. Entonces se retira, murmurando para sí: “‘Estas son cosas que superan la inteligencia de los gatos; no nos ocupemos: esto entra en lo incognoscible’. No dijera más Heriberto Spencer” (Poey 116). La fábula, pese a su brevedad, es una intensa crítica a una parte de la intelectualidad criolla, aquella que en medio de la polémica filosófica cubana, se había adscrito a diferentes corrientes de pensamiento que negaban la posibilidad de una nación cubana. El gato, dice el autor, no ha estudiado lógica pero intenta conseguir algo mediante la variación de las prácticas. Sin embargo, su desconocimiento de la realidad no le permite entender que se refleja a sí mismo. Del mismo modo, muchos criollos ricos se sentían españoles, a pesar de que ya iba perfilándose una diferencia clara entre el “gato” cubano y su imagen española. El gato es también una representación de un discurso pomposo, vacío de significados, y de contacto con la realidad. Lo que hace verdaderamente burlesca a la fábula es la referencia a Spencer. Ya era un hombre mayor Poey cuando comenzaron a publicarse los textos sociológicos del inglés. Allá a La Habana todo llegaba pronto. El sabio cubano fue capaz de ver las limitaciones del pensamiento spenceriano, su negación de la capacidad del hombre para cambiar la sociedad, entendiéndola.

En “Los ojos de Lidia” encontramos todo un extenso texto de síntesis y análisis de una obra literaria. La narración original, con el título de “La perla en el fango” ocupa 345 páginas del

tomo segundo de los *Cuentos de salón* de Teodoro Guerrero. Poey advierte que la novela se centra en la dependencia que siente el protagonista de la obra por los ojos de su amada. Y que hay más de trescientas páginas girando alrededor de tales ojos. Para ello exagera, exalta en demasía. Al mismo tiempo alterna frases coloquiales y mundanas, que cambian la perspectiva del discurso (Poey 185). Por momentos uno se encuentra leyendo un texto rebuscado y romántico, y en la línea siguiente hay un alto para cualquier elemento nimio de la cotidianidad.³¹

En “Conversaciones” Felipe Poey expone alguna de las particularidades del habla popular y coloquial habanera. Distingue entre las formas de humor vulgares, y cierto gracejo perdonable. Aquí podemos apreciar “el poder de la redescipción, el poder que tiene el lenguaje de hacer posibles e importantes cosas nuevas y diferentes: una apreciación que sólo resulta posible cuando lo que se convierte en meta es un repertorio abierto de descripciones alternativas” (Rorty, 35). Para ello Poey repasa un muestrario de frases y censura las falsas poses de los hablantes. Las falsas pretensiones aristocráticas de ciertas capas sociales quedan al descubierto en la burla:

Allí están dos mujeres, dispense usted, dos señoritas de mediana fortuna, en la ventana, calle de la Reina, día de paseo; oigamos lo que conversan: “¿Qué te parece ese coche? Has de saber que es mío, y se lo he prestado a ese caballero. Nos vamos a anticipar a tomar palco, cuando venga la nueva compañía, porque te acordarás que la otra vez quedamos sin palco. Cuando haga testamento, te voy a dejar la casa de la Intendencia”. —Hay personas que hallan esas conversaciones muy agudas. (Poey 200)

La lectura directa de un enunciado se ve modificada cuando el oyente o lector percibe una intención en el discurso que no se corresponde con el enunciado percibido. El entendimiento entre el emisor y el receptor de un acto elocutivo es esencial para percibir los elementos

³¹ Muchos años más tarde, y apropiándose de este juego crítico de Poey, una parte del mundillo literario cubano comenzaría a llamar “Los ojos de Cristina” a la noveleta *Fiebre de Caballos*, de Leonardo Padura.

ilocutivos. (Holdcroft 494). ¿Cómo se conformaba ese entendimiento entre la audiencia de Poey en la sociedad cubana? Uno de los principales medios era el empleo de un discurso des-sacralizador, lleno de rupturas con el discurso formal atribuido a las ciencias o a la literatura. En sus textos literarios, cuando usa la ironía, podemos reconocer distintos niveles de lenguaje. Va añadiendo pequeños signos (palabras, frases cortas) o símbolos con lecturas heteróclitas. Lo que parece representar literalmente el entorno, es puro tropo. Las elaboraciones metafóricas describen una realidad palpable.

En 1864, en el “Discurso de apertura leído en La Universidad de La Habana,” hace un recorrido por la evolución del lenguaje, del mismo modo que había hecho con la *Historia Natural de Cuba* (Poey, 59-80). El discurso comienza con la estructura clásica de los modelos latinos de elocuencia, pero en la medida en que avanza en la historia del lenguaje, el autor va acercando la estructura del discurso al habla popular. Por ejemplo, cuando se refiere a las cualidades del estilo sus preceptos son: 1) no ser vago, 2) no ser vulgar. En fecha tan temprana como 1888, Enrique José Varona daba cuenta de la importancia de los textos literarios de Poey, y del rol que la ironía desempeñaba en dichos textos. La proyección polisémica de esta figura retórica ofrece una vasta posibilidad de aproximaciones teóricas. En su condición criptoestructural, la ironía fue un elemento privilegiado por los escritores costumbristas, como recurso ante la censura ejercida por el poder colonial.

Otro texto, “Remedios caseros,” arremete, mediante la construcción de un diálogo entre dos mujeres, contra el oscurantismo y la actitud poco científica, apegada a las tradiciones más irracionales. A Poey debía escocerle la falta de interés de las autoridades de la Metrópoli en la educación de los cubanos, y el desinterés en promover las nuevas ideas científicas del momento. Aquí la elección del tema toma un matiz hilarante. El diálogo se centra en la cura para las

almorranas, y Poey deja entrever como la “experiencia popular,” la práctica pseudocientífica despojada de pensamiento lógico, conlleva enajenación e incapacidad intelectual.

Hija. —Mamita, padezco de almorranas.

Madre. —Amárrate en la cintura un tomate de la mar.

H. —¿Qué efecto va a producir?

M. —El que la experiencia ha demostrado.

H. —¿No sería bueno consultar a un médico?

M. —Lo médicos no entienden de esto.

H. —Pues consultaremos a los homeópatas.

M. —¿Qué dices, muchacha? ¿Acaso los homeópatas no son médicos?

Respeto a unos y a otros; pero en el caso actual, no doy por todos ellos un tomate.

H. —¿No sería mejor un caballito de los que llaman de la mar?

M. —Ese es remedio seguro contra el ahogo.

H. —Por donde yo padezco, no tengo miedo de ahogarme.

M. —Te advierto que hay tomates machos y tomates hembras. (Poey 211)

La “Miscelánea,” es descrita por el propio autor como una serie de: “Historietas, costumbres, pensamientos varios, dichos agudos y vulgares. La mayor parte son oídos en conversación e inéditos; algunos propios” (Poey 253). Uno de los primeros textos representa una crítica mordaz contra la figura del mayoral, en tanto sujeto subalterno que se convierte en sujeto opresor por medio de un desplazamiento dentro de las fuerzas productivas. El mayoral, cuando se le pregunta sobre un evento social que no corresponde a su esfera de interacción, es incapaz de presentar una opinión basada en el entendimiento del contexto: “Preguntaron al mayoral: —¿Qué

le parece a usted la novia? —Soy un pobre, y no puedo dar mi opinión; pero si a mí me toca, la pico en raciones y la echo a los perros” (253).

Entre las misceláneas hay una que parece una estampa tradicional, pero refleja las diferencias sociales, al subvertir la representación tradicional de las clases:

En la mesa de los pobres, día del santo del patrón, hay franqueza sin desorden, llaneza sin confusión; se baila de día y de noche, los amos en la sala, con la misma música, los criados en el patio. Al fin de la comida, cuando menudean las décimas, vienen todos alrededor de la mesa. ¡Suenan los vivas! Y tal vez se rompen algunas copas.

En la mesa de los ricos, ni se versa, ni se grita. (255)

Felipe Poey, que vivió hasta 1891, tuvo la oportunidad de estudiar y describir la evolución y conformación de distintos elementos de la cubanidad, a la par que estudiaba la naturaleza y la geografía de la isla. Pero no fue solo la ciencia lo que movió al cubano. El pensamiento científico de Poey es el marco metodológico al que incorpora su pasión por la historia, la cultura y el lenguaje. Tal pasión y pensamiento científico le permitieron combinar estos elementos en pequeñas semblanzas del cubano de su época, y presentar una visión del sujeto en las colonias que desplaza el discurso de otredad que encontramos en los textos de los representantes del poder colonial.

2.3 La leyenda como región de resistencia discursiva

La naturaleza y su entendimiento, un entendimiento que solo puede venir de un contacto prolongado y una relación de dilección, es un elemento fundamental de la resistencia cultural. En textos como *La fantasma de Higuey*, de Francisco J. Angulo Guridi, *El jíbaro*, de Manuel

Alonso, o *El filibusterismo*, de José Rizal, las leyendas refuerzan la ausencia de dilección: se ha roto cualquier equivalencia en los afectos y el entendimiento de los sujetos amorosos. Asimismo, se ha roto el entendimiento que constituía la base de la dominación española sobre los territorios coloniales. Las leyendas se apropian de la oposición establecida entre el amor pasional y el amor puro desde el siglo XII por Andre le Chapelain en *Traité de l'amour courtois*. La elección de esta noción pre Agustiniiana marca la distancia con una escritura “canónica,” o legitimada por el discurso colonial. Del mismo modo que en la teología de San Agustín en su Ciudad de Dios intenta explicar que no hay sino un amor, y es el que nace del entendimiento y el diálogo, las leyendas en los textos del tardocolonialismo se constituyen como voz de la falta de entendimiento. Son leyendas del desamor.

En *El filibusterismo*, el capítulo que Rizal dedica a las leyendas comienza con un exergo de Henrich Heine. No solo el texto de Heine, sino la elección del poeta, pueden ser leídas como resistencia. Heine, huyendo de la censura alemana se va a París, y allí simpatiza con el movimiento sansimoniano. Estas ideas son de un marcado contraste con la estricta jerarquización del sistema colonial. Las ideas revolucionarias promovidas por Heine en sus textos satíricos eran más difíciles de citar como exergo, pero los versos de “Loreley” que encabezan el capítulo también expresan el regreso a una voz y forma anterior del discurso:

Ich weiß nicht was soll es bedeuten,

Daß ich so traurig bin;

Ein Märchen aus alten Zeiten,

Das kommt mir nicht aus dem Sinn.

No sé qué significa

Que yo esté tan triste;

Un cuento de hadas de antaño

No consigo entenderlo. (Rizal:1911, 29)

Otro punto de interés es que la leyenda que recrea Heine en el poema, y refiere como “un cuento de hadas de los viejos tiempos,” no existe en realidad. Se ha inventado él la leyenda a partir de muy pequeñas menciones en la literatura alemana. Del mismo modo, los personajes de Rizal se refieren a leyendas que no son tales, sino representación de la disfuncionalidad de la realidad de la dominación española. C.W. Watson, en su ensayo de 1998 “Satire and Political Purpose in the Novels of Jose Rizal,” dice: “With postcolonial hindsight, one can of course recognize the irony of an oppositional subaltern culture being constructed in terms of a nationalist discourse which derives its inspiration from a European colonially influenced version of cultural identity” (10).

En *La dominación masculina*, Pierre Bourdieu describe los mecanismos históricos empleados en el proceso de deshistoricización. “Lo que, en la historia, aparece como eterno sólo es el producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela” (2000, 8) y podríamos añadir, el discurso colonial desde las cartas de relación. En las cartas de relación, los territorios descritos son mitificados, y se establece una narrativa que, al decir de Beatriz Pastor, distorsiona la realidad e idealiza la naturaleza y el significado de la conquista (3).

La visión naturalista y mitificada de los territorios de ultramar niega el cambio en las relaciones de poder. Las leyendas en los textos literarios se constituyen en formas de acción ideológica para transformar la economía de los bienes simbólicos. Al visibilizar caracteres como Lidia, Isabela, de Angulo Guridi, o la doña Jerónima de Rizal, se escuchan sus voces como

denuncia de la violencia del poder. La lamentación expresa no solo a ese sujeto que posee limitados bienes simbólicos, sino su conciencia acerca de la devastación y la ruptura provocadas por el proceso de colonización. A su vez, Simoun es percibido al inicio de la novela de J. Rizal como fantasma y encarnación de la Leyenda Negra; es también sombra nefasta de lo que fue Ibarra ante los ojos de Basilio. El modelo teológico ofrecido por el poder colonial no es suficiente para explicar el universo espiritual y el sistema de relaciones con lo sobrenatural que existe en el Caribe o Filipinas.

La primera leyenda que menciona el padre Florentino es Malapad-na-bató, “una roca sagrada antes de la llegada de los españoles,” poblada de espíritus, que es luego profanada y destruida la superstición. Es también en sus inmediaciones donde en *Noli me tangere* conversan Crisóstomo y Elías sobre el futuro de Filipinas.

Luego, el padre Florentino narra la leyenda de doña Jerónima.

Pues érase un estudiante que había dado palabra de casamiento á una joven de su país, y de la que al parecer no se volvió á acordar. Ella, fiel, le estuvo esperando años y años; pasó su juventud, se hizo jamona y un día tuvo noticia de que su antiguo novio era arzobispo de Manila. Difrazóse de hombre, se vino por el Cabo y se presentó á su Ilustrísima reclamándole la promesa. Lo que pedía era imposible y el arzobispo mandó entonces construir la cueva que ustedes habrán visto tapiada y adornada á su entrada por encajes de enredaderas. (Rizal 1911a, 30)

La cueva construida es una mímica de la naturaleza. El espacio construido remeda lo natural, pero funciona como prisión:

Allí vivió y murió y allí fué enterrada y cuenta la tradición que doña Jerónima era tan gruesa que para entrar tenía que perfilarse. Su fama de encantada le vino de su costumbre

de arrojar al río la vajilla de plata de que se servía en los opíparos banquetes á que acudían muchos señores. Una red estaba tendida debajo del agua y recibía las piezas que así se lavaban. No hace aun veinte años el río pasaba casi besando la entrada misma de la cueva pero poco a poco se va retirando de ella como se va olvidando su memoria entre los indios. (31)

Jerónima ha sido engañada por su amor juvenil. La clerecía ha faltado a todas las promesas de amor que alguna vez ofrecieron a la tierra filipina. Jerónima entregó su juventud a un ideal del mismo modo que Ibarra. Cuando se atreve a pedir lo que le corresponde es encerrada, sepultada en vida, que es también una forma de destierro. Simoun-Ibarra ve en Jerónima a su María Clara: “no es nada galante, continuó Simoun con la mayor naturalidad, dar una peña por morada á la que burlamos en sus esperanzas; no es nada religioso esponerla así á las tentaciones, en una cueva, á orillas de un río; huele algo á ninfas y á dríadas” (31). El supuesto joyero le habla al Padre Salví, quien escucha, pero se niega a emitir en ese momento un criterio sobre las prácticas sociales impuestas por la iglesia católica en Filipinas. A continuación, Simoun recrudence el ataque, e incluye directamente una mención a la Heloisa, de J. J. Rousseau: “Habría sido más galante, más piadoso, más romántico más en conformidad con los usos de este país encerrarla en Santa Clara como una nueva Heloisa, para visitarla y confortarla de cuando en cuando.” La construcción roussoniana de lo femenino implica un ser virtuoso, y la virtud puede únicamente ser expresada a través de la figura el ángel del hogar, cuya única autoridad radica en el reino del corazón (Guerra, 66). La otra alternativa posible para la virtud, en este esquema de superioridad y dominación masculina, es la consagración al ejercicio de oración y devoción desde un convento. ¿Es Filipinas la María Clara-Jerónima de Rizal?

