

Hurtado Ruiz, Pablo y Luis Hachim Lara. "Las Memorias de Túpac Amaru y la Autobiografía de Manzano en el Proyecto nacional criollo". *Anclajes*, vol. XXIV, n.º 1, enero-abril 2020, pp. 37-52.
DOI: 10.19137/anclajes-2020-2413

LAS MEMORIAS DE TÚPAC AMARU Y LA AUTOBIOGRAFÍA DE MANZANO EN EL PROYECTO NACIONAL CRIOLLO

Pablo Hurtado Ruiz

Universidad de Santiago de Chile
Chile
pablo.hurtado@usach.cl
ORCID: 0000-0001-6870-4563

Luis Hachim Lara

Universidad de Santiago de Chile
Chile
luis.hachim@usach.cl
ORCID: 0000-0001-5294-6066

Fecha de recepción: 24/01/2019 / Fecha de aceptación: 02/08/2019

Resumen: Las narraciones de Juan Bautista Túpac Amaru y de Juan Francisco Manzano son relatos que evidencian el sufrimiento de sus autores frente a las injusticias. Sin embargo, ambos son mediados por las élites criollas tanto de la Argentina como de Cuba, para aportar al proyecto de Estado nación que se forjaba a inicios del siglo XIX. Mediante la revisión de los enunciados, se da cuenta de la narración sospechosamente aculturada de un indígena y de un afrodescendiente, como aporte a la construcción de una utópica unidad nacional concebida por los criollos blancos.

Palabras clave: Narrativa; Estado nación; Juan Bautista Túpac Amaru; Juan Francisco Manzano; Siglo XIX

*The national Creole project in Memoires by
Tupac Amaru and Autobiography by Manzano.*

Abstract: Juan Bautista Tupac Amaru and Juan Francisco Manzano's narratives demonstrate their authors' suffering vis-à-vis the injustices they experienced. However, both narratives are mediated by the Creole political elite, both in Argentina and Cuba, in sup-



port of the nation-state being forged at the turn of the 19th century. Upon analyzing their statements, the narratives of these two men, one of native Indian heritage and the other of African descent, appear to have undergone a suspicious acculturation in an effort to build a utopian national unity conceived by white *criollos*.

Keywords: Narratives; nation-estates; Juan Bautista Tupac Amaru; Juan Francisco Manzano; 19th century.

As Memórias de Túpac Amaru e Autobiografia de Manzano no projeto nacional “criollo”

Resumo: Os relatos de Juan Bautista Tupac Amaru e Juan Francisco Manzano são narrativas testemunhais que evidenciam o sofrimento dos seus autores perante as injustiças. No entanto, ambos os relatos são mediados pelas elites “criollas” da Argentina e da Cuba, visando contribuir com o projeto de Estado-nação do início do século XIX. Por meio da análise dos enunciados, depreende-se uma narrativa suspeitosamente aculturada de um indígena e um afrodescendente, como aporte para a construção de uma utópica unidade nacional pensada pelos “criollos”.

Palavras-chave: Narrativa; Estado-nação; Juan Bautista Tupac Amaru; Juan Francisco Manzano; Século XIX.

I

■ **S**i comprendemos la construcción nacional como una consolidación del proyecto patrio del criollo, entonces debe existir un punto de encuentro entre la voz de los otros y la del criollo mismo. En este sentido, las narraciones del periodo tienen como objetivo aportar tanto en el proyecto como en la modernización de los nacientes Estados nacionales. Señala Benedict Anderson que la novela y el periódico proveyeron los fundamentos y la difusión necesarias para organizar la nación (Anderson 46). Consideramos que no sólo la novela, sino cualquier forma narrativa se incorporaron a la construcción del imaginario nacional.

Así, la distinción entre relatos factuales y ficcionales resulta ser vana. Es decir, la pregunta sobre cuán cercana se asumía la realidad o cuán ficcional resulta ser un relato, queda al margen en la constitución de una narrativa nacional. Con esto, biografías, autobiografías, relatos de viajes, memorias u otras obras, que suelen ser consideradas como factuales, no se contraponen a la ficción, sino que utilizan elementos de ésta, imbricándose con el objeto de construir una forma de organizar el discurso¹. Asumimos que el concepto de narrativa² permite superar dicha

1 Ya en el siglo XVII, Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, definía la ficción como “cosa fingida, o compuesta como las fábulas, o los argumentos de las comedias”, con lo que ya entonces se consideraba la ficción no sólo como invención, sino también como un modo de composición.

2 Entendemos la narración en concordancia con la propuesta de Genette, resumida en Martínez y Schaffel (2011): “La presentación de la historia y el modo en que se lleva a cabo esta presentación a través de determinados lenguajes [...] y técnicas de representación” (42).

dinámica y abre las posibilidades de análisis de textos que históricamente se han encontrado en un entre-medio de la crítica historiográfica y la crítica literaria.

Emprenderemos, pues, el análisis de *El dilatado cautiverio bajo del gobierno español* (1826) de Juan Bautista Túpac Amaru y la *Autobiografía del esclavo poeta* (1835) de Juan Francisco Manzano, considerando: a) la Situación Autorial (SA), entendida desde las propuestas de Philippe Lejeune (1994) y Gérard Genette (1993) y el pacto Autor (A), Narrador (N), Personaje (P); y b) la poética narrativa (Doležel 1997), esto es, estructura del texto, modos de representación y lenguaje.

