

Ismael Sarmiento Ramírez  
FECYT-CRAEC,  
Université Paris III-  
Sorbonne Nouvelle

# Los negros en la Cuba colonial: un grupo forzado a la marginalidad social que sufren desprecio, prejuicio y discriminación

Black people in colonial Cuba:  
a group forced to social  
marginalization and condemned  
to be despised, prejudiced and  
discriminated

## Resumen

En este artículo se recogen aspectos de la vida cotidiana vinculados con la marginación social, el desprecio, los prejuicios y la discriminación que sufren los negros esclavos y sus descendientes durante la Cuba colonial. Se parte de la intensidad que alcanza la palabra NEGRO; ser marginado desde sus orígenes, que el propio sistema esclavista creó, al mezclar las distintas razas y culturas que llegaron a América procedentes de África. Se mencionan los diferentes momentos en que aumenta el visceral “miedo al negro”, nacido dentro de las élites político-económicas hispano-criollas; y se da cuenta del racismo manifiesto por los ideólogos de esta clase, anterior a 1868, inicio de la Guerra de los Diez Años.

Asimismo, se observa el papel segregacionista jugado por la Iglesia católica en este sentido y se razona en torno a la marginación sufrida por los negros insurrectos durante las guerras de independencia (1868-1898). Conjunto de cuestiones con que se demuestra que

la marginación, la discriminación social y el racismo pervivieron dentro de la sociedad colonial cubana; siendo, entre las herencias más marcadas de la esclavitud y de la cultura que a partir de éstas se engendran en la Isla, las que más han trascendido entre las sucesivas generaciones de cubanos.

Palabras clave: Cuba, colonia, esclavos, negros, marginalidad, discriminación.

## Abstract

This article deals with aspects of daily life related to social marginalization, prejudices and discrimination suffered by black slaves and their descendants in colonial Cuba. The starting point is the intensity reached by the word NEGRO and the marginalization black people suffered since the beginning. This marginalization began when the slave system mixed different races and cultures that had travelled. There is a special

emphasis on the increase of the “fear of the negro”, developed by the Spanish and creole social and political elites; and mention of the racism shown by the ideologists of this class before 1868, a date that marks the beginning of the Ten Year War. The article also pays attention to the role played by the Catholic church and the marginalization of blacks during the independence

wars (1868-1898). This set of questions proves that marginalization, social discrimination and racism survived inside the colonial Cuban society and have become one of the most outstanding inheritances of slavery, embedded in the culture of the Island well into the following generations.

Keywords: Cuba, colony, slaves, black people, marginalization, discrimination.

## I. Introducción

“Negro”, en español, portugués y angloestadounidense; “black”, en inglés; y, “Noir”, en francés, es de las palabras creadas para llamar a una persona por su color de la piel con más intensidad, irreductibilidad y naturaleza enfática. Ser marginado desde sus orígenes, que el propio sistema esclavista creó, al mezclar las distintas razas y culturas que venían de África a América con identidades ya establecidas: congos, mandingas, ibos, yorubas, fulbes y carabaliés, los tratantes y compradores de esclavos les motejan de negros; a la vez que ellos se convierten, directamente, en negreiros y propietarios de negros.

En aparente designación, lo mismo que sucedió, siglos más tarde, con el término “mambí”<sup>1</sup> en determinadas áreas del Caribe; sólo que en el caso de Cuba se hizo uso de esta expresión, primeramente, para nombrar a los negros incorporados a la insurrección de 1868, extendiéndose, en muy corto tiempo, a todos los miembros del Ejército Libertador, con independencia del color de la piel (Sarmiento, 2006: 39-48).

Desde fechas muy tempranas, aun antes de la colonización de América, los blancos rechazaron una convivencia con los negros, a quienes se les consideraba indignos de un trato siquiera cercano a la igualdad. Esta incompatibilidad no razonada e incorporada inconscientemente como condición social se expande a todo el continente americano y es una derivación, en parte, de la situación cultural-espiritual de la población negra; a la vez que es resultado de la esclavitud, que sumió a los sujetos que la padecieron en un mundo deprimido por los escasos y deficientes esfuerzos que se hicieron para hacerlos progresar como seres humanos.

En Cuba no queda muy distante el período en que imperó el régimen esclavista y se estableció un conflicto violento entre dos sectores de la sociedad: amos y esclavos. Oposición que tuvo como secuela una honda barrera de prejuicios que dividía a los hombres por su color: blancos y negros. A la par de otro enfrentamiento nacional, el surgido entre cubanos y peninsulares. Tres casos de antagonismo políticosocial donde estaba presente la figura del negro: sea esclavo o no.

El visceral “miedo al negro”, aún cuando tiene un reflejo palpable en el resto de las mentalidades de las sociedades coloniales insulares, nació a ambos lados del atlántico dentro de las élites político-económicas hispano-criollas. Primero fueron los acontecimientos revolucionarios de Saint Domingue (1791) y las contadas revueltas de esclavos dentro de Cuba quienes dieron cuerpo al influjo de este miedo interesado que terminó por alterar el *status quo* del país (Labrador, 1997: 111-128); luego el temor de africanización de la isla, a raíz del auge que alcanzó la trata legal e ilegal (Naranjo, 2006; 1997: 111-128); seguido de los movimientos separatistas, tildados los primeros levantamientos como simples revueltas de negros desarraigados y la continuidad de la gesta independentista como una guerra de razas (Sarmiento, 2008; Helg, 1998; Ferrer, 1999); hasta llegar a las luchas por la igualdad de los derechos civiles, acrecentada a partir del cese de la dominación española en 1898 (Helg, 2000; Scott, 1989 y 2006).

El pánico y la inculpación al negro, unido a la demanda del agradecimiento eterno que éste debe profesar a quienes les han ayudado a progresar en su lucha hacia la igualdad social, siempre han estado presentes en el discurso académico y coloquial de la sociedad

<sup>1</sup> Este artículo forma parte de los resultados del Proyecto de Investigación: *Cimarrones, manumisos y libres de color en la América Hispana (siglos XVIII-XIX)*, desarrollado en Centre de Recherche sur l'Amérique Espagnole Coloniales (CRAEC), Université Paris III Sorbonne-Nouvelle. Asimismo, la investigación se ha realizado como contratado posdoctoral en el extranjero por la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT) y ha contado con financiación de la Secretaría de Estado de Universidades e Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia de España. Mambí es una palabra africanoide, concretamente bantú, que tiene numerosas acepciones despectivas: insurrecto, bandido, criminal, revoltoso, infame, malo, etc. A mediados del siglo XIX, los españoles comienzan a usar este vocablo en Santo Domingo, contra los dominicanos que no se sometieron a su gobierno, y luego continuó siendo un nombre burlesco, una ofensa, con que designaban a los combatientes del Ejército Libertador de Cuba. La fuerza moral ganada por los mambises en el curso de la guerra hizo que cambiara ese matiz despreciativo y que significara exactamente lo contrario de lo que el colonizador pretendió. Esa denominación despectiva pasó a ser apelativo honroso y desde entonces no hay mayor orgullo para el cubano que el vocablo mambí. Es el célebre etnólogo cubano Fernando Ortiz quien resume la etimología y evolución del término mambí (O'KELLY, 1930: X).

<sup>2</sup> No es ocioso puntualizar que tal fidelidad en esta parte de los negros libres, de activa participación en la lucha contra los corsarios y piratas que azotan el país durante varios siglos, en la protección de los fuertes, como prácticos

y miembros efectivos de las partidas de rancheadores que se internan en la manigua, en búsqueda y destrucción de los palenques esclavos y hasta en campañas fuera de Isla, va en disminución desde el mismo momento que ellos toman conciencia de la total exclusión de que son objeto en el panorama político-social. Resquebrajamiento que es más visible a partir de la década de 1830. La historia recoge como hecho significativo, dentro de los batallones de Pardos y Morenos Leales, la inconformidad manifiesta de varios de sus miembros; como es el caso, en 1839, de los movimientos sediciosos creados por el subteniente de bomberos Pilar Borrego y el capitán del Batallón de Morenos León Monzón, ambos vinculados, como casi todos los demás afectados, en la denominada Conspiración de Aponte (1811-1812): “un acontecimiento trasgresor y revolucionario” –frase que corresponde a María del Carmen Barcia Zequeira (2008: 247) –. José Antonio Aponte también formó parte del Batallón de Morenos, al que ingresó en 1777, con la graduación de cabo. Su incorporación respondía, como las de otros miembros de la institución, a una herencia familiar; en su caso, del abuelo y el tío (Barcia, 2008: 249). En 1844, tras la experiencia de la Conspiración de La Escalera, se suprimieron los batallones de pardos y morenos y se vuelven a reorganizar en 1858, bajo el gobierno del capitán general Gutiérrez de la Concha, ante la amenaza de movimientos separatistas y el escaso número de leales españoles; según Real Orden de 30 de septiembre, como “elemento de fuerza, y para atraerlas al lado español”. La nueva disposición, explica Barcia, de quien tomo la anterior cita, fue “acompañada de un Reglamento concebido, a diferencia del de 1769, solamente para los milicianos negros y mulatos. Las diferencias con las Milicias de Voluntarios Blancos eran notables, el salario, por ejemplo, era de 34 pesos para los blancos, 10 para los pardos, y 8 para los negros”. Y, finalmente, esta autora concluye, explicando el destino que tomaron las nuevas milicias: “Fueron rechazadas por los negros y mulatos, que no se sentían prestigiados por pertenecer a este cuerpo, por esta causa el reclutamiento fue forzoso y se hizo a través de sorteos públicos. Las deserciones fueron masivas. Este cuerpo quedó desactivado tras el estallido de la primera guerra de independencia, en 1868” (Barcia, 2006: 15-16). Fidelidad al régimen colonial de los negros y morenos libres que también llega a patentizarse durante la guerra independentista. Muchos esclavos y negros libres participan como personal auxiliar del Ejército español en operaciones, en funciones de bases muy similares a las realizadas por iguales grupos dentro del Ejército Libertador (Sarmiento, 2006).

<sup>3</sup> Juan Francisco Manzano nace en 1797 (Manzano, 1937: 20); alcanza la libertad en

cubana de todos los tiempos. Sea por uno u otro motivo, el terror y la sumisión le acompañará en su vida y estas presunciones servirán a sus adversarios como pretexto justificativo de su exclusión social. Y esto, más el sentido de inferioridad que se le atribuía, algo poco rebatible ante las limitadas opciones de superación que durante siglos ha tenido la raza negra, dilató en demasía su plena inserción social, dando lugar a la creación y divulgación de estereotipos sobre la población de origen africano.

## II. El racismo entre los ideólogos de la clase dominante

Salvo excepciones, los ideólogos de la clase dominante de la sociedad cubana anteriores a 1868, inicio de la Guerra de los Diez Años, fueron racistas; lo mismo que todos los movimientos políticos que estas clases inspiraron. Para una parte de ellos, todavía a mediados del siglo XIX, en una isla con un porcentaje elevado de “gente de color”, el negro no era considerado ni como cubano ni como ente activo en la forja de la nacionalidad; se le marginaba del resto de la sociedad, obligándole a vivir, contrario a su voluntad, en una atmósfera de vilipendio, generadora de odios y venganzas.

Destacadas figuras de la época, como Francisco de Arango y Parreño, Domingo del Monte, José Antonio Saco, Gaspar Betancourt Cisneros (*El Lugareño*), Francisco de Frías y Jacott (*Conde de Pozos Dulces*) y José A. Antonio Echeverría, entre otros, son claves esenciales en el estudio de esta problemática; uno, Arango y Parreño porque propugnó la mezcla de razas para borrar la “memoria” de la esclavitud; los otros, porque jerarquizaron la supremacía blanca a través de la eliminación total del negro del panorama social cubano, ya sea por consunción o por el destierro (Cepero, 1971: 125-139).

En el caso de Arango y Parreño, importante teórico de la sacrocracia cubana, asegura en su *Discurso sobre la agricultura en La Habana y medios de fomentarla*, pronunciado en Madrid, el 24 de enero de 1792, que negros y esclavos “poco más o poco menos tienen las

mismas quejas y el mismo motivo para vivir disgustados” de los blancos; porque “todos son negros” (Arango, 2005: I, 172). Y, solidarios, los unos con los otros, ponen en peligro la estabilidad de la élite criolla. Con tales argumentos, Arango infunde el “miedo al negro” como categoría política y sociológica (Patterson, 1996: 51); al tiempo que solicita, para prevenir este lance, se impida el acceso y la participación de los negros libres en la vida sociopolítica del país.