El capítulo termina con la leyenda de San Nicolás. Y es esta leyenda precisamente la que le sirve para evocar a Ibarra y las condiciones de su muerte aparente, y con esta muerte la de sus ideales. La naturaleza local, el río, la fauna, las rocas, todo conforma el marco simbólico de la primera muerte de Ibarra. Mediante la evocación de Ibarra en el pasaje de agua, serán capaces de construir un *paisaje invisible*: Son también el marco de la muerte de Simoun ya descubierta su identidad. Rizal está lejos, y la distancia física que lo separa de la región histórica, es una ausencia que equivale a la falta de agencia, a una muerte simbólica. Este paisaje invisible acoge a Simoun en su hora final: “Solo el mar, cuyas olas se habían encrespado con la brisa de la noche (...) enviaba sus ronos bramidos, su canto inmortal al estrellarse contra las enhiestas rocas. La luna, ya sin la rivalidad del sol, triunfaba tranquila en el cielo, y los árboles del bosque inclinándose unos á otros, se confiaban sus seculares leyendas en misteriosos murmullos, que trasportaba en sus alas el viento” (Rizal 1911b, 190).

Previamente, ante la confesión de Simoun, y su muerte inminente, el padre Florentino alude a otra leyenda de resistencia: la del Guillermo Tell de Schiller. Sobre este tema de la significación y apropiación escritural se ha debatido mucho. C. Watson, en el ensayo antes citado sugiere que *El Conde de Montecristo* es el modelo para la conformación de Ibarra-Simoun. Ramón Guillermo, por otra parte, establece con claridad la apropiación de la figura de Guillermo Tell por Rizal (29-31). La conversación entre el moribundo y su confesor, una vez revelada la identidad de Simoun/Ibarra, se desvía del terreno de los pecados individuales y su redención, hace los pecados políticos de la dominación colonial y la independencia como camino redentor de los pueblos oprimidos. A la vez, las ideas que presenta el padre Florentino son parte del discurso independentista de los sacerdotes Mariano Gómez, José Burgos y Jacinto Zamora, ejecutados por las autoridades coloniales por su participación en el alzamiento independentista

de Cavite. A los tres dedicó Rizal la primera edición de *El Filibusterismo*. Cuando Simoun pregunta por el futuro de Filipinas, el cura alude a la necesidad de un cambio, una ruptura con el modelo establecido por la metrópoli española. “Según usted, contestó débilmente el enfermo, su voluntad sería que estas islas... —¿Continuasen en el estado en que gimen? concluyó el clérigo viendo que el otro se detenía. No lo sé, señor; ¡no leo en el pensamiento del Inescrutable!” (Rizal 1911b, 187).

La desaparición de Ibarra en *Noli me tangere* y la muerte de Simoun en *El Filibusterismo* sintetizan la noción del sacrificio del pueblo filipino, y de los mártires en el proceso de búsqueda de la independencia. El modelo jerárquico de dominación se ha fragmentado, y los encargados de reproducir las estructuras de dominación, ahora constituyen se integran con los criollos e indígenas. “What remains in the end is the author 's voice speaking through Padre Florentino, asking the ‘youth’ to come forth and sacrifice themselves for the nation” (Rafael, 172). El sacerdote cita a Schiller:

Sé que no ha abandonado á los pueblos que en los momentos supremos se confiaron á Él y Le hicieron Juez de su opresion; sé que Su brazo no ha faltado nunca cuando, pisoteada la justicia y agotado todo recurso, el oprimido coge la espada y lucha por su hogar, por su mujer, por sus hijos, por sus inalienables derechos que, como dice el poeta alemán, ¡brillan inquebrantables é incólumes allá en la altura como las mismas eternas estrellas! No, Dios que es la justicia, no puede abandonar Su causa, ¡la causa de la libertad sin la cual no hay justicia posible! (Rizal 1911b, 187)

Las leyendas en *El Filibusterismo* confieren una nueva significación a los espacios naturales, retornando más bien la relación afectiva con los individuos que la comprenden por medio de la creación o recreación de “cuentos de tiempos antiguos,” texto que legitima el

derecho de los individuos a tener una nación propia, una nación que conocen y pueden explicar de múltiples formas. Al final de la novela, las joyas que una vez Simoun usó para corromper a las oficiales del ejército español y financiar el fallido levantamiento independentista, el cura las tira al agua y las encomienda a la naturaleza, de donde saldrán nuevamente solo cuando hayan de servir para un fin “santo y sublime” (193).

La escritura de resistencia en las últimas colonias muchas veces adquiere tintes sombríos, determinados por las complejas circunstancias políticas que se vivía en Cuba, Filipinas, Puerto Rico. Un ejemplo de esto es la novela *La fantasma de Higüey*. En la novela tenemos también las circunstancias de la ruptura de la dilección: como se ha mencionado con anterioridad, su autor, Francisco Angulo Guridi, fue también un desterrado. Durante su destierro en Cuba se involucró en la vida cultural, en las polémicas literaturas, en el estudio de la cultura popular. Los personajes de *La fantasma* se resisten al diálogo cultural. Si bien se establece un paradigma bíblico en las primeras páginas de la novela, —el paradigma de Eva rebelde, Eva extraviada por sus malas pasiones—, el principio de la novela establece el discurso de ruptura. La convulsión política devuelve al hombre a la naturaleza. El individuo regresa a la región histórica y natural a la que pertenece. En compañía de Bartolo, un hombre sencillo a quien acompaña, el autor-narrador tiene una revelación: Debe irse a Cuba a preparar la revolución y el cambio para su nación.

En estas costas solitarias ni oye misa los domingos, ni come carne fresca si no es la que se procura ahí debajo de la mar con la tarraya, la nasa o el anzuelo. Aquí la vida se desliza en una especie de encanto o sonambulismo venturoso [...] Bien puede el viejo mundo desquiciarse en el orden político o moral [...] todo se opera en silencio para el habitante de las playas... (Angulo Guridi:2003, 24)

Es Bartolo quien cuenta la leyenda, en la cual se dice que no se pesca en las aguas de Saona porque están marcadas por la fatalidad. A su vez, Bartolo recibió la leyenda de su abuelo. Este conocimiento y explicación del mundo va pasando de generación en generación.

En la leyenda de la fantasma de Higüey, el arquetipo femenino está dividido en dos modelos, uno está centrado en el ámbito de la domesticidad, donde el heroísmo era la consagración al servicio, la entrega a las funciones familiares, y otro es el que ya hemos mencionado de la Eva rebelde y perdida. Lidia es Eva, Isabela es María. Pero estos arquetipos representan también dos formas de desconocimiento. Lidia, la hija de Morgan —de origen ignoto, mestiza—, es muy similar a la Cecilia Valdés de Villaverde. Lidia es también hija de la Malinche, según la perspectiva sobre la figura de la Malinche de *El laberinto de la soledad*. Su padre ya la ha dejado a ella sin posibilidad de redención, del mismo modo que en cada barco que asalta se apodera de las jóvenes. El placer de la posesión se subordina a la venganza, aniquilación de la capacidad de reproducción de un pueblo. A diferencia de Cecilia, que necesita materializar la violencia a través de otros, a Lidia le ha sido dado el poder sobre la vida y la muerte. Este poder se revela sombrío y descolocado cuando su ejercicio implica el desconocimiento de la realidad. Lidia quiere matar ideas, pero no sabe a quién mata, y la violencia fatal es ejercida contra el sujeto de los afectos. Las consecuencias de sus actos la llevan a la locura, el velo de mala pasión que le impide ver a quien mata, se hace permanente. Lidia es en Saona no ya un sujeto con agencia para reescribir su futuro, sino una sombra fantasmal, quejosa del mal que ha hecho a ciegas. Asimismo, España anda a ciegas en el Caribe y Filipinas, dando palos de ciego para matar ideas.

El único personaje que procede de la tierra y que tiene poder para redimir y salvar a otros del mal, se da a sí mismo. Tuizlo, el indígena, natural de la tierra, quien podría por derecho de

nacimiento ser un príncipe, es un servidor. La leyenda de la fantasma nace de la imposibilidad de reconciliación ideológica entre el individuo nativo, el colonizador y el mestizo. Esta imposibilidad de reconciliación continúa hoy día, en la búsqueda de equidad entre los sujetos poscoloniales.

2.4 Mascaradas jíbaras: La cultura del campo como región de resistencia en *El Jíbaro* de Manuel Alonso

Manuel Alonso, en el prólogo a la segunda edición en 1883, manifiesta que es el cariño lo que impulsa su decisión de reeditar y ampliar su obra *El jíbaro*. Las tradiciones que perduran, de conjunto con las que ya se han perdido en la memoria popular, forman parte de la comunidad imaginada de lectores puertorriqueños en la segunda mitad del siglo XIX (29). En su obra:

[El] tropo del jíbaro, construido desde un espacio exterior a la Isla, puede ser visto y cuestionado en términos del concepto que Benedict Anderson ha llamado *comunidades imaginadas*: “imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the imagine of their communion.” (Figuroa, 60)

En su tesis doctoral, Lisa Figuroa, expone cómo este sentimiento “sirve de base fundamental para que Alonso cree, reconstruyendo desde la distancia y basado en recuerdos, el imaginario de un jíbaro, que muy probablemente por su condición como ‘portavoz’ de una burguesía colonial en ascenso le era un concepto abstracto en todo sentido de la palabra” (61). En la edición crítica de 2007, sin embargo, Eduardo Forastieri-Braschi analiza la construcción del jíbaro como expresión de crítica a quienes se disfrazan, a los falsos jíbaros que se apropian de

elementos de una tradición de la cual no tienen entendimiento: las representaciones de mascaradas son “los divertidos desprecios del liberal letrado, como se viene repitiendo, si la impostura del atuendo los delatara” (XIII). Los liberales educados, al imitar el habla del sujeto de campo o de menos educación, presentan dicha imagen como muestra de una manifestación cultural retrógrada. Por el contrario, Alonso presenta en el texto a sus sujetos sin desprecio, estableciendo una relación de autenticidad entre la experiencia de vida y las costumbres. Las escenas y la descripción del habla no son fragmentos de una identidad nacional, sino una identidad cultural propia, peculiar de determinadas regiones y grupos que viven en la *jiba*³² (monte).

Félix Córdova Iturregui considera al jíbaro como “máscara que sobresale con una intención lúdica como evasión a la censura española, elaborándose con ella una crítica social, pero amparándose en la escritura como rescate a una tradición” que va desapareciendo (1997: 156). Sin embargo, no se trata únicamente de construir un arquetipo, una figura literaria, un tropo. Alonso reproduce el habla de los jíbaros, jíbaros de diferente condición social, de diferentes orígenes; al hacerlo, altera las formas discursivas, la gramática, fonética, “léxico, la morfología y sintaxis y con ello la forma de pensar” (Figuroa 62). Esta alteración con respecto a la norma del habla españolizada, conlleva una exclusión de los peninsulares y las élites coloniales: su inhabilidad para comprender el léxico jíbaro es un reflejo de la dificultad para comprender el texto mayor que es el proceso de formación de nuevas identidad en el Caribe.

³² Forastieri-Braschi dedica un acápite de su “Introducción” a la edición crítica del texto, al análisis de la etimología del vocablo, y los documentos históricos donde aparece por primera vez, como descripción de los campesinos puertorriqueños. Entre estos documentos menciona una carta de 1712 del obispo Pedro Concepción Urtiaga al rey Felipe V. Otro documento es la Geographia Histórica del Padre Murillo (L). Forastieri-Braschi también alude a la etimología cruzada entre *jibarón* y *cimarrón*, y la relación entre las voces *gíbara* y *gíbara*, usada sin acento en el oriente de Cuba como toponimia de una zona montañosa y los pobladores indígenas asentados en esa zona: *gibareños* (LIII).

El proceso de enmascaramiento cultural en Puerto Rico ocurre de forma inversa al descrito por Franz Fanon en *Black Skin, White Masks*, publicado originalmente en 1952. Fanon describe el conflicto del lenguaje en el sujeto colonial de las Antillas, y cómo este se apropia de los modelos del habla y la cultura del colonizador, en su intento por acceder e insertarse en los espacios culturales, económicos y sociales establecidos del sujeto colonizador. Este afán de inserción es descrito como “a psychological phenomenon that consists in the belief that the world will open to the extent to which frontiers are broken down. Imprisoned on his island, lost in an atmosphere that offers not the slightest outlet, the Negro breathes in this appeal of Europe like pure air” (21). El sujeto antillano descrito anecdóticamente por Fanon llega a Europa y enmascara su lenguaje, exagerando características del habla que supuestamente lo incluirían en la forma “correcta de expresarse en el idioma del colonizador. Sobrepronuncia la letra R en un intento por enmascarar su origen, y dicha máscara evidencia la naturaleza fragmentada de la identidad colonial (20-22). Los nuevos sonidos, las palabras que salen de esa boca enmascarada, no corresponden a un lenguaje reconocible. El sujeto colonial escinde partes de sí mismo, se fragmenta y reconstruye sin encontrar una nueva identidad. Alonso reproduce el lenguaje de los habitantes de las áreas rurales en un esfuerzo por validarlo como elemento de identidad cultural y resistencia a los modelos culturales impuestos desde San Juan (como extensión del poder que proviene de la metrópoli).

Carlos Manuel Rivera, en un ensayo sobre el teatro puertorriqueño y la evolución de las formas de representación de lo popular explica que la figura del jíbaro aparece durante las primeras décadas del siglo XIX como tropo de la literatura puertorriqueña en “Coplas del jíbaro” (1820) de Miguel Cabrera. En su ensayo, Rivera plantea que el “jíbaro” es un sujeto literario” y no un sujeto de identidad nacional (179). Francisco Scarano sitúa la obra de Miguel Cabrera

como la primera manifestación de las “mascaradas jíbaras” (1996, 1398-1431). Carlos M. Rivera se refiere a las mascaradas como espacios donde “los propietarios insulares, como identidad territorial, se apropian de la figura como estrategia de resistencia subalterna de los campesinos puertorriqueños contra la autoridad española peninsular de manera paródica por parte de los mismos letrados. Es decir, se usa la figura del jíbaro como un ‘sujeto literario’ y no como identidad nacional” (179).

Scarano escribe sobre el uso de la figura del jíbaro como apropiación:

The trope in question [the jíbaro] initially surfaced in a series of texts from the Spanish-American independence period in which writers disguised their oppositional politics behind a discursive mask, passing themselves off as native peasants, called jíbaros by contemporary island residents. Although these writers came from a privileged group, at their inaugural moment as a class they were disposed to seize on plebeian customs, to uncover the subtle political meanings encrypted in them, to speak in a disguised and difficult peasant vernacular, and, most important, to identify their own politics vis-à-vis absolutists and other reactionaries with the maneuvers and strategies of everyday forms of popular resistance. (1400)

Tanto Rivera como Scarano, al centrarse en la representación y la máscara, dejan a un lado la existencia real del fenómeno que da origen a dicha representación: la existencia de un sujeto con una cultura que ya se diferencia de lo peninsular. Este sujeto puede desplazar su forma de resistencia, y ajusta sus acciones y expresiones según la naturaleza de sus conflictos con el poder, pero, sobre todo, está afirmando su identidad.