La SA en los textos responde a la forma propia de la factualidad, donde $A=N=P$ y, lo que es más llamativo, el sujeto de la enunciación pertenece a aquellos grupos sometidos al poder blanco, esto es, un indígena y un esclavo. Si la América del siglo XIX evidencia una continuidad de los ejes de dominación, propuestos por Aníbal Quijano (2014), donde se construye y se instala una forma de simplificación racial de los distintos pueblos sometidos al poder europeo, entonces, la colonialidad del poder opera de manera manifiesta cuando un indígena y un esclavo exponen la lengua y los imaginarios del dominador.

El problema de investigación tiene relación con la manera en que Túpac Amaru y Manzano se apropian de —o son apropiados por— el discurso de las clases dominantes y replican, mediante el sustento escrito, el modo de comprender el mundo desde Occidente. Suponemos que la colonialidad sigue imponiéndose e imperando aún en textos escritos desde la alteridad a los grupos de poder.

Las narraciones que analizaremos se encuentran mediadas por los sujetos criollos blancos: mientras Túpac Amaru debe responder a la solicitud del gobierno argentino, Manzano escribe por petición de Domingo del Monte. Son textos mediados por el discurso del criollo, responden a las necesidades de estos grupos, quienes pagan para que se escriban estos relatos. Son obras que resultan útiles al proyecto criollo, pues, pese a ser escritas por un indígena y por un esclavo afrodescendiente, se presentan sospechosamente aculturadas, donde el colonizado reproduce, en su totalidad, el discurso y el imaginario del colonizador³. En otras palabras, son narrativas que permiten al criollo blanco asumir el papel de continuador del orden colonial, puesto que establecen en Europa el centro del conocimiento, a la vez que, en España, el centro de la injusticia.

II

En la narración historiográfica propia de la construcción de identidad nacional, la rebelión de José Gabriel Túpac Amaru es entendida como un precedente de los procesos emancipadores de principios del siglo XIX. Pese a representar un

3 Siguiendo la propuesta del antropólogo Fernando Ortiz en su ya clásica obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, utilizamos el término aculturación o inculturación como parte del proceso de transculturación, entendiéndolo como “el fenómeno lineal de sumisión a la cultura de la conquistista” (Le Riverend xxviii).

proyecto distinto –e incluso contrapuesto– al de los criollos, los historiadores de la emancipación asimilarán proyectos, insurrecciones y resistencia indígenas al relato unificador del Estado nacional. La narración de Juan Bautista Túpac Amaru, titulada *El dilatado cautiverio bajo el gobierno español*, será considerada como un nexo entre la rebelión de 1780 y la emancipación criolla⁴.

Se ha intentado explicar esta situación a través de la perspectiva americanista de los ilustrados de la época. El fervor contradictorio del que hablase Octavio Paz⁵ se manifiesta en las narraciones de la historia americana a las que adhieren los letrados criollos: “americanos natos y, a la vez, oriundos de España, los criollos disponen de esta doble identidad; pueden interpretar ambos personajes o sentirse interpelados alternativamente por una u otra narración acerca de la historia americana” (Scavino 41). De este modo, las contradicciones propias del discurso emancipador incluyen dentro de sí la multiplicidad de voces de los habitantes de América frente a un enemigo común: el español.

Así, en la organización de los nacientes Estados durante la primera mitad del siglo XIX, la necesidad de establecer una monarquía constitucional por sobre una república fue escuchada en reiteradas oportunidades, siendo la más importante la propuesta de Belgrano ante el Congreso de Tucumán el 6 de julio de 1816. En esta reunión Belgrano debía informar sobre el estado de Europa frente a la emancipación de las colonias americanas:

Que había acaecido una mutación completa de ideas en la Europa en lo respectivo a la forma de Gobierno: Que como el espíritu general de las naciones en años anteriores era republicano, en el día se trataba de monarquizarlo todo. (Mitre iv: 249)

Para Bartolomé Mitre, el plan de Belgrano se comprendía aun en el estado de confusión que afectaba al criollo en el contexto de las emancipaciones. La inclusión del indígena se condice con la poca experiencia política que los organizadores de la Argentina del siglo XIX demostraban. En el fondo, es parte de la misma lógica contradictoria que ya hemos venido señalando:

La raza criolla, que se apellidaba a sí misma americana, confundía en su odio a los antiguos conquistadores con los dominadores y explotadores del país durante el coloniaje [...]. Sin tradiciones propias de sociabilidad, sin nociones claras en política, sin preparación para el propio gobierno y con instintos de independencia nativa, que surgían vivaces de un patriotismo indígena, las colonias americanas sublevadas daban

4 Consideremos, a modo de ejemplo, las palabras del historiador peruano Daniel Valcárcel quien, a propósito de la comunicación entre Juan Bautista y Simón Bolívar, señala: “Nada hay tan emotivo como el encuentro de dos lejanas e históricas generaciones: la del ilustre precursor José Gabriel Túpac Amaru y la del insigne libertador venezolano Simón Bolívar” (Valcárcel 231).

5 “Confusamente, el criollo se sentía heredero de dos Imperios: el español y el indio. Con el mismo fervor contradictorio con que exaltaba al Imperio hispánico y aborrecía a los españoles, glorificaba el pasado indio y despreciaba a los indios. Esta contradicción no era percibida claramente por los criollos” (Paz 57).

como una de las causas de la revolución, las crueldades de los antiguos conquistadores españoles contra los indios americanos, declarando a los primeros usurpadores de su suelo y verdugos de su raza. (Mitre II: 317-318)

En el rescate y necesidad de articular las revoluciones contra la metrópolis, se recurre a la población indígena y esclava, con miras a organizarla contra un enemigo común. La idea del Estado nación, unificado y consciente de los distintos grupos amparados bajo su dominio, es una de las principales ideas utópicas del periodo.

