

# Notas en torno a Plácido

## Guerras genealógicas y los intersticios de la identidad en Cuba ante el noventa y ocho

Agnes Lugo-Ortiz

### OBERTURA: LA NACIÓN ENTRE LA MEMORIA Y EL OLVIDO

En su importante ensayo *¿Qué es una nación?* (1882), Ernst Renan insistía en pensar el hecho «nacional» como un fenómeno del espíritu, articulado en el triple juego de la memoria, del olvido y el deseo. Escrito, como se recordará, en el contexto puntual de las disputas territoriales en torno a la región francesa, pero germano-hablante de Alsacia, el texto de Renan asumía una posición polémica frente a las teorías que a lo largo de la primera mitad del siglo XIX habían intentado definir «lo nacional» partiendo de categorías lingüísticas, raciales, religiosas, territoriales o, inclusive, de intereses. Para Renan, por el contrario, más que una instancia contingente (o la materialidad de un naturalizado «cuerpo geográfico» —constituído en la posesión de unas supuestas «fronteras naturales», o por los límites de una exterioridad sensible) la nación era esencialmente una entidad incorpórea, un «principio espiritual», «un alma»:

Dos cosas que, en verdad, tan sólo hacen una, constituyen esta alma [...] La una está en el pasado, la otra en el presente. La una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de seguir haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa [...] Un pasado heroico, grandes hombres, gloria [...] he aquí el capital social sobre el que se asienta una idea nacional. Tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente; haber hecho grandes cosas juntos, querer aún

hacerlas; he aquí las condiciones esenciales para ser un pueblo. Ámase en proporción de los sacrificios consentidos, de los males sufridos. Ámase la casa que se ha construído y se transmite. El canto espartano: «Somos lo que fuisteis; seremos lo que sois», es en su sencillez el himno abreviado de toda patria.<sup>1</sup>

En el centro de la ontología nacional de Renan se encuentra el «querer» como fuerza motora de esa alma. La nación no es un hecho dado sino un fenómeno frágil de la voluntad («un plebiscito de todos los días», según reza su conocido dictado). Y más que en el impulso hacia un futuro incierto (aunque también), ese querer se afirma, sobre todo, en una voluntad genealógica. El presente de la nación no es el tiempo de lo fugaz evanescente sino la morada fuerte de una memoria indivisa. Cual inmovilizando el tiempo («somos lo que fuisteis, seremos lo que sois»), el presente se ofrece como la casa del pasado, es el hogar de los ancestros. Los sacrificios ancestrales, la memoria de esos sacrificios, el dolor reverente y la disposición al sufrimiento son para Renan los fundamentos del amor y el deseo de ser nación que, al igual que como sucede en Martí, se analoga al deseo de preservar la casa heredada: «En cuestión de recuerdos nacionales más valen los duelos que los triunfos, pues ellos imponen deberes; piden esfuerzo en común» (38). Lo nacional —territorio incorpóreo, habitado por fantasmas heroicos— se vertebrata, en la propuesta de Renan, por la obligación que impone una deuda; y se hace real gracias a una orientación mimética y deseante hacia los muertos amados, cimentada permanentemente en el horizonte del dolor.<sup>2</sup>

Tan temprano como 1873, Martí en «La República española ante la Revolución cubana» participaba de estas modernas formulaciones de lo nacional. En ese texto, Martí argumentaba que justamente la ausencia de «lazos de fraternidad y amor» entre Cuba y España imposibilitaba que formaran parte de una misma comunidad nacional: se carecía de una «amorosa» memoria compartida, de un sufrimiento común, y en consecuencia, de un «espíritu» (de un «alma») semejante:

Y no viven los cubanos como los peninsulares viven; no es la historia de los cubanos la historia de los peninsulares; lo que para España fue gloria inmarcesible, España misma ha querido que sea para ellos desgracia profundísima. De distinto comercio se alimentan, con distintos países se relacionan, con opuestas costumbres se regocijan. No hay entre ellos aspiraciones comunes ni fines idé-

<sup>1</sup> Ernst Renan, «Qu'est-ce Qu'une Nation?» [1882]. La traducción es de Rodrigo Fernández-Carvajal. *¿Qué es una nación?* Segunda edición. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983; págs. 36-37.

<sup>2</sup> Aunque la lógica temporal de la nación parecería existir, para Renan, en el interior de otra temporalidad, ésta sí sometida a las leyes de la caducidad: «Las naciones no son algo eterno. Han comenzado y concluirán» (39). Por deducción, cabría pensar que icónicamente el fin de las naciones tendría entonces que ver con el agotamiento del deseo de vivir una eterna mismidad agónica, para entrar en un tiempo de fuga, contingente y finito.

ticos, ni recuerdos amados que los unan. El espíritu cubano piensa con amargura en las tristezas que le ha traído el espíritu español; lucha vigorosamente contra la dominación de España. —Y si faltan pues todas las comunidades, todas las identidades que hacen la patria íntegra, se invoca un fantasma que no ha de responder, se invoca una mentira engañadora cuando se invoca la integridad de la patria. —Los pueblos no se unen sino con lazos de fraternidad y amor.<sup>3</sup>

El proyecto nacional de Martí se justifica discursivamente proponiendo una diferencia radical e irreconciliable: diferencia de historia y vivencias vitales, de mercado, de costumbres y placeres, de deseos y ambiciones de futuro, de amorosas memorias. Y uno de los ejes principales de ese diferendo es el posicionamiento desigual en la economía del sufrir, el desencuentro en la experiencia agónica. Nada marcaría más ese desencuentro en la narrativa histórica martiana que la Guerra de los Diez Años:

[...] fecundóse el campo de la lucha con sangre de los mártires [...] Cuba no puede ya pertenecerle [a España]. La sima que dividía a España y Cuba se ha llenado, por la voluntad de España, de cadáveres. —No vive sobre los cadáveres amor ni concordia [...]. (*Obras completas*, vol. I; págs. 90 y 93)

Cual si estuviera reescribiendo los afamados versos de Heredia en su «Himno del desterrado» (1825) «Del tirano es inútil la saña, / que no en vano entre Cuba y España / Tiende inmenso sus olas el mar», Martí en «La República española ante la revolución Cubana» diría: «La República conoce cómo la separa de la isla sin ventura ancho espacio que llenan los muertos». El mar océano que para Heredia separaba a la isla de su metrópoli se ha transformado en Martí en un mar de sangre —sin recuerdos amados que los unan.