En los textos de *El gíbaro*³³ Alonso construye una imagen de la vida en Puerto Rico durante las primeras décadas del siglo XIX. Él, al igual que otros escritores nacionalistas y abolicionistas, viajó a Europa para su educación. Siguiendo el ejemplo de otros escritores europeos, estimuló la recolección y documentación de poesía y música folclórica con la intención de capturar el espíritu de la cultura puertorriqueña. Contribuyó con la publicación del *Aguinaldo puertorriqueño* en 1843 y *El cancionero de Borinquen* en 1846 (Romberg, 163). En 1844, en *El álbum puertorriqueño*, Alonso publica “El salvaje,” un poema confrontacional ante la dominación europea colonialista. Al repetir una y otra vez los versos “Que es mi dicha vivir libre/ sin cadenas que me opriman,/ con su peso solo giman/ los esclavos y no yo” (Alonso:1970, 290-292). En los versos el autor emplea un lenguaje todavía enmarcado dentro del habla culta, siguiendo el modelo de representación peninsular. El “salvaje” de Alonso por momentos remite a la reconstrucción del martirio de Hatuey en los textos del padre Las Casas. La idea del Otro, y la incapacidad del sujeto europeo, colonial, para comprender la identidad de los sujetos colonizados, esa idea que comienza a establecerse en la polémica lascasiana con Vitoria, está impregnada del lenguaje escolástico, de la doctrina. La actitud del “salvaje,” a pesar de estar construida sobre el molde de la lengua del colonizador, es más cercana a lo que Mely Aróstegui denomina “cultura de liberación”:

En toda relación de dominio cultural aparece la dicotomía de esquemas de pensamiento enfrentados en torno a la valoración del carácter de la relación entre la cultura dominante y la cultura dominada. Una línea de pensamiento, asociada a los intereses que se benefician con la dominación, desarrollará una cultura justificadora de las condiciones que la sostienen. Otra línea, que percibe las inconveniencias y efectos negativos, optará por recoger del pasado los elementos que le permitan negar la situación de opresión. La

³³ Con respecto a la alternancia de g y j en el texto de 1883,

primera se constituirá en cultura de la dominación, manifestándose en expresiones discriminatorias de racismo, de diferenciación social, de fragmentación al interior del cuerpo social. La segunda podrá constituirse en cultura de la resistencia o cultura de la liberación. (7)

El sujeto lírico en el poema “El salvaje” no deja dudas del enfrentamiento y la intención del individuo de realizar acciones concretamente liberadoras. “Que venga aquí el europeo/codicioso,/y si acercarse le veo/morirá al punto a mis manos./Que para sufrir tiranos/en su patria no nací” (202).

Si en 1844 Alonso había manifestado su rechazo a la imposición de la política colonial, ¿por qué en 1849 regresa a una visión más centrada en la resistencia cultural? “The jíbaro, the native peasant of Puerto Rico’s mountainous inland, is a founding trope of modern Puerto Rican identity. It has been used to signify numerous supposed traits of the Puerto Rican national character [...] the discourses of *jibarismo* and *puertorriqueñidad* have been inexorably, and often dubiously, linked” (Noel Urayoan, 2007).

El jíbaro es en el siglo XIX un constructo que representa una amenaza para el poder colonial: el sujeto dominado comienza a hablar y a pensar diferente. Pero la confrontación “between the liberals' expectations of plebeian behavior and the resistant or transgressive actions of popular actors holds one of the keys to interpreting the identity-generating potential of elite impersonations of jíbaro peasants” (Scarano, 1412). La cultura de resistencia es menos frontal que la de un sujeto lejano en el tiempo como el “salvaje.” Al escribir sobre las circunstancias y formas de expresión autóctonas, está perfilando las bases de la diferenciación en el plano identitario, pero también ideológico y político. Este cambio en la forma de representación del

sujeto también aparece en la figura del guajiro elaborada por Cirilo Villaverde en *Excursión a Vueltabajo*, 1848:

el caballo y el machete, además de su moza, son los ídolos del guajiro... ...después de la moza y el machete, no hay objeto, no hay diversión que llame tanto la atención del guajiro, como sus gallos y sus perros. Señaladamente con los primeros delira. ¿Qué gloria mayor para él que la de verlo triunfar de su contrario en medio de la valla y ante un concurso numeroso? ¿Y cuando con tamaño pico abierto, teniendo ya al enemigo a sus pies tendido, sacude las sangrientas alas, y en un sonoro canto anuncia su vencimiento? Si en alguna cosa tiene fe el guajiro es en su gallo... ...por lo común, son alegres, de mansa condición, dados al trabajo, generosos y amigos fieles, apasionados y entusiastas [...]. (61)

Es importante notar como el guajiro y el jíbaro son representados con una estrecha relación con los gallos. Las casas de ambos son los pilares de su nueva identidad como nación. Guizar Álvarez, en su estudio sobre *Excursión a Vueltabajo* refiere como en la obra de Villaverde la cultura del campo es un elemento esencial y auténtico de la cultura nacional, donde entran a la novela cubana según Benítez Rojo, “la manera de hablar y las costumbres campesinas, las coplas improvisadas de la décima, el baile del zapateo, la pelea de gallos, y numerosos artefactos culturales que van desde la vivienda techada con hojas de palma (el bohío) hasta el machete, la hamaca, el taburete de cuero crudo y el sombrero de yarey” (en Guizar, 229). Villaverde, como Alonso, “legitima la cultura del campo proponiéndola como parte auténtica de la cultura nacional” (115), al decir de Benítez Rojo.

El jíbaro en la edición de 1849 presenta, mediante el uso de diferentes estructuras formales lo que parecería una sucesión de estampas de costumbres, que va revelando las diferencias entre

el sujeto popular y la clase dominante en la Isla, asociada al poder colonial. José de los Reyes, el “jíbaro en la capital,” tiene como principal preocupación el progreso. Las escenas de la vida puertorriqueña evolucionarían incluso otra vez, ideológicamente, hacia una posición más clara de enfrentamiento, en su reedición de 1889.

2.5 La región del futuro. La utopía como resistencia en *Cinco horas en el limbo*, de José

Felipe del Pan

Cuando Alexander Humboldt exploraba las regiones del Caribe y América del Sur, estaba no solo estudiando la naturaleza, sino también la mente en su contexto material social y cultural (Walls, 3-4). La hermenéutica de la naturaleza estaba en relación directa con la hermenéutica de la cultura en su texto *Cosmos*. La naturaleza, la cultura y las particularidades de las regiones visitadas eran parte de la vastedad del conjunto de leyes naturales y sociales, parte del cosmos. Este estudio le permitió leer correctamente la esencia de América, y presentarla no desde la visión del extraño, sino como resultado del entendimiento de las regiones visitadas. Para Humboldt, la contemplación de la naturaleza combina individuo, nación y naturaleza en un mundo coherente, y es una parte necesaria del *bildung* (crecimiento e integración) del individuo en el mundo (Walls, 8). Al estudiar la obra del escritor gallego José Felipe del Pan, establecido en Filipinas en 1853 a los 32 años, encontramos una perspectiva similar a la de Humboldt. Durante el año siguiente de su llegada al archipiélago, viajó extensamente en su calidad de funcionario colonial, tomando notas que iban más allá de la compilación de datos y cifras requeridas por su posición.

Su obra, escrita en su totalidad en Filipinas, está influida por el positivismo, el humanismo, y la filosofía de la evolución (Dizón, 47). La influencia del positivismo, como intento de estudiar con valores morales, instituciones y fenómenos sociales con los mismos métodos fundamentales que se estudiaban áreas del conocimiento como la ciencia y la biología, se aprecia en el énfasis de Del Pan en que para entender las Filipinas había que entender su lengua, su cultura, su entorno natural. El humanismo se expresa en su empeño para mejorar las condiciones morales y sociales del individuo. La influencia de la filosofía de las ciencias se lee en su rechazo del darwinismo social y el racismo (Dizón, 49), y en su crítica a los naturalistas de museo que no abandonan sus aulas o sus estudios, en el texto *Una Visita*. En sus obras menciona y muestra familiaridad con los textos de los naturalistas Alexander Humboldt y Georges Cuvier.

En el estudio de la cultura y la naturaleza mediante relación de viajes en el archipiélago filipino, ya existía la obra del fraile agustiniano Joaquín Martínez De Zúñiga, publicada en 1803, en una edición muy limitada. La obra del fraile fue publicada otra vez por Pedro Peláez, nativo filipino en 1862, en *El Eco Filipino*, cuando comenzaban a gestarse los textos y movimientos revolucionarios que más significativos del proceso de formación de la identidad nacional en la nación asiática. Peláez publicó a Zúñiga con el mismo sentido de oportunismo que Del Monte publicó en Cuba el “Espejo de Paciencia” de Silvestre de Balboa, antes mencionado.³⁴ En ambos

³⁴ En 1608 se escribió en la antigua villa de Santa María del Puerto del Príncipe, hoy Camagüey, lo que se considera el texto fundacional de las letras cubanas. El hecho, que parece simple, empieza a adquirir complejidad cuando el lector o el estudioso se entera de que no existe una versión original del texto. En 1604, en Manzanillo, región suroriental de la isla, ocurrieron los hechos narrados en el poema épico *Espejo de paciencia*. El obispo don Juan de las Cabezas Altamirano fue secuestrado por el corsario francés Gilberto Girón, mientras hacía un recorrido pastoral. El poema relata el rescate del obispo por parte de los lugareños, y la intervención de un negro esclavo apellidado Golomón. No hubiera sido mayor noticia si no hubiera desaparecido y vuelto a dar a la luz pública en el siglo XIX. José Antonio Echeverría, novelista e historiador, quien era muy cercano a Domingo del Monte y al poeta José María Heredia, mientras revisaba archivos de la Sociedad Económica de Amigos del País en 1836 encontró la *Historia de la isla y catedral de Cuba*, del obispo Agustín Morell de Santa Cruz, quien había copiado el poema *Espejo de paciencia*, en una de sus visitas pastorales, a partir de una copia no precisada, cerca de 1760. Echeverría copió fragmentos de la obra de Morell, que se encontraba muy mal conservada, y publicó algunos fragmentos, entre los que se encontraba el que contenía el poema de Balboa, en 1838. El manuscrito de Morell desapareció poco después, dejando las copias de Echeverría como única fuente. Estas copias de Echeverría desaparecieron poco después

casos un miembro de las élites en la colonia, involucrado en la vida cultural y la gestación de una conciencia nacional, rescata un texto que establece la existencia de una tradición literaria centrada en las características propias del país, su naturaleza, sus costumbres, las peculiaridades de la fauna y flora autóctonas de una región diferenciable en su cultura y su naturaleza. Sin embargo, hay una importante inversión del signo de resistencia: Del Monte rescata la voz del escribano canario Balboa y muestra cómo desde un momento temprano en la conquista y colonización, los nativos, los africanos, y los colonos acriollados pueden convertirse en referentes de resistencia al opresor, a partir del conocimiento de lo local (tanto lo natural como lo político). Pero al publicar a Zúñiga, Peláez (un fraile él mismo) realza la incapacidad de la mirada del colonizador para valorar a los pobladores nativos, su cultura, su entendimiento de la naturaleza local y regional. Peláez usa el texto rescatado para combatir una Orden Real que despojaba a los sacerdotes filipinos de sus parroquias. Al discurso de Zúñiga sobre la incapacidad de los nativos para aprender, o para autogobernarse, Peláez opone su actividad como Vicario Capitular, y su impacto en los proyectos educativos dirigidos a jóvenes nativos filipinos. La confrontación entre el clero local y el clero español desempeñaría luego un rol significativo en el motín de Cavite. Después del motín, fueron ejecutados tres sacerdotes filipinos³⁵ que se convirtieron en las figuras icónicas para los independentistas

En sus instrucciones para futuras relaciones, Zúñiga sugiere que al describir un poblado de nativos se debe anotar, inmediatamente después del nombre, el clima y la descripción del

también, y no fueron rescatadas sino hasta mediados del siglo XX. Curiosamente, en este mismo periodo apareció publicada la *Autobiografía de un esclavo*, escrita por Juan Francisco Manzano, y otros textos que destacaban el papel de los afrodescendientes en la construcción de la identidad nacional. La autenticidad del hallazgo de Echevarría ha sido cuestionada, aunque la mayoría de los críticos da por real la existencia y fecha original del *Espejo...*

³⁵ Los sacerdotes ejecutados fueron Mariano Gómez, José Burgos y Jacinto Zamora. El hermano de José Rizal, Paciano, era discípulo de Burgos, y desde muy joven estuvo involucrado en la resistencia. Eran los jóvenes de la organización La juventud liberal (a la que Paciano Rizal pertenecía) quienes distribuían el periódico *El eco liberal*, fundado por Peláez años antes.

terreno, si es “de muchos o pocos Indios, y si ha tenido mas o menos en otro tiempo que ahora, y las causas que de ello se supieren, y si los que ay están o no están poblados en pueblos formados y pertenecientes, y el talle y fuerte de sus entendimientos, inclinaciones, y manera de viuir, y si ay diferentes lenguas en toda la prouincia, o tienen alguna general en que hablen todos” (254). También considera que debe dejarse constancia escrita de “lo que quiere dezir en lengua de Indios el nombre del dicho pueblo de Indios, y porque se llama assi, si huviere que saber en ello, y como se llama la lengua que los Indios del dicho pueblo hablan. Cuyos eran en tiempo de su gentilidad, y el señorío que sobre ellos tienen sus señores, y lo que tributauan, y las adoraciones, ritos, y costumbres buenas, o malas que tenían” (255). El énfasis que pone Zúñiga en describir los elementos de la cultura de cada pueblo o región denota el interés de llevar a cabo acciones de colonización efectivas, en las que, a partir de comprender la naturaleza y cultura de dicha región, se proceda a la implementación de estrategias de dominación. Entender el clima y el suelo permite, según Zúñiga, entender que tipo de plantas españolas y europeas pueden aclimatarse, qué tipo de ganado resulta más conveniente. También el estudio de las plantas y animales de la región brindaría nuevas alternativas a la alimentación de los peninsulares asentados en dichas poblaciones. A pesar de ello, no hay mención de que el estudio de las estructuras sociales o políticas propias de los nativos filipinos pueda funcionar como base de las estructuras sociales futuras. La figura del fraile español se define como extensión del poder de la metrópoli. Así, la capacidad para nominar y fundar (el acto nominal expresado, por ejemplo, mediante las visitas eclesiásticas y las cartas de relación) se desplaza del sujeto que habita la región a la figura del colonizador.

Al estudiar las diferencias étnicas entre los tondos y los tagalos, Zúñiga describe las particularidades de la región en que viven y cómo los nativos en general tienen (según él), más

habilidad que los nativos de América para la música, las artes, la contabilidad, la capacidad de gestionar conflictos. Aun cuando elogia las habilidades de los pobladores, mantiene una mirada colonizadora en su crítica de dichas habilidades: son buenos en las artes, son buenos traductores, pero no pueden hacer una buena comedia o entremés. El juicio de valor no se basa en los elementos autóctonos sino en la capacidad de reproducir los modelos importados por los sujetos colonizadores. El autor también incluye su visión sobre la raza al mencionar que el vivir cerca de la costa y trabajar cerca del mar hace a los sujetos más negros y más feos, además de lucir menos felices (294). Tal asociación, además de ejemplificar el racismo de Zúñiga, también se relaciona con la teoría estética de T. Adorno de que “El veredicto estético sobre lo feo se basa en la inclinación verificada por la psicología social a equiparar lo feo a la expresión de sufrimiento y a denostarlo peyorativamente” (72). El nativo sufre, y es por ello feo; el nativo es más oscuro de piel, y esto denota fealdad, en tanto es diferente. El Otro es denostado por su sufrimiento histórico y su raza.

Existe una diferencia esencial entre las aproximaciones a la cultura filipina de Del Pan y Zúñiga. Este último planteaba que “por razón del clima donde han vivido, por una larga serie de generaciones, han contraído una cierta tendencia de entendimiento que los hace muy poco dispuestos para recibir ideas metafísicas y espirituales” (516), refiriéndose a la falta de nativos filipinos en universidades y altos cargos. Zúñiga también argumenta en contra de la mezcla de razas: “el tiempo que bastase para que los hijos de un europeo que no se mezclasen con otra sangre europea adquiriesen el color bajo de los indios, ese mismo tiempo bastaría para que contrajesen la tardanza de ingenio que notamos en los mismos indios” (516). El tema racial está presente a lo largo del período de dominación colonial de España en Filipinas, y también serviría como excusa durante la guerra Filipino-Norteamericana (1899-1902), donde parte del discurso

para justificar la ocupación fue la caracterización de los filipinos como incivilizados y, por tanto, salvajes. La supuesta falta de educación y civilización del pueblo filipino sería la base ideológica de la intervención neocolonial norteamericana (Kramer 2006).