En la construcción de este proyecto, el modelo del incario y su apropiación, constituyen precedentes para el ideal nacional que los criollos incorporan en el periodo emancipador:

Los incas, especialmente, constituían entonces la mitología de la revolución; su olimpo había reemplazado al de la antigua Grecia, su sol simbólico era el fuego sagrado de Prometeo, generador del patriotismo; Manco Capac, el Júpiter americano que fulminaba los rayos de la revolución, y Mama Oello [*sic*], la Minerva indígena que brotaba de la cabeza del padre del Nuevo Mundo, fulgurante de majestad y gloria. (Mitre II: 318)

En este contexto se desarrolla el proyecto de Belgrano, que cobra relevancia en la figura de Juan Bautista Túpac Amaru, quien es declarado como el medio hermano del revolucionario peruano y como “5° nieto del último emperador del Perú” (Túpac Amaru 13). Se entiende que la idea de proponer una monarquía incaica, en condiciones que el único descendiente directo de los incas se encontraba preso en España es, por lo menos, sospechosa.

Las *Memorias* de Túpac Amaru vieron la luz en Buenos Aires, probablemente, en 1826. Fueron escritas por solicitud del gobierno local, el que además otorgó una pensión a su autor. En la actualidad el manuscrito de la obra se encuentra perdido y se conocen dos copias del texto. En distintos momentos se ha puesto en duda la veracidad de la obra e, incluso, de la persona de Juan Bautista (Loayza; Neira). En palabras de Neira (2009): “Quizás no fue Juan Bautista quien escribió el manuscrito, sino que fue dictado o bien lo redactó un escritor, por encargo, y firmado por él en 1822. Juan Bautista y/o esa mano anónima, hacían uso de un español culto, conocedor de la Ilustración, pero relativamente libre en cuanto a algunas normas gramaticales y asociación de ideas” (10).

No obstante, consideramos poco relevante para la discusión, si el relato de Túpac Amaru fue escrito por él, si fue profundamente intervenido o si representa o no el proyecto indígena que implicó la revolución de su medio hermano. Lo que nos interesa relevar es la presencia y la utilización sistemática de estrategias ficcionales para testimoniar su cautiverio, con lo que propicia un ideario que incorporó el pasado indígena travestido con ropajes de la Ilustración europea y del progreso.

Tomando en consideración lo propuesto por Neira, la narración de Túpac Amaru no alcanza a ser una inversión de la historia, ni una forma de escritura propia de la Historia de los Vencidos (Neira 30), lo cierto es que Juan Bautista plantea la inversión de algunos elementos que, aunque no son radicalmente revolucionarios, sí llegan a concebir la transformación de las formas de construir la historia, cuestionando la centralidad que implica el uso de la razón. La misma dicotomía entre civilización y barbarie, que Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi desarrollarán en la narrativa argentina algunos años después, encuentra su inversión en esta narración.

En el enunciado existe un proceso de confrontación entre la idea de los americanos y la idea del invasor extranjero. El reconocimiento del “nosotros” como americanos contra el “ellos” europeo diluye diferencias existentes entre los grupos diversos que habitaban la sociedad americana a la vez que exacerban las contradicciones con el “otro”, tanto español como europeo.

Esta diferencia construida es evidente en la narración de Túpac Amaru, ya que, al ser un sujeto indígena, rompe con las voces que se acostumbraban a escuchar en resistencia contra la dominación española, máxime cuando se nos señala que se trata de un sujeto que no sabía hablar, ni mucho menos escribir el castellano: “Yo ignoraba el idioma español y las costumbres de esta nación” (49). La narración, por tanto, presupone la existencia de un sujeto enunciadore tardíamente letrado. No obstante, su voz no es la del indígena cusqueño, sino que asume la posición genérica de americano, en la que se percibe una distinción ética y ontológica con el europeo. En este sentido, existe una reivindicación del pasado indígena, mediante el recuerdo de las humillaciones a las que fueron sometidos:

Se me presentaban los horrores cometidos por esta misma raza en tiempo de la conquista, que con la religión en la boca ponían hogueras y patíbulos para sacrificar en períodos determinados, y en nombre de los santos, millares de las víctimas: llegué a creer que la manía de devorar a los hombres era nacional; que su causa era orgánica, y todavía esta opinión no se me disipa; las carnicerías cometidas en Caracas por Murillo y sus oficiales españoles y las del Perú por todos los españoles que han tenido cuatro soldados, todas tienen el mismo carácter que las de la conquista, a pesar de la distancia del tiempo, de la diferencia de teatros y de las luces del siglo: así mi muerte y la de mi familia la creía infalible. (32)

El “nosotros”, asumido por los pueblos americanos para la construcción de la unidad frente al invasor, se establece sobre la base de la humillación común. Así como los españoles, constituidos en una amenaza externa, sometieron a los pueblos indígenas, hoy la América toda, sin distinción de clases ni de razas, es heredera de esa humillación.