De hecho, Arango es el primero que propone medidas para obstaculizar el ascenso paulatino del negro como futuro grupo social de peso. A él se debe la propuesta de eliminar del panorama urbano a los dos batallones de milicias de negros y mulatos libres que para entonces existían en la capital del país (Arango, 2005: I, 170); una institución incongruente para muchos blancos y negros, pero, al fin de cuentas, fiel al régimen colonialista durante siglos, y de orgullo propio para quienes los integraban<sup>2</sup>. También, como antes anoté, Arango fue quien generó la idea de “blanquear” la isla, por medio del estímulo de la inmigración blanca; porque, según su pensar, en 1826 “Cuba no puede tener completa seguridad si no es blanqueando a sus negros”. Por lo que había que “destruir la esclavitud” y “borrar su memoria” (Arango, 2005: II, 306-307).

Quiero –y así lo expresa subrayando su idea– por lo menos, que por sabios artífices se trace al instante, el plan que se debe seguir para “blanquear nuestros negros”; o sea, para identificar en América a los descendientes de África con los descendientes de Europa. Quiero, al propio tiempo, que con prudencia se piense en destruir la esclavitud (para lo cual no hay poco hecho), se trate de lo que no se ha pensado, que es borrar su memoria. La naturaleza misma nos indica el más fácil y más seguro rumbo que hay que seguir en esto. Ella nos muestra que el color negro cede al blanco, y que desaparece si se repiten las mezclas de ambas razas; y entonces también observamos la inclinación decidida que los frutos de esas mezclas tienen a la gente blanca. Ensanchemos, pues, tan venturosa senda. Protejamos esas mezclas, en vez de impedir las, y habilitemos sus frutos para el complejo goce de todas las ventajas civiles (Arango, 2005: II, 376).

Para los anexionistas y reformistas de mediados del siglo XIX, sólo eran “cubanos” los blancos naturales de la Isla; los negros nacidos en Cuba tenían otra categoría, la de “negros criollos”. *El Lugareño*, el más destacado entre los anexionistas, se vio dominado por el mito racial y vivió convencido de que todos los males que aquejaban a la colonia tenían sus causas en las mezclas de razas; por eso, fue su mayor empeño eliminar al negro de la sociedad por medio de constantes corrientes migratorias de norteamericanos. Idea que dejó expresada en diferentes cartas que escribe a José Antonio Saco (Fernández de Castro, 1923: 89, 94, 105, 114 y 120). También Saco vio en la “causa negra” su gran pesadilla; para él, los negros esclavos y libres de color tampoco formaban parte de la patria y sólo eran los blancos quienes conformaban la nacionalidad cubana (Saco, 2001: 182-183; 1928: I, 224). Estricta clasificación de “cubanos” que no admitía a los pocos libres “de color” que habían alcanzado una posición económica aventajada; y, una tenaz barrera que no pudieron saltar ni los pocos negros y mulatos que se insertaron en el proceso económico de la comunidad urbana, “hasta llegar a representar el doble papel de esclavo y esclavista, dualidad que le permitieron las contradicciones del régimen y la adaptación, por su parte, a los patrones de los colonialistas” (Deschamps, 1970: 138). A fin de cuentas, ellos también eran tratados como gentes inferiores y sus posibilidades de acceso social eran igualmente limitadas (Sarmiento, 2005: 193-223). Al decir de Cepero (1971: 128): “El negro por el color de su piel estaba condenado, en todo sistema social, a ocupar el estrato inferior y más explotado. El color lo apartaba del reino de la libertad. Darle la libertad civil no era darle la libertad real”.

### III. Los negros, los más sufridos y marginados de la sociedad colonial

Como se expresa, los negros constituían un sector marginal, separado por razones culturales y de explotación económica, que sufría desprecio, prejuicio y discriminación. En la cotidianidad, lo

más por ignorancia, tanto a los negros esclavos como a los negros y mulatos libres se les creían inferiores a los blancos e incultos por naturaleza; sin religión y sin arte. Se tenía el criterio de que los negros sólo habían nacido para realizar los trabajos más rudos y que eran hacedores de brujerías y practicanes del folklore.

Mucho de los intelectuales blancos, cuando no azuzaban con sus discursos a que se mantuviesen *in extenso* estos prejuicios raciales, en sus retóricas dejaban escapar cualquier frase paternalista, propia de la ideología del despotismo ilustrado; para de esta forma volver a incurrir en la creencia popular de la inferioridad del negro. Porque, más que hablarse de derechos se trataba de favores y existía la condescendencia en vez del respeto. De hecho, o se practicaba la sumisión o se era malagradecido.

En la otra vertiente del paternalismo ilustrado se sitúa un grupo de blancos que paradójicamente salvaba a los negros de la infame esclavitud por tener el “alma blanca”. Entre los pocos negros privilegiados en el disfrute de este beneplácito está el caso del esclavo-poeta Juan Francisco Manzano, que hasta el momento en que Domingo del Monte organiza una colecta y compra su libertad –esto, por nacer con el “don divino” de la poesía: una cualidad creíble en exclusividad para blancos–, “no le valieron ni su talento literario ni sus modales refinados: sufrió, como todos los esclavos [palabras de Ivan A. Schulman (Manzano, 1975: 15), quien prosigue con una cita de Fernando Ortiz (1916: 321)], los “desastrosos resultados morales que en la raza negra había de producir una condición social tan abyecta”.

Manzano lo dijo en carta a Del Monte, el 25 de junio de 1835, donde hace uso del más preciso de los sentidos metafóricos: “El esclavo es un ser muerto” (Manzano, 1937: 84). Una muerte que también se hizo extensiva y que se prolongó entre los negros libres de color, con iguales sufrimientos de marginación social que los esclavos; y de la que el poeta no pudo evadirse, aún después de haber obtenido la “ansuada libertad”. Juan Francisco Manzano, mientras vivió, no superó el trauma de la esclavitud, algo visible en su *Autobiografía*; como tampoco encontró en su nueva y corta etapa de hombre libre –sólo le duró 18 años<sup>3</sup>–

1836, a la edad de 39 años (Vítier, 1973: 19); y muere en 1854, con 57 años (Manzano, 1975: 50).

<sup>4</sup> Colaboró en 1837 en *El Aguinaldo Habanero* y en 1838, en *El Álbum*; en 1842 escribió el drama *Zafira*.

<sup>5</sup> Prosigue la cita: “dado el carácter fundador de estas obras, en lo adelante la literatura cubana hablará de la problemática sociocultural que configura la coexistencia del negro y el blanco, en una sociedad dominada por el poder azucarero y la violencia racista, como la de mayor magnitud dentro de la nación” (Benítez, 1997: 80).

<sup>6</sup> Para J. Castellanos e I. Castellanos (1988: I, 266), Saco simplemente refleja la visión antropológica del tiempo que le tocó vivir; hoy condenada por etnocentrista y falsa, y que en su tiempo era tenida por acertada

alicientes para nuevas creaciones poéticas: el poeta se esfumó. Después de narrar tan triste y desgarrador testimonio, su inspiración se fue silenciando poco a poco<sup>4</sup>; y, ante la necesidad de nueva existencia, apareció el liberto-poeta desempeñando diferentes oficios: sastre, pintor, dulcero y cocinero.

Durante todo el período colonial, en Cuba fueron múltiples y continuos los esfuerzos de los negros por integrarse a las normas sociales comúnmente admitidas por la sociedad dominante; pero la marginación social que éstos sufrían, por el solo hecho del color de la piel, no les permitió avanzar en ese sentido. Tardó tiempo el hacer entender a la población perjudicada que la esclavitud era un vehículo de inferioridad del ser humano; y aún, abolida la institución, permanecía en la mente de los expropietarios de esclavos y vigente entre muchos blancos de las restantes capas sociales, las mismas ideas que marcaban las diferencias y ahondaban en la marginación social del negro como parte íntegra de la sociedad. En palabras de Moreno (1995: 224): “El trauma esclavista y de color lo permeaba todo: el colegio, el hogar, la oficina, los cuarteles, la universidad, la calle... La cultura, los conceptos jerárquicos, el sentido nacional, estaban llenos de racismo”.

Conjunto de realidades en el vivir y pensar del negro cubano, en su afán y conquista del disfrute de una misma ciudadanía, en igualdad al blanco criollo, que no pasa inadvertido en la literatura cubana de la época; para justificar con creces sus aportaciones tanto en el nacimiento como en la cristalización de la identidad cultural cubana. En la obra de José María Heredia, Juan Francisco Manzano, Cirilo Villaverde, Félix Tanco, Ramón de Palma, Anselmo Suárez, José Morillas, José María de Cárdenas y Gertrudis Gómez de Avellaneda, “el negro –al decir de Benítez (1997: 80)–, cualquiera que sea su condición, aparece en mayor o menor grado incluido dentro de la nacionalidad. Ciertamente, aparece como un súbdito de segunda clase y dentro de un discurso racista, pero aparece como cubano, y eso probará ser crucial”<sup>5</sup>.

Diferenciación que impuso el sistema colonial entre los cubanos que también se deja ver en la poesía popular de la Guerra de los Diez Años; léanse aque-

llos versos que comienzan “... el negro y el cubano, juntamente, / al cruel español hagamos guerra...” (Moreno, 1995: 224), y se comprenderá mejor lo tan arraigado que estaba el prejuicio racial a todos los niveles de la sociedad, más la permanencia en el imaginario popular de la distinción entre negros y cubanos.

#### IV. El papel segregacionista jugado por la Iglesia católica respecto a los negros

Con relación al papel de la Iglesia y contrario a la tradición católica, no han sido pocos los curas errados en sus prejuicios raciales; muchos de ellos impotentes ante la situación circundante y otros tantos forzados por las normas de convivencia que imponía la propia sociedad civil dividida por clases. Una sociedad donde la estrecha vinculación entre el color de la piel y la condición social de los actuantes contribuía al mantenimiento de estos prejuicios raciales; antes y después, para justificar primero la esclavitud y segundo las desigualdades sociales. En este sentido, la moral cristiana se ha mostrado partidista e intransigente en defensa de los intereses de un determinado grupo social: el de la alta burguesía.

Durante siglos la Iglesia jugó un papel segregacionista en Cuba, lo que se ha atribuido, como excusa, al estricto control del poder colonialista sobre la institución; pero es que, a su vez, el poder eclesiástico influyó con igual intensidad en todas las esferas de la vida colonial cubana y éste se equiparaba en su absolutismo con el mismísimo gobierno. Mucho se ha insistido en el papel controlador que jugó el Patronato Regio dentro de los preceptos católicos en Cuba. El gobierno civil patrocinaba la institución, un patrocinio que implicaba que todas las iniciativas de la Iglesia, incluso los nombramientos de los obispos, debían ser aprobados por los capitanes generales; y tras estas directrices, la Iglesia mantuvo una actitud permisiva o de conveniencia, por ejemplo, ante la esclavitud, siendo su pronunciamiento casi nulo. Inicialmente, la actuación de los eclesiásticos

entre muchos de los precursores científicos. Aspectos que pueden ampliarse en *García González* (1994: 45-64).

<sup>7</sup> Todavía se desconoce de manera cierta la composición racial del Ejército Libertador. Las cifras del período 1868-1880 (Guerra de los Diez Años y Guerra Chiquita) son las menos trabajadas, y las que corresponden al período 1895-1898 (Guerra de Independencia) se presentan como inacabadas; siendo, en determinados casos los cálculos de los últimos tres años, aproximaciones un tanto ponderadas (Pérez Guzmán, 2005: 4). Lo

—en ciertos momentos infructuosa— se limitó a procurar la evangelización y el buen trato de los negros.

En un país donde los representantes de las autoridades políticas y religiosas eran nacidos en España y promovidos bajo el beneplácito de la regencia metropolitana, con la exclusión de los criollos, la subordinación del “otro” debía quedar bien regulada. Por esto, en una sociedad en la que los poderes militares, civiles y religiosos iban de la mano, por lógica, se llegaba a tener un consenso común en las legislaciones peninsulares y en los acuerdos insulares que apoyaban el mantenimiento de la esclavitud. No olvidemos que una parte de los ingresos de la Corona procedían de las ganancias y de los impuestos sobre el comercio de los negros esclavos, donde sobresalía la aportación cubana; y que para bien o para mal, desde la idea inicial hasta la ejecución final de cualquier proyecto abolicionista, la sacarcracia cubana (máxima representante de la economía del país) se imponía, incluso, sobre las censuras de los eclesiásticos y sobre muchas de las leyes metropolitanas que, sencillamente, después de conocerlas impedían que se materializaran. Razonamientos que explican el porqué en la mayor de las Antillas se impidió la divulgación de la carta apostólica *In Supremo Apostolatus* (1839) del Papa Gregorio XVI (1831-1846), denunciando el comercio de negros africanos. Un mensaje ruidoso que su circulación podía incidir en hacer morir, con mayor rapidez, la gallina de los huevos de oro del sistema plantacionista cubano; en uno de los períodos con mayor número de esclavos introducidos en la isla.

En los libros parroquiales, principalmente bautismales, matrimoniales, testamentarios y de defunciones, las diferencias por motivo de raza o color de la piel eran muy marcadas: los registros de los blancos eran separados de los registros de los negros. Fue la época en que no importaba si los “otros” hubiesen nacido en Cuba y gozaban de ser libres: todos eran negros y mulatos, descendientes de africanos. Tanto fue así que, aun después del mantenido martirio en la vida terrenal, a causa del color de la piel, en los cementerios no se unían los enterramientos de blancos y negros. Los esclavos eran enterrados

en las áreas más apartadas e ínfimas.