Del Pan, por su parte, reconfigura y subvierte el discurso de relación en su literatura, y mediante su participación en la *Revista de Filipinas*, esta última publicada entre 1875 y 1877. Del Pan publicó las visitas de viajeros no hispanos donde se criticaba duramente la gestión colonial de gobierno, entre ellos Sir John Bowring *A visite to the Philippine Islands*, y el libro de Tomás de Comyn *Estado de las filipinas en 1810*. Del Pan publicando estos textos, al igual que Peláez publicando a Zúñiga, se apropia de la voz de un sujeto colonizador, otro, para dialogar sobre la situación política del archipiélago filipino. Mientras Peláez muestra la desconexión entre la perspectiva colonizadora y la compleja realidad identitaria del sujeto en Filipinas, del Pan invita a una lectura que también proviene de un sujeto colonizador, pero perteneciente a otra metrópoli. La crítica que presenta un anglosajón es usada para reflexionar sobre los conflictos y problemas del ámbito colonial. Esta misma estrategia es usada por Manuel Alonso en la primera escena de *El Gibaro*, “Espíritu de provincialismo,” cuando el jovencito petimetre antillano, europeizado propone a Inglaterra y su modelo imperial como paradigma político y económico a imitar en el Caribe. En Del Pan, la identidad no está conectada a ser súbdito de la Corona en funciones oficiales, sino a la profunda conexión que establece con la región que habita, y por ello pone empeño en reconfigurar la región simbólica que habita y, a partir de fragmentos identitarios, participar en el proceso de formación de la identidad nacional. La *Revista de Filipinas*:

Among his initial publications featured the opinions and analyses of writers representing diverse school of thought: from the classical trends of Cervantes, with his “classic” ideas

and attitudes in *Don Quixote*; the French progressive writer responsible for the statue of Liberty, Édouard René Lefevre de Laboulaye; the Spanish philosopher and cleric, Jaime Luciano Balmes; the controversial Dutch anti-colonial Edouard Douwes Dekker (or Multulali), Cesar Cántu and Thomas Malthus. Filipino protonationalists like Peláez and Burgos and the later *ilustrados* like Rizal quoted heavily from these political thinkers and philosophers, presumably introduced to them in the writings of Del-Pan, particularly those published in the *Revista*. (50)

Del Pan preparó la primera *Bibliografía Filipina*, y fue el primer escritor que cuestionó la brecha educativa que existía entre los géneros (Dizón, 2009). En su novela *Cinco horas en el limbo o Nuestras tataranietas*, el autor propone un nuevo modelo educativo para las jóvenes filipinas. Dedicó la novela a Luisa, “his daughter, who he wished not be contented being a plain housewife and those who because of gender were yet to benefit from education” (Dizon, 130). La dedicatoria confiere una urgencia moral al texto: “Es un deber en mí no ofrecer sino buenos ejemplos de buena fe” (Del Pan, s.p.). Tal actitud corresponde con la finalidad de la utopía: oponer tensión entre “la topia de la realidad (el ser) a la ontología del deber ser (utopía)” (Ainza 1990, 19).

En una narrativa futurista, Del Pan establece los límites de una utopía que se centra en la educación de las mujeres y el desarrollo tecnológico probable en una nueva sociedad filipina. El espacio utópico de Humboldt se basaba en estudio de la naturaleza y de ahí partía su crítica social.³⁶ El espacio utópico de Del Pan proviene de su análisis de la educación en las colonias y el efecto que (la falta de) tiene en la formación de la nación. La construcción del espacio colonizado como región posible para la utopía aparece en las etapas tempranas de la

³⁶ “Humboldt did think of the study of nature as a kind of escape, to a zone of freedom where local discords were ultimately resolved into harmony. But this Utopian vision was not a retreat but an advance that drove his social critique, which went on unabated in the pages of *Cosmos*” (Walls, 3).

colonización. Vasco de Quiroga modela sus Hospitales mexicanos siguiendo la influencia de la *Utopía* de Tomás Moro.³⁷ Bolívar sueña con una comunidad de naciones, un estado supranacional que incluya los diferentes pueblos de América. Del Pan imagina una sociedad con mujeres educadas, participando activamente en los procesos sociales. Pero al imaginar tal sociedad, el sentido literal del texto refleja una sutil burla a la imposibilidad, en el contexto colonial, de imaginar o comprender una sociedad inclusiva, en la que la voz del sujeto femenino, desplazado del centro de poder, se reinserte en dicho centro y reconfigure las fuerzas sociales. Esta propuesta de utopía contrasta con su novela corta naturalista *Los pretendientes de Carmen o perfiles de novios*, de 1882 (Hernández Chung, 387), un año antes de *Cinco horas en el limbo*. Mignette Marcos Garvida clasifica a José Felipe del Pan como un escritor naturalista (139). Marcos Garvida critica el hecho de que Hernández Chung considere a Del Pan un escritor “exótico” y “peninsular,” sin embargo no alcanza dilucidar la identidad de Del Pan. En su ensayo sobre el autor, Marcos Garvida presenta una perspectiva eurocéntrica sobre las relaciones entre España y Filipinas, y sobre la condición de “peninsular” de Del Pan.

La palabra "peninsular" no debe ser sinónimo de extranjero como históricamente la han asociado los estudiosos filipinos, ya que tras el establecimiento de la colonia en esta parte del sudeste asiático, fueron precisamente los españoles los encargados de introducir en el país las nuevas corrientes y costumbres que posteriormente facilitaron la participación de los filipinos en la cultura y el pensamiento europeo. Este hecho facilitó un amplio

³⁷ Beorlegui, en su estudio sobre la historia de las ideas en América Latina, destaca la compilación hecha por Alfonso Reyes sobre la utopía en *Ultima Tule* (1942), en la que “recoge la presencia de América como centro de las fantasías de muchos filósofos y poetas de la historia occidental, de tal modo que, en ese sueño americano, «los mercaderes procuraban sus lucros, los apóstoles religiosos emprendían su obra de redención, y legiones de soñadores se movilizaban hacia la esperanza. América, puede decirse sin violencia, fue querida y descubierta (casi “inventada”) como campo de operaciones para el desborde de los altos ímpetus quiméricos». América, pues, se mueve entre la esperanza de lo que estas utopías quieren hacer de ella, y la realidad que es, realidad que no hay que olvidar y desde la que hay que partir para hacerla más grande y unida.” (Beorlegui, 431)

intercambio de ideas entre ambas culturas, y con el tiempo se fueron integrando completamente en la estructura social del país. (150)

Cuando Fernando Aínsa presenta su estudio sobre la utopía en América, enfatiza en la multiplicidad de significados que están asociados al signo utopía: “Cuando una palabra quiere decir todo y sirve para designar tanto una cosa como su contrario [... y en ese caso] lo primero que se sospecha es que detrás de la contradicción entre tan diferentes acepciones hay una indefinición semántica” (1990, 56). La resistencia discursiva constituye en paso de avance de la utopía sobre las colonias, a la utopía hecha realidad en el contexto tardocolonial y postcolonial.

¿Cuál es la propuesta que presenta un peninsular transculturado en Filipinas, como Del Pan, y cómo resiste en su discurso a las formas objetivas de dominación en *Cinco horas...?* Primero, hay que establecer el marco temporal de la utopía. El autor se refiere a un futuro que tendrá lugar cuando vivan sus tataranietas. El lapso que transcurre entre el sujeto y cuatro generaciones posteriores puede calcularse como de aproximadamente cien años. Curiosamente, ese es el plazo al que se refiere José Rizal en su serie de ensayos *Filipinas dentro de cien años*, publicados entre 1889 y 1890. Rizal describe la necesidad de libertad de los nativos filipinos como esencia de su identidad, y critica la falta de libertades impuestas por el poder español: “nadie puede exigir del pueblo filipino un imposible; el noble pueblo español, tan amante de sus libertades y derechos, no puede decirle que renuncie á los suyos; el pueblo que se complace en las glorias de su pasado no puede pedir de otro, educado por él, acepte la abyección y deshonre su nombre!” (Rizal: 2014, 378). En el ensayo final, Rizal interpela a España, preguntando cómo será la Filipinas de dentro de cien años si la nación europea continúa imponiendo sus políticas retrógradas en la colonia asiática. No será una Filipinas orgullosa de sí misma, o desarrollada política y culturalmente; será un país sumido en la abyección y marcado por la imposibilidad de

autorredención. Esta interpelación discursiva precede en un par de años a las acciones de resistencia política en las que se involucraría más tarde Rizal, hasta su muerte. Rizal ensayista, al entrar en la región de resistencia política desde la resistencia discursiva, deja atrás el elemento desiderativo, utópico, y abraza la acción revolucionaria como motor transformador de la sociedad colonial filipina.

En *Cinco horas en el limbo* también hay un desplazamiento de la figura del escritor, en este caso es la transformación del autor en narrador. Del Pan se opone a Don Roque, un retrógrado apasionado de los moldes escolásticos, y ancla el futuro utópico al arquetipo de la vuelta a la naturaleza como retiro idílico: “Si la función utópica se caracteriza por su apuesta al futuro, también hace referencia a los arquetipos que alimentan desde siempre la conciencia anticipante” (Ainsa 2016, 143). La rígida enseñanza escolástica implantada por los frailes peninsulares en Filipinas no es el arquetipo que referenciar sino es el objeto de la refutación. Los referentes del futuro son el campo y las regiones de Filipinas, las tradiciones locales, la existencia de un tejido social funcional (al que se oponen los modelos educativos importados, y la dominación ejercida por el clero peninsular en Filipinas).³⁸

Don Roque, en *Cinco horas...* es la personificación del escolasticismo: “Vive, por decirlo así, del culto de lo antiguo, abominando lo presente y sufriendo grandes terrores, verdadero malestar, por lo venidera, que se lo imaginaba con las tintas más negras y espantables que le suministran sus prevenciones y las frases más enérgicas del idioma tradicionalista político” (14). Su apariencia también conecta con el pasado: “es tipo de peluca, chupa, casacón, calzón corto, sombrero de tres candiles y alto bastón que se empuña por debajo de las borlas” (15). Es el tipo

³⁸ Este tema lo vuelve a tocar José Felipe del Pan en su novela corta *Idilio entre Sampanguitas* publicada alrededor de 1880 (solo se conserva la segunda edición, de 1886)

de quien Martí dice en *Nuestra América* que se vaya de farol al Prado, o al Tortoni de sorbete.³⁹ Don Roque teme “la tendencia de la mujer a apoderarse de las profesiones científicas y administrativas de los hombres” (21).

Del Pan había escrito una obra costumbrista en la que analizaba el destino de las mujeres filipinas, un texto breve que él calificó de realista, en el que enfatizaba en la falta de opciones para las jóvenes, pues debían elegir marido o dedicarse a cuidar a otras mujeres. *Los pretendientes de Carmen*, publicada en Manila, en 1882, presentaba una perspectiva poco halagadora para el futuro: los pretendientes se corresponden en la narración con los diferentes arquetipos de los peninsulares en Filipinas, y ninguno parece encajar con las aspiraciones de la joven Carmen. Es la tía de esta quien se empeña en establecer una alianza que legitime la posición de una criolla ante el status quo social. En la novela, Carmen siente una pasión desbordada por su tía, y el afecto (por momentos incestuoso) refleja la limitada movilidad social de las clases criollas. El énfasis de la tía, que quiere casar a su sobrina con un español pudiente y no con otro criollo, encuentra resistencia por parte de Carmen. Ávila, el pretendiente con quien finalmente se casa Carmen, es un letrado peninsular, funcionario colonial, mayor que ella muchos años, y con malos modales. La dominación que ejerce sobre Carmen se asienta en parte en los consejos de la tía, quien enseñó a la joven que su misión es servir a ese sujeto. Carmen-filipina debe servir a Ávila-español, y obediencia es lo que se espera.

Resulta curioso que también en 1882 se publicara en Madrid una zarzuela del mismo nombre, *Los pretendientes de Carmen*. La zarzuela de Manuel Cuartero es una parodia de la Carmen de Bizet. Asimismo, la novela de Del Pan es una reinterpretación de la Carmen original

³⁹ Según Cintio Vitier, en su edición anotada de *Nuestra América*, con ambos ejemplos Martí alude al acto de pretender, a la intención de parecer europeo en las colonias: los que quieran parecer españoles e imitar a España, pueden irse al Prado a farolear, y los afrancesados pueden ir al restaurant parisino Tortoni con sus sombreros de seda llamados sorbetes.

de Merimée. Una protagonista al margen que elige un sujeto que va a “mejorar” su estatus mediante una alianza económica y social, sin espacio para el ejercicio de la individualidad o el desarrollo de esa identidad al margen de lo hegemónico.

Del Pan, a través del personaje de Don Roque, muestra el temor que sienten los sujetos en las colonias a cualquier indicio de cambio. El personaje tiene miedo de que las mujeres vayan a la universidad, como en Berlín, o puedan defenderse de la violencia con violencia, como es el caso de una joven norteamericana sobre la cual Don Roque está leyendo. Los periódicos traen referencias a modelos de relaciones sociales en los cuales existen alternativas para resistir la dominación. Pero, según Don Roque, dicha resistencia no tiene cabida en su contexto familiar y social: cada ejemplo de resistencia a la dominación es un ejemplo que viene de fuera, negando así la agencia del sujeto colonizado u oprimido para determinar su futuro.

Cuando este personaje sufre un accidente doméstico y provoca un pequeño incendio en la casa, el narrador (Del Pan), se apresura a ayudar, y apaga el fuego mientras ayuda a Don Roque a salir de su estado de inconsciencia. Sin embargo, al aparecer la esposa de este último, llama al narrador “tulisán” (bandido). Usa el término con que se luego se designaría a los miembros de los grupos de resistencia armada para demeritar sus acciones por la independencia de Filipinas. Un tulisán subvierte el orden. Así, cuando el narrador intenta ayudar a su amigo, aunque para ello tenga que cambiar y destruir algunas cosas del decorado doméstico, es un bandido. Cuando Don Roque recupera la consciencia, ya ha tenido la visión utópica. Está describiendo un futuro diferente, que no logra entender por su apego a modelos filosóficos anacrónicos. Él, que ha negado a aceptar el materialismo de su amigo, regresa de un mundo donde el materialismo filosófico del narrador es el marco teórico adecuado para el análisis de la transformación social que ha visto en el futuro.

Aunque no es la intención de Don Roque aceptar el materialismo, “casi-positivismo,” del narrador, aquí funciona como el Electivismo filosófico de José Agustín Caballero: para entender, explicar y conceptualizar las particularidades de una nación en formación, no bastan los modelos teóricos propuestos por filosofías previas. Las cinco horas de inconsciencia son cinco horas en el limbo, la incertidumbre como antesala del cambio, la ausencia del presente como prefiguración del futuro. En el texto, Del Pan establece un paralelo entre lo que le ha ocurrido a su amigo y lo que le ocurre a Don Quijote cuando baja a la cueva de Montesinos (41). Al encontrarse con sus tataranietas, Don Roque ha visto la diferencia que puede hacer la educación en el futuro de las jóvenes, y regresa de ese limbo para transformar el presente. El diálogo filosófico entre ambos personajes cesa, y no estamos ya ante un debate entre un progresista y un retrógrado. El tono de la narración de este viaje al futuro es más similar a las *Cartas persas* del barón de Montesquieu.