Se reconoce en los dominadores europeos a los viejos colonizadores. Con lo que se establece claramente un “nosotros” representado por los sujetos sometidos al poder imperial español, vale decir, una unidad entre criollos e indígenas. En

contraposición, se define como un “ellos” al dominador europeo y, consecuentemente, al conquistador del siglo xvi. El deslizamiento de significado se establece desde la relación indígena-conquistador, hacia americano-español, entendiendo bajo esta mirada al americano como una noción que engloba a las distintas razas sometidas. Al respecto, es decisiva la relación que Juan Bautista establece con el “leguito” mexicano que encuentra en la prisión, quien lo ayuda porque “el ser americano yo le había inspirado el mayor interés para salvarme la vida de los golpes de asesinos que allí había” (48).

La dominación se sustenta, según el texto, en la codicia y la necesidad de obtener riquezas, de modo que mantenerla significará perpetuar el modelo impuesto durante los tiempos de la Conquista: “teme su codicia española la pérdida de la presa más costosa a la humanidad, la América, y para conservarla toma la resolución de sus padres, y como ellos derramar la sangre de los indios por torrentes con igual desprecio y ferocidad” (19). Es aquí en donde se establece la relación de enemistades. El cuestionamiento al coloniaje significa, en voz de Túpac Amaru, el cuestionamiento a la dominación y usurpación del territorio:

Nuestros tiranos, decíamos, parecen regocijarse de nuestros males, de nuestra tristeza y degradación; el poder se halla en sus manos, y la razón misma de los europeos deslumbrada de la participación de sus despojos encontrará motivos justificativos de esta horrible conducta. ¡No hay sobre la tierra quien esté de nuestra parte! ¿Los crímenes de éstos como los de los conquistadores de nuestro país, quedarán sin castigo? Sobre los patíbulos y las hogueras cantaron éstos su triunfo, y echando un velo fúnebre sobre la humanidad, llenaron la tierra de su nombre; éstos quieren imitar su crueldad, para participar su gloria.

¡En Europa se castigan pequeños crímenes, y a los grandes se les tributa culto! Con cuanta justicia podríamos decir a cuantos la gobiernan lo que respondió un pirata a Alejandro: “Se me llama un ladrón porque no tengo sino un navío, y a ti porque tienes una flota se te llama conquistador”. La Europa tiene leyes contra los robos, y aplausos, gloria e inmortalidad para los invasores de América. En el código de sus Reyes hay un artículo que dice: “tú no robarás a menos que seas un rey, obtengas un privilegio de él, o estés en América; no asesinarás a menos que hagas perecer millares de hombres, o algún americano. No tenemos más que la apelación al cielo; la inmortalidad del alma debe sernos ahora el único consuelo. (40-41)

La crítica se desplaza hacia la hipocresía que significa ese modelo de pensamiento que trae consigo la Ilustración, en donde se justifica lo aberrante que implica el coloniaje y la esclavitud. Asimismo, resulta llamativa la idea referida a las leyes bajo las cuales se rigen los reyes europeos, considerados en el texto mismo como los dirigentes de la masacre y los principales promotores del asesinato de miles de personas.

La celebración de la sangre en Europa va de la mano con la codicia de sus habitantes. Para Juan Bautista, los españoles, sobre todo, son sujetos que en su interior concentran las peores características. La condición de España, tan alejada

de las normas éticas que establecía como fundamento el siglo XIX, imposibilita que sea parte del futuro de la humanidad, con lo que queda atrasada y apartada de su condición humana. Para él, los españoles son supersticiosos, sin moral, inhumanos y codiciosos (37-38). Más aún, “la codicia era el único resorte que movía [...] a la nación entera” (46).

Para el narrador, el futuro de la humanidad y del pensamiento no se encuentra en las ideas hipócritas de la Ilustración europea, sino en el pasado americano y en su construcción utópica de la sociedad perfecta. El contraste establecido entre la feliz idea de nación de los incas y la mal vista forma de organización europea muestra una arcadía incaica que, a ojos del proyecto criollo, tiene sentido sólo en cuanto establece una superioridad de la idea americana por sobre la europea:

Los europeos han dicho, formemos una sociedad feliz y todos seremos felices, hablo de los más bien organizados. Los Incas al contrario han dicho: Hagamos a cada individuo feliz de suerte que ninguno pueda sin injusticia desear un mejor estado, por este medio la sociedad será poderosa y feliz. (60n)

Nótese que la forma de organización individualista propuesta por Túpac Amaru tiene el sello de la visión utópica sustentada por el liberalismo económico en la incipiente fase del capitalismo librecambista que proponían los ilustrados para América.

Otro de los elementos que se destacan en el enunciado es la constitución salvaje del “otro” europeo. La maldad de los invasores resulta ser una disposición biológica: “[:] Será cierto que los españoles son feroces por constitución de sus órganos?” (36). Se construye, así, otra forma de diferenciación entre los europeos con los americanos. Además de la crítica a la barbarie europea, en el caso español se enfatiza su carácter inhumano:

En tres años y tres meses que permanecí en el castillo de San Sebastián no recuerdo un solo rasgo humano de los españoles que se sucedieron a custodiarme, y es ciertamente muy digno de atención que tantos y tan distintos hombres hubiesen sentido de la misma manera contra la miseria, que naturalmente excita a la compasión; este fenómeno por su constancia y pluralidad debe ser recomendado a los fisiólogos; ellos solos podrán encontrar el principio tan constante que hay en la sensibilidad española para afectarse tan contrariamente al resto de los hombres; parecerá entonces la demostración de mi opinión que es estar en sus órganos la verdadera causa, porque se complacen tanto en los actos de matanza de hombres y tienden a ello como impelidos por una fuerza instintiva. (46-47)

La aberración natural con la que carga el conquistador español contrasta en su totalidad con el idílico pasado incaico –al que se hace referencia en una sola ocasión–. El problema excede lo puramente ético y llega a ser fisiológico. La codicia y la rapiña han destruido en el propio español las condiciones para poder

asumir la enorme tarea que significaba la Ilustración y las urgentes necesidades que consigo traía el Siglo de las Luces.