Un auto dictado en La Habana por Juan García de Palacios y García (1620-1682), Obispo de Cuba (1677-1682), con fecha 6 de septiembre de 1679, manda que hagan un libro aparte, del de los españoles, para el asiento de los entierros de negros y mulatos, libres y esclavos. Disposición que se inscribe como el inicio reglamentario de esta práctica discriminatoria, vigilada y mantenida durante toda la época colonial. El Obispo García de Palacios: “Haviendo visto y visitado este libro en donde se asientan los feligreses que mueren de la Parrochial de San Christoval de esta Ciudad, y reconocido por las partidas de el, estar mezclados, los entierros de los españoles, con los de los negros y mulatos libres, y estos solo aquellos que otorgan su testamento, sin asentar, los que mueren sin el, ni menos los esclavos q<sup>e</sup> mueren, y porque conviene que cada genero de personas este separado. Mandava y mando que de aquí en adelante, no se assienten en este libro, los entierros de los negros ni mulatos libres, sino solo los de españoles, y que se haga un libro aparte en que se assienten los entierros, de los negros y mulatos, libres y esclavos; lo que guarden y cumplan los susodhos Curas y sus thenientes. Pena de cincuenta Ducados, no lo haciendo en la forma referida, y con este mandato queda vissitado este libro, y por este auto, assi lo acordó, mandó y firmo. Juan Ob<sup>mo</sup> St<sup>mo</sup> de Cuba —Rubricado. — Ante mi B<sup>r</sup> Juan Fernández de Vergara. —Rubricado” (Le-Roy, 1958: 61-62).

En otra disposición de fecha 29 de mayo de 1806, elaborada por Juan José Díaz de Espada y Landa, segundo Obispo de La Habana (1802-1832), y que firma Salvador de Muro y Salazar, Marqués de Someruelos, gobernador y capitán general de la isla (1799-1812), se regulan los derechos de sepulturas en los tramos del cementerio general de La Habana: la de “los párvulos de color en dos pesos; y la de los esclavos (inclusa la abertura) y sus párvulos en uno. Y enterrándose todos los dichos párvulos en los cuadros separados, bajo de dicho crucero, y los esclavos adultos en la parte ínfima del cementerio, se pagará por los primeros un peso; y por los segundos y terceros medio peso” (*Sínodo*, 1982: 201).

más que se dice es, ya próximo al consenso, que negros y mulatos formaron la proporción mayor de mambises: “el espinazo del ejército revolucionario” (Aguirre, 1962: 34-35). Fue el Partido Independiente de Color (PIC), creado en 1908, quien señaló por primera vez en sus publicaciones un estimado de la composición racial del ejército independentista; asegurando que ellos habían aportado hasta el 85 por

La atención médica tampoco escapó de la discriminación racial. En los hospitales, mayoritariamente bajo el control de la Iglesia, los reglamentos distinguían las atenciones de blancos y negros libres y de españoles y criollos, estando prohibida la admisión de los esclavos. En el hospital para mujeres de San Francisco de Paula, hacia 1789, se prohibió el ingreso de las esclavas enfermas, aún cuando sus amos estuvieran dispuestos a pagar el costo de su curación y mantenimiento. El reglamento admitía a las mujeres blancas, previa carta de recomendación emitida por el cura de su feligresía, y a las de color libre, tras riguroso proceso selectivo en el que tenían que aportar la siguiente documentación acreditativa: "(...) el documento de libertad observando en esto toda prudencia que exija la caridad, pues aunque seguro la práctica ha precedido para la admisión un año de término contando la fecha de la libertad a la que se presenta la Enferma; con todo parece que el caso exige otras reglas de misericordia, y en consecuencia, el Administrador, con presencia de aquel documento, consulta del Médico y Cirujano, y examen privado que practique justificara si la enfermedad fue adquirida en tiempos de la esclavitud; o adquirida después; y no presentando inconveniente será admitida a favor del alivio de la desvalida" (Le-Roy, 1958: 207).

Luego de admitidas, las mujeres de color libres se ubicaban en salas separadas de las blancas; uniéndose sólo en la sala San Francisco de Borja cuando eran "enfermas de contagios" y si las enfermedades las habían contraído en el propio hospital. En el caso de las mujeres blancas éstas también eran ubicadas en las salas del hospital atendiendo a sus recursos económicos y orígenes de sus nacimientos: las españolas, catalogadas como "distinguidas", en las salas San Pedro y San Juan; y las criollas, clasificadas en "ordinarias", en la sala San Antonio (Le-Roy, 1958: 138). Estricta división clasista donde la clasificación de los habitantes de la Isla iba mucho más allá de la tradicional discriminación por motivos del color de la piel; aún cuando esto último era el punto de partida o la primera línea divisoria.

Tal situación de marginación era igualmente visible en la educación; un sector que estaba mayoritariamente

en manos de la Iglesia católica. Por lo general, las instauraciones de los planteles educacionales se llevaba a cabo por las congregaciones católicas, quienes en sus reglamentos no incluían indicaciones expresas de la no admisión de negros en estas escuelas privadas, cosa que en la práctica sí impedían, bajo el pretexto de que los padres de los alumnos blancos no admitían que sus hijos estudiaran junto a los negros; además, de ser colegios caros, sin subvenciones oficiales y con cuotas inalcanzables, incluso para la economía de muchos de los habitantes blancos. De esta valoración se exceptúan las escasas escuelas gratuitas que estos colegios mantenían, donde sí se admitían a negros y mulatos.

La asistencia de los negros a las poquísimas escuelas públicas que en Cuba existían era igual de limitada, siendo su instrucción sólo hasta el nivel elemental en muchos de los casos y períodos. Las pocas escuelas del Estado que impartían la enseñanza elemental se concentraban en las ciudades y en determinados pueblos; por lo que las áreas rurales quedaban marginadas de este servicio. En 1860 existían en Cuba 285 escuelas públicas y 179 escuelas privadas, con una asistencia total de 17.519 alumnos. En este año la población total de la isla era de 1.199.429 habitantes y de ellos sólo estudiaban el 0,14 por ciento. Las familias campesinas con cierta solvencia económica enviaban a sus hijos a las escuelas más cercanas o pagaban un maestro en casa, pero estos casos fueron los mínimos. Otro grupo de campesinos, igual de reducido, aprendieron a leer y escribir en sus propios hogares, y existieron individuos que se esforzaron y de forma autodidacta adquirieron los conocimientos más básicos; pero la gran mayoría de los campesinos eran analfabetos. Problemática acentuada en los más humildes y dentro de ellos, todavía más, en los negros y mulatos. En 1887, a un año de la desaparición definitiva de la esclavitud, el 87,7 por ciento de la población "de color" era analfabeta; y tras finalizar la guerra, en 1899, se mantenía un 72 por ciento en estas condiciones. Es decir, sólo sabía leer el 28 por ciento de los negros y mestizos, para un total de 520.400 habitantes no blancos (*Boletín Oficial de Hacienda*, 1881: I, 461; *Informe sobre el censo de Cuba*, 1899,

1900; *Boletín de la Cámara de Comercio...*, 1891-1892: 73).

Entre otros tantos ejemplos de la cotidianidad que vinculan a la Iglesia católica con la marginalidad social de los negros, los prejuicios y la discriminación, aquí me referiré a dos casos legislativos concretos que, pese a los años de diferencias en su promulgación, se mantienen concatenados bajo la premisa absolutista de sostener la negativa a que los negros y mulatos formaran parte del clero católico cubano: uno, el *Sínodo de la Iglesia de Santiago de Cuba*, de 1681; y otro, los *Estatutos del Real Seminario de San Carlos y San Ambrosio*, de 1769.

Los sínodos se refieren a la disciplina de los clérigos y religiosos pero constituyen una excelente fuente para analizar la sociedad y la Iglesia en la época colonial. La información que ofrecen, examinada bajo la observación de ciertas reglas hermenéuticas y con el debido cotejamiento documental de otras fuentes auxiliares, puede ayudar al investigador en su análisis sistemático y a la hora de evaluar determinados procesos históricos; por ejemplo, muchas de las sanciones que en los sínodos se aplican son resultado de las circunstancias locales, influenciadas por la presión de determinados grupos sociales y hasta de la jerarquía eclesiástica, contrarios a las leyes vigentes y a los postulados de Cristo.

En el *Sínodo de la Iglesia de Santiago de Cuba* (1681) se decidió no administrar el sacramento del Orden Sagrado a los negros, mulatos y mestizos, "ni a otros de mala raza como los judíos". Y respecto a los primeros, la Constitución XII así lo manifiesta: "no deben ser ascendidos a los sacros órdenes los hijos de los que fueron castigados por el santo oficio, siendo descendientes en primero y segundo grado respecto del padre, y en primero respecto de la madre, ni los negros, mulatos y mestizos, por la indecencia que resulta al estado eclesiástico, escándalo y otros inconvenientes que se han experimentado en las Indias de haber ordenádose semejantes personas, salvo si tuvieren dispensación de la sede apostólica, y fueren sus virtudes y letras conocidas, que entonces el prelado reconocerá lo que fuere mas conveniente y útil a la iglesia, y se guarde por lo que resulta

en autoridad y decencia del clero de este obispado” (*Sínodo*, 1982: 27).

En este *Sínodo* también se incluyen a los mestizos. Prohibición contraria a lo que se dispone en el Libro I, Ley 7.<sup>a</sup>, Título VII, de la *Recopilación de leyes de los reynos de las indias* (1588), donde se encarga a los arzobispos y obispos de las Indias que “ordenen de Sacerdotes a los Mestizos de sus distritos, si concurriesen en ellos la suficiencia y calidades necesarias para el Orden Sacerdotal; pero esto sea procediendo diligente averiguación e información de los Prelados sobre vida y costumbres, y hallando que son bien instruidos, hábiles, capaces y de legítimo matrimonio nacidos” (*Recopilación*, 1943: I, 55). Indicación que igual se hace extensiva al género femenino: “si algunas Mestizas quisieran ser Religiosas y recibidas al Hábito y Velo en los Monasterios de Monjas, provean, que no obstante cualesquiera Constituciones, sean admitidas en los Monasterios y a las profesiones, precediendo la misma información de vida y costumbres” (*Recopilación*, 1943: I, 55).

Como bien indica Antonio García García, en la introducción al *Sínodo de la Iglesia de Santiago de Cuba* de 1681 (edición facsimilar de 1982): “en este obispado [de Santiago de Cuba] parece que debe correr esta constitución no obstante lo que la ley dispone” (*Sínodo*, 1982: 27); y remite al lector a la Ley 4.<sup>a</sup>, del sobredicho título, en la citada *Recopilación* (1636 y 1681), donde se ruega a los preladados “excusen ordenar tantos Clérigos como ordenan, especialmente a mestizos e ilegítimos, y otros defectuosos, y no dispensen en sus intersticios, ni consientan en sus Diócesis a los expulsos de las Religiones y escandalosos...”. (*Recopilación*, 1943: I, 54).

Ante lo escrito, la posibilidad de los negros y mulatos de tener la “dispensación de la sede apostólica” y el reconocimiento del prelado para ordenarse como sacerdotes se convirtieron en letras muertas durante cerca de 450 años. Hasta donde conozco, no se dio ningún caso de negro admitido como sacerdote hasta 1942, en la figura de Armando Miguel Arencibia Leal (Sarmiento, 2009).

Próximo a cumplirse un siglo de aparecer el *Sínodo de la Iglesia de Santiago de Cuba* (1681), el ilustrísimo

señor D. Santiago José de Hechavarría y Elguezuía, Obispo de Cuba, Jamaica y provincias de la Florida, etc., concibe y redacta los *Estatutos del Seminario de San Carlos y San Ambrosio* (1769) donde se mantiene intacta esta prohibición de no dejar entrar en el Real y Conciliar Colegio a negros y mulatos. En los artículos referentes a las calidades que debían tener los colegiados para ser admitidos en el Seminario, se advierte que no podían ser colegiales: “Los que no descendieran de cristianos viejos, limpios de toda mala raza, de judíos, moros, o recién convertidos a nuestra santa fe católica. Los que procedan de negros, mulatos o mestizos, aunque su defecto se halle escondido tras de muchos ascendientes, y a pesar de cualesquiera consideraciones de parentescos, enlaces, respetos y utilidades, porque todo es menos que la autoridad, decoro y buena opinión del Seminario, que vendría a caer en desprecio, y a merecer una sospecha general contra todos sus alumnos, si tal vez se abriera la puerta a semejantes sujetos, fuera de otros inconvenientes, que nuestro Sínodo, y propia experiencia nos persuaden haberse tocado de resultados de iguales gracias. Los descendientes de penitenciados por el Santo Oficio, o reconciliados por los delitos de herejes, y apostasía hasta la segunda generación de la línea masculina y hasta la primera de la femenina. Los que traen origen de personas infamadas con algún otro castigo, o ministerio vil de aquellos que producen afrenta y mancilla el linaje. Finalmente, los hijos de oficiales mecánicos. Y por punto general los que carecen de cualquiera de las calidades necesarias, o se hayan atado con algún impedimento canónico para recibir órdenes sagradas” (*Estatutos*, 1835; *apud.*, Bachiller, 1965: I, 285-286).