Pero distinto a Martí, en la reflexión de Renan las operaciones de la memoria y del deseo (que estructuran su idea del «alma nacional») son explícitamente inseparables de su «otro»: el olvido. «La unidad [de la nación, escribe Renan] siempre se hace brutalmente [...] la esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y también que todos hayan olvidado muchas cosas (14-16).

Según esta moderna formulación de lo nacional, la historia de las patrias se propone como el recuento de una memoria rota (para evocar el título del bello libro de Arcadio Díaz-Quñones): la supresión, represión o sublimación de los recuerdos malditos en aras de erigir la imagen de una totalidad armonizada.<sup>4</sup> ¿Cuál es la historia, las «aspiraciones comunes», los «fines idénticos», los «lazos de fraternidad y amor», al decir de Martí, que unificarían a una nación salida de la esclavitud? ¿Cuáles los «recuerdos amados» o las agonías compartidas

<sup>3</sup> José Martí, «La República española ante la revolución cubana». *Obras completas*, vol. I. La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1953; pág. 94.

<sup>4</sup> Arcadio Díaz-Quñones, *La memoria rota*. Río Piedras, Ediciones Huracán, 1993.

entre antiguos amos y ex-esclavos? ¿Cuál su gloriosa herencia indivisa, sus muertos amados? ¿Cuál su genealogía? ¿Cuál su principio espiritual, cuál su alma?

Si bien en la interpretación de Martí los sacrificios de la guerra, la sangre de los muertos, vinieron a sellar para siempre las diferencias entre Cuba y España, esos mismos sacrificios, esa misma sangre, también tuvieron por contrapartida una función ecuménica: la de salvar definitivamente las distancias entre cubanos negros y blancos, la de unir al negro y al blanco en un mismo ser con una misma memoria / ancestría heroica y mártir. En su afán por erosionar simbólicamente la desigual historia de sufrimiento cubana, la voluntad mitificadora de Martí desplazaría la conflictiva memoria de la violencia esclavista con una nueva memoria purificada y purificadora: las agonías y sacrificios compartidos por esclavos negros y amos blancos en los campos de batalla durante la guerra de los Diez Años. Para Martí, en la guerra (crisol del alma nacional) se ofició un ritual de expiación histórica y de perdón. Por ella se consumó un olvido. En la visión martiana, con la sangre de la guerra se lavaron / borraron las culpas del pasado esclavista y se escribió un nuevo origen nacional libre de contingencias raciales o económicas («En los campos de batalla, muriendo por Cuba, han subido juntas por los aires las almas de los blancos y de los negros», escribiría en su ensayo «Mi raza»<sup>5</sup>). Y esa purificación fue tanto más significativa en cuanto, para Martí, supuso un acto de renuncia voluntaria al privilegio social y de autoinmolación sacrificial por parte de los hacendados criollos dueños de esclavos, quienes abrazaron la pobreza material y abolieron la esclavitud —según esto, redefiniendo su lugar en la memoria de los antiguos dominados, y estableciendo nuevas afiliaciones (preciso decirlo, no exentas de tonos paternalistas).

La visión articulada por Martí de la guerra (que es uno de los modelos primordiales para estructurar la forma del recuerdo nacional en Cuba en la antesala del noventa y ocho y aún hasta hoy<sup>6</sup>) es conjuntamente la inscripción de una memoria agónica —la fundación de un imaginario genealógico de carácter ecuménico y sacrificial— y el ejercicio de una tachadura, una estrategia para el olvido.

Es con esto en mente —pensando en ese entrelazo de lo que se inscribe y de lo que se borra— que en este trabajo quisiera abordar los intensos y acres debates genealógicos que se dieron en Cuba a mediados de la década del

<sup>5</sup> José Martí, «Mi raza». En *Ensayos y crónicas*. Edición de José Olivio Jiménez. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995; págs. 129-131).

<sup>6</sup> Piénsese en la conclusión de Ramiro Guerra a su monumental historia de la Guerra de los Diez Años: «Y aún tuvo otra función más alta en la historia cubana la Guerra de los Diez Años, en el proceso de la definitiva creación y consolidación de la nacionalidad cubana. Una patria es en su esencia un ser histórico, una entidad moral con un pasado y un porvenir. Requiere poseer un patrimonio espiritual de gloria y de heroísmo, de epopeya y leyenda. No hay pueblo fuerte ni nacionalidad robusta que no lo posea. A Cuba la faltaba, antes del 68, en gran parte, ese patrimonio, y la Guerra de los Diez Años se lo creó riquísimo e insuperable. Después de El Zanjón, y no obstante éste, Cuba poseyó una alta tradición patriótica que reverenciar y amar». *Guerra de los Diez Años*. Dos tomos. Vol. II. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1972; pág. 388.