El que sea un indígena quien rechaza el poder imperial y la posibilidad de la existencia de los reyes le otorga a los criollos americanos, en ese entonces gobernados en la Argentina por Bernardino Rivadavia, el poder para continuar en la línea del republicanismo, desechando completamente las ideas monárquicas en América, sobre todo si se considera que Túpac Amaru consideraba que: “al fin de mi triste carrera veo infalible el reinado de la razón; que el espíritu humano marcha iluminado contra los tronos” (24-25).

En contraste con la imagen de la Europa aborrecible que destruyó las tierras americanas por un afán de riquezas y de poder, el suelo americano se alza como la esperanza de un espacio acogedor, en donde las diferencias se omiten y la convivencia entre los pueblos se mantiene: “Aquí los brazos de mis hermanos ya independientes se extendieron para estrecharme” (62). En el fondo, se establece la idea de que los habitantes de las antiguas colonias españolas vivían en armonía, luego de superada la intromisión de un poder foráneo que había destruido esa Arcadia.

III

Hacia el año 1835, el esclavo cubano Juan Francisco Manzano escribe su *Autobiografía*. Publicada en Londres en 1840, la obra vería la luz en Cuba casi un siglo después, por lo que no tuvo mucha difusión en el país. Según hace constar Martín Lienhard (2008), el texto fue escrito por solicitud de Domingo del Monte y por Richard Madden, comisionado inglés en la isla para supervisar el cumplimiento de los acuerdos sobre la trata de esclavos (116).

Críticamente, ha sido considerado como el escrito de un negro que no representa aún el sentido de la negritud⁶. Esto porque su relato no construye, en ningún momento, una alternativa antiesclavista, por lo que es fácilmente asimilado en pos del proyecto patrio de los criollos blancos:

La *Autobiografía* no es una acusación contra la esclavitud, sino contra los abusos de ciertos dueños desacertados. Por ello, el relato de Manzano, si bien levanta acta de los malos tratos infligidos a un esclavo durante su vida, no tenía otra ambición que suscitar la toma de conciencia, entre los propietarios, de que la situación económica requería que se trataran a los esclavos con más deferencia. Esta recomendación, inútil es precisarlo, no tenía estrictamente nada humanista. (Ghorbal 21)

El relato de Manzano presenta una situación autorial autobiográfica (A=N=P), además, su construcción testimonial implica una denuncia y una acusación contra el blanco opresor (Prieto 2003). Su propia vida será la manera en

6 Por ejemplo, René Depestre lo incluye entre los poetas afrodescendientes que “no manifiestan en sus escritos las contradicciones entre lo que se denominaba ‘clase y raza’ que han determinado la vida del país” (Depestre 348).

que se evidencien los daños de la esclavitud, más aún cuando el mismo oficio de escritor se desarrolla a contrapelo de los deseos de sus amos.

Durante la primera mitad del siglo XIX, en Cuba se desarrollaba un movimiento intelectual moderadamente antiesclavista y agrupado en torno a Domingo Del Monte. Lejos de estar unificado, y pese a sus buenas intenciones, el grupo delmontino no puede dejar de lado la posición y el imaginario desde el cual se expresa:

Lo importante es unir los retazos complementarios; hallar las relaciones en el tiempo sin excusar lo inexcusable, como, por ejemplo, ese paternalismo, ese doblez de la generación delmontina respecto del hombre negro y la esclavitud. Lo que prueba que 'la palabra es la hembra del acto'. Si el negro protestaba, entonces era un cachorro que sentía 'odio africano'. Si huía al monte, asesino comedor de corazones. Si trataba de civilizarse, de entrar en la cultura que aún no era la suya –lo sería, entre otras causas, cuando su lenguaje deviniera el lenguaje mestizo del blanco, es decir, del cubano–, era motivo de burlas. La sorpresa estallaba cuando un esclavo manumiso como Manzano, alzándose sobre sus garabatos, escribía una *Autobiografía* sin paralelo. (Álvarez García 19)

La imagen del esclavo debe ser constantemente blanqueada, para que sea un sujeto que pueda, dentro de lo posible, ser humanizado. Por lo mismo, resulta extraño el testimonio de Manzano, en una época en que primaban los escritos de criollos blancos sobre la humanidad de los negros y las vejaciones a las que eran sometidos.

Según Benítez Rojo (2006), el proyecto independentista de Cuba no podía realizarse sin garantizar la libertad de los esclavos, ya que el elevado número de estos hacía temer a los criollos el desencadenamiento de una lucha de razas como se había vivido en Haití. Por esta razón, el proyecto "incluyó, en primer lugar, una supresión absoluta de la trata de esclavos, medidas para controlar el crecimiento de la población negra y para la abolición gradual de la esclavitud. A pesar de que este proyecto toleraba a los negros como cubanos de segunda clase, no deseaba su presencia en la escena nacional en números masivos" (453). Se propone un proyecto que busca el blanqueamiento paulatino de la sociedad, mediante la inmigración de mano de obra barata de origen europeo.