Conjunto de actitudes que hacen a la Iglesia católica partícipe moral –y de ningún modo entidad excluyente– en esa impuesta carencia de aceptación de los negros, donde la discriminación y el racismo tendrían que analizarse desde los presupuestos de una herencia cultural; proceso en el que la jerarquía eclesiástica, implicada en el envío de esclavos africanos a América, no puede deshacer tan sólido andamiaje que, al tiempo de impulsar el desarrollo económico de las naciones implicadas,

impone las diferencias entre los hombres por el tipo de raza o color y de condición o religión. Como antes se ha expresado, los criterios de que la raza negra era inferior a la raza blanca siempre se hicieron valer y en América, desde los inicios mismos de la conquista y colonización, éstos quedaron enraizados en todo el continente. Primero, el negro fue objeto y no sujeto activo de la sociedad y luego no pasó de ser ciudadano de segunda.

## V. La respuesta de los negros y la evolución de la autoconciencia étnica cubana

Ya a finales de la década de 1860, la total e igualitaria integración del negro en la sociedad colonial cubana había dejado de ser una posibilidad viable. Los reformistas extremaron sus principios racistas, se opusieron a ultranza a la convivencia armónica de dos razas distintas, en un plano de igualdad, y dieron, de pleno, un no rotundo a la concesión igualitaria de derechos políticos. En vez de disminuir, aumentaba el sentimiento social de hostilidad defensiva del blanco contra el negro; y éste, sumido en asfixiante situación de marginalidad, al estallar la insurrección, el 10 de octubre de 1868, sólo tuvo una opción: la incorporación inmediata a la lucha armada en la manigua revolucionaria. Así –expresión de Fernando Ortiz (1997: 27)–, “el elemento negro se abrazó al ideal mambí no sólo como lábaro que había de llevarlo a su emancipación civil, sino también a la política”. La alta participación de los negros en la guerra independentista cubana, como miembros del Ejército Libertador, confirma la premonición del padre Varela, en 1822, cuando dijo: “estoy seguro de que el primero que dé el grito de independencia tiene a su favor a casi todos los originarios de África” (Varela, 1886: 546). Aseveración en que Ortiz abunda de la siguiente manera: “Los negros debieron sentir, no con más intensidad, pero quizás más pronto que los blancos, la emoción y la conciencia de la cubanía. Fueron muy raros los casos de retorno de negros al África. El negro

africano tuvo que perder muy pronto la esperanza de volver a sus lares y en su nostalgia no pudo pensar en una repatriación, como retiro al acabar la vida. El negro criollo jamás pensó en ser sino cubano” (Ortiz, 1940: XLV, 161-186).

Al iniciar la Guerra de los Diez Años, los insurrectos propietarios de esclavos les dieron la libertad a sus oprimidos a cambio de que participaran como soldados en la causa cubana y declararon la igualdad de derechos entre los hombres sin distinción de razas ni colores. Luego, por Decreto del 27 de diciembre de 1868, ratificado por la Asamblea de Representantes el 26 de febrero de 1869, se abolió de manera expresa la esclavitud. Una libertad que, mientras duró el conflicto bélico, estuvo limitada al campo de la insurrección y que sólo se hizo extensiva a las restantes áreas rurales y urbanas ocho años más tarde de terminar la primera guerra. A los negros esclavos incorporados a uno y otro ejército, después del Pacto del Zanjón (1878), el Estado español les declaró enteramente libres. El resto, los más, tuvieron que esperar la definitiva abolición, el 7 de octubre de 1886, fecha en que cesa el patronato.

Y volviendo a retomar la personalidad de José Antonio Saco; aun después de terminada la Guerra de los Diez Años, él seguía sin reconocer las aportaciones de la raza negra al proceso de la nacionalidad cubana. Por ejemplo, en carta a José Valdés Faully, con fecha 6 de septiembre de 1878, se expresa en estos términos: “Los negros, así libres como esclavos, habían permanecido quietos, pues sólo se habían movido dentro del teatro de la guerra y muchos de los esclavos no habían tomado parte en ella sino arrastrados por los mismos blancos” (Saco, 1921: 302). Su ceguera, aunque hoy se diga que hay que contemplarla con los ojos del momento histórico que le tocó vivir<sup>7</sup>, sólo le impedía ver los avances de los cubanos de piel oscura. Como bien dice José M. Hernández en el “Estudio preliminar” a sus *Papeles políticos sobre Cuba*: “el bayamés vio los árboles, pero, cosa extraña en un hombre de su talento y bagaje cultural, no vio el bosque. Constató el hecho, pero no extrajo las consecuencias, no se le ocurrió que en su patria pudiera crearse un consenso social armónico. Y prefirió seguir confi-

ando en la superioridad demográfica y cultural de los blancos sobre los negros y en la válvula de seguridad que para el reposo de los primeros representaba la ley de emancipación de que se estaba hablando en aquel momento” (Saco, 2001: XLIII-XLIV).

Debido a estos planteamientos y a muchos otros, durante tiempo se ha visto a la figura de Saco contradictoria y extremadamente compleja. Con justeza se le puede tachar de padecer “negrofobia”, lo hace Manuel Moreno Friginals (1953: 243-272), o de “racista”, que es lo mismo, al decir de Jorge e Isabel Castellanos (1988: 264).

Por su parte, desde el movimiento abolicionista se distingue la evolución de la autoconciencia étnica cubana y se logra inyectar más fervor al proceso formativo de la nacionalidad, ya irreversible.

Entre todos los ideólogos de la corriente independentista, José Martí Pérez fue quien mejor interpretó las características de su pueblo en formación, el proceso de gestación de la nacionalidad y el sentido de cubanía manifiesto en todos los habitantes de la Isla; y, esto, sin obviar en absoluto a la raza de color negro. Martí, totalmente opuesto a las manifestaciones racistas de José Antonio Saco, aun cuando ambos inciden desde sus respectivas parcelas ideológicas en el fomento de la nacionalidad cubana, eleva la “patria del criollo” –para Saco sólo perteneciente a un grupo étnico: los blancos– a la “patria libre del cubano”, o para servirme de su universalidad, a la “patria americana”; con igualdad entre sus habitantes y con los mismos derechos para las clases populares y para la población de color. Sin estar nadie excluido ni de la forja ni del disfrute de la nación; por ser una conquista que concierne a todos y a cada uno de los cubanos y americanos.

Como se lee, “patria” es uno de los términos que Martí más usa y que define múltiples veces, sobre todo en los momentos cruciales de su vida. Para el apóstol es la palabra más hermosa, lo que constituye su preocupación central: “patria es la humanidad” (Martí, 1963: V, 468). Es la “dicha de todos, y dolor de todos, y cielo para todos, y no feudo ni capellanía de nadie” (Martí, 1963: IV, 239).

ciento del total de los soldados que integraron el mambisado (*The Insurrection in Cuba*, 1912: 238; Moreno, 1995: 299). En opinión de Chapman (1927: 308), cálculos un poco exagerados; para sí estar de acuerdo en que “los negros, de hecho, sí proporcionaron la mayoría de las tropas del Ejército Libertador”. Para la Guerra de 1895, Fermoselle (1998: 32) estima “que alrededor del 40 por ciento de los generales y coroneles eran negros. En la administración civil de la revolución menos del 2 por ciento de los miembros eran negros. Este mismo porcentaje de negros se encuentra entre los representantes del gobierno Revolucionario en New York, Washington, Filadelfia y París”.

<sup>8</sup> Manuel Moreno Friginals señala, como posibilidad, que tal vez el fracaso inicial del levantamiento de 1895 en La Habana y Matanzas se debiera al rechazo de importantes jefes blancos a ser convocados por un negro: Juan Gualberto Gómez, director de toda la actividad conspirativa en esta región (Moreno, 1995: 273).

## VI. Marginalidad, prejuicio y discriminación de los negros insurrectos durante las guerras de independencia

Por último, veamos entonces si tales predicas<sup>0</sup> martianas, basadas en la igualdad para todos, se materializan a plenitud en el campo de la insurrección, dentro de las filas del Ejército Libertador; aún cuando, hoy en día, los temas inherentes a la esclavitud, la emancipación de los esclavos, las aspiraciones de los negros y la marginación, discriminación social y racismo que este sector sufre durante el período que duró la Guerra de Independencia (1868-1898) son materias que siguen sin investigarse como un estudio único concatenado de la historia social de Cuba. Retraso en el debate, probablemente, porque aún no se tiene un corpus, lo más completo posible, del comportamiento de este fenómeno durante toda la contienda bélica (1868-1898), que parta de la base constitutiva del Ejército Libertador. Digamos que la marginalidad, la discriminación y el racismo, entre las herencias más marcadas de la esclavitud y de la cultura que a partir de ésta se engendra en Cuba, aún cuando afectan a determinados líderes de la raza negra, fue un problema que mayoritariamente perjudicó a los negros insurrectos más desposeídos. Tanto a los soldados rasos, los más de infantería, como al resto de la masa desarmada que conformaba el sustrato del Ejército mambí, la llamada fuerza auxiliar (convoyeros, jolongueros, asistentes, forrajeadores, agricultores en los predios más apartados y un etcétera de toda clase de servicios subalternos); y por esto es más difícil de detectar, ejemplificar y hasta llegar a considerar como un mal que convive de forma perenne en las filas de los revolucionarios cubanos durante las tres guerras. También, puede ser que esta limitante o este vacío historiográfico se dé porque todavía en Cuba no se han logrado superar los problemas del racismo y por tal motivo se cuide un tanto la posible susceptibilidad de quienes más lo padecen.

Moreno (1995), las veces que se refiere al tema del racismo, no desmiente

ni confirma que entre los mambises prevaleciera esta práctica. En cambio, reconoce en los españoles a un pueblo de mínimo racismo y asiente que la Guerra de 1895 no tuvo un carácter racista. Sus reflexiones albergan ciertas pretensiones de ruptura con los estudios precedentes pero no van más allá de su enunciación, quedando muchas de ellas como sólo interrogantes. No obstante, advierte que en “una sociedad dividida por el color y el origen de los hombres, la incorporación de los primeros negros y mulatos debió haber sido traumática”; que, pese a lo mucho que se ha escrito sobre la guerra, “no hay testimonios válidos de cómo se fue salvando el abismo entre blancos y negros en la primera etapa de la lucha” y de “cómo fue posible que un movimiento iniciado por *patricios* lo cerrase un general mulato” (Moreno, 1995: 245). Él considera la batalla contra la esclavitud, el combate a la desigualdad y el menosprecio, y la exaltación de los valores patrios como las aspiraciones de mayor peso entre los no blancos. Además, afirma que “la Guerra de los Diez Años fue fundamental porque derribó, o al menos, quebró dentro del campo insurrecto la contradicción de color que había mantenido divididos a los cubanos” (Moreno, 1995: 273). Planteamiento al que agrego el siguiente comentario: las nuevas posibilidades reales a las que se enfrentan negros y mulatos, a partir del 10 de octubre de 1868, no derriba esta contradicción y más que quebrarla sólo la disminuye. Con las guerras no se liquidaron las grandes contradicciones de la sociedad cubana, dígame en este sentido los problemas raciales; porque –haciendo uso de su propio razonamiento– “prejuicios y patrones formados en siglos no se borran en unos años, pero disminuyeron en su intensidad y forma y se alteraron las prioridades” (Moreno, 1995: 255).

Con relación a la esclavitud y la insurrección, las órdenes emitidas por el gobierno revolucionario en la práctica se cumplían muy poco. Entre ellas, la publicada en *El Cubano Libre*, el 29 de octubre de 1868, y en la que Carlos Manuel de Céspedes dice: “Queda prohibido desde este momento a todos los jefes y subalternos del Ejército Libertador admitir esclavos en sus filas, a menos que sea con facultad de sus

dueños o mía” (Pérez, 2005: 79); igual sucede con un bando, de fecha 12 de noviembre de ese año y que dispone que: “serían juzgados y ejecutados los soldados y jefes de las fuerzas libertadoras que: [...] se introdujeran en las fincas ya sea para sublevar o ya para extraer sus dotaciones de esclavos” (Pérez, 2005: 79). Disposiciones que fueron violadas múltiples veces y en ocasiones el propio presidente las consentía o hacía caso omiso. Pensemos que eran decisiones que se tomaban en plena guerra, muchas de ellas salidas de un caudillo local, y que son aspectos que la historiografía no ha sabido captar e interpretar cuando ha efectuado valoraciones de las actitudes de los revolucionarios del 68.