noventa en torno a la problemática figura del poeta mulato Gabriel de la Concepción Valdés, Plácido. Lo que quisiera examinar (según se verá con mayor claridad en breve) es una grieta de ese juego discursivo entre memoria y olvido, reparando en una figura que, por así decirlo, aparece como una suerte de palimpsesto intersticial en el que se registran las fricciones entre aquello que se quiere olvidar o silenciar (la violencia interna del pasado esclavista —el antagonismo entre negros y blancos, ya criollos o españoles) y el recuerdo que se quiere inscribir (el impulso hacia una memoria ecuménica que posibilitara la fundación nacional). En los debates sobre Plácido se hace visible una zona límite y de inmensa intratabilidad (si no de imposibilidad) en las narrativas genealógicas cubanas y sus ambiciones totalizadoras. No creo exagerar si digo que en esa polémica se halla la operación biográfica más compleja (y tal vez la más importante) del siglo XIX cubano. En ella vinieron a concentrarse simbólicamente lo difícil y racialmente conflictivo de los procesos de reconfiguración socio-cultural en la Cuba de la postemancipación y entreguerras. No sólo participaron en ella las voces pro-coloniales de la historiografía oficial española, los cuadros letrados del liberalismo criollo o la intelectualidad obrera del emergente movimiento anarco-sindicalista.<sup>7</sup> Ella también involucró, desde posiciones racialmente antagónicas, a varios dirigentes del propio movimiento revolucionario, amenazando con fracturar las frágiles posibilidades de unidad política procuradas por el proyecto nacional de Martí. Es este campo de guerras interpretativas el que parcialmente quisiera cartografiar en el presente trabajo (específicamente las luchas internas de los dirigentes separatistas Juan Gualberto Gómez y Manuel Sanguily), en cuanto índice de lo que en Cuba fue la coyuntura del noventa y ocho, de la complejidad de los proyectos políticos y culturales que la constituyeron, y de la puntualidad que en ella tuvieron los discursos biográficos.

#### **GUERRAS GENEALÓGICAS: EL CONFLICTO EN TORNO A PLÁCIDO**

Junto a José María Heredia, Gertrudis Gómez de Avellaneda y José Jacinto Milanés, Plácido (1809-1844) fue el poeta más destacado en Cuba durante la primera mitad del siglo XIX. Cotizado por las élites criollas, invitado como trovador e improvisador a sus eventos sociales, laureado en concursos literarios convocados para celebrar la llegada de nuevas autoridades españolas a la colonia, ni siquiera Heredia gozó de tanta popularidad ni su obra fue reeditada tantas veces a lo largo del siglo como lo fue en el caso de Plácido. Hibridizada entre una estética neoclásica y el romanticismo, su poesía —gramaticalmente errática, dada una desigual formación letrada— vino a ser vista por no pocos críticos de la época (con fervor romántico) como la expresión espontánea y

<sup>7</sup> Cf. José Ahumada y Centurión, *Memoria histórico política de la isla de Cuba*. La Habana, 1874; Justo Zaragoza, *Las insurrecciones en Cuba: Apuntes para la historia política de esta isla en el presente siglo*. 2 vols. Madrid, 1872-1873; Antonio Bachiller y Morales, «Plácido». *Revista Cubana*. Tomo 2. Diciembre, 1885; págs. 547-561; José de Jesús Márquez, *Plácido. Los conspiradores de 1844*. La Habana: Imprenta la Constancia, 1894.

primigenia de una «genio salvaje», la poderosa creatividad natural de un espíritu no civilizado.<sup>8</sup>

Pero el dudoso encanto tuvo un límite. En 1844 las autoridades coloniales acusan a Plácido de ser uno de los cabecillas de una alegada conspiración de esclavos dirigida a derrocar el gobierno de la colonia y a aniquilar a la raza blanca en la isla —lo que ha venido a conocerse como la Conspiración de la Escalera. Lo apresan y bajo tortura logran que Plácido implique a varios patricios criollos en el supuesto complot, entre ellos a Domingo Del Monte y a José de la Luz y Caballero (éste último, «el silencioso fundador» de la nacionalidad cubana, según lo llamó Martí; figura central de las genealogías patricias criollas). El 28 de junio de 1844 pasan a Plácido por las armas, aunque hasta el último momento éste sostuviera que era inocente. Camino del paredón —cual si estuviera tratando de subrayar la irrealidad del momento, haciendo de la instancia de la muerte un instante lírico, y afirmando su identidad primordial de poeta— Plácido fue recitando de memoria los versos de algunos de sus mejores y más conmovedores poemas.<sup>9</sup>

Con la muerte de Plácido se abre uno de los espacios de mayor irresolución simbólica en el imaginario cultural cubano hasta el día de hoy. Figura intersticial, nacido de madre blanca y padre pardo, encabalgado entre dos mundos culturales signados distintamente por la oralidad y la escritura, artesano pobre y escritor solicitado por las élites, ninguna otra figura en la historia cultural cubana ha sido objeto de mayores y más obsesivos interrogatorios, de más intensos y polémicos estudios: ¿fue patriota liberal embozado, cuyos versos codifican secretamente un ansia libertaria, o fue el cantor servil de la monarquía, el colonialismo y la sacarocracia?, ¿fue conspirador sagaz, simulador magistral ante el poder, o una víctima cobarde?, ¿delator o héroe?, ¿escoria histórica o fundador egregio de la nacionalidad? Irónicamente, la querida transparencia de aquella voz «salvaje», proveniente de una soñada hondura natural, «homéricamente» auténtica, ha devenido en la historia cultural cubana un enigma incómodo. Imposibilidad epistemológica, opacidad acechante, tal pareciera