Así, comprendemos la *Autobiografía* de Manzano como un ejercicio narrativo testimonial, que utiliza su propia vida como método de denuncia de las condiciones a que eran sometidos los esclavos, en donde construye, mediante el aprendizaje de la escritura, una posición de rebeldía que le permite contar su propia existencia.

Con su testimonio escrito, Manzano respondió de hecho a las expectativas de quienes le habían encargado la tarea de escribir la historia de su vida: Domingo del Monte y otros miembros de su tertulia. Este grupo de literatos cubanos «liberales» deseaba obtener un relato que mostrara, desde la perspectiva de un esclavo, la monstruosidad del sistema esclavista. (Lienhard 26)

En el enunciado, Juan Francisco Manzano narra su vida en torno a dos ejes interdependientes: a) los castigos que sostenidamente sufre debido a las injusticias de su ama; y b) su propia formación intelectual.

El relato es una constante apelación a la diferencia existente entre un mal y un buen amo. Mediante la crítica a la Marquesa del Prado-Ameno cuestiona al blanco como un hipócrita, un explotador, un ladrón e incluso un asesino. Conocido es el aforismo de José de la Luz y Caballero: “En la cuestión de los negros, lo menos *negro* es el *negro*” (74). El cuestionamiento que desde el mundo de los criollos blancos encarna el grupo delmontino, halla su radicalidad en las páginas de Manzano.

En cuanto al primer eje, el momento en que llega donde su ama, la Marquesa del Prado-Ameno, significa el inicio de su vida de sufrimiento: “la verdadera historia de mi vida, empieza desde 18..9 [sic] en que la fortuna se desplegó contra mí hasta el grado de mayor encarnizamiento, como veremos” (87). El texto apela constantemente al lector, estableciendo como estrategia narrativa la identificación con el dolor. Sin embargo, esta identificación se puede construir de diversas maneras, por ejemplo, con el silencio. En el relato hay dos momentos inenarrables. Primero, cuando se castiga a su madre:

suspenso sin poder llorar, ni discurrir, ni huir; temblando interín, sin pudor, los cuatro negros se apoderaron de ella y la arrojaron por tierra para azotarla, no hacía más que pedir a Dios: todo lo resistí por ella: pero al oír estallar el primer foetazo, enfurecido como un tigre, o como la fiera más animosa estuve a pique de perder la vida a manos del citado D. Silvestre –pasemos, pasemos en silencio el resto de esta dolorosa escena. (Manzano 93)

Inmediatamente después, se narra el segundo momento. Al ir distraído pensando versos, destruye un geranio “sin saber materialmente lo que hacía cogí una hojita, no más de geranio donato” (94). Con ello se desencadena la crueldad:

El administrador por debajo del pañuelo que le tapa la boca, gritó con una voz ronca: ‘amarren’. Me atan las manos como las de Jesu Cristo: me cargan y me meten los pies en las dos aberturas de la tabla. ¡Oh, Dios! Corramos un velo sobre esta escena tan triste. ¡Ay!, mi sangre se derramó y perdí el sentido. (Manzano 94)

Puesto que el narrador no puede narrar la tortura, el lector se ve empujado a imaginar el sufrimiento a través de las pistas y de las consecuencias que entrega el relato. En ambos casos, la referencia a Dios, ya sea mediante la invocación o mediante la identificación con el martirio de Jesús, coloca al esclavo en la posición de Cordero de Dios que es martirizado injustamente.

El mal amo es el ejemplo de la degradación humana. Resulta evidente cuando se denuncia el robo que la Marquesa hace del dinero con que la madre del esclavo pretende pagar por su libertad:

‘Juan, aquí llevo el dinero de tu libertad, ya tu ves que tu padre se ha muerto, y tu vas a ser el padre de tus hermanos: ya no te volverán a castigar más: Juan, cuidado, ¿eh?’. Un torrente de lágrimas fue mi única respuesta: ella siguió y yo fui a mi mandado: mas el resultado de esto fue que mi madre salió sin dinero: y yo quedé en esperar qué sé yo cuánto tiempo, que nunca llegó. (Manzano 95)

Una escena similar se repite cuando Manzano intenta cobrar su parte de la herencia. En este caso la Marquesa responde incómoda: “¿estás muy apurado por la herencia? ¿Tú no sabes que yo soy heredera forzosa de mis esclavos? En cuanto me vuelvas a hablar de la herencia, te pongo donde no veas el sol, ni la luna, marcha, marcha a limpiar las caobas” (Manzano 110). Son, finalmente, estas situaciones las que llevan al esclavo a justificar su “mal comportamiento”.

Manzano no rechaza directamente la esclavitud, sino que apuesta en contra de los malos tratos. Sus palabras descubren esta situación: “no era ya un esclavo fiel: me convertí del más humilde en la criatura más despreciable [...] solo meditaba en mi fuga” (110). Más aún: “Mi corazón no era ya bueno y La Habana, juntamente con los felices momentos días, que en ella gocé, estaban impresos en mi alma y sólo deseaba verme en ella” (111).