En este sentido, son interesantes las reflexiones que realizan Abreu (2005: 77-93) e Ibarra (1967: 55-57) de la Guerra de los Diez Años, en las jurisdicciones de Bayamo, Holguín, Manzanillo, Tunas y Santiago de Cuba (Departamento oriental de la Isla), y fundamentalmente aquellas que plantean el vivir más inmediato de amos y esclavos durante los primeros meses de insurrección. Información válida para interpretar mejor el dilema esclavitud-insurrección y para penetrar en el espacio, todavía oscuro, de las relaciones amo-esclavos, esclavos-libres, esclavos-negros libres, negros-blancos y jefe-subordinados.

Abreu distingue en el comportamiento de los amos, los que se incorporan a la insurrección con sus esclavos de los que pierden sus dotaciones al ser liberadas por las partidas rebeldes. En los esclavos un análisis todavía más complejo, por abarcar: desde los sujetos que se alzaban con sus amos y mantenían una relación más plausible en el trato; situación favorecida que nada tenía que ver con los llamados esclavos del Estado, los incorporados a las fuerzas libertadoras cuyos amos no seguían igual camino; hasta la forma en que fueron tratados durante y después de los reclutamientos, la marginación que padecían, sus condiciones de vida en los campamentos, los variados tipos de ocupaciones que desempeñaban y las posibles causas de las deserciones. Para concluir, “que una parte de los esclavos que resistían en los territorios sublevados permanecieron en las fuerzas revolucionarias” (Abreu, 2005: 93). Una evidencia

contrastada al final de la Guerra de los Diez Años, al comprobarse el elevado número de ex esclavos que terminaron como miembros del Ejército Libertador<sup>8</sup>.

A una parte de los esclavos les obligaron se incorporaran a las fuerzas libertadoras; donde muy poco cambió sus vidas, al continuar recibiendo el tratamiento habitual al que estaban acostumbrados. El castigo del cepo se trasladó de la plantación a los campamentos mambises (Gómez, 1897; Flint, 1983; Sarmiento, 2007) y comenzaron a vivir los maltratos que sufrían sus similares en las plantaciones de Occidente; “para una parte de estos esclavos no había diferencia sustancial entre los españoles y los cubanos. Todos eran blancos, sinónimos de amo” (Abreu, 2005: 87). Por esto, se les tenía desconfianza y permanecían vigilados. Hubo muy poco respeto por esta gente. Salvo que, a diferencia de sus vidas en las plantaciones, entre las cuatro paredes de los barracones, en los campamentos mambises sobraban los testigos que podían dar cuenta de sus vicisitudes y del extremo de sus humillaciones como humanos. José Martí, con dolor e impotencia a la vez, recoge en su *Diario de campaña* la salvaje anécdota contada por Máximo Gómez, personificada por el general Eduardo Mármol: “Dormía la siesta un día, y los negros hacían bulla en el batey. Mandó callar y aún hablaban ¡Ah, no quieren entender? Tomó el revólver –él era muy buen tirador–: y hombre al suelo, de una bala en el pecho. Siguió durmiendo” (Martí, 1985: 63).

Los esclavos como parte del ejército insurrecto estaban marginados, formaban las fuerzas auxiliares y realizaban los trabajos físicos más duros, en condiciones deplorables; la gran masa se destinaba a la construcción de fortificaciones y barricadas al estilo más primitivo, abrir trincheras, derribar árboles y trasladarlos junto con las piedras para obstaculizar el paso del enemigo por los caminos; un número menor se situaba en las cocinas, cortando leña y otros trabajos secundarios. Sin embargo, estoy en desacuerdo con Abreu cuando afirma que era una rareza verles en tareas propiamente militares. Muchos de los castigos impuestos a los esclavos fueron precisamente porque se negaban a prepararse para la guerra. La disciplina militar impuesta en determinadas partidas les hacía, en muy

poco tiempo, arrepentirse del paso que voluntaria o involuntariamente habían dado. Algo verificado en sus declaraciones como prisioneros de las autoridades colonialistas. El propio Abreu incorpora en su ensayo uno de estos testimonios. El del esclavo presentado en el campamento de Sevilla que se quejaba porque lo tenían afilando machetes y formado en el batey, de dos en dos, por la mañana y por la tarde (Abreu, 2005: 86). De seguro, entre los jefes insurrectos no faltó interés por disciplinar a los esclavos; el problema estaba en la forma y en los métodos empleados. Este mismo autor es consciente de que existieron campamentos a los que los jefes trasladaron la estructura represiva de los ingenios. Otro inconveniente para los insurrectos, con mayor énfasis en los esclavos, fue la inadaptabilidad. Una parte pasaba de tener una vida más solitaria, formada en un ambiente patriarcal, a la no siempre aceptada o bien llevada convivencia en colectivo.

Ha de suponerse que en los inicios, al constituir las masas de esclavos el grueso de los insurrectos, fueron enormes los obstáculos que la vanguardia revolucionaria tuvo que vencer; tanto para incorporar a las dotaciones en el ejército como para luego disciplinarlas en la vida militar. Dentro de este ambiente, así como existieron propietarios de esclavos que se negaron al decreto de emancipación, también se dieron casos de dotaciones que se resistieron a formar parte del naciente Ejército Libertador (Ibarra, 1967: 51-53). En las fuentes archivísticas abundan los testimonios que refieren el doble trabajo de los jefes mambises, el de luchar contra el ejército español y el de disciplinar a “la negra”, en frase de la época (Sarmiento, 2007). Segunda labor que no siempre tuvo un resultado satisfactorio, lo que obligó a muchos jefes que emplearan drásticas medidas. Ya antes se ha dicho: como en las plantaciones esclavistas, los castigos del cepo y el grillete se encontraban entre las medidas disciplinarias aplicadas; la más extrema, el fusilamiento. Del uso del látigo no he encontrado ninguna referencia y el robo estaba entre las indisciplinas más juzgadas por los mandos insurrectos.

Fueron muchos los esclavos que se fugaron de los campamentos rebeldes y retornaron al control de sus amos o

hicieron vida independiente en las maniguas más inaccesibles como cimarrones; y todavía mayor el número de desertores que se entregaban al ejército español en operaciones. La documentación en este sentido es copiosa. Los despachos de las tropas españolas recogen parte de las presentaciones de los ex esclavos, en las que alegaban eran maltratados por sus jefes y preferían volver a la esclavitud que cumplir con la causa cubana (Sarmiento, 2007). No obstante, se debe tener especial cuidado en su lectura; porque, bajo la presión de los interrogatorios, no faltaron individuos que exageraran al narrar los acontecimientos. También, el propio ejército español, en su afán de mostrar a una fuerza rebelde debilitada, falseaba y dramatizaba, todavía más, lo dicho por presentados y prisioneros. Pero, como bien manifiesta Abreu (2005: 84): “en ocasiones, hasta la mentira puede ser de alguna utilidad en los análisis históricos. Al mentir se busca una realidad que puede ser creíble. La realidad de los esclavos maltratados por los insurrectos, durante su incorporación a las fuerzas libertadoras, es creíble entre los españoles, pues esa situación racista se refleja en la documentación personal de algunos líderes insurrectos”.

Quien escribe estas páginas pudo revisar, en el Servicio Histórico Militar de Madrid, una parte considerable de estos interrogatorios, quejas u otras demandas vinculadas con los mambises, principalmente con esclavos en los primeros años de la insurrección. En una primera lectura, la narración de los hechos parece convencer al investigador y hasta le resulta curiosa la forma en que imitan el habla coloquial de los esclavos. Pasado el momento emotivo, el investigador se reincorpora al análisis y descubre el trasfondo de los incisivos planteamientos en no pocos de los testimonios. Tras la pista descubre, por ejemplo, que un mismo hecho, desde la aparición de una primera narración hasta que se transcribe como parte oficial a los mandos superiores, es contado de forma diferente. En el caso de negros presentados o prisioneros: se multiplica el número de ellos y de los muertos en combate; se les añade a sus declaraciones que eran obligados por sus amos a alzarse; que los amos para preservar sus propiedades de la destrucción de los rebeldes cedían parte de la dotación a

las partidas; y un etcétera más de argumentaciones que podían ser ciertas o no, como se ha comprobado que muchas lo han sido, pero que no se incluyen en los primeros partes de operaciones.

La situación hasta ahora descrita era muy diferente para los negros y mestizos libres que se incorporaban a las fuerzas libertadoras. Son menores, al nivel de las pequeñas partidas, las muestras de discriminación hacia esta otra parte de los insurrectos no blancos. Planteamiento que se avala con el ejemplo de la familia Maceo. Lo que sí se dan son algunas diferencias en el ejército mambí entre los esclavos y los negros y mestizos libres. Diferencias marcadas o consentidas por no pocos de los mandos rebeldes; por ejemplo, mientras a los negros y mestizos libres les permitían dormir junto a los blancos, en la casa campamento, los esclavos lo hacían fuera, casi siempre a la intemperie o en improvisados bohíos (Abreu, 2005: 88). Igual pasaba con el acto de compartir el momento dispuesto para las comidas; los esclavos siempre sin mezclarse (Sarmiento, 2008: I, 152-314). El negro y el mestizo libre se iniciaba siendo mambí como soldado, el esclavo como esclavo. Los libres adquirirían un arma blanca más rápido que un esclavo y sus ascensos eran lentos pero menos trabajosos. También por estas condescendencias de los caudillos con los negros y mulatos libres hubo sus enfrentamientos, recelos y traiciones.

Ibarra también se refiere a otros sucesos que dan cuenta de la marginación del negro en la dirigencia revolucionaria durante la Guerra de los Diez Años y la Guerra Chiquita, en ciertas zonas de Cuba libre, “donde el virus del racismo empezaba a hacer estragos” (Ibarra, 1967: 55); por ejemplo, las conversaciones del coronel cubano Enrique Céspedes con el coronel español Mella: “Según Pirala [de donde toma la cita], hablaron largamente del estado de la guerra y manifestó Céspedes que su continuación en el campo insurrecto así como la de otros jefes que veían la ruina en el elemento de color en que se apoyaban, se basaban en los odios personales y en el temor de la dictadura presentándose” (Pirala, 1895: I, 360; *apud.*, Ibarra, 1967: 55). Pensar que no era aislado, tal como se confirma en “la carta del coronel Antonio Bello, Jefe del regimiento Luz de Yara, al general Juan J. Rus, Jefe

del regimiento de Bayamo, que revela la existencia de una oposición cerrada en estas zonas al ascenso de los jefes de extracción popular” (Ibarra, 1967: 55). Se refería a Antonio Maceo y transmitía en el papel el odio que no podía por sujeción manifestar libremente: “Tú mismo me has contado que no estaría lejos el día en que éste al frente de los negros nos quitaría la cabeza” (Ibarra, 1967: 55-56). Comportamientos, todos, racistas, que estaban muy aparejados a otros, ya de índole más clasista. “En 1878 y en 1880, los jefes militares regionales habían capitulado porque no concebían otra dirigencia ideológica que la de los cuadros políticos e intelectuales vinculados orgánicamente a la clase terrateniente” (Ibarra, 1967: 57).

Conforme a lo expresado por Ibarra (1967: 56) “todo hace indicar que el alcance del movimiento racista estuvo limitado a las zonas de Bayamo y Manzanillo, aun cuando es posible que estos prejuicios hayan influido de un modo generalizado e indirecto en la conducta de algunos de los hombres del Zanjón”. Juicio que crea sobre la base de la documentación a que tuvo acceso, validado, además, con opiniones como la de Manuel de la Cruz: “Ocurrió que algunos insurrectos, de los menos prominentes por cierto, creyeron necesario, acaso por personalísimas exigencias de sus conciencias, explicar y justificar actos que no necesitaban explicación ni justificación, y con más o menos desenvoltura y habilidad echaron a volar la especie de que no era posible continuar la guerra, porque ya los negros se iban sobreponiendo a los blancos” (De la Cruz, 1895; *apud.*, Ibarra, 1967: 56).

A Ibarra no le faltaron razones para hacer ver y comprender la compleja situación a la que se enfrentaron los negros y mulatos incorporados a la insurrección. De la misma manera en que destaca la utilidad y lo mucho que ganó este amplio sector de la población al convivir, atraído por los mismos ideales, con los mambises blancos en los campos de Cuba libre; el territorio donde se asentó la soberanía revolucionaria y donde se crearon, sin dar lugar a duda alguna, nuevas relaciones sociales.

En los campamentos mambises, al tiempo que no se borró la línea sociológica que dividía al mambisado por el tipo de clase a la que pertenecía, las penu-

rias impuestas por la guerra y el agradecimiento explícito por salvarle la vida el uno al otro, por compartir en un momento determinado un trozo de boniato, como único alimento del día, entre otras bondades, necesariamente incidía en que mejorasen las relaciones personales entre blancos y negros. Además, que en ocasiones unos sobrevalorasen las cualidades humanas de los otros.