---

<sup>8</sup> Algunos ejemplos: Jacinto de Salas y Quiroga [1839]: «en sus cantos medio salvajes, tiene los arranques más sublimes y generosos [...] La incorrección es falta de instrucción; la inspiración es celestial» (Recogido por Salvador Bueno en *Acerca de Plácido*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1985; págs. 33 y 40); Francisco Calcagno homologándolo a Homero: «alma sencilla y grande de Plácido, se parecía á la de esos genios predestinados que fundan las literaturas [...] esto [...] espontaneidad [...] cantaba lo que sentía (sic.), su corazón era una arpa eólica que resonaba a las menores impresiones que lo hirieran; por eso su forma era más adecuada aunque alguna vez menos pulida» (*Poetas de Color*. La Habana: Imprenta Militar de la Viuda de Soler y Compañía, 1878; págs. 8 y 18). Marcelino Menéndez y Pelayo más tarde en su *Historia de la poesía hispanoamericana* [1911] lo llamaría «genio inculto, cuya aparición es ya tan rara en nuestras sociedades» (Bueno, 150). Domingo Del Monte le negó esta cualidad de «genio salvaje» pero sólo para atribuírsela, por contraste, a Manzano —reinscribiendo la idea del «salvaje letrado» como paradigma privilegiado para la interpretación y valoración de la literatura producida por escritores de color.

<sup>9</sup> El trabajo más completo y convincente sobre este evento es el de Robert Paquette, *Sugar is Made with Blood. The Conspiracy of La Escalera and the Conflict between Empires over Slavery in Cuba*. Middletown: Wesleyan UP, 1988.

que determinar la verdad sobre Plácido se hubiera convertido en clave inaccesible para develar a la nación en su verdad, a la nación como verdad.<sup>10</sup>

Inmediatamente después de su fusilamiento en 1844, las autoridades españolas prohíben la circulación de la obra de Plácido en la isla y cualquier debate público acerca de los eventos relacionados con la Escalera. No fue sino hasta mediados de la década del ochenta —en un contexto de relativa apertura liberal en la isla, cuando España extiende, no sin accidentes, ciertas garantías civiles a la colonia— que se comienza a dar una discusión pública no sólo en torno a su poesía sino también respecto a la veracidad de la supuesta conspiración de esclavos y al rol que Plácido pudiera haber tenido en ella.

Es en ese contexto (de la postemancipación y de apertura liberal) que a principios de la década del noventa, miembros de una recién constituida comunidad intelectual habanera de color —vinculada al Directorio Central de las Sociedades de la Raza de Color y a sus luchas en pro de la igualdad ciudadana— organizan una serie de actos conmemorativos para homenajear la memoria de Plácido, y comienzan a explorar la posibilidad de erigirle una estatua pública. Contra las versiones dominantes tanto entre los liberales criollos reformistas (que veían en Plácido un ente sumiso, víctima de la arbitrariedad española) como entre la oficialidad metropolitana (para la que Plácido era un hipócrita traidor, enemigo de la raza blanca y merecedor del más ejemplar castigo), en el emergente imaginario de los sectores de color, Plácido era informalmente visto como un gran poeta popular, mártir y héroe de la raza.

---

<sup>10</sup> Como muestra de la irresolución del caso de Plácido en el imaginario cultural cubano apenas cito aquí algunos trabajos notables: Salvador Bueno, *Acercas de Plácido*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1985 (esta colección recoge algunos de los más importantes textos críticos sobre Plácido publicados desde el siglo XIX hasta el presente, aunque inexplicablemente no se incluye ninguno de los escritos de los intelectuales de color publicados en la década del noventa del siglo pasado; entre los textos antologizados se encuentran escritos de Dolores María de Ximeno, Domingo del Monte, Eugenio María de Hostos, Pedro José Guiteras, Manuel Sanguily, Enrique Piñeyro y Aurelio Mitjans, entre otros); Francisco Calcagno, *Poetas de Color*. La Habana: Imprenta Militar de la Viuda de Soler y Compañía, 1878; Antonio Bachiller y Morales, «Plácido». *Revista Cubana* 2 (1885): págs. 547-561; Sebastián Alfredo de Morales, «Introducción» a *Plácido. Poesías completas*. La Habana: La Primera de Papel, 1886; Juan Gualberto Gómez, «Velada-Plácido. Discurso, resumen». *La Igualdad* 1.2 (7 de julio de 1892): págs. 2-3; Tomás Carrión, *A vuelo de pluma. Haití. Plácido y Manuel Sanguily*. La Habana: Imprenta La Constancia, 1894; José de Jesús Márquez, *Plácido y los conspiradores de 1844*. La Habana: Imprenta La Constancia, 1894; Domingo Figarola-Caneda, *Milanes y Plácido. Réplica al Sr. Federico Milanes*. La Habana: Imprenta «El Siglo XX», 1914 y *Plácido (poeta cubano). Contribución histórico-literaria*. La Habana: Imprenta «El Siglo XX», 1922; Manuel García Garófalo Mesa, *Plácido, poeta y mártir*. México: Botas, 1938; Jorge Casals, *Plácido como poeta cubano*. La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, 1944; Leopoldo Horrego Estuch, *Plácido, el poeta infortunado* [versión original 1944]. Edición definitiva, aumentada y corregida. La Habana: Dirección General de Cultura, Ministerio de Educación, 1960; Itzhak Bar-Lewaw, *Plácido, vida y obra*. México: Botas, 1960; José Luciano Franco, *Plácido (Una polémica que tiene cien años) y otros ensayos*. La Habana: Ediciones Unión, 1964; Frederick Stimson, *Cuba's Romantic Poet. The Story of Plácido*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1964; Salvador Arias, *Tres poetas en la mirilla*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1981; Jorge Castellanos, *Plácido, poeta social y político*. Miami: Ediciones Universal, 1984. Para una de las más completas bibliografías críticas sobre Plácido véase de Enildo García, *Cuba: Plácido, Poeta cubano de la emancipación (1809-1844)*. NY: Senda Nueva de Ediciones, 1986.