¿Cómo son las mujeres en este texto de Del Pan? Hay tres caracteres femeninos principales: La esposa Doña Sinforsosa; la tataranieta en Filipinas, y la tataranieta en Madrid. En el siglo XIX, la imagen de la mujer y las construcciones culturales de lo femenino, creadas por la clase dominante, poseen un valor prescriptivo que afecta la identidad de la mujer en todas las esferas. Para clasificar estos constructos acerca de lo femenino se manejan tipologías y descripciones contextuales muchas veces coincidentes. Lucía Guerra afirma que la mujer es vista como:

[...] un signo trisémico que continúa elaborándose durante el siglo XIX, época en la cual fue encauzado por tres vertientes principales: la del corazón, que la hace ángel idolatrado; la del cerebro pequeño, que le impide participar en las actividades intelectuales y la de sus manos o labor doméstica que la fuerza a servir al esposo y los hijos, aunque, paradójicamente, ahora haya sido puesta sobre un pedestal. (68-69)

Doña Sinforosa representa un poco de cada uno de estos modelos. Sin embargo, al regresar del viaje al limbo Don Roque, entiende que su esposa necesita ser educada, participar en la sociedad, dejar atrás el lugar de ignorancia y obediencia en el que se encuentra. Las jóvenes del futuro se encuentran en un pedestal de servicio aún. Pero el objeto de servicio se desplaza del ámbito doméstico al ámbito social.

Las tataranietas representan la transformación de relaciones entre la metrópoli española y sus colonias. En ese futuro de 1980 la tataranieta en Filipinas, Eudoxia, es catedrática, e Inspectora General de Sanidad. No solo es una mujer que ha estudiado y obtenido un título académico; también está promoviendo una campaña de vacunación, que contribuirá a erradicar enfermedades y a generar una conciencia de salud pública en la población. La mujer filipina ocupa un lugar relevante en la sociedad, y participa del gobierno: “es el justo fallo de la experiencia: aplacemos el juzgar la mujer á que se consolide su mando y á que vengan los hechos á proporcionarnos pruebas” (72). La tataranieta en Madrid, Ildegunda, ofrece una crítica de la corrupción y el mal gobierno que en el utópico 1980 todavía aquejará a España: el exceso de gasto público en administración y la disminución de gasto en servicios sociales, la corrupción. Ildegunda es legisladora, y en medio de una sesión del Parlamento se detiene para darle de mamar a su bebé y seguir participando en las decisiones.

La visión utópica de Don Roque es un acto de resistencia y transformación que ocurre en un plano dialógico: el personaje va de un pensamiento escolástico y retrógrado a un materialismo lógico. La transformación del discurso en un carácter es, de alguna manera, paralelo de la evolución del pensamiento radical filipino durante la independencia. Del Pan prevé una sociedad en la que los filipinos pueden no solo participar del gobierno, sino dirigir y reestructurar las instituciones afectadas por el inmovilismo. En esta sociedad utópica poscolonial, el poder se

transfiere al sujeto de las colonias. Mediante este acto de resistencia escritural, el autor establece, mediante la utopía, las infinitas posibilidades de Filipinas una vez independiente del control de España.

CHAPTER 3

FRATERNALISM AND INTERCOLONIAL RESISTANCE. INTERREGIONAL CONNECTIONS AS METAPHORS OF THE NASCENT NATIONS

El conjunto de proyectos y propuestas emprendidas en una región determinada, en nombre del progreso científico, educacional, moral o cultural (e incluso la combinación de dos o más de estos factores) estaba apoyado en relaciones sociales de diversa naturaleza. Por una parte, estaban las instituciones que provenían directamente del modelo de expansión administrativa y cultural de la metrópoli; también eran actores importantes en el siglo XIX las autoridades eclesiásticas, las órdenes y hermandades religiosas pertenecientes a la estructura católica. Por otra parte, las instituciones civiles y formas de organización social que en innumerables ocasiones sirvieron como formas de agrupación y socialización de los criollos, mestizos y nativos (en el caso de Filipinas). Entre estas formas de organización se destacan las asociaciones profesionales como las cofradías, y las logias masónicas. Ambas ofrecían formas de cohesión para distintas comunidades y una identidad en la resistencia a los modelos de asociación en la metrópoli. Además de este entramado visible de relaciones sociales y políticas, estaban las sociedades secretas, que reproducían las formas de asociación de la masonería, y otras formas de fraternalismo. Estos modos de interacción reproducían el apoyo material, la camaradería y el refugio espiritual asociados con las logias. Este capítulo ahondará en el sistema de relaciones fraternales, las sociedades secretas, y la manera en que estas relaciones esenciales para el proceso de independencia política en el Caribe conforman una región de resistencia.

Las sociedades secretas tenían fundamentos comunes con las logias regulares y con las cofradías, pero constituyeron un apoyo fundamental en la resistencia política. Serge Hutin apunta algunos de estos elementos comunes y también las principales diferencias. Entre los primeros menciona la existencia de juramentos de obediencia y secreto, y ceremoniales de admisión o ritos de iniciación. Entre las diferencias, menciona los fines perseguidos: en las sociedades iniciáticas, dichos fines son supratemporales, aunque algunas logias también participen de proyectos de transformación y reforma social. En las sociedades secretas políticas los fines son temporales: subversión de las estructuras y el poder político (112-114). Otro elemento que las diferencia es la función de los ritos y el conocimiento profundo de los mismos. Hutin cita la clasificación de Albert Lantoiné, a partir de lo que él llama “el conocimiento del valor profundo de los ritos y los símbolos; si estos últimos tienen un sentido de orden filosófico, moral o religioso, es una Sociedad iniciática” (Hutin, 114-115). Otra diferencia es el origen de los ritos, símbolos y ceremonias: si son textos no atribuidos a un autor, estamos en presencia de una sociedad iniciática; si los elementos rituales, simbólicos y ceremoniales parten de un texto de autor o autores conocidos, es una sociedad política. Como parte de esta última forma de identificación, también puede añadirse la existencia de manifiestos políticos, públicos o secretos, firmados por un miembro de la sociedad o un grupo de miembros.⁴⁰

Jossiana Arroyo, al analizar el papel de las sociedades secretas y la masonería en la resistencia política en el Caribe, describe como “many Creole intellectuals, coming from distinct backgrounds and social experiences found Freemasonry a very attractive system, and forged Masonic alliances that served to advance their respective sociopolitical causes” (2). Ha sido ampliamente estudiado el papel de las logias y sociedades secretas en el proceso de

⁴⁰ Sobre las diferencias entre las logias masónicas y las sociedades secretas, véase Antonio Iraizoz, *La masonería y la tendencia al nacionalismo en Cuba* (Habana: Imprenta La Prueba, 1916), pp. 10–13; Torres-Cuevas, *Historia de la masonería cubana. Seis ensayos*, pp. 251, 260.

independencia en América Latina.⁴¹ Durante las primeras décadas del siglo XIX, la masonería estuvo estrechamente vinculada con la actividad política en todo el continente: “Las identidades políticas de los grupos que contendían por el poder fueron construidas —en el debate público— a partir de sus proyectos de nación, de su concepción del sistema político y de la forma de gobierno que preferían” (Vázquez Semadeni, 41). Durante la segunda mitad del siglo, después de los procesos de independencia en las antiguas colonias de España, los miembros de diferentes sociedades secretas establecieron alianzas de resistencia en las colonias que transcendían las diferencias políticas, los vínculos de identidad y el origen regional. Estas alianzas reimaginaron y transformaron el futuro de Cuba, Puerto Rico y Filipinas. Muchos de los miembros de las sociedades secretas eran también miembros de las logias. El paralelismo podría parecer duplicación de funciones, pero en la vida política, las sociedades secretas tuvieron un rol importante en la creación de estructuras de resistencia a la dominación ideológica y social.

En Filipinas, el proceso de creación de logias, y sociedades secretas paralelas a estas logias, ocurrió de forma similar a Cuba y Puerto Rico, los exiliados filipinos en España, Bélgica e Italia formaron logias a las cuales pertenecían las principales figuras políticas de la resistencia. El conflicto entre las logias más conservadoras, adscritas al Gran Oriente Español, y las logias a las que pertenecían los patriotas filipinos se hace visible en una polémica de 1889. Dicha polémica apareció en el periódico *Lo catalanista*, publicado en Sabadell, por un grupo de intelectuales y masones catalanes, y en el periódico *La solidaridad*, publicado en Barcelona por intelectuales filipinos favorables a la presencia colonial en el archipiélago. La polémica se centraba en el uso

⁴¹ Algunos de los textos más significativos son. Bastian, Jean Pierre. *Protestantes, liberales y Francmasones: sociedades de Ideas y Modernidad en América Latina, Siglo XIX*. México D. F.: Ediciones del F.C.E., 1993. Martínez Zaldúa, Ramón. *Historia de la masonería en Hispanoamérica*. México D.F.: B. Costa-Amic, 1978. Puig-Samper, Miguel Ángel, et al. *La nación soñada: Cuba, Puerto Rico y Filipinas ante el 98: actas del congreso internacional celebrado en Aranjuez del 24 al 28 de abril de 1995*. Madrid: Doce Calles, 1996. Fernández, Alonso. *La Francmasonería en la independencia de Hispanoamérica*. Buenos Aires: Ediciones América Una, 1988. Ferrer Benimeli, José Antonio. *Masonería, iglesia, revolución e independencia*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015. Entre los textos más recientes se encuentra el de Jossiana Arroyo.

y enseñanza del lenguaje, donde el lenguaje puede ser entendido como signo textual de la identidad regional. En Sabadell, los catalanistas criticaban la circular del Ministerio de Ultramar en la que se recomendaba enseñar el castellano en las escuelas filipinas porque consideraban que dicha circular pretendía extirpar el sentimiento de orgullo y la identidad indígena de los habitantes del archipiélago. Los filipinos en Barcelona (cuyas asociaciones incluso residían en el mismo edificio del Gran Oriente Español) sostenían que “El regionalismo no tiene razón de ser en estos días, porque representa el estancamiento, el aislamiento de los idiomas y por consiguiente, de las ideas” (Bachero, 483). Así se establecía una región común de resistencia que no estaba determinada por la geografía o la identidad nacional, sino por la pertenencia a regiones identitarias consideradas al margen de los centros de poder. El establecimiento de relaciones y asociaciones entre sujetos cuyo elemento común era la resistencia a dichos centros de poder se inscribe dentro del concepto región de resistencia.

El Katipunan (movimiento de resistencia filipino) fue asociado con la masonería. Incluso entre los miembros de las logias españolas hubo individuos que defendían la necesidad de independencia del archipiélago, y “algunos de los masones asociados en las logias filipinas mantenían relaciones estrechas con el Katipunan, lo cual fue utilizado por los exaltados enemigos de la Orden para colocar en el mismo saco a republicanos, masones, asimilistas y katipuneros” (Bachero, 483). La estructura del Katipunan era de inspiración carbonaria, pero no era una logia, sino una sociedad secreta con un fin temporal muy definido: la lucha independentista. Como parte de los ataques al independentismo se insistía en que el movimiento estaba formado por “indios tagalos fanatizados por las sociedades secretas” (Bachero, 491).

En Cuba, han sido ampliamente estudiadas las conspiraciones asociadas con organizaciones fraternales y sociedades secretas, entre ellas la conspiración de los Soles y Rayos de Bolívar, y

sus nexos con la Conspiración de la Gran Legión del Águila Negra. Otras conspiraciones identificadas con la masonería fueron La Cadena Triangular (también conocida como Cadena Eléctrica), y el movimiento de los Yuquinos en la región central de la Isla (Guzmán, 30-62), durante la primera mitad del siglo. Los hermanos Francisco y Alejandro Angulo Guridi participaron en varias conspiraciones, entre ellas, cabe destacar dos: la conspiración de La Trinitaria, en 1838 en Santo Domingo, y la conspiración La Mina de la Rosa Blanca, gestada entre los independentistas caribeños en Cuba y Estados Unidos. En ambas hubo una gran presencia de individuos de distintas regiones geográficas. Luego destacaría el papel del Gran Oriente Cubano y de las Antillas, y el de la logia Tímina, en los alzamientos de 1868 (Torres Cuevas 2004b, 84-101).

En su más reciente libro, Jossianna Arroyo habla sobre la existencia de una unidad intercolonial sustentada, en la segunda mitad del siglo, por las relaciones entre las sociedades secretas: “After 1868, Cuba’s successful *Grito de Yara* and the parallel *Grito de Lares* in Puerto Rico Masonic lodge and its associates forged a trans-Antillan coalition in which leaders from Haiti, the Dominican Republic, Puerto Rico and Cuba, all worked together for similar ends” (70). La autora, en su estudio explora la similitud de códigos, basados en el lenguaje común de la masonería, que se expresa en las cartas y panfletos políticos, “a language able to facilitate alliances across national borders and ethnic differences” (70). En este tercer capítulo de la tesis se ampliará la metodología propuesta por Arroyo a otros autores del Caribe no incluidos en su análisis. También incorporará algunos textos del canon literario filipino que están marcados por el lenguaje y la pertenencia de sus autores a la masonería regular o irregular, y que tienen numerosos puntos en común con los textos del Caribe. Esta comunidad de identidad asentada en los lazos fraternales ha sido esbozada en el caso específico de Martí y Rizal por Hagimoto, pero

en esta disertación se pretende analizar el nexo identitario más allá del marco teórico de los estudios trasatlánticos, y más allá de los puntos comunes a dichos autores.

3.1 Islas y penínsulas. El movimiento carbonario y su influencia en el Caribe

El movimiento carbonario italiano se originó en Nápoles, en las primeras décadas del siglo XIX, como reacción a la ocupación napoleónica de Italia. Los carbonarios luchaban por establecer un régimen constitucional y por la unificación de Italia. Otro de sus ideales era la instauración de regímenes democráticos en todo el continente europeo, con énfasis en escribir nuevas constituciones para cada nación; dichas constituciones serían elaboradas por el pueblo, de forma paralela a las constituciones de las logias.⁴² También desarrollaron estrechas relaciones con grupos y sociedades secretas en otras partes de Europa, con el fin de eliminar las tiranías pues esto sería una garantía importante para los gobiernos liberales (Sola, 244). Durante el período revolucionario de los años 20, organizaron alzamientos anti-absolutistas y a favor de la proclamación de una Constitución liberal, del mismo modo en que lo hizo Rafael de Riego en España. Parte de la oficialidad del ejército se unió a los carbonarios, y junto a sus tropas marcharon hacia Nápoles para luchar contra el absolutismo de Fernando I (Muñoz Hernández).

Apenas conocido el éxito del pronunciamiento liberal de Riego, comenzaron a llegar emigrados italianos y piemonteses a Barcelona. Entre los nombres de carbonarios conocidos están Pachiarotti y d'Atelli, y el francés Cugnet de Montarlot, que había iniciado a Riego en la Legión de La libertad Europea, una de las organizaciones adscritas al carbonarismo. Cugnet de Montarlot es amigo de Benigno Morales y de Félix Mejía, editores de *El Zurriago*, perteneció en

⁴² En Cuba, durante el levantamiento revolucionario conocido como Alzamiento de las Clavellinas, en 1868 se alzó un grupo de patriotas, la mayoría de ellos masones, que luego formarían parte de las asambleas constituyentes durante el proceso de lucha por la independencia nacional.

Francia a los Caballeros de León, y en Zaragoza se hacía llamar Gran Maestro de la Legión Europea. “Las sociedades que marchen bajo cualquier forma a la defensa y conservación de las libertades patrias serán siempre nuestras aliadas, aún sin necesidad de convenios anteriores” (Zabala 134). Además de estos indicios, algunos otros datos señalan la posible colaboración entre carbonarios y comuneros; la correspondencia entre Giuseppe Pecchio y el coronel Vicente Pisa, que se conserva en el Archivo Histórico, y las cartas que se cruzan Angeloni, Vicente Pisa, Lafayette y el general Giuglielme Pepe, las relaciones y contactos entre éste y el grupo buonarrotista de Italia traslucen un clima de colaboración y unidad de intereses entre los distintos grupos clandestinos europeos.