El segundo eje de la narración lo constituye la formación intelectual. Manzano se presenta desde pequeño como un sujeto acostumbrado a la tarea letrada y como compositor de versos: “Había compuesto ya a los doce años muchas décimas de memoria, causa porque mis padrinos no querían que aprendiese a escribir; pero yo las dictaba a una joven morena llamada Serafina, cuyas cartas en décimas mantenían una correspondencia amorosa” (87). La escritura y la creación le son prohibidas al esclavo, ya que evidencian su racionalidad:

Supo mi Señora que yo charlaba mucho, porque los criados Viejos de la casa, me rodeaban cuando citaba de humor y se divertían oyéndome tantas décimas, que no eran divinas ni amorosas como propio producto de la ignorancia: se dio orden expresa para que nadie me hablase pues nadie entendía el asunto de ellas, ni yo mismo me atrevía a decirlo aunque dos veces me costó mi buena monda. (Manzano 90)

El castigo no solo contempla torturas físicas, también se incluye la prohibición de la palabra. Esto lleva a que Manzano hable consigo mismo, que invente las historias considerando su interioridad, transformando sus sentimientos en historias que contaba a los otros niños. Llama la atención el que sea tan fieramente perseguido por el hecho de narrar:

Mi ama que no me perdía de vista ni aun durmiendo, que hasta soñaba conmigo, hubo de penetrar algo: hizome repetir un cuento una noche de invierno, rodeado de muchos niños y criados manteniéndose ella oculta en otro cuarto detrás de unas persianas: al día siguiente por quítame allá esas pajas, como suele decirse, después de una buena monda, me pusieron una gran mordaza; y parado en un taburete, en medio de la sala con unos motes detrás y delante, de los cuales no me acuerdo, y riguroso

prohibición de que nadie entrase en conversación conmigo, pues cuando yo tratara de tenerla con alguno de mis mayores debían darme un garnatón. (90)

La idea del castigo sin razón, “por quítame allá esas pajas”, tiene como consecuencia la mordaza. El intento burdo por silenciar al esclavo, por aislarlo y por castigarlo si intenta hablar con alguien más.

La palabra se vuelve el arma principal del esclavo para poder desarrollarse. Contra las pretensiones de silencio, Manzano se rebela aprendiendo a escribir. La escritura es considerada como una forma de liberación intelectual, por lo que es atacada. En este sentido, se convierte en un terreno en disputa. Sin embargo, para el esclavo la posibilidad de escribir existe sólo en la copia de la escritura del “otro”:

Entonces determiné darme a otro estudio más útil, que fue el de aprender a escribir: grande apuro porque no hallaba cómo empezar, no sabía cortar plumas y me guardaría de tomar ninguna de las de mi Señor: sin embargo ¿qué hice? Compré mi taja-pluma, plumas y papel muy fino, y metía entre llana y llana algún pedazo de los que mi Sr. botaba escrito: con el fin de acostumbrar el pulso a formar letras, e iba siguiendo la forma de la que tenía debajo, con cuya invención antes del mes, ya hacía renglones, logrando la forma de letra de mi amo, por lo que hay cierta identidad entre la suya y la mía. (104)

El aprendizaje y la práctica de la escritura las hace en secreto. Sabe que ha aprendido a escribir porque el “otro” lo reconoce: “el Sr. Marqués me encontró una ocasión, y por lo que me dijo acerca de ella, conocí que ya sabía escribir” (105). De modo que es la imitación y el reconocimiento desde el otro lo que constituye la identidad de escritor que tiene Manzano.

Por otro lado, contrario a la idea defendida por el relato, es el mismo D. Nicolás, a quien Manzano consideraba como un buen amo, quien le prohíbe la escritura:

Supo mi Señor por los que me veían desde las cinco embrollando con mis papeles, que en eso pasaba todo el tiempo, y no pocas veces me sorprendió con mi tren de escritura, en la punta de una mesa que había en un rincón, y me encargó que dejase aquel entretenimiento como nada correspondiente a mi clase [...]. Prohibióseme la escritura pero en vano; porque todos se habían de acostar, y entonces encendía mi cabito de vela, y me desquitaba a mi gusto, copiando las más bonitas letrillas de Arriaza, a quien imitando siempre, me figuraba que con parecerme a él ya era poeta, o sabía hacer versos. (105)

Pese a que los amos se oponen a la escritura de los esclavos, quienes rodean a la familia no parecen ser tan contrarios a esta situación: “Pilláronme una vez algunos papelillos de décimas, y el Sr. Dr. Coronado fue el primero que pronosticó, que yo sería poeta, aunque se opusiera todo el mundo: supo cómo aprendí a escribir y con qué fin, y aseguraba que con otro tanto han empezado los más”

(105). No obstante, esta apreciación de la escritura es destacable en tanto sea una curiosidad o un modo de entretención.

Durante el aprendizaje de Manzano, la única referencia a la cultura grecolatina presente en la *Autobiografía* es cuando señala que él “era el Mercurio que llevaba y traía [los mensajes]” (105). Al igual que en el texto de Túpac Amaru, Manzano no reconoce una cultura propia o afrodescendiente. No toma en consideración las narraciones africanas que podría haber aprendido de su padre o de otros esclavos, sino que su enseñanza es más bien hispanoamericana. En este sentido, pese a la diferencia que existe en la educación con Juan Bautista, la voz de Manzano y del esclavo, es aculturada. Se olvidan las raíces y se asumen como propias las voces de los amos. “El autor de la *Autobiografía* es, pues, víctima de una doble injusticia: la de haber nacido esclavo y la de haber sido desposeído de su *yo* por una élite criolla preocupada por defender sus intereses” (Ghorbal 38).

IV

El aprendizaje de la escritura y del idioma se constituye como una forma de aproximación entre ambos autores. El aprendizaje del castellano, tanto del idioma —en el caso de Túpac Amaru— como de su escritura —en Manzano—, significará un proceso de adecuación a la perspectiva del otro. Las palabras escritas permiten, en ambos testimonios, hablar y confrontar al opresor en su propia lengua, enrostrándole los actos bárbaros que ha cometido a lo largo de su historia. De esta manera, se construye un enemigo común, situando sus escritos en la misma posición que tenían los criollos recién emancipados.