Ahora bien, aún cuando es cierto que fueron principalmente los peninsulares y los cubanos pro-españoles, en sus campañas de desmoralización del Ejército Libertador, quienes presentaron la lucha cubana por la independencia como una guerra de razas, no faltaron líderes mambises que en su afán de protagonismo y rápidos ascensos alimentaran esta idea; viendo a los oficiales negros y mulatos, y principalmente —como ya se ha anotado— a la figura de Antonio Maceo, como obstáculos en sus aspiraciones.

Cuando se habla del mayor general Antonio Maceo Grajales necesariamente aflora el tema del color. No porque el héroe se refiriera a esta problemática de manera continua, cosa que hizo cuando las circunstancias lo merecieron, sino porque, al constituir paradigma de la gran masa de negros y mulatos insurrectos, el tema racial le afectaba en todos los sentidos. No obstante, Maceo demuestra, la mayoría de las veces, estar por encima de los prejuicios raciales. Pudo ubicar y aquilatar, en la medida de lo posible, cuál era el lugar más propio para los racistas: ignorarlos. Ecuanimidad y compasión que logra alcanzar gracias a su máxima inteligencia y a la prioridad de defender la patria por encima de su propia personalidad y de cualquier conflicto solapado (Martí, 1975: IV, 451-454).

Si por algo Antonio Maceo sintió dolor e impotencia a la vez, aun ignorando muchos de los comentarios y teniendo un poco de ecuanimidad y compasión con y por sus adversarios, fue por las continuas acusaciones que le hicieron de ser portador de prejuicios raciales, querer la venganza del negro contra el blanco, fomentar la guerra de razas y tener el propósito de crear una república negra.

Estas inculpaciones, en mayor o menor medida, se las hicieron a Maceo en las tres guerras y durante el período

de tregua (1880-1895): el gobierno colonialista, en su afán de dividir a los mambises y debilitar la insurrección, importantes personalidades del Consejo de Gobierno, militares de gran prestigio y algunos otros líderes y mandos intermedios del Ejército Libertador; incluso hombres cercanos a él, en los que los motivos eran tan múltiples como superfluos y donde afloraba, tras el prejuicio racial, los celos de mando, ambiciones de jefaturas, pases de cuenta, desconfiar del talento de Maceo y acusaciones a sus posibles arrogancias (Pérez, 2005: 16).

En los testimonios recriminatorios son muy pocas las afirmaciones y ninguna de ellas logran empañar el cristal con que se cubre la hoja de servicios del Titán de Bronce. Las acusaciones correspondientes al bando cubano inician con el “dicen que”, “se comenta que”, “se susurra que”, etcétera, etcétera; y “tales términos indican, más que acusaciones concretas, especies echadas a rodar, con el fin deliberado de crear una imagen negativa, una atmósfera de prevenciones” (Mourlot, 2005: 55-56). En esencia, la base de tan mayúsculo malestar en un grupo de la oficialidad blanca radicaba en “lo ‘inconcebible’ de que alguien de la llamada ‘raza de color’ pudiera, al fin, estar trepando tan alto” (Mourlot, 2005: 55-56). Y en efecto, el mulato Antonio Maceo lo logró. Vencedor de obstáculos, su exitosa trayectoria militar y su comportamiento lineal y transparente como hombre de honor y de bien le hicieron acreedor, peldaño a peldaño, de la más alta graduación otorgada por el Ejército Libertador: el mulato pasó de ser un anónimo soldado a Mayor General.

Se dice que fue el coronel Ignacio Mora Pera quien inició la campaña negativa hacia Antonio Maceo; le llamaba “un hombre ambicioso”. Difamaciones en las que participan a lo largo de treinta años figuras como el coronel Matías Vega Alemán, quien manifestó en carta al doctor Miguel Bravo Santíe “que Maceo había hecho creer a los hombres a su mando que el problema de Lagunas de Varona era una cuestión de raza”; el brigadier José de Jesús Pérez de la Guardia, quien dice: “El referido Maceo es hombre peligroso en la posición que ocupa; no soy más claro por no fiar en la pluma ideas diabólicas por él emitidas”; el brigadier Juan Fernández Ruz, escribe al general Vicente Aguilera: “¿Dígame, general, este

señor acabaremos de confesar quien es o no? Permítame calificarlo a mi entender: llamémosle Hicotea..”; el diputado Marcos García de Sancti Spiritus: que las intenciones o tendencias de Maceo han sido siempre “ser el hombre fuerte de la revolución y el racismo negro”; el teniente coronel Ángel Pérez, en su destino como agente revolucionario en Colombia, escribe a su antiguo jefe general Carlos Roloff, “con alusiones relativas a que aceptar al Héroe de Baraguá sería aceptar el dominio de la ‘gente de color’, y esto equivaldría a tener una Cuba africana”; del brigadier *Flor* Crombet, por cierto mulato, al mayor general Calixto García: “Nuestro hombre [Maceo] apoyó a Gómez, añadiendo que nunca creía que los blancos tenían ni más derecho, ni más deberes que los de su raza; pero que, de momento, veía difícil tan gigantesca empresa, por la razón de no contar con dinero y elementos indispensables”; el abogado Ignacio Belén Pérez, desde Panamá, escribe a Gómez: Maceo cree “que va a ser rey, como si Cuba fuera África”; el brigadier Serafín Sánchez intentó inculcar a José Martí: “Que ningún sentimiento de patriótica bondad cambiaría en Maceo su ciego empeño de favorecer el predominio de la raza negra” y “que Maceo no se conformaba con la igualdad republicana y democrática, sino que quería la venganza del negro contra el blanco, por medio de la represalia bárbara, a fin de lograr el predominio absoluto”; y el doctor Fermín Valdés Domínguez anota en su *Diario de soldado*: “quedó con su miseria y su alma más negra que la piel” (Mourlot, 2005: 53-118).

Durante el año 1876, hubo un momento que, por todos estos ataques personales, Antonio Maceo llegó a presentar su renuncia al Presidente de la República, Tomás Estrada Palma (Maceo, 1998: I, 68). Y ya con el tiempo, algunos de los hombres que hablaron mal de él se retractaron, por medio de sus acciones, del daño moral causado al Héroe de Baraguá. Sin embargo, estos comentarios insidiosos de índole racista no dejaron de existir en la base del Ejército Libertador; afectación que se hizo extensiva y que más sufrieron los soldados negros y mulatos, quienes constituían la gran mayoría de la membresía mambisa.

Maceo por su parte, contrario a quie-

nes les acusaban, “denunció algún complot de racismo negro en la manigua, durante la Guerra Grande; llamó a los cubanos de su raza a unirse a los blancos, para, dirigidos por éstos, alcanzar la libertad y sus derechos plenos” (Maceo, 1998: I, 139; Mourlot, 2005: 108); y en los comentarios que hace a propósito de una carta que escribe al general Camilo Polavieja, desde Kingston (Jamaica), el 14 de junio de 1881, expone su visión de la relación que existe entre los prejuicios y la libertad (Portuondo, 1971: 51-62).

Sin embargo, la figura de Antonio Maceo como máximo aglutinador de un pueblo, más allá de blancos, negros y mulatos; “su personalidad, sin división de color entre sus soldados, y su relación con peninsulares y cubanos blancos, fue lo suficientemente fuerte como para diluir en lo posible la imagen racista de la guerra” difundida por los peninsulares (Monero, 1995: 246). Tal vez por esto, “la muerte de Antonio Maceo no tuvo una repercusión negativa en las filas independentistas” (Pérez, 2005: 23); ni en los blancos ni en los no blancos; y, para completar la idea de Francisco Pérez Guzmán: “Esta actitud también revela un nivel de conciencia de identidad nacional, verdadero sentido de la participación de la mayoría de los negros y mulatos cubanos que se incorporaron a la Revolución de 1895, por encima de intereses particulares por el color de la piel y que, por otra parte, evidencia confiabilidad en otros jefes militares blancos, como Máximo Gómez, quien había defendido ideales sociales muy similares a su ídolo, el general Antonio Maceo” (Pérez, 2005: 23).

Ya desde antes, tras la Protesta de Baraguá –encuentro en el que participan como principales figuras un blanco y un negro: los generales Arsenio Martínez Campos y Antonio Maceo Grajales–, y con un período de paz, posterior a la Guerra Chiquita, próximo a los quince años, obviamente los negros y mulatos libres, principalmente los que lucharon en uno y en otro bando, aumentaron su autoestima. El sacrificio de diez años de guerra convertía a estos últimos en verdaderos hombres y mujeres libres y a todos ellos por igual les crecieron las expectativas en cuanto a su posición en un futuro igualitario. Fue a partir de entonces cuando el gobierno colonialista se trazó como política “ganar a los negros” y para

ello encaminó un conjunto de acciones específicas, enfocadas a la promoción cultural de la gente de color y contra la discriminación racial. Esfuerzos oficiales que inician sus prácticas en 1879, paradójicamente, antes de abolirse la esclavitud (1886): “Por ejemplo, aun en contra de los liberales criollos, se eliminó todo obstáculo legal al ingreso de los negros en la enseñanza incluyendo por igual a los niños de las escuelas primarias así como los institutos de segunda enseñanza y la universidad; se prohibió la segregación en los trenes, restaurantes y cantinas; se eliminó en el registro civil la existencia de libros para blancos y otros para negros, y esta última medida se aplicó a las iglesias” (Moreno, 1995: 262).

José Martí denunció inmediatamente la finalidad que perseguía este decreto colonial, por el que se introducía cambio en la vetusta legislación segregacionista. Su conocido artículo “El plato de lentejas”, publicado en *Patria*, el 2 de enero de 1894, es una enérgica respuesta que desenmascara la falsedad del gobierno español en la Isla (Martí, 1975: III, 26-30).

Acciones del gobierno colonial en la Isla que, pasada la fiebre de captación de “adeptos a conveniencia”, no circularon más allá de los límites comunicativos. La sociedad cubana continuaba siendo un ámbito de sectores profundamente racistas y en muy poco estos grupos cambiaron después de cesar la esclavitud. Entonces, los negros y mulatos se enfrentaron a nuevos conflictos, adaptaciones y desafíos, dándoles respuestas que tampoco hicieron esperar; porque ha de reconocerse que, en la forja de la conciencia ciudadana de estos negros y mulatos, la aparición del decreto colonialista, aunque fuese en parte teoría, no sólo sentaba precedentes sino que les legitimaba públicamente cuáles eran sus derechos fundamentales.

En la Guerra de 1895, la posibilidad de ascender como oficiales y hacia la jerarquía militar del Ejército Libertador registró acentuadas limitaciones para quienes no exhibían un nivel de instrucción y de cultura elevado. Barrera que afectaba lo mismo a blancos que a negros analfabetos y humildes, y dentro de estos mayormente a los segundos por constituir mayoría y ser los más marginados. Por tanto, en la carrera por obtener altos grados militares, los mambises no blancos afrontaron mayores obstáculos

que los blancos. Inhabilidades que pueden ejemplificarse a través de un testimonio, extraído por Pérez Guzmán de las *Actas de las Asambleas de Representantes y del Consejo de Gobierno*, que afecta al coronel Prudencio Martínez y que tiene como mentor al general Calixto García, entonces jefe del Departamento Oriental. En síntesis: sucedió a inicios de 1898. García propuso al General en Jefe el ascenso a brigadier del coronel Prudencio Martínez; éste a su vez, después de aprobar la propuesta, la trasladó al Consejo de Gobierno, quien la desestimó sin dar explicaciones. García insistió de nuevo y el Gobierno mantuvo su determinación. Entonces, García amplió la fundamentación de su propuesta y la dirigió a la Secretaría de la Guerra; en esa oportunidad, además de relatar los méritos militares de Martínez, expuso: “Hace largo tiempo que viene mandando la Brigada de Guantánamo y la circunstancia de ser un jefe de la raza de color exige que no le posterguen injustamente. Aún como medida política se hace conveniente y al Gobierno no se le ocultará”. Sólo así García pudo encontrar una vía para que a Prudencio Martínez se le concediera el ascenso a brigadier. El mensaje se captó en la cúpula del gobierno y en el segundo consejo se aprobó la propuesta. Martínez, además de ser el jefe de la Brigada de Guantánamo y participar en todas las operaciones realizadas en Oriente, era negro, hacendado y mandaba en una zona habitada mayormente por negros y mulatos. El texto, como bien expresa Pérez Guzmán, “es muy revelador para entender la realidad histórica de un ejército multirracial y multclasista, como el mambí. Su alerta [la del general Calixto García] de que se trataba del jefe de la Brigada de Guantánamo y su condición de ser negro, plantea un novedoso enfoque sustentado en el vínculo región, localidad y raza” (Pérez, 2005: 85).