Entre los letrados de color responsables de formalizar esta visión de Plácido, se encontraba Juan Gualberto Gómez, uno de los miembros fundadores del Directorio y una de las figuras clave para la coordinación en la isla de la guerra que desde el exilio preparaba Martí.

Separatista consecuente que había sufrido años de expatriación por su colaboración con los esfuerzos revolucionarios durante la Guerra de los Diez Años y en la Guerra Chiquita, Gómez había regresado a Cuba a principios de los años noventa, integrándose inmediatamente a la lucha ciudadana de los sectores de color —para él, distinto a otros, inseparable de la lucha por la independencia nacional. En 1892, año de la fundación del Partido Revolucionario Cubano en el exilio, y en ocasión de un notable homenaje a Plácido coauspiciado por uno de los principales periódicos de los sectores de color en la isla, *La Igualdad*, Gómez intentaría una delicada síntesis simbólica en la que el poeta aparecería no como dirigente de una conspiración cuyo principal objetivo era la defensa libertaria y particular de la raza de color, sino como figura representativa, universal, de la unidad y liberación nacional de todos los cubanos. Para Gómez, la denigración a la que había sido sometido Plácido en la década del cuarenta sólo era una instancia más de los continuos atentados dirigidos por la metrópoli para fomentar injustificadas suspicacias raciales en la isla, en un momento en el que los sectores de color comenzaban a dejar sentir su presencia en la vida socio-cultural y económica de la colonia (una situación significativamente análoga a la década del noventa):

La clase de color de Matanzas en aquella época ocupaba una situación interesantísima en el medio insular: rica, ilustrada, culta, de conducta digna y levantada, su existencia tenía que preocupar a los gobernantes de entonces, que pensando con cierta perspicacia, no podían desconocer que aquellos hombres tenían que aborrecer el despotismo y que, por lo tanto, más tarde o más temprano, habrían de cooperar a toda empresa que tendiera a llevar a la práctica el propósito de asegurar la libertad de su raza y los derechos de su país. Por eso la tiranía no se contentó con arrebatarles la vida, sino que también se esforzó por atribuirles maquiavélicamente el odioso proyecto del asesinato de los blancos, con el fin de indignar y atemorizar a éstos, estableciendo una valla divisoria entre las dos grandes ramas de la familia cubana [...].<sup>11</sup>

Gómez es uno de los primeros en articular la tesis de que la llamada Conspiración de la Escalera sirvió para que el gobierno colonial desatara una polí-

---

<sup>11</sup> Juan Gualberto Gómez, «Velada-Plácido. Discurso, resumen». *La Igualdad* 1.27 (7 de julio de 1892); págs. 2-3. Citado por Salvador Arias en su «Prólogo» a las *Poesías Escogidas* de Plácido. La Habana: Editorial Arte y Literatura, 1977 (recogido por Bueno, págs. 398-426; 406). Útil para el estudio del pensamiento político de Juan Gualberto Gómez es el volumen editado con un estudio preliminar por Emilio Roig de Leuchsenring *Juan Gualberto Gómez. Por Cuba Libre. Homenaje de la Ciudad de La Habana al gran cubano en el centenario de su nacimiento 1854-1954*. La Habana: Oficina del Historiador de la Ciudad, 1954.



tica de represión dirigida a eliminar a la creciente pequeña burguesía de color en la isla y a suprimir, mediante el terror a una manifiesta guerra de razas, cualquier asomo de voluntad nacional insurreccional entre el patriciado criollo ilustrado. La supuesta «Conspiración» no era sino una estrategia antinacional promovida por el poder y Plácido su carnada. Tras la versión metropolitana se escondía un relato anti-familiar, tendiente a la disolución de los lazos de fraternidad, amor y confianza necesarios para sedimentar a las «dos grandes ramas de la familia [nacional] cubana». Similar a la visión que recorre los textos de Martí, para Gómez, las clases de color, capaces de ser ricas y civilizadas, podrían abrigar una voluntad libertaria pero nunca proyectos vengativos de aniquilación racial. Como corolario de esta concepción, Plácido aparecería, no como víctima o traidor sino como figura cimera de la raza de color cubana («el más ilustre de los cubanos de nuestra raza») y, más aún, de la cultura nacional misma (el «más inspirado de los poetas de nuestra patria»<sup>12</sup>). Reivindicar a Plácido, integrarlo a las genealogías nacionales en cuanto metonimia de la integración de los sectores de color a la comunidad nacional, aparece en la operación simbólica de Gómez, casi como condición de posibilidad para el desmantelamiento de los juegos elaborados por el imaginario del poder colonial y, en consecuencia, para la fundación de la patria misma.

Héroe y mártir, la reconstrucción de Plácido dramatiza el deseo de una profunda alteración en las narrativas de las genealogías cubanas (que habían estado dominadas hasta entrada la segunda mitad del siglo por los relatos patricios). Para los sectores de color en particular, esta reivindicación también permitía la integración de dos modelos de intervención pública deseables para los procesos de subjetivación ciudadana (o revolucionaria) en curso durante el período de la postemancipación. En cuanto poeta, Plácido codificaba el ejercicio de la letra, la ordenación gramatológica y racional del sujeto (cuestionando las visiones racistas sobre la incapacidad de los negros para la producción simbólica); y en cuanto disidente de la esclavitud, un desafiante modelo de acción política, de libertad ciudadana y de protagonismo histórico. No es incidental que la reivindicación de Plácido también coincidiera con los esfuerzos realizados por los sectores de color a principios de los años noventa por hacer cumplir las inoperantes leyes de igualdad educativa y contra la segregación en las escuelas. En el período de la postemancipación, la educación vino a ser vista por los afrocubanos como vía principal de integración socio-cultural y avance económico, convirtiéndose en una de las mayores prioridades de su programa político. En el interior de estas luchas, los esfuerzos por reivindicar y reapropiarse de la figura de Plácido adquieren otro nivel de especificidad. Plácido, autodidacta, es también un héroe del saber y de la escritura, un modelo (monumental, en el sentido nietzscheano) de la capacidad