En España, en México, en Brasil, en Cuba, los carbonarios exiliados contribuyeron a la lucha por la independencia de las naciones latinoamericanas. Esto tuvo su momento más significativo luego del fracaso del trienio liberal español. Al fracasar el intento de establecer garantías constitucionales, muchos hispanoamericanos se lanzaron a la lucha armada abierta, o por medio de conspiraciones. En estas conspiraciones los poetas e intelectuales tuvieron un papel relevante. Todavía hoy, la historiografía cubana discute el papel que las sociedades secretas desempeñaron en el proceso de independencia. El debate proviene, sobre todo, del desconocimiento del sistema de relaciones paralelas a la masonería regular, consolidado en Italia con el movimiento carbonario y extendido luego a otras partes de Europa y América. Se sigue debatiendo cuál es la naturaleza de las sociedades secretas no masónicas, y confundiendo la existencia de las logias regulares con las agrupaciones secretas y perseguidas políticamente.

El historiador cubano Eduardo Torres Cuevas describe cómo llega a Cuba la noticia del triunfo de Rafael Riego en España, el sábado 15 de abril de 1820, y se refiere el impacto inmediato en la isla del movimiento liberal constitucionalista:

El capitán general de la Isla, Juan Manuel Cajigal, es obligado a jurar la Constitución de 1812. En pocos días surgieron a la luz pública varias logias masónicas y sociedades secretas no masónicas, pero que imitaban las estructuras y formas organizativas de las primeras. Por el número de logias y sociedades, así como por su numerosa membresía resulta lógico pensar que muchas de ellas venían funcionando desde los años anteriores. (2012, 78)

Es necesario retomar la idea propuesta por Claudio Magris: “È comprensibile che i poeti vengano espulsi dalla Repubblica, come immigrati abusive e clandestini. Ma questi randagi, come i nomadi del deserto, sono delle guide che mostrano le piste per attraversarlo” (31). Uno de los grandes símbolos del independentismo cubano, a la vez que un gran poeta del romanticismo es José María Heredia. Icono de una generación de poetas y literatos latinoamericanos, es considerado además el primogénito de una larga línea de poetas-mártires cubanos. Heredia, que vivió en medio de las primeras conspiraciones políticas del siglo XIX, en las cuales incluso tomó parte, tenía dos grandes ideales, la poesía y la independencia de Cuba. El primero de ellos lo condujo a un sitio elevado en el canon literario hispanoamericano, por la ética y estética con que fijó la imagen poética de la Isla. La búsqueda del segundo lo llevó al destierro, a las abjuraciones personales, a las enemistades.

En el terreno de la historiografía contemporánea es frecuente encontrar propuestas teóricas que rescriban el discurso histórico desde la perspectiva de los individuos que participaron en los distintos procesos. A causa de su participación en la conspiración independentista de origen masónico conocida como Los Soles y Rayos de Bolívar, en la ciudad de Matanzas, se vio obligado a partir hacia el exilio. Se refugió primero en los Estados Unidos y meses después se asentó en México. Los Soles y Rayos de Bolívar tenía el propósito declarado de establecer la

República de Cubanacán. Los iniciados en la conspiración hacían su juramento de morir por la independencia si era necesario, y juraban sobre un puñal o una espada, en un ritual similar al momento en que un neófito masón recibe la luz simbólica. Los nuevos miembros de la conspiración eran “rayos,” y ascendían “soles” cuando lograban reclutar a siete nuevos aspirantes. El modelo de juramento sobre puñal o espada puede verse como un simbolismo múltiple: hace referencia a la “espada flamígera” que entre los masones simbolizaba la creación por intermedio del verbo luminoso y la purificación del iniciado por las pruebas a que se había sometido (Hutin, 35-36). Puede también interpretarse como alusión a la posible influencia carbonaria sobre la Gran Logia de Francia (vigente desde 1820) y el odio a la monarquía.

Durante su estancia en México, Heredia escribió en 1825 uno de sus poemas más conocidos: el “Himno del desterrado.” En este poema encontramos rasgos similares a los grandes poemas románticos: la exaltación de la Patria con términos religiosos, la nostalgia por la tierra amada, la necesidad de la poesía y la literatura como instrumentos de lucha contra la tiranía opresora. “¿Qué tenéis? Ni aun sepulcro seguro/ En el suelo infelice cubano./ ¿Nuestra sangre no sirve al tirano/ Para abono del suelo español?// Vale más a la espada enemiga/ Presentar el impávido pecho,/Que yacer de dolor en un lecho,/ Y mil muertes muriendo sufrir”(70). Resultan significativos estos dos primeros versos; tienen gran similitud con la imagen de Foscolo en “Dei sepolcri.” No hay paz para aquellos que reposan en una tierra oprimida por tiranos.

Poco después de su arribo al exilio mexicano, el poeta cubano trabaja como redactor del periódico literario y político *El Iris*. Este periódico mantenía el mismo estilo y manifiesto ideológico que *El Zurriago*. La colaboración de Heredia fue importante hasta junio de 1826 (Sola 225). *El Iris* había sido fundado por dos *carbonarios* italianos: Fiorenzo Galli y Claudio Linati, encargados de la redacción del periódico. Éstos, junto con otros italianos, habían

establecido residencia en México después de los fracasos de las revoluciones liberales en Italia y España de los años 1821-1823 (223). Linati, activo carbonario, muy ligado a Heredia ideológicamente, había luchado contra el realismo español. “En la región pirenaica de Cerdeña levantó una partida de hombres para perseguir a los realistas que se oponían al régimen liberal. Liquidado éste con ayuda de la intervención de la reacción europea, Linati pasó a Francia desde donde se dirigió a Bélgica. Fue en este país donde obtuvo el permiso para ir a México para introducir la litografía” (224).

Después de Los Soles y Rayos de Bolívar, se desarrollarían varias conspiraciones similares. En la villa de Puerto Príncipe (hoy Camaguey) se desarrolló la conspiración conocida como Cadena Eléctrica, o Cadena Triangular. En la villa se encontraba presidiendo la Real Audiencia (entidad jurídica regional de la Corona de España) Miguel Vidaurre, oidor peruano, amigo personal de Gaspar Betancourt Cisneros. Vidaurre, quien luego sería vicepresidente de Perú, era un intelectual prestigioso, autor de varios textos jurídicos importantes que ya anunciaban su compromiso con la independencia de Cuba y América. Los conspiradores de la Cadena Triangular estaba muy relacionada con la Junta Promotora de la Libertad Cubana, que funcionaba en México desde 1825 (Ver Dávila del Valle). A estas organizaciones conspirativas se sumaba la Gran Logia del Águila Negra, organizada en México en 1823, con ramificaciones posteriores en La Habana, y Santiago de Cuba, Trinidad y Puerto Príncipe. Los estatutos de esta Gran Logia eran la base de los estatutos redactados durante el desembarco revolucionario encabezado por Francisco Agüero Velazco en 1826 (Agüero Velazco había sido miembro de la sociedad secreta Logia Natural, de influencia carbonaria, en Puerto Príncipe). Manuel Vidaurre, junto a Antonio Miralla, Fernández de la Madrid, y otros masones marcharon al exilio en

Filadelfia cuando se descubrió su participación en las actividades conspirativas de las sociedades secretas.

Félix Mejía, el carbonario español redactor de *El Zurriago*, junto a otros liberales, logró huir en un barco norteamericano, gracias al apoyo de la organización comunera canaria y la carbonería internacional. Mejía y sus compañeros liberales se asentaron en Filadelfia en 1824. Allí publicó un folleto liberal carbonario y antieclesiástico: “Encíclica del papa León XII. En auxilio del tirano de España Fernando VII. Con una disertación en sentido opuesto,” en 1826. La contestación crítica, junto a los principios jurídicos escritos por Vidaurre serviría como modelo para algunos documentos revolucionarios cubanos que se redactaron en Filadelfia en esos años. Mejía se decidió a permanecer en Estados Unidos cuando otros periodistas y colaboradores se fueron a México, con intenciones de participar más activamente el proceso independentista. Con el fruto de una colecta hecha entre todos los liberales estadounidenses de Baltimore y Filadelfia, la mayoría de los periodistas decidió marchar a México. En Filadelfia escribió su tragedia “La muerte de Riego,” en la que le reprochaba haber sido un revolucionario no comprometido completamente con el proceso de la revolución. Mejía emigró en 1838 a Cuba, donde conoció a Ignacio Valdés Machuca, poeta y antiguo periodista liberal. Durante su estancia de cinco años en el norte de los Estados Unidos, Mejía frecuentó a exiliados cubanos, entre ellos Félix Varela y José María Heredia (Romera Valero, 153-159). Allí debió conocer a Gaspar Betancourt Cisneros, quien había emigrado a Estados Unidos en 1822, y luego se había visto involucrado en una expedición para contactar a Bolívar.

Varios años más tarde estos cubanos exiliados conformarían la Orden de la Estrella Solitaria, en Nueva Orleans, y los grupos Joven América, y Joven Cuba, también de inspiración carbonaria, según el programa de los movimientos Joven Italia, o la Joven Europa de Giuseppe

Mazzini (quien desde 1827 era carbonario en la Logia Esperanza). Según Oscar Dávila del Valle, “[t]odas ellas se desarrollaron durante y después de iniciada la conspiración de Narciso López en 1851” (12). Con Mazzini ocurre igual que con muchos patriotas e intelectuales cubanos:

L'appartenenza alla massoneria, in senso organico e attraverso una iniziazione rituale “regolare,” di Giuseppe Mazzini non è mai stata provata, come d'altra parte quella di un altro Padre della Patria, Camillo Cavour. Uno dei più preparati storici della massoneria José Antonio Ferrer Benimeli, a proposito di una imprecisa notizia publicada sul “Boletín” massonico spagnolo nel 1920, afferma: “Mazzini non fu mai massone benché molti continuino ad affermarlo.” (Comba, 3)

Un intelectual que se considera fundacional en la filosofía y el pensamiento político cubano es José de la Luz y Caballero. Caballero era un admirador de Mazzini, y en un escrito breve muy conocido, utilizó el ejemplo de Mazzini para refutar la idea de que la independencia patria podría ser alcanzada por medios pacíficos. Luz y Caballero, maestro de jóvenes, al igual que el patriota italiano, ensalzaba y recomendaba la acción revolucionaria. En 1846 expresaba que era necesario combatir, destruir aun tratando de construir; y que “Luchar ha sido, y será menester. ¡Salve a la lucha, el único medio de conseguir los grandes fines!” Dice Luz y Caballero que Mazzini es:

tribuno digno de conducir su *patria*, y como apóstol de la sociedad actual. «Predicar, luchar, obrar» —he ahí su bandera. ¡Es el Lutero de la nueva época! Eslo en su corazón y en su lengua de fuego. En su fe y esperanza infinita como el porvenir. ‘Que la democracia —dice—, sea como el Nilo que se desborda sobre los mismos territorios que está destinado a fecundar’. Pero no sólo es el Lutero; porque es cabeza, corazón y brazo. (242)

Gaspar Betancourt Cisneros fue un alumno y un gran amigo de Luz y Caballeros, movidos ambos por el amor a Cuba y los ideales de independencia. En su abundante correspondencia

Betancourt Cisneros le comenta incluso a otro amigo común, en una de sus cartas, que está enseñando italiano en una escuela nueva que ha fundado. El Lugareño había estado vinculado en su juventud con “La Cadena Triangular,” y con la expedición de Francisco Agüero, tenía también estrechos vínculos con las sociedades secretas y había participado en más de un intento revolucionario. Amigo de un joven abogado principense, Joaquín de Agüero, había sido su principal guía ideológica la conformación del ideario revolucionario del joven patriota cubano. Entre ambos redactaron el manifiesto de independencia de 1851, que seguía los principios del manifiesto de Francisco Agüero en 1826.

Los cimientos éticos del 4 de julio de 1851 tenían mucho en común con el ideario carbonario: “Como ciudadano libre, prometo mis servicios personales, sean los que se me exigieren, para laborar por la independencia de Cuba, sacándola del oscurantismo en que se halla como colonia y elevándola al rango de pueblo libre, soberano e independiente, y si para lograrlo fuera necesario el sacrificio de mi vida, la sacrificaré.”⁴³ (Juramento de los firmantes del Acta de Independencia de Cuba en San Francisco del Jucaral). La rebelión de Jucaral fracasó, pero quedó su impronta. Luego del fracaso de este intento por independizar a Cuba, muchos cubanos decidieron explorar la posibilidad de un proyecto anexionista desde los Estados Unidos. Entre ellos se encontraba Betancourt Cisneros, quien tenía excelentes relaciones con Antonio Meucci, comerciante, intelectual e inventor italiano que vivió en Cuba de 1835 a 1850. A través de Meucci, Betancourt Cisneros conoció a Garibaldi, y de alguna manera tuvo que ver con la visita de Garibaldi a La Habana en 1850. A su vez, como se ha mencionado en el Capítulo I, Gaspar Betancourt Cisneros marchó a vivir a Florencia, Italia durante los años 1856 a 1859, donde nació

⁴³ Caballero, Ramiro. “Reseña histórica de la Respetable Logia Camagüey.” Inédito. Archivos de la Logia Camagüey. Octubre de 1968. Agradezco al doctor Gaspar Barreto por su colaboración en la revisión de documentos masónicos de esa ciudad.

su único hijo, quien luego participaría desde Estados Unidos en la resistencia política contra el colonialismo español en Cuba.

Meucci had lived in Havana for fifteen years, and invited Garibaldi to visit Havana to organize a liberating expedition from a port in the eastern US. Garibaldi generously praised Havana as one of the greatest cities in the world in a letter written to Gaspar BC, where he mentions his friendship with Narciso López and Cirilo Villaverde. Antonio Meucci for several years contributed monies, sent guns and recruited volunteers for the war in Cuba, both during his Havana days and when to returned to New York. (Chao 41)

Desde Estados Unidos Meucci mantenía relaciones comerciales, pero también políticas, con John Anderson (norteamericano terrateniente en Santiago de Cuba, productor de tabaco, quien financió parte de las actividades de Garibaldi). La visita de Garibaldi a La Habana, todavía hoy muy controvertida, fue un intento de explorar las condiciones reales para desarrollar un movimiento de independencia en Cuba, tal como Garibaldi había llevado a cabo en otros países:

En la biografía novelada sobre Meucci por Basilio Catania podemos leer una recreación de las acciones de Meucci en relación con la visita de Garibaldi:

“Antonio” he said, lowering his voice, “do you actually think that the Governor was not informed about the money you sent to Garibaldi? ... And how do you think he took it? ... Don’t you know that in all the former Spanish colonies of America Garibaldi is considered to be the patron saint of independence fighters and that Cuban exiles are doing their best to get him to organize the invasion and liberation of Cuba from Spanish dominion?” He grew quiet and thoughtful. Then, after a moment’s hesitation, he suddenly decided to speak out: *“Take a look at this”* he said, pulling out of his pocket a folded piece of paper signed [by] *El Lugareño*. He pointed to a sentence written in italics

“Un valiente sabe siempre encontrar un arma” (A brave man can always find a weapon). “This” he said, handing the piece of paper over to Antonio, “is a clandestine manifesto that is circulating in Cuba and this is a sentence pronounced by Garibaldi, which Gaspar Betancourt, known as El Lugareño, is using from New York to encourage Cuban independence supporters to rise up against Spain. Do you understand me now?” (Catania 272)

Mediante la biografía ficcionalizada, Catania describe lazos que no aparecen en estudios históricos de la época. Pero, como toda literatura, es un arma poderosa de ideología y lucha. Las relaciones del movimiento carbonario con la independencia de las últimas colonias españolas contribuyeron al establecimiento de estructuras políticas y revolucionarias propias de los carbonarios entre los independentistas del Caribe y Filipinas. Las relaciones entre miembros de sociedades secretas también formarían parte del imaginario popular cuando se rumoraba que existía un acuerdo secreto, en 1868, entre el general Juan Prim y Carlos Manuel de Céspedes. Ambos se habían conocido en Cataluña alrededor de 1840, durante el convulso período político conocido como trienio esparterista. Prim y Céspedes continuaron siendo amigos a lo largo de sus vidas, y según el rumor el general español en 1868 se comprometió a usar toda su influencia para demorar una respuesta militar al levantamiento armado del Grito de Yara. Céspedes, por su parte, debía apoyar las posiciones de Prim en la revolución de lo que se conoce como el sexenio democrático.