Expresión de Pérez Guzmán que encuentra su advertencia en lo dicho por él en otra parte de su monografía: “La negación de un grado o una jefatura a un mambí no blanco no puede aceptarse de forma tácita como una evidencia de discriminación. Pues los conflictos personales y las ambiciones políticas influyeron de forma decisiva” (Pérez, 2005: 88). También, porque existieron casos de oficiales blancos que fueron igualmente perjudicados; sólo que ellos pasaron

inadvertidos. Realidad que alcanzó mayor notoriedad entre los negros y mulatos, hasta verse como seña de discriminación racial (Pérez, 2005: 89).

Así, entre los muchos casos de negros implicados en la negación de un rango superior o un puesto, habría que analizar, sobre la base de las hojas de servicios y las posibles circunstancias que apremiaban en ese momento, si la no concesión respondía a la ausencia de méritos suficientes o si en las determinaciones del Consejo de Gobierno predominaban los conceptos racistas.

El anterior caso del ya brigadier Prudencio Martínez, la polémica que suscitó la no concesión del cargo como máximo jefe de Oriente al general José Maceo, más la sustitución del negro Martí Duen, jefe fundador del Regimiento de Betances, por el blanco Guillermo Schweyer, miembro de una distinguida familia de la provincia de Matanzas, y el proceso judicial contra Quintín Bandera, entre otros actos aislados y de diversa índole, hoy pueden ser catalogados como racistas, y de hecho algunos de los autores así lo creen (Ferrer, 2003: 141-162); sin embargo, Pérez Guzmán considera que “son informaciones significativas, pero insuficientes para explicar con objetividad la complejidad del problema de los negros y mulatos en las filas del Ejército Libertador” (Pérez, 2005: 87).

Es por esta escasez de elementos probatorios que Pérez Guzmán critica a los historiadores que han tratado la temática de la marginación de la raza negra dentro del ejército mambí, construyendo el espacio de observación y sin profundizar en el número de mambises no blancos que ocuparon importantísimas responsabilidades en el mando militar. En este sentido, ofrece una relación de los más representativos y continúa con el siguiente razonamiento: “Resulta innegable que en el Ejército Libertador brotaron actitudes discriminatorias hacia los mambises no blancos, como de cierta manera, también, se observa con aquellos blancos pobres e incultos. Ahora bien, para despejar el problema y eludir las confusiones, es preciso deslindar los casos de racismo real de otros hechos en los cuales factores culturales, actitudes de mando, indisciplina y méritos militares, constituyeron las causas determinantes” (Pérez, 2005: 87).

Los componentes nivel educacio-

nal y nivel cultural son cuestiones que ayudan a explicar la baja presencia de negros y mulatos en los mandos militares y civiles de la revolución. Factores que, como bien refiere Pérez Guzmán, han sido muy poco mencionados en los estudios que abordan el problema de los negros y mulatos en el Ejército Libertador.

El bajo nivel cultural existente en la membresía mambisa, si bien no impidió que determinados jefes y oficiales ascendieran, en el mayor de los casos les limitó y se convirtió en una condicionante en aquellos que aspiraban a puestos de mayor envergadura. “Las palabras ilustración y cultura en los avales de los insurgentes se convirtieron en atributos complementarios para obtener un grado militar o una determinada jefatura” (Pérez, 2005: 91). Tal vez haya sido esta limitante una causa más para que, en proporción a los que participaron en las guerras, el número de jefes y oficiales negros y mulatos fuese tan reducido; y que en el vivir del día a día se hiciera notar esta y otras diferencias entre los individuos que constituían la base del ejército y la oficialidad.

La mayor parte de los registros y plantillas de finales de la Guerra de 1895 no recogen si los libertadores sabían leer y escribir; por lo que la información resulta insuficiente e impide que se realicen cómputos generales. Sin embargo, el empleo de otras fuentes sugiere pensar que el analfabetismo predominó entre los mambises, principalmente durante el período 1868-1880, y que fueron los negros y mulatos los más afectados. Con relación a las tres guerras, es abundante la documentación que refiere la falta de instrucción de los negros, pese a los esfuerzos que se hicieron para alfabetizarlos. En la manigua se llegaron a constituir escuelas y se editaron manuales para enseñar a escribir y leer a los mambises y a la población civil que habitaba en los campos de Cuba Libre (Fajardo, 1897).

En los testimonios el “no firma porque no sabe escribir” es una constante que se repite en un número elevado de documentos; en el período 1895-1898 menos constatado, pero no por esto erradicado. En los expedientes relativos a los veteranos del Ejército Libertador, díganse cédulas, actas de reuniones, nóminas de pago y reinvin-

dicaciones colectivas, por sólo citar tres de los ejemplos, seguido del nombre se acompaña una nota que dice: “no sabe firmar”; o se incorpora, en el espacio destinado a la firma, la huella dactilar del dedo pulgar, como indicativo que es analfabeto. Información fácilmente comprobable al revisar una muestra de los archivos pertenecientes a los Centros de Veteranos del país, y al observar en los museos los documentos pertenecientes a los miembros del Ejército Libertador.

Si partimos de que el analfabetismo predominó entre los mambises se tendrá que admitir que muy pocos de los soldados pudieron actualizarse de la realidad circundante en Cuba y mucho menos en el extranjero; además del que leer estuviese reservado para unos pocos privilegiados, que el hacerse de un libro en la manigua constituyera una rareza y que los periódicos y proclamas impresos en los campos de Cuba no contaran con las distribuciones suficientes y sistemáticas, para que pudieran llegar a todas las unidades combativas. En la práctica, las leyes que salían del gobierno insurrecto se analizaban en círculos muy reducidos, sin la asistencia mayoritaria de la oficialidad, y el soldado lo poco que captó de ellas fue cuando realmente se sentía afectado; y tal vez ni eso, porque se luchaba por un único ideal: el de la independencia, dentro de un sector donde reinaba la ignorancia. A José Martí se le conocía por las narraciones que circulaban entre los insurrectos y no por sus escritos editados en el extranjero. Tal fue el extremo del desconocimiento, propiciado por el alto índice de analfabetismo y el bajo nivel cultural, que existieron partidas que terminaron la guerra sin saber cuáles eran sus máximos líderes más directos; para muchos de los soldados sólo lo fueron Maceo y Gómez: los jefes más populares. Igual, otras partidas de despidados que se enteraron del cese de la guerra tiempo después de firmarse la paz entre España y Estados Unidos. Por lo general, la educación política del mambisado partía de la convicción particular de cada individuo, sin contarse con previa instrucción, enriquecida con las aptitudes y los ejemplos de quienes simbolizan ser sus ídolos revolucionarios; para los negros

y mulatos, además de para muchos blancos, en la figura paradigmática del general Antonio Maceo. Manera de ser y sentir que, en el mayor de los casos, entiendo se circunscribía a las ansias de libertad y a las aspiraciones sociales que se materializarían terminada la guerra; para los negros y mulatos, principalmente, manifestada en la igualdad y las mejoras sociales.

Otra cuestión que interesa relacionar es la de los sectores y grupos creados dentro del Ejército Libertador. En la Guerra de 1895 no existieron contradicciones en cuanto a la ideología patriótica de los mambises; todos estaban unidos por el independentismo. Sin embargo, lo que sí se mantuvo fue la diferencia de clase como herencia del sistema colonial; actitud que prevaleció en las relaciones personales y en la vida de campamentos durante las anteriores guerras, y que muy poco cambió en el período 1895-1898. En el escenario bélico se unieron todas las clases de forma solidaria, el blanco estaba al lado del negro y los ricos se mezclaron con los pobres; pero, en el vivir cotidiano, durante la marcha, a la hora del rancho y en el momento del descanso, se tendía a la división y a la prevalencia de la supremacía que marcaba el estatus social de la llamada clase superior. No faltaron tropas en las que se experimentara *in extremis* las relaciones de servidumbre, con afectaciones directas en los negros más humildes e iletrados. Ellos eran quienes, cumpliendo con un sinfín de actividades, auxiliaban a las fuerzas durante las marchas y en los campamentos. En lo particular, muy poco se conoce de estos hombres; en la bibliografía lo más que se dice, de forma general, es que pertenecían a la fuerza auxiliar del Ejército Libertador y que constituían un número elevado de conscriptos desarmados. No obstante, debemos a lo escrito por mambises, a las descripciones de oficiales españoles prisioneros de los insurrectos y a las locuciones de civiles cubanos y extranjeros que visitaron los campos de Cuba Libre, durante las guerras, lo poco que hoy se sabe de los asistentes y convoyeros (Sarmiento, 2008).

Léanse los testimonios de Rosal (1874) y de Gómez (1965), entre otros, que hablan de los mambises que auxiliaron a la oficialidad del Ejército

Libertador y se comprobará que unido a una relación de afecto, en ocasiones casi paternalista, se refleja el sentido de sujeción y los límites que marcan el estatus social y jerárquico de determinados líderes.

Por cada oficial, había de uno a seis negros en el servicio auxiliar, como asistentes. No he encontrado casos de mulatos y blancos como asistentes o convoyeros. El apelativo negro precede o sigue al nombre o al denominativo asistente, convoyero, jolonguero, etc.; por ejemplo: “Juan el negro asistente” y “el negro Simón convoyero”. Con lo que podemos afirmar, sin intención de hiperbolizar, que fue una tarea desarrollada sólo por negros, al parecer por los más humildes e iletrados.

Visto con la lente enfocada en la regionalidad y la localidad, la marginación, la discriminación social y los comportamientos racistas que sufren

los negros y mulatos en el Ejército Libertador, más las valoraciones que de sus análisis se deriven, no son problemáticas que puedan referirse a todos los departamentos; manifestaciones que también pueden variar dentro de una misma zona, si partimos de que se tuvo una intervención muy desigual. No es lo mismo hablar de la macroregión oriental, portadora del mayor número de combatientes de toda Isla, que de las microlocalidades occidentales, donde los grupos de mambises, a mediados de la última guerra, constituyeron una mezcla, con oriundos de todo el país. En el oriente del país, en Guantánamo y Santiago, predominó una población negra; no siendo así en Holguín, Tunas, Bayamo y Manzanillo. En las áreas del centro, desde Camagüey a Santa Clara, el número poblacional de blancos fue mayor; menos ponderado en Sancti Spiritus y Cien-

fuegos. Y en occidente, en zonas como Matanzas, con representatividad de negros y mulatos, la partición de éstos en la guerra fue menor; lo mismo que en Pinar del Río, la jurisdicción con menos habitantes de la raza negra de la Isla. Además, como bien expresa Pérez (2005: 159), el hecho de “existir regimientos compuestos por mambises de toda Cuba, ello no significaba que tuviera una integración nacional, porque la fusión fue parcial y en algunas provincias casi no se produjo”.

Tal vez convenga enfocar la búsqueda de nuevos indicios racistas entre los mambises siguiendo las huellas del vivir cotidiano de las columnas orientales que marcharon a Occidente; e insistir aún más en los encuentros de los recién llegados a nuevas zonas de operaciones con los mambises oriundos de esas localidades.