<sup>12</sup> Citado por Salvador Arias en Bueno, 406.

de los sectores de color para la educación y la «civilización», aún en las condiciones más adversas.<sup>13</sup>

Contra estas reescrituras racialmente integradoras de las genealogías nacionales (y de las posibilidades ciudadanas) uno de los más prominentes dirigentes militares de la Guerra de los Diez Años, el abogado y crítico literario Manuel Sanguily, esgrimiría el más virulento y hostil de los ataques que jamás se hayan hecho contra Plácido, volatilizando la frágil unidad racial que Juan Gualberto Gómez y José Martí procuraban para su proyecto nacional en la antesala de la guerra. Una unidad racial que, dicho sea de paso, relativizaba el discurso de identidad cubana blanca requerido por aquellos sectores del separatismo deseosos de sentar las bases y legitimar una posición (racialmente «respetable») desde donde negociar un pacto de proximidad, cuando no de anexión, a los Estados Unidos.

Ya desde principios de la década del noventa, Sanguily había venido polemizando con las interpretaciones de la historia cubana, y en particular de la Guerra de los Diez Años, propuestas por algunos letrados de color desde las páginas de *La Igualdad*. En el centro de esa polémica se estaba debatiendo quiénes habían sido los «verdaderos» fundadores de la nacionalidad por su participación heroica y decisiva en la guerra del 1868, y quiénes los responsables por el fin de la esclavitud en la isla. Esto es: lo que se estaba debatiendo era el crisol del alma cubana misma (según lo había concebido Martí).

En abierto antagonismo frente a los intentos afrocubanos por inscribir su propio protagonismo histórico —narrando su lugar en los hechos de la guerra, recordando cómo fueron ellos los últimos en deponer las armas y los primeros en oponerse al Pacto del Zanjón, e insistiendo en las implicaciones que todo ello tuvo para la eventual abolición de la esclavitud en la isla— Sanguily, recurrentemente, habría de restarle importancia y significado a esa participación:

Así hayan sido millones los hombres de color que estuvieron junto a los blancos en la Revolución, el origen de ésta, su preparación, su iniciativa, su programa y

---

<sup>13</sup> Según lo ha discutido Aline Helg, desde 1878 el gobierno español había decretado el derecho de negros y mulatos a ingresar a escuelas secundarias, profesionales y universitarias. Pero el valor de esta ley era el de letra muerta. En la práctica, los jóvenes de color no eran admitidos a este tipo de instituciones educativas y, por ende, no recibían educación alguna. En 1893 un grupo de ciudadanos de color le exige al gobernador de la isla que se cumplieran las disposiciones de ley decretadas en 1878, y que se les permitiera la entrada a los niños y niñas de este sector a las escuelas municipales. En lo que se vio en aquel entonces como una victoria, el gobernador aprueba la petición. En 1894, cuando el debate en torno a Plácido está en su momento álgido, el Directorio de las Sociedades de la Raza de Color y su vocero periodístico *La Igualdad*, hacen un llamado a que todos los niños y niñas de color en edad escolar estuvieran presentes en las escuelas el primer día de clases. La desegregación, para que no fuese teórica, requería la presencia efectiva de negros y mulatos en las aulas. Era esa presencia el único medio de impugnar la norma de exclusividad racial defendida por principales y otras autoridades políticas y educativas de las municipalidades. Cf. Aline Helg, *Our Rightful Share. The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1995. Fundamental para el análisis de la transición del régimen esclavista a uno de trabajo asalariado es de Rebecca Scott, *Slave Emancipation in Cuba. The Transition to Free Labor, 1860-1899*. Princeton: PUP, 1985.

su dirección, esto es, la Revolución en su carácter, su esencia y sus aspiraciones, fué la obra exclusiva de los blancos. El hombre de color fué llamado por ellos, y por ellos colocado *por primera vez en la historia de Cuba* en condiciones de *figurar*, de prestar *eminentes servicios*, de *distinguirse* tanto como los blancos [...] Fué preciso que el cubano blanco hiciera la Revolución, que desafiara *él solo* las fuerzas considerables de España. Para eso se arruinó, sacrificó su vida, su hacienda, la paz de sus hogares, el porvenir de sus hijos. El negro era entonces un esclavo y el que no era esclavo era algo como un paria. El uno iba a exponerlo todo. El otro nada exponía [...] El cubano, su antiguo amo, su redentor entonces, su única providencia, le citó para su propio festín, le atrajo en un abrazo fraternal [...] Olvidar lo que hicieron los blancos cubanos por los hombres de color, ¿no es una ingratitude manifiesta? (Cursivas en el original).<sup>14</sup>

Estructuralmente, la visión que tiene Sanguily del protagonismo patricio de la guerra no se aleja tanto de lo propuesto por Martí, pero sí tiene otros acentos carentes de espíritu y voluntad ecuménicos. Mientras para Martí las renunciaciones de los hacendados sirvieron para legitimar un nuevo tipo de consenso social armónico (aunque ciertamente no libre de jerarquizaciones normativas), para Sanguily los sacrificios patricios aparecen como prueba de un diferendo radical entre negros y blancos. En Sanguily se trata de despojar a los negros de cualquier posibilidad de protagonismo histórico esencial y, por ende, de pertenencia activa (fundadora) a la comunidad nacional. A su vez, la presencia de los negros en la guerra fue sólo un apéndice de la racionalidad e iniciativas emancipadoras de los blancos, una corroboración más de la supremacía racial de éstos ante la ausencia de subjetividad y autonomía de aquéllos.<sup>15</sup> En