CONCLUSIONS

A lo largo de la investigación que condujo a esta disertación, fueron estudiados diferentes aspectos del proceso de formación de la identidad durante el tardocolonialismo español en el siglo XIX. Durante el proceso, se particularizó en las diferencias que existieron entre Cuba, Puerto Rico y Filipinas con respecto a las naciones que obtuvieron su independencia en la primera mitad del siglo XIX. En el período de la construcción de la identidad nacional en las tres colonias mencionadas, se produjo a nivel regional y local un discurso de resistencia que serviría como fundamento a la formación de la identidad nacional. Este discurso de resistencia tiene, además, naturaleza sincrónica con los discursos producidos en República Dominicana debido, en parte a la movilidad de escritores, políticos, comerciantes, periodistas, artistas y funcionarios entre una y otra región del Caribe

La permanencia de las estructuras y mecanismos de dominación socioeconómicos, políticos y culturales dio lugar a nuevas formas de resistencia política y cultural, y el fortalecimiento de las identidades regionales y locales como diferenciación y reafirmación ante el poder del imperio español. Además de las formas de identidad y resistencia asociadas con las regiones y localidades, se desarrollaron sistemas de relaciones interregionales e intercoloniales. Sujetos de distintos ámbitos encontraron métodos de resistencia que trascendían los límites geográficos, de clase u origen étnico, racial y cultural. La similitud de elementos comunes en diferentes métodos de resistencia metaterritoriales y metaculturales, es lo que impulsa a definir, en el marco de esta disertación, un nuevo concepto que permita englobar y ordenar la acción política: el concepto de “región de resistencia.” Tal concepto funciona como alternativa dialógica a las definiciones de nación o región. ¿Cómo es diferente la región de resistencia de la nación como comunidad imaginada de Benedict Anderson? Una diferencia fundamental es que la

naturaleza soberana de las regiones de resistencia política no radica en la oposición ontológica al poder divino como origen del poder político, sino en la oposición política del sujeto sometido por el poder colonial, y las confrontaciones simbólicas y factuales mediante las cuales intenta subvertir dicho poder. Ambos conceptos comparten la naturaleza imaginada, simbólica, en tanto no existen en un contexto físico determinado, o en una clase social, o en una etnicidad dada. La región de resistencia no es una asociación de individuos, como lo fueron los grupos armados o de apoyo durante el proceso de independencia, o como otras formas de asociación definidas por la comunidad de intereses de sus miembros (cofradías, sociedades económicas, asociaciones literarias, entre otras). En la disertación se exploraron tres regiones de resistencia diferentes.

En el análisis de la naturaleza como región de resistencia surgen elementos que definen la manera en que los sujetos coloniales desplazan dicha naturaleza del discurso periférico al discurso central. Al introducir en textos públicos y privados dicha relación con la naturaleza, la sitúan como tropo y referente de los cambios en la identidad. El conocimiento de la región natural, el entender las características de la naturaleza y la relación que los individuos tienen con ella, crea un discurso de subversión y resistencia con respecto a la lectura hecha desde la metrópoli acerca de los elementos y particularidades de una región colonizada. El entendimiento de la naturaleza, de la tierra, de las formas y procesos de producción desde la posición objetiva de quienes habitan dicha región natural, favorece establecer interacciones que ocasionalmente contradicen y desafían las propuestas provenientes de los centros de poder. Este concepto puede ser aplicado al estudio de la figura política de Ariel Urquiola, un intelectual que centra su discurso de resistencia contemporánea en el reclamo al ejercicio de producir en su finca, sin intervención de las estructuras opresivas del gobierno cubano.

La región de resistencia que corresponde a la subversión discursiva permite estudiar cómo los escritores del Caribe y Filipinas deconstruyen formas textuales y signos que corresponden a un canon establecido desde Europa, y reutilizan dichas formas y signos para proponer una nueva lectura del sujeto en la periferia del poder colonial. Entre estas subversiones puede señalarse la del discurso de progreso, la reconstrucción del sujeto negro en función de las confrontaciones políticas, la reapropiación de leyenda y utopía como resistencia a la idealización de las circunstancias sociopolíticas, económicas y culturales de las colonias. En el caso de Filipinas se produce una subversión del valor social del lenguaje, en tanto que textos de subversión política se escriben en la lengua del opresor, y los textos de dominación (entre los que cabe destacar las traducciones y de la Biblia y los manuales de Catecismo) son traducidos y publicados en las lenguas del sujeto colonial filipino. El acto de evangelización en las lenguas ilocana y tagala se opone a la expresión del nacionalismo filipino, para el cual el español es la lengua de las constituciones y la resistencia. La región de resistencia se desplaza constantemente sobre territorios físicos y simbólicos de frontera.

La región de resistencia más compleja de definir de manera independiente es aquella asociada con el establecimiento de sociedades secretas políticas que trascienden el ámbito local, regional e incluso nacional. La formación de tales sociedades secretas, modeladas a imagen del fraternalismo y la masonería, se verían influidas por la resistencia antimonárquica del liberalismo europeo. En esta región de resistencia asociada con las sociedades secretas políticas, el elemento central es la oposición a las estructuras de dominación colonial y la estructura monárquica. También funcionan, en el caso de Filipinas, como espacio de inclusión frente a la exclusión generada por el exotismo; al considerar a los individuos del archipiélago asiático como exóticos, (y como fuente de objetos de lujo y distinción social como los abanicos de hueso paipai y los

mantones de Manila), no se les permite participar en los procesos de toma de decisión ni en las estructuras de poder que determinan las acciones de la Metrópoli en el archipiélago. Así, en Filipinas aparecen sociedades secretas modeladas según la masonería local similares a las del Caribe.

El concepto “región de resistencia” funciona para recontextualizar los textos literarios del siglo XIX en Cuba, Puerto Rico y Filipinas, pero en un estudio posterior anticipo expandir el concepto de "región de resistencia" para analizar nuevas formas de resistencia cultural y política que no conforman un movimiento, partido político o corriente literaria en un período histórico determinado, nuevas formas de oposición cultural y política al poder y la opresión. Este será el objetivo de una futura investigación: estudiar las regiones de resistencia conformadas por artistas e intelectuales que se encuentran en la periferia del discurso político hegemónico, y cómo estas regiones de resistencia confluyen con distintas formas de asociación y nuevas alianzas sociales.

REFERENCES

- Adorno, Theodore. *Teoría estética: Obra completa*, vol. 7. Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2004
- Acharya, Amitav. "Nonhegemonic International Relations: Preliminary Conceptualization," International Studies Association Convention, San Francisco, 2008.
<http://www.bristol.ac.uk/media-library/sites/spais/migrated/documents/archarya1008.pdf>.
Accessed 4 May 2019
- Ainsa, Fernando. *Necesidad de la utopía*. Montevideo: Editorial Nordam, 1990
- Ainsa, Fernando. "Los senderos de la utopía también se bifurcan. 45 años de viaje buscando llegar a alguna parte," en *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* año 21 (75): 139-154, oct-dic 2016
- Almirón, Nuria. "Sobre el progreso en una era de revolución científico-tecnológico-digital". *Ámbitos*, No. especial, 2º semestre 2002 - año 2003 (9-10): 551-564. Barcelona, 2003
- Alfonso López, Félix Julio. "Mordenidad, hispanofobia y anexionismo en Gaspar Betancourt Cisneros". Texto presentado al Premio de Investigaciones Históricas Jorge Enrique Mendoza. Camagüey: Oficina del Historiador de la Ciudad, 2001
- Alonso, Manuel A. *El gíbaro*. Edición crítica de Eduardo Forastieri-Braschi. San Juan: Academia Puertorriqueña de la Lengua Española, Editorial Plaza Mayor, 2007
- Álvarez Álvarez, Luis E. "El Lugareño," *Letras de Puerto Príncipe*, Editorial Ácana, Camagüey, 2000, pp. 8-27
- Álvarez Álvarez, Luis y Ramos Rico, Juan Francisco. *Circunvalar el arte*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2003
- Álvarez Álvarez, Luis, y otros: *La luz perenne: la cultura en Puerto Príncipe (1514 – 1898)*. Santiago de Cuba: Editorial Ácana y Editorial Oriente, 2013
- Andioc Torres Sophie. "Introducción," en Domingo del Monte: *Centón epistolario*. Volumen III, Colección de Clásicos Cubanos, No. 26. La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea, 2002
- Angulo Guridi, Francisco Javier. *La fantasma de Higüey*. Santo Domingo: Editora Manatí, 2003
- Angulo Guridi, Francisco Javier. *La ciguapa*. Santo Domingo: Imprenta de García Hermanos, 1866
- Arroyo, Jossianna. *Writing Secrecy in Caribbean Freemasonry*. New York: Palgrave MacMillan, 2013

- Bachero Bachero, Juan Luis. “la deportación en las revueltas españolas de 1848.” *Historia Social*, no. 86, 2016, pp. 109–131. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24893988. Accessed 12 June 2020
- Bankoff, Greg. “The Science of Nature and the Nature of Science in the Spanish and American phillippines,” en Christina Folke Ax, Niels Brimnes, Niklas T. Jensen, Karen Oslund (eds). *Cultivating the Colonies: Colonial States and their Environmental Legacies*. Athens: Ohio University Press, 2011
- Barloewen Constantin von. “El concepto de progreso en las diferentes culturas,” en *FISEC-Estrategias*, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora, Número 9 (2008), VI, pp.3-29 ISSN 1669- 4015. En: <http://www.cienciared.com.ar/ra/doc.php?n=887>. Accessed 24 October 2010
- Berry, Wendell E. “It all turns on affection,” lecture. National Endowment for Humanities, Awards & Honors, 2012 Jefferson Lecturer. En: <http://www.neh.gov/about/awards/jefferson-lecture/wendell-e-berry-lecture>. Accessed 19 March 2014
- Betancourt Cisneros, Gaspar. *Cartas del Lugareño*. Compilación y Prólogo de Federico de Córdova. La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación. 1951
- Betancourt Cisneros, Gaspar. *Escenas cotidianas*. Selección e Introducción de Federico de Córdova. La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación. 1950
- Betancourt, José Ramón. “Gaspar de Betancourt y Cisneros (El Lugareño),” en *Revista de Cuba*, La Habana, 4: 561-566, 1878
- Bury, J. B. *La idea de progreso*. Madrid: Alianza Editorial, 1986
- Caballero, José Agustín. “Discurso sobre la Física,” *Escritos varios*, t. I. La Habana: Editorial de la Universidad de La Habana, 1956.
- Cento Gómez, Elda E. *El camino de la independencia. Joaquín de Agüero y el alzamiento de San Francisco de Jucaral*, Premio de Investigación Histórica Jorge E. Mendoza, Camagüey: Editorial Ácana, 2003
- Collingwood, R. G. *Idea de la historia*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1977
- Conde Rodríguez, Alicia. “Ensayo introductorio”. 2 volúmenes. *La polémica filosófica cubana*. La Habana: Ed. Imagen Contemporánea, Biblioteca de Clásicos Cubanos, 2000
- Córdova, Federico. *Gaspar Betancourt Cisneros. El Lugareño*. Col. Biografías cubanas 6. La Habana: Editorial Trópico, 1938

- Cronon, William. "The Trouble with Wilderness," en W. Cronon (ed): *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*. New York: W. W. Norton, 1995, 69-90
- Cruz, Manuel de la. "Gaspar de Betancourt Cisneros, El Lugareño. Apuntes biográficos," en *Revista Cubana*, La Habana, 19: 258-276, 1894
- Dávila del Valle, Oscar G. "Presencia del ideario masónico en el proyecto revolucionario antillano de Ramón Emeterio Betances," en *Exégesis*, Puerto Rico, 1998 Vol. 11 Núm. 32, 7-20
- Darby, Phillip, and A. J. Paolini. "Bridging International Relations and Postcolonialism." *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 19, no. 3, 1994, pp. 371–397. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/40644813. Accessed 14 September 2020
- Del Monte, Domingo. *Centón Epistolario*, V. 4. Ensayo introductorio, compilación y notas Sophie Andioc. La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea, 2002
- Del Pan, José Felipe. *Cinco horas en el limbo o Nuestras tataranietas*. Manila: Imprenta de La Oceanía Española, 1883
- Delgado, Juan Manuel y Juan Gutiérrez, (comp). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Editorial Síntesis, S.A., Madrid, 1995
- Díaz, Luis Felipe. *La na(rra)ción en la literatura puertorriqueña*. San Juan: Ediciones Huracán, 2008
- Dijk, Teun van: "La pragmática de la comunicación literaria," ponencia leída en el Coloquio Internacional Sobre Investigación Literaria, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, del 12 al 16 de abril de 1977
- Dijk, Teun van: *La ciencia del texto*, Editorial Paidós Mexicana, México D.F., 1996
- Dizon, Lino L. *Nascent Philippine Studies in the Life and labor of José Felipe Del-Pan (1821-1891)*. Talarac: Center for Talaqueño Studies, Talarac State University Press 2009
- Ducrot, Oswald. "Polifonía y argumentación". En *Conferencias del seminario Teoría de la Argumentación y Análisis del Discurso*, Cali: Universidad del Valle, 1988
- Entralgo Vallina, J. Elías. "Doctrina del progreso + Revolución mecánica = El Lugareño," en *Revista Bimestre Cubana*, vol. LXXI, segundo semestre, 1956, pp. 192-235.
- Escobar, Ticio. "Identidades en tránsito," conferencia del autor facilitada a la biblioteca de archivos teóricos. La Habana: Centro Cultural Criterios, 2010.
- Fanon, Franz. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press, 1986

- Foriastieri Braschi, Eduardo (ed). "Introducción" en Manuel A. Alonso. *El gíbaro*. San Juan: Academia Puertorriqueña de la Lengua Española, Editorial Plaza Mayor, 2007
- French, Jennifer. "Voices in the Wilderness: Environment, Colonialism and Coloniality in Latin American Literature". En *Review: Literature and Arts of the Américas*, 45:2 (2012): 157-166
- García Yero, Olga; Ernesto Agüero García y Aracely Aguiar Blanco. *Educación e historia en una villa colonial*, Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1989
- Garvida, Mignette M. "El costumbrismo en la literatura filipino-hispana durante la segunda mitad del siglo XIX". Jornadas de investigación literaria y lingüística de los estudiantes graduados del programa de Español, University of Ottawa, en: <http://aix1.uottawa.ca/~gbara083/Pages/Tintavirtual02/II%20Jornadas-Garvida.pdf>. Accessed 23 April 2018
- Ghorbal, Karim. "Aristocracia azucarera versus industria popular: esclavitud, "colonización blanca" y especificidades regionales en Cuba" en: *Virreinos II*. Ed. Mariel Reinoso Ingliso y Lillian von der Walde Moheno. México D.F.: Editorial Grupo Destiempos, 2013
- Gomariz José. "Esclavitud, blanqueamiento y modernidad periférica en Cuba: Gaspar Betancourt Cisneros, El Lugareño". *América sin nombre* 19 (2014): 73-81.
- Gomariz, José. "Gertrudis Gomez de Avellaneda y la intelectualidad reformista cubana. Raza, blanqueamiento e identidad cultural en Sab". *Caribbean Studies* 37.1 (2009): 97-118
- Gomariz, José. "Francisco de Arango y Parreño: El discurso esclavista de la ilustración cubana." *Cuban Studies* 35 (2004): 45-61
- Gomariz, José. "La poética de resistencia de Juan Francisco Manzano". *Casa de las Américas* 219 (2000): 115-120
- González del Valle, Francisco. "José de la Luz y los católicos españoles". La Habana: Sociedad Editorial de Cuba Contemporánea, 1919
- González Echeverría, Roberto. *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 2011
- González, Rosa María. "Ensayo introductorio". En *Felipe Poey. Obras*. La Habana: Ed. Imagen Contemporánea, Biblioteca de Clásicos Cubanos, 1999
- Grimwood, Tom. "The Problems of Irony: Philosophical Reflection on Method, Discourse and Interpretatio". En *Journal for Cultural Research*. 12/4 (2008) 349-363.
- Guadarrama, Pablo. "Principales etapas y rasgos de la filosofía en Cuba". En *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 30 (100) 59-96 January, 2009