## Bibliografía

- ABREU CARDET, J. (2005): *Al dorso del combate. Criterios sobre la Guerra del 68*. Ediciones Caserón, Santiago de Cuba.
- AGUIRRE, S. (1962): *El cincuentenario de un gran crimen*. La Habana, MINFAR, Depto. de Instrucción Revolucionaria.
- ARANGO y PARREÑO, F. de (2005): “Discurso sobre la agricultura de La Habana y medios de fomentarla”, en *Obras*, Tomo I. Ediciones Imagen Contemporánea, La Habana.
- BACHILLER y MORALES, A. (1965): *Apuntes para la Historia de las Letras y de la Instrucción Pública en la Isla de Cuba*, Tomo I. Academia de Ciencias de Cuba, La Habana.
- BARCIA ZEQUEIRA, M. del C. (2006): “Los batallones de pardos y morenos en Cuba (1600-1868)”, en *Anales de Desclasificación*, Vol. 1, n.º 2, pp. 1-16. URL: [http://www.desclasificacion.org/pdf/Los\\_batallones.pdf](http://www.desclasificacion.org/pdf/Los_batallones.pdf).
- (2008): “Sobre José Antonio Aponete y su época”, Reseña al libro de Matt D. Childs, *The 1812 Aponete Rebellion in Cuba and the Struggle Against Atlantic Slavery*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006, en *A Contra corriente*, Vol. 5, n.º 2, pp. 243-251. URL: <http://www.ncsu.edu/project/acorriente>.
- BENÍTEZ ROJO, A. (1997): “La cuestión del negro en tres momentos del nacionalismo literario cubano”, en *Encuentro de la Cultura Cubana*, n.º 3, pp. 78-85.
- CÁMARA DE COMERCIO (1891-1892): *Boletín de la Cámara de Comercio, Industria y Navegación de la Isla de Cuba*. La Habana.
- CASTELLANOS, J. y CASTELLANOS, I. (1988): *Cultura Afrocubana*, Tomo I. Ediciones Univer-sal, Miami.
- CENSO DE CUBA (1900): *Informe sobre el censo de Cuba, 1899*. Oficina del Director del Censo de Cuba, Imp. del Gobierno, Washington.
- CEPERO BONILLA, R. (1971): *Azúcar y abolición*. Ed. Ciencias Sociales, La Habana.
- CHAPMAN, Ch. E. (1927): *A History of the Cuban Republic: A Study in Hispanic-American Politics*. New York.
- COLLAZO TEJEDA, E. (1967): *Desde Yara hasta el Zanjón*. Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- CRUZ FERNÁNDEZ, M. de la (1895): *La Revolución cubana y la raza de color. Apuntes y datos por “Un Cubano sin odios”*. Imp. La Propaganda, Key West.
- CUBA, EJÉRCITO LIBERTADOR (1901): *Índice alfabético y defunciones del Ejército Libertador de Cuba*. Datos compilados y ordenados por Carlos Roloff Mialofsky ayudado por Gerardo Farrest, editados oficialmente por disposición del general Leonard Wood, Imp. de Rambla y Bouza, La Habana.
- DESCHAMPS CHAPEAUX, P. (1970): *El negro en la economía habanera del siglo XIX*. Ediciones UNEAC, La Habana.
- (1976): *Los batallones de Pardos y Morenos*. Ed. de Arte y Literatura, La Habana.
- DIRECCIÓN GENERAL DE HACIENDA (1881): *Boletín Oficial de Hacienda* [de la Isla de Cuba], Tomo I. La Propaganda Literaria, La Habana.
- ESTATUTOS (1835): *Estatutos del real seminario San Carlos que con la aprobación de Su Magestad, bajo el regio patronato y jurisdicción del ordinario, se ha fundado en el Colegio Vacante de los regulares expatriados de la Compañía de Jesús en la Ciudad de La Habana. Formados en 1769 por el Ilustrísimo Señor Don Santiago José de Hechavarría Yelguesua [y Elguezúa], dignísimo obispo de Cuba, Jamaica y provincias de la Florida del Consejo de Su Magestad, etc.* Imprenta D. Guillermo Newell, Nueva York.
- FAJARDO ORTIZ, D. (1897): *Cartilla para aprender a leer en las escuelas públicas del Estado*, [s. l.]. Imp. El Cubano libre.
- FERMOSELLE, R. (1998): *Política y color en Cuba. La guerrita de 1912*. Ed. Colibrí, Madrid.
- FERNÁNDEZ de CASTRO, J. A. (1923): *Medio Siglo de historia colonial de Cuba*. Impr. Ricardo Veloso, La Habana.
- FERRER, A. (1999): *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill London.
- (2003): “Raza, religión y género en la Cuba rebelde: Quintín Bandera y la cuestión del liderazgo político”, en GARCÍA MARTÍNEZ, O. F., SCOTT, R. y MARTÍNEZ HEREDIA, F. (coords.) (2003): *Espacios, silencios y los sentidos de la libertad: Cuba entre 1878 y 1912*, pp. 141-162. Ediciones Unión, La Habana.
- FIGAROLA CANEDA, D. (ed.) (1921): *José Antonio Saco, Documentos para su vida*. Impr. El Siglo XX, La Habana.
- FLINT, G. (1983): *Marchando con Gómez*. Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.

- FUENTE, A. de la (2001): *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*. Ed. Colibrí, Madrid.
- GARCÍA GONZÁLEZ, A. (1994): "En torno a la antropología y el racismo en Cuba en el siglo XIX", en NARANJO OROVIO, C. y MALLO GUTIÉRREZ, T. (eds.): *Cuba, la Perla de las Antillas, Actas de las I Jornadas sobre "Cuba y su Historia*, S. I., pp. 45-64. Ediciones Doce Calles, Madrid.
- GÓMEZ BÁEZ, M. (1965): *El viejo Eduá; crónica de la guerra*. Ed. Nacional de Cuba, La Habana.
- GÓMEZ, F. (1879): *La insurrección por dentro. Apuntes para la historia*. Imp. M. Ruiz y Ca., La Habana.
- GUERRA SÁNCHEZ, R., PÉREZ CABRERA, J. M., REMOS, J. J. y SANTOVENIA, E. S. (1952): *Historia de la Nación Cubana*, Tomos 6 y 7. Ed. Historia de la Nación Cubana, La Habana.
- HELG, A. (2000): *Lo que nos corresponde. La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba, 1886-1912*. Ediciones Imágenes Contemporáneas, La Habana.
- (1998): "Sentido e impacto de la participación negra en la guerra de independencia de Cuba", en GARCÍA ÁLVAREZ, A. y NARANJO OROVIO, C. (coords.), *Monográfico Cuba 1898, Revista de Indias*, Vol. 58, n.º 212, pp. 47-64.
- IBÁÑEZ, E. (1878): *La paz de Cuba. Ocurrencias de la Campaña de Cuba durante el tratado de paz*. Impr. La Propaganda Literaria, La Habana.
- IBARRA, J. (1967): *Ideología mambisa*. Instituto Cubano del Libro, La Habana.
- INSTITUTO DE HISTORIA DE CUBA (1996): *Historia de Cuba. Las luchas por la independencia nacional y las transformaciones estructurales, 1868-1898*. Ed. Política, La Habana.
- LABRADOR-RODRÍGUEZ, S. (1997): "El miedo al negro: el debate de lo racial en el discurso revolucionario cubano", en *Historia y Sociedad* (Puerto Rico), n.º 9, pp. 111-128.
- LE-ROY y CASSÁ, J. (1958): *Historia del Hospital San Francisco de Paula*. Impr. Siglo XX, La Habana.
- MACEO GRAJALES, A. (1998): *Ideología Política. Cartas y otros documentos*, Tomo I. Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- MANZANO, J. F. (1937): *Autobiografía, cartas y versos de Juan Fco. Manzano*. Estudio preliminar de José Luciano Franco, Cuaderno de Historia Habanera, La Habana.
- (1975): *Autobiografía de un esclavo*. Introducción, notas y actualización del texto de Ivan A. Schulman, Ediciones Guadarrama, Madrid.
- MARRERO ARTILES, L. (1992): *Cuba: economía y sociedad*, Tomo XV. Ed. Playor, Madrid.
- MARTÍ PÉREZ, J. (1963-1975): *Obras completas*, Tomos III, IV y V. Ed. Nacional de Cuba, La Habana.
- (1982): *Sus mejores páginas*. Estudio, notas y selección de textos por Raimundo Lazo, Ed. Porrúa, México.
- (1985): *Diario de campaña*. Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- MASÓ, C. C. (1976): *Historia de Cuba*. Ediciones Universal, Miami.
- MINFAR (1968): *Historia de Cuba*. Instituto del Libro, La Habana.
- MORENO FRAGINALS, M. (1953): "Nación o plantación, el dilema político cubano visto a través de José Antonio Saco", en *Estudios históricos americanos; homenaje a Silvio Zavala*, pp. 243-272. Colegio de México, México.
- (1995): *Cuba/España. España/Cuba. Historia común*. Ed. Crítica, Barcelona.
- MOURLLOT MERCADERES, J. (2005): "Quiénes, cuándo y por qué hablaron mal de Maceo", en PORTUONDO ZÚÑIGA, O., ESCALONA CHÁDEZ, I. y FERNÁNDEZ CARCASSÉS, M. (coords.), *Aproximaciones a los Maceo*, pp. 49-122. Ed. Oriente, Santiago de Cuba.
- NARANJO OROVIO, C. (2002): "La cuestión racial durante la transición al trabajo libre en Cuba (1860-1890)", en PIQUERAS ARENAS, J. A. (coord.), *Azúcar y esclavitud en el final del trabajo forzado: homenaje a M. Moreno Fragnals*, pp. 308-331. Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- (2006): "De la esclavitud a la criminalización de un grupo: la población de color en Cuba", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea] URL: <http://nuevomundo.revues.org/index2019.html>.
- O'KELLY, J. J. (1930): *La Tierra del Mambí*. Ed. Cultura, La Habana.
- ORTIZ, F. (1997): "Los factores antropológicos", en *El pueblo cubano*, pp. 14-34. Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- (1916): "Los negros esclavos". Ed. Revista Bimestre Cubana, La Habana.
- (1940): "Los factores humanos de la cubanidad", en *Revista Bimestre Cubana*, Vol. XLV, n.º 2, pp. 161-186. La Habana.
- PATTERSON, E. (1996): "Cuba: discursos sobre la identidad", en *Encuentro de la Cultura Cubana*, n.º 2, pp. 50-56.
- PÉREZ GUZMÁN, F. (2005): *Radiografía del Ejército Libertador 1895-1898*. Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- PIRALA CRIADO, A. (1895): *Anales de la guerra de Cuba*, Tomo I. Imp. de Felipe González Rojas, Madrid.
- PORTUONDO del PRADO, F. (1950): *Historia de Cuba*. Ed. Minerva, La Habana.
- PORTUONDO, J. A. (1971): *El pensamiento vivo de Antonio Maceo*. Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- RECOPIACIÓN (1943): *Recopilación de leyes de los reynos de las indias: mandadas imprimir y publicar por la magestad católica del Rey don Carlos II*, Vol. I. Madrid.
- ROSAL y VÁZQUEZ de MONDRAGÓN, A. (1874): *Los mambises. Memorias de un prisionero*. Imp. de Pedro Abienzo, Madrid.
- SACO, J. A. (1928): *Contra la anexión*, Tomo I. Ed. Cultural, La Habana.
- (2001): *Papeles políticos sobre Cuba*. Estudio preliminar de José M. Hernández, Ed. Cubana, Miami. SARMIENTO RAMÍREZ, I. (2008): *El ingenio del mambí*, 2 Tomos. Ed. Oriente, Santiago de Cuba.
- (2006): *Cuba. La necesidad aguza el ingenio*. Ed. Real del Catorce, Madrid.
- (1998): "La vida cotidiana de los ejércitos español y libertador a través de la fotografía cubana de la guerra (1868-1898)", en HARTO de VERA, F. (comp.): *América Latina en el umbral del siglo XXI*, [VI Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Universidad Complutense, 29 de septiembre al 1 de octubre de 1997 Fernando]. Centro de Estudios Contemporáneos sobre América Latina (CECAL), en CD-ROM, Madrid.
- (2005): "Itinerario histórico de la identidad cultural y la nacionalidad cubana", en *Caravell. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n.º 84, pp. 193-223. Institut Pluridisciplinaire pour les Etudes sur l'Amérique Latine a Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail.
- (2007): "La marginalité de noir dans la guerre d'indépendance de Cuba", en BENAT TOCHOT, L. et LAVALLE, B. (coords.), *Marges et liminalité dans le monde ibérique*. CREAC-Université Paris III-Sorbonne Nouvelle et EMHIS-Université de Paris-Est Marne-la Vallée, Paris.
- (2009): "Catholicisme et racisme au Cuba: les obstacles qu'a traversé Armando Arencibia Leal, chemin vers le sacerdoce", en SARMIENTO RAMIREZ, I. y FAIVRE D'ARCIER FLORES, H. (coords.): *Journée d'études "Le racisme à Cuba: les va-et-vient d'un héritage culturel"*. GRIHAHAL/CICC-Université de Cergy-Pontoise, Paris.
- SCOTT, R. J. (1989): *La emancipación de los esclavos en Cuba. La transición al trabajo libre, 1860-1899*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- (1997): "Raza, clase y acción colectiva en Cuba, 1895-1902: la información de alianzas interraciales en el mundo de la caña", en DÍAZ QUIÑONES, A. (ed.): *El Caribe entre imperios*. Coloquio de Princeton, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, pp. 137-157.
- (2006): *Grados de libertad. Cuba y Luisiana después de la esclavitud*. Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- SÍNODO (1982): *Sínodo de Santiago de Cuba de 1681*. Reedición facsimilar de la edición de 1844, introducción de Antonio García García, Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo, Instituto "Francisco Suárez" CSIC-Instituto de Historia de la Teología, Madrid-Salamanca.

- STOLCKE, V. (1992): *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Alianza Editorial, Madrid. *The Insurrection in Cuba*, Outlook. 1 de junio, 1912.
- TORNERO, P. (1998<sup>a</sup>): "Desigualdad y racismo. Demografía y sociedad en Cuba a fines de la época colonial", Monográfico *Cuba 1898*, coordinado por GARCÍA ÁLVAREZ, A. y NARANJO OROVIO, C., en *Revista de Indias*, Vol. 58, n.º 212, pp. 25-46.
- (1998<sup>b</sup>): "El peso del colonialismo. Integración y racismo en la Cuba de 1898", en *Rábida*, n.º 17, pp. 5-10.
- VARELA, F. (1886): "Memoria que demuestra la necesidad de extinguir la esclavitud de los negros en la isla de Cuba, atendiendo a los intereses de sus propietarios", en *Revista Cubana*, Tomo IV, pp. 542-554. La Habana.
- VITIER, C. (1973): "Dos poetas cubanos, Plácido y Manzano", en *Bohemia*, 14 de diciembre.