<sup>14</sup> Manuel Sanguily, «Los negros y su emancipación». *Hojas Literarias*, 31 de marzo del 1893. Recogido en *Brega de libertad*. Selección y prólogo de Ernesto Ardura. La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación. Dirección de Cultura, 1950; págs. 193-195, 193-194. Nótese que la mayoría de las cursivas en la cita es una alusión directa a los términos en los que los letrados afrocubanos en sus artículos periodísticos reivindicaban su participación en la guerra: «figurar», «prestar servicios eminentes», «distinguirse». Adviértase también cómo en la cita de Sanguily el gentilicio «cubano» sólo se aplica a los blancos. Siguiendo las distinciones racistas claramente formuladas por José Antonio Saco en las primeras décadas del siglo, en Cuba hay «negros» o «gente de color» y «cubanos». Los negros no son «cubanos». Sin renunciar a sus convicciones racistas, más adelante Sanguily cambiaría esta posición: «El negro [descendiente de africano] es un cubano: cubano por nacimiento, cubano por costumbres, cubano por el dialecto o por la lengua, cubano, en fin, por las aspiraciones». «Negros y blancos (Puntos de vista)». *Hojas Literarias*, 31 de enero del 1894 (Reproducido en *Brega de libertad*, págs. 196-216; 205).

<sup>15</sup> «Sanguily's denigrations were partly the result of fears shared by many that Afro-Cubans, now organized behind the Directorio, constituted a distinctive political force and would deprive them [a los blancos] of a certain measure of power after independence. But the spreading of such slander by a man who had fought in the Ten Year's War also indicated the permanence of racism among Cuba's white separatist elite» (Helg, 47). [Las descalificaciones de Sanguily eran en parte el resultado de los temores compartidos por muchos respecto a que los afrocubanos, ahora organizados tras el Directorio, constituyeran una fuerza política definida y pudieran arrebatar a los blancos alguna parcela de poder después de la independencia. Pero el hecho de que un hombre que había peleado en la Guerra de los Diez Años propagara esa especie también es un indicador de la persistencia del racismo entre la élite separatista de Cuba.]

esta línea de contención racista se insertan los violentos ataques que le dirigiera Sanguily a Plácido en 1894, a raíz de la propuesta surgida de entre los sectores de color para erigir una estatua pública del poeta.

[Plácido] no fue nada de eso: ni poeta cubano, ni poeta de los siervos, ni poeta de ninguna raza, ni menos un artista. Fue en substancia un coplero, un simple versificador [...] El arte fue para él un instrumento de ruín subsistencia; y antes que un poeta, y menos un gran poeta, fue sólo un pobre histrión [...] Era esencialmente falso, y por eso fue tan absoluta, tan lastimosamente adular [...] Cubano, constantemente no hizo otra cosa que adular a España; descendiente inmediato de blancos, se inclinó a ellos sólo para adularlos [...] Y cuando la fatalidad le llevó hasta el borde de la muerte, hizo cuanto pudo por defender y conservar una existencia desastrada. Entonces el cubano insigne, el patriota immaculado, el revolucionario ejemplar —causa horror pensarlo y mayor tristeza decirlo—, ¡apenas si fue un hombre! No se acordó a esa hora sino de que había sido el cantor de Isabel y de Cristina!<sup>16</sup>

Yo no me sentí nunca movido respecto a Plácido más que de lástima, y nunca tampoco hubiera escrito sobre él si no me hubiera enterado de las cosas estupendas que se dijeron este mismo año, y se venían diciendo desde muy atrás, para culminar en el pensamiento de erigirle una estatua; pero nada me decidió tanto como el sostenerse en público que el pobre turiferario «manifestó en *todos los actos* de su vida *el más vivo deseo de sacrificarlo todo, incluso la existencia, en aras del ideal sublime de la patria!*» y, sobre todo, que se hubiera dicho, y luego impreso, que, en consecuencia, debían —no sé si los negros únicamente, o todos los cubanos— tomar *su ejemplo* como «norma infalible» de conducta [...] No, yo no soy irrespetuoso ni desobligado con las glorias legítimas de ningún pueblo [...] pero Plácido no es una gloria verdadera de Cuba. Haya o no sido el hipócrita conspirador contra los blancos, no fue en definitiva más que un pobre diablo: un poeta sin dignidad; un artesano vicioso; un mestizo sin alma ni decoro; un cubano miserable; un desgraciado, un abyecto delator... (Cursivas en el original).<sup>17</sup>

Ni poeta, ni héroe patriótico y moral, ni siquiera un hombre, Plácido, en la construcción de Sanguily, es la imagen de una impostura, de un doblez; indigno de pertenecer a las genealogías literarias, políticas o éticas de la nación. La visión racista de Sanguily se manifiesta como malestar ante una entidad que no se entiende como idea «clara y distinta» sino incierta e indiferenciada: «mestizo», «histrión», «falso». «¿Cuándo, pues, mentía? ¿Cuándo puede asegurarse que no mentía?», se pregunta Sanguily.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Manuel Sanguily, «Un improvisador cubano». *Hojas Literarias*, 28 de febrero del 1894 (recogido por Bueno en *Acerca de Plácido* 160-175; 164 y 167)

<sup>17</sup> Manuel Sanguily, «Una opinión asendereada». *Hojas Literarias*, 30 de noviembre del 1894 (recogido por Bueno, 191-200; 199 y 200).