- Guerra, Lucía. *La mujer fragmentada: Historias de un signo*. La Habana: Ed. Casa de las Américas, 1994
- Gutiérrez Girardot, Rafael. *Modernismo: Supuestos históricos y culturales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Holdcroft David: "Irony as a Trope, and Irony as a Discourse," en *Poetics Today*. 4/ 3 (1983): 493-511
- Hagimoto, Koichi. *Between Empires: Martí, Rizal and the Intercolonial Alliance*. New York, Palgrave MacMillan, 2013
- Heredia, José María. *Niágara y otros textos. Poesía y prosa selectas*. Prólogo de Ángel Augier. Caracas: Editorial Ayacucho, 1990
- Hernández Sánchez, Leonid E. "El ente regional, de las formas abstractas a las visiones ideales". En *Memorias del X Simposio de Pensamiento Iberoamericano*. Santa Clara: Universidad Central de las Villas, 2008
- Hernández Sánchez, Leonid E. "Las concepciones acerca de la región en la problemática actual de la integración latinoamericana". Facultad de Ciencias Sociales. UCLV. Tesis en opción al grado científico de Doctor en Ciencias Filosóficas. Santa Clara, 2010. Disponible en: <http://www.eumed.net/tesis-doctorales/2013/lehs/#indice> Accessed 20 April 2019
- Holdcroft, David: "Irony as a Trope, and Irony as a Discourse," en *Poetics Today*, Vol. 4, no. 3 (1983) 493-511
- Hutin, Serge. *Las sociedades secretas*. Madrid: Ediciones Siruela, 2008
- Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba: *Diccionario de la Literatura Cubana*, t. I, Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1980
- Instituto de Literatura y Lingüística José Antonio Portuondo Valdor, CITMA. *Historia de la literatura cubana. Tomo I. La colonia: desde los orígenes hasta 1898*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2002
- Jovellanos Gaspar M. de: "Informe sobre la Ley Agraria," *Obras publicadas e inéditas*, Vol. 50, Cándido Nocedal (comp.). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1858.
- Kramer, Paul A. *The Blood of Government: Race, Empire, the United States and the Philippines*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006
- Kull, Kalevi: "Semiotic ecology: different natures in the semiosphere". *Sign Systems Studies*, 26 (1998): 344-371.

- Labrada Rodríguez, Eduardo, *La prensa camagüeyana del siglo XIX*, Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1987
- Lenin, V. I.: Cuadernos filosóficos. *Obras Completas*, t. XXXVIII. La Habana: Editora Política, 1964
- Luz y Caballero, José de la. *Elencos y discursos académicos. Obras. V. III*. La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea, 2001
- Manzano, José M. Aguilera. "The Informal Communication Network Built by Domingo Del Monte from Havana between 1824 and 1845." *Caribbean Studies*, vol. 37, no. 1, 2009, pp. 67–96. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/25622717. Accessed 11 June 2020.
- Mañach, Jorge. "Indagación del choteo," en Luis Rafael: *Identidad y descolonización cultural. Antología del ensayo cubano moderno*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, Editorial Complutense S. A., 2010
- Marcone, Jorge. "De retorno a lo natural: La serpiente de oro, la "novela de la selva" y la crítica ecológica". *Hispania*, Vol. 81, (May, 1998), (2): 299-308. URL: <http://www.jstor.org/stable/345018> Accessed 13 March 2014
- Markiewicz, Henryk: *Los estudios literarios: conceptos, problemas, dilemas* (selección y traducción de Desiderio Navarro). La Habana: Centro Teórico-Cultural Criterios, 2010
- Martí, José: "Nuestra América," en *Nuestra América* (compilación). Barcelona: Red Ediciones S.L., 2015
- Martínez de Zúñiga, Ignacio. *Estadismo de las Islas Filipinas. Mis viajes por este país*. Madrid: Imprenta de la Viuda De M. Minuesa De Los Ríos, 1893
- Martinez, Sergio. 1993a, "Método, evolución y progreso en la ciencia" (1a. parte), *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol xxv., (73): 37-69, abril de 1993
- Martinez, Sergio. 1993b, "Método, evolución y progreso en la ciencia" (2a. parte), *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 25, no. 74, pp. 3–21
- Melchor de Jovellanos, Gaspar. *Informe sobre el expediente de Ley agraria*. Valladolid: Editorial MAXTOR, 2003
- Mesa Rodríguez, Manuel I. "Gaspar Betancourt Cisneros, *El Lugareño*," en *Revista Bimestre Cubana*, vol. XXXI, segundo semestre, 1937, pp. 424-453
- Morillo Alicea, Javier. "Uncharted Landscapes of «Latin America»: The Philipines in the Spanish Imperial Archipelago," en *Interpreting Spanish Colonialism. Empires, nations, legends*, Christopher Schmidt-Nowara y Jhon M. Nieto-Phillips (comps). Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005

- Mulich, Jeppe. *In a Sea of Empires: Networks and Crossings in the Revolutionary Caribbean*, Cambridge Oceanic Histories. Cambridge: Cambridge University Press, 2020
- Mulich, Jeppe. "Microregionalism and intercolonial relations: the case of the Danish West Indies, 1730–1830*." *Journal of Global History* 8 (2013): 72 - 94
- Nisbet, Robert. "Bibliographical Essay The Idea of Progress," en *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought*. January/March 1979, vol. 2, No. 1
<https://oll.libertyfund.org/title/liggio-literature-of-liberty-january-march-1979-vol-2-no-1>
 Accesed 17 January 2018
- Nisbet, Robert. *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Ed Gedisa, 1998
- Packard, Robert Lawrence. "Education in Cuba, Porto Rico, and the Philippines," en *Report of the United States Commissioner of Education for 1897/98*. Washington: Government Printing Office, 1898. 909-983
- Paz Sanchez, Manuel de. "El Lugareño contra la esclavocracia: las cartas de Gaspar Betancourt Cisneros (1803-1866)," en *Revista de Indias*, no. 214 (vol LVIII):617-636, Madrid, sept dic 1998, ISSN: 0034-8341
- Paz Sanchez, Manuel de. "Un reformador social de origen lagunero en la Cuba del siglo xix. Gaspar Betancourt y Cisneros, *el Lugareño*," en *Anuario de estudios atlánticos*, 50 (II):1035-1067, Madrid- Las Palmas, 2004, ISSN: 0570-4065
- Peña Gonzalez, Ernesto. *Una biblia perdida*. La Habana. Editorial Letras Cubanas, 2012
- Pérez Guzmán, Francisco. *Bolívar y la independencia de Cuba*. La Habana: Ed. Ciencias Sociales, 2010
- Pichardo Moya, Felipe. "Semblanza de Gaspar Betancourt Cisneros" en: *Cuadernos de la Universidad del Aire N° 45*, agosto de 1945, Editorial Lex, La Habana, 1945, pp. 193-210.
- Poey y Aloy, Felipe. *Obras*, La Habana: Ed. Imagen Contemporánea, Biblioteca de Clásicos Cubanos, 1999
- Portell Vilá, Herminio. *Narciso López y su época*, 3 tomos. La Habana: Compañía Editora de Libros y Folletos, 1958
- Portuondo, Fernando. *Estudios de Historia de Cuba*. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 1973
- Quiroz, Alfonso W. "Free Association and Civil Society In Cuba, 1787–1895." *Journal Of Latin American Studies*, vol. 43, no. 1, 2011, pp. 33–64
- Rivas Agüero, Miguel: *Joaquín de Agüero y sus compañeros*. Ed. Lex, La Habana, 1951

- Rizal, José. *El filibusterismo*, Gent: B. F. Meyer-Van Loo, 1891
- Roig de Leuschenring, Emilio. *La literatura costumbrista cubana de los siglos XVIII y XIX*, 4 t., La Habana: Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana, 1962
- Rojas Mullor, Mauricio. “La idea de progreso y el concepto de desarrollo”. *Progreso desarrollo, pobreza, exclusión social y migraciones*. Madrid: Cuadernos de la EPIC no. 6/Universidad Rey Juan Carlos, 2011
- Romero Mestas, Olga María. “El pensamiento de Gaspar Betancourt Cisneros. Patria y Progreso,” en *Antenas* (30): 28-33, enero-junio, Camagüey, 2011
- Romilly, Jacqueline de. “Thucydide et l'idée de progrès.” *Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia*, vol. 35, no. 3/4, 1966, pp. 143–191. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24300205. Accessed 11 June 2014
- Rorty, Richard. *Contingencia, Ironía y solidaridad*. Barcelona: Editorial Paidós, 1996
- Rorty, Richard. *El giro lingüístico*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1990
- Ryden, Kent C. *Mapping the Invisible Landscape: Folklore, Writing and the Sense of Place*, Iowa City: University of Iowa Press, 1993
- Saco, José Antonio. “Memoria sobre la vagancia en la Isla de Cuba”. *Obras*. Eduardo Torres-Cuevas (ed.). La Habana: Imagen Contemporánea, 2002: 264-306
- Sánchez Luis Alberto. *Historia de la literatura americana (Desde los orígenes hasta nuestros días)*, 2.ª ed., Santiago de Chile: Ediciones Ercilla, 1940
- Scarano, Francisco A. The *Jíbaro* Masquerade and the Subaltern Politics of Creole Identity Formation in Puerto Rico, 1745–1823, en: *The American Historical Review*, Volume 101, Issue 5, December 1996, Pages 1398–1431
- Schulman I. A. “Espejo / "speculum": El "Espejo De paciencia" De Silvestre De Balboa”. *Nueva Revista De Filología Hispánica (NRFH)*, Vol. 36, n.º 1, enero de 1988, pp. 391-406, doi:10.24201/nrfh.v36i1.683.
- Scott, James. *Domination and the Art of Resistance: Hidden transcripts*. New haven, London: Yale University Press, 1990
- Skłodowska, Elzbieta. "Genealogías de la diáspora africana: José Antonio Aponte y los archivos de la represión". *América sin nombre*. (2015)19. 27-33
- Tamames Henderson, Marcos A.: *De la Plaza de armas al Parque Agramonte*, segunda edición. Camagüey: Editorial Ácana, 2003

- Tamames Henderson, Marcos A: *La ciudad como texto cultural: Camagüey. 1514-1837*, Premio de Investigación Histórica Jorge E. Mendoza. Camagüey: Editorial Ácana, 2004
- Torres Cuevas, Eduardo. “Masonerías en Cuba en el siglo XIX,” en *REHMLAC* Vol 3, no. 2, San Jose, Dic 2011 Abril 2012
- Torres Cuevas, Eduardo. “Felipe Poey y Aloy. Desde la conciencia, una ciencia cubana”. *Historia del pensamiento cubano*, t. 1, vol. II., La Habana Editorial de Ciencias Sociales, 2006
- Torres Cuevas, Eduardo. *Historia del pensamiento cubano*, t. 1, vol. I. La Habana Editorial de Ciencias Sociales, 2004a
- Torres Cuevas, Eduardo. *Historia de la masonería cubana. Seis ensayos*. La Habana: Imagen Contemporánea, 2004b
- Torres-Pou, Joan. “La narrativa anticolonial hispano-filipina: el caso de *Noli me tangere* y *El filibusterismo* de José Rizal”. En *Iberoamericana*, I, 1 (2001), 7-14.
- Turnbull, R. *Narrating (Post) Colonial Space: Geographies Of Power And Resistance In Martinique And Guadeloupe*. 2012. Florida State University. PhD dissertation. Retrieved from http://purl.flvc.org/fsu/fd/FSU_migr_etd-7633
- Varela, Félix. *Obras*. La Habana: Ed. Imagen Contemporánea, Biblioteca de Clásicos Cubanos, 1997
- Vargas Avendaño, Gloria Inés; Mauricio Uricoechea Guzmán. “Estado del arte de la sociolingüística en Colombia”. En *Cuadernos de lingüística hispánica*, (9), 11-18, enero-julio 2007
- Vázquez Semadeni, Maria E. “Las obediencias masónicas del rito de York como centros de acción política, México, 1825-1830”. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. VII, diciembre 2009, (2): 41-55
- Vázquez Sotillo, Nelly. *Historias al margen de la historia*. Mayaguez: Edición independiente, 2010
- Vitier, Medardo. “Polémicas,” *Las ideas en Cuba. La Filosofía en Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2002.
- Walls, Laura Dassow. “Introducing Humboldt's Cosmos,” en *Minding Nature*: Summer 2009, Volume 2, Number 2, p 3-15
- White, Steven F. *Arando el aire: La ecología en la poesía y la música de Nicaragua*. Managua: 400 elefantes, 2011

Yordi García, Mirtha y María Teresa Caballero Rivacoba. *El desarrollo social y el trabajo comunitario. Teoría Metodología y prácticas cubanas*, Camagüey: Ed. Ácana, 2009

BIOGRAPHICAL SKETCH

Olga Romero Mestas is a native of Camaguey, Cuba, and has lived in different areas of the United States and the Caribbean, including Louisville, Kentucky, and La Habana, Cuba. She received a Bachelor of Arts in Journalism from the University of Havana in 1995. Upon graduating, she worked in different places in her hometown, one of them being the position of Conservation Specialist at casa Quinta Simoni House Museum, where she developed her interest in Freemasonry Studies. After leaving the Museum, she went to work as a Publishing Specialist and Book Chief Editor for the Province of Camaguey Center for Literature Diffusion. While working there, she received a Master of Arts in Latin American Studies from the University of Camaguey in 2005, where she also served for a year as an Adjunct Professor of Spanish Grammar in the Department of Spanish and Literature, College of Social Sciences, in the academic year of 2003-2004. Olga completed two years of postgraduate studies in Latin American Philosophy at the Central University Martha Abreu of Las Villas from 2006 to 2008. In Cuba, she published a short-stories book, *Ana en sombras*, Camaguey: Ed. Acana, 2009 (National Literary Award Puerta de Papel, 2010). She also published short stories in three different anthologies and some essays and book reviews. Olga participated as an invited writer at various international book fairs in Cuba and México. After moving to the United States, she enrolled in the doctoral program in Hispanic Literary and Cultural Studies at Florida State University. Jennifer is currently a Graduate Teaching Assistant in the Spanish Program at Florida State University, teaching a range of courses in Hispanic language, literature, and culture. Within the Department of Modern Languages and Linguistics at FSU, she has won the Outstanding Graduate Student in Spanish Award (2014–2015), the Graduate Research Summer Award from the Ada Belle Winthrop-King Endowed Memorial Fund (2015), and the Dorothy Hoffman

Award (2016–2017). She also won the Leslie N. Wilson-Delores Auzenne Assistantship for Minorities at Florida State University (2015). Olga is currently an Adjunct Professor in the Humanities Program at Tallahassee Community College, where she teaches an introductory course in Humanities. She has presented her research work in academic conferences in Cuba, France, Belgium, and the United States. Olga's most recent publication is the young adults' short novel *Pajaritos, Escabeche*. Camaguey: Ed. Acana, 2019. Her collegiate service includes being President for the Chapter Alpha Delta, Sigma Delta Pi National Collegiate Spanish Honor Society (2015–2016), and founder and Secretary for HIGSA, the Hispanic Graduate Student Association at Florida State University (2014–2016)