Así, los escritos de Túpac Amaru y de Manzano son cooptados por la ideología del proyecto criollo. No es menor que hayan sido escritos por encargo, que existieran pagos asociados a su escritura y que los autores hayan sido incluidos en las reuniones y tertulias de los criollos blancos. Esta condición pone un manto de duda sobre la voz de ambos sujetos, puesto que, siguiendo la propuesta de Lienhard, lo que expresan estos documentos “no es la ‘realidad histórica’ sino, básicamente, aquello que a sus autores les convenía decir —o dejar de decir— en un contexto determinado” (27).

En ambos casos, los autores son sujetos que no tienen su pasado, ni su historia o visión, sino que entre sus pérdidas se encuentran sus raíces. En el escrito de Túpac Amaru, no se hace referencia a su cosmovisión indígena, pese a que aprende a escribir ya pasados los cuarenta años de edad, por lo que resulta a lo menos sospechoso el silencio. Lo mismo podría decirse de Manzano, aunque sea un esclavo criollo e hijo, a su vez, de una negra criolla⁷. No tiene una historia afrodescendiente, ni contacto con las visiones de los otros esclavos, sino que es un sujeto blanqueado intelectualmente. Es posible que haya sido la intervención

7 Sólo en esta parte del texto utilizamos el concepto de criollo en relación con los esclavos negros que nacían en las colonias, en contraposición a los “bozales” que eran aquellos traídos desde África.

de algún criollo la responsable de dicho blanqueamiento discursivo, puesto que de esa manera podían generar una respuesta mucho más favorable a la construcción de un pensamiento emancipador y, en el caso de Túpac Amaru, de un sentimiento antiespañol.

La posibilidad de construir estos discursos, con la venia del criollismo triunfante, luego de los procesos de Emancipación y el consiguiente asentamiento de los proyectos patrios, tuvo como fundamento la creación de una diferencia que sustentó la dirección de los nacientes Estados. Aunque no cambien en absoluto las estructuras sociales impuestas durante la época colonial, se profundiza el discurso de la diferencia que, en estos casos, no presentó la voz de la alteridad ni inquietó la delegación del poder a los criollos blancos.

Referencias bibliográficas

- Álvarez García, Imeldo. “Prólogo”. *Novelas cubanas*. La Habana, Editorial de Arte y Literatura, 1974, pp. 9-22.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Benítez Rojo, Antonio. “La novela hispanoamericana del siglo XIX”. *Historia de la literatura hispanoamericana. Volumen I: Del descubrimiento al modernismo* editado por Roberto González Echeverría y Enrique Pupo-Walker. Madrid, Gredos, 2006, pp. 431-498.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, Iberoamericana, 2006.
- De la Luz y Caballero, Juan. *Obras. Aforismos*. La Habana, Biblioteca de clásicos cubanos, 2001.
- Depestre, René. “Aventuras del negrismo en América Latina”. *América Latina en sus ideas*, coordinado por Leopoldo Zea, México D. F., UNESCO / Siglo XXI, 2006, pp. 345-360.
- Doležel, Lubomír. *Historia breve de la poética*. Madrid, Síntesis, 1997.
- Genette, Gérard. *Ficción y dicción*. Barcelona, Lumen, 1993.
- Ghorbal, Karim. “La instrumentalización del yo esclavo: los espejos conceptuales de Juan Francisco Manzano”. *Palabra de negro. Nueve asedios a la literatura afrolatinoamericana*, editado por Richard Leonardo, Lima, Universidad Nacional Federico Villarreal, 2015, pp.19-40.
- Lejeune, Philippe. *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Madrid, Megazul-Endymion, 1994.

- Le Riverend, Julio. "Ortiz y sus contrapunteos". Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987, pp. ix-xxxii.
- Lienhard, Martín. *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial*. Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2008.
- Manzano, Juan Francisco. *Autobiografía del esclavo poeta y otros textos*. Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2007.
- Martínez, Matías y Michael Scheffel. *Introducción a la narratología. Hacia un modelo analítico-descriptivo de la narración ficcional*. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2011.
- Mitre, Bartolomé. *Historia de Belgrano y de la Independencia argentina*. Buenos Aires, Librería La Facultad de Juan Roldán y cía., 1927.
- Neira, Hernán. *Visión de los vencidos. Estudio y transcripción de las memorias de Juan Bautista Túpac Amaru*. Santiago de Chile, Editorial USACH, 2009.
- Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Prieto Rodríguez, Adlin de Jesús. "La autobiografía como testimonio o un testimonio autobiográfico (un acercamiento a la *Autobiografía de un esclavo* de Juan F. Manzano). *Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales*, n.º 20-21, 2002-2003, pp. 199-211.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del Poder. Cultura y conocimiento en América Latina". Walter D. Mignolo, compilador. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2014, pp.119-132.
- Scavino, Dardo. *Narraciones de la independencia. Arqueología de un fervor contradictorio*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010.
- Túpac Amaru, Juan Bautista. *Cuarenta años de cautiverio (memorias del inka Juan Bautista Túpac Amaru)*. Lima, Los pequeños grandes libros de la historia americana, 1941.
- Valcárcel, Daniel. *La rebelión de Túpac Amaru*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1965.