<sup>18</sup> Manuel Sanguily, «Un improvisador cubano...» 165. En otro texto escribiría: «Era un mestizo por la sangre, y fue también mestizo por el sentimiento en cuanto mezcló en su alma el despego respecto

Contaminación del ser y opacidad del saber, Plácido no podía ser «norma infalible de conducta» porque no se prestaba a la producción inequívoca de una verdad; y en la visión positivista de Sanguily, la nación sólo podía cristalizar icónicamente en el horizonte de las certidumbres absolutas. Ante los esfuerzos realizados por los sectores de color para estabilizar semánticamente a Plácido como héroe de la nacionalidad, la lógica de Sanguily vería en él (haría de él) un intersticio incómodo, una figura de indeterminación e incoherencia, de fuga e inconsistencia moral.<sup>19</sup> En esta operación simbólica la desestabilización de Plácido funciona como vía para estabilizar su valencia negativa y justificar por ello su exclusión del orden de la memoria. Podría decirse que es la vía para rematar su muerte al nivel del valor simbólico. Los textos de Sanguily aparecen como un nuevo cadalso para Plácido, la reinscripción de su suplicio y condena. El propio Sanguily se da cuenta de las implicaciones de ello y su incomodidad es notoria: «Y ya que se me compele a que sufra el pobre poeta nuevo y póstumo martirio, cúlpense a sí propios sus apasionados e indiscretos defensores».

La violencia de los ataques de Sanguily contra el potencial simbólico de Plácido fue sucedida por numerosas respuestas defensivas (algunas igualmente virulentas) que vinieron a dramatizar la dificultad de constituir un imaginario genealógico común entre negros y blancos a finales del siglo —a socavar las armonías homogeneizantes deseadas por Martí. No obstante, aún desde *La Igualdad* se insistiría en tratar de resolver estas tensiones proponiendo —como medio para realizar la «íntima unión» entre cubanos de ambas razas— una suerte de segregación acrítica de la memoria histórica, en la que cubanos negros y blancos poseerían distintas genealogías heroicas intocables:

[...] así como todo negro cubano está obligado a no profanar con ninguna crítica la admiración que los blancos profesan por la gran figura de don José de la Luz y Caballero, los blancos verdaderamente amantes de la concordia entre los hijos de Cuba, no debieran arrojar mancha ninguna sobre el nombre glorioso de Plácido, que es EL ÍDOLO DE LOS CUBANOS NEGROS (Mayúsculas en el original).<sup>20</sup>

Sanguily, ex-discípulo de Luz y Caballero (y uno de sus primeros biógrafos) preocupado por determinar su preeminencia y unicidad en el imaginario nacional, rechazaría la analogía y el intento conciliador de *La Igualdad*:

[...] parangonar a Plácido con José de la Luz y Caballero es una impropcedente extravagancia. Eran como dos polos opuestos. El uno fue un santo, un hombre

---

del blanco y el desprecio hacia el negro y, en el entre tanto, procuró explotar a unos y a otros», «Otra vez Plácido». *Hojas Literarias*, 31 de marzo del 1894 (recogido por Bueno, 176-190; 178).

<sup>19</sup> «Una opinión asendereada», 200.

<sup>20</sup> Citado por Sanguily en su «Otra vez Plácido y Menéndez y Pelayo». *Hojas Literarias*, 31 de marzo del 1894 (Recogido por Bueno, 176-190; 187).

inmaculado [...] El otro, por lo pronto, no se sabe lo que realmente fuese, lo que realmente pensaba.<sup>21</sup>

Está la historia nacional en su verdad única, inmaculada e inequívocamente posible, emblematizada en la figura patricia y sagrada de Luz, y está la otreidad abismal, oscura, caótica, indiferenciadora, abyecta y traidora del elemento negro.<sup>22</sup>

A la guerra nacional disputada por los cuerpos, y reiniciada en el 1895 con el Grito de Baire, le precedieron otras guerras internas: las de las genealogías y los símbolos. Sin embargo, es preciso decir que paradójicamente tal vez ningún otro texto en la historia cultural cubana haya tenido más importancia para la preservación y reproducción de la memoria de Plácido que los ataques llenos de odio dirigidos por Sanguily a finales del siglo pasado. No sería exagerado decir que una gran parte de las defensas que se han hecho de Plácido a lo largo del siglo XX no han sido sino esfuerzos por rebatir sus posturas. Me pregunto si el que aún se sienta necesario disputar unas interpretaciones generadas a finales del siglo XIX, más que síntoma de la opacidad de la figura de Plácido, sea sobre todo signo de la innombrable vigencia en la cultura cubana de los conflictos raciales y nacionales que se codificaron en él.

A partir de los textos de Sanguily y los debates que lo acompañaron, ahondó en las discursividades históricas de lo cubano un intersticio, una grieta, una duda, un vacío de «saber» (como fenómeno constitutivo de esas mismas discursividades). Y tal pareciera que ese vacío, en la medida en que dramatiza la imposibilidad de hacer a la nación presente en una historia verdadera e inequívoca, la estuviera convocando y constituyendo una y otra vez en una búsqueda: en el deseo de resolver un enigma para producirse a sí misma como verdad. Las zonas de opacidad en el recuerdo nacional (esos lugares carentes de certezas, intermedios entre la memoria y el olvido, y no previstos por Renan) son también sitios fundacionales de los imaginarios nacionales. Esa indeterminación que determina es una de las dinámicas culturales presentes en eso que llamamos el noventa y ocho.

<sup>21</sup> Sanguily, «Otra vez Plácido...», 189.

<sup>22</sup> Para una breve pero lúcida discusión de la polémica en torno a Plácido, véase de Moreno Fragnals, *Cuba / España, España / Cuba. Historia común*, 261.