

# Escribiendo la cultura en *negro*.

## Gramatología de la sociedad civil y la esclavitud

Ronald A. T. Judy  
Traducido por Rodrigo Naranjo\*

“Debemos entender esta correlación del uso del lenguaje y la presencia si es que vamos a aprender a leer las narrativas de esclavos a partir de lo que Geoffrey Hartman llama su “medio-textual”. Las narrativas de esclavos representan el esfuerzo de los negros para *escribir su (propio) ser*”.

Gates, *The Slave's Narrative*, xxiii

La afirmación “las narrativas de esclavos representan el esfuerzo de los negros para *escribir su (propio) ser*” es la máxima para una aguda y profundamente elegante crítica en la insistencia de la modernidad occidental en poner juntos reflexión y grafema. Su agudeza está en hacer entender la conectividad entre escritura y Ser como un prerrequisito para leer las narrativas de esclavos, y luego leer esas narrativas de esclavos como iniciadoras de la sostenida crítica afroamericana de dicha conectividad. Su elegancia está en que la profundidad de la crítica está en proporción directa con la profundidad del descubrimiento de la modernidad occidental de que el auténtico trazo de una conciencia autorreflexiva se libera solo a través de la escritura. Lo que quiero tratar de explicar en este capítulo es cómo reconocer la narrativa de esclavos, cómo el comienzo de la historia

---

\* La presente traducción corresponde al Capítulo 3 “Writing Culture in the Negro” de la obra de Ronald Judy, *(Dis)Forming the American Canon. African-Arab Slave Narratives and the Vernacular* publicada por la Universidad de Minnesota en 1993. La sección del epígrafe que abre el Capítulo [*Write themselves into being*] pudiera traducirse también como “escribirse ellos mismos”, “escribir su existencia”, “escribirse ellos mismos como seres”; se ha optado por “escribir su (propio) ser” para destacar las distintas posiciones que adopta el análisis de las narrativas de esclavos respecto de las nociones del canon, la modernidad, la producción y la obra. Afro Americano, por su parte, sería la traducción literal del término que usa Judy, y afroamericano el término que utilizamos. Debe tenerse en cuenta las referencias sutiles que recorren la nociones de [*American*]; [*American Studies*], [*Afro American*] o [*Afro-American*] considerando que la noción *American* posee varios tramos capas e interrelaciones relativos al “lugar” de debates *de, en o sobre* la Academia de Estados Unidos y los países anglohablantes. Para facilitar la lectura se ha traducido la mayoría de los pasajes en inglés citados en el cuerpo del texto, y las notas que estaban tanto al final como en el cuerpo del texto, al pie de página. Donde el término usado por el autor deja espacio para más de una traducción, se ha colocado entre corchetes el término original. [*Literacy*] es un término que recorre el grueso del trabajo, y dada la amplia gama de sus connotaciones se opta, según corresponda, por destacar “saber leer y escribir”, “educación”, “alfabetización”, “aprendizaje”, “experticia”, “escolaridad”, etc. El término [*Liberal Arts*] aunque al comienzo se había optado por traducirlo como las “Letras” (distinguiéndolo de las ciencias más empíricas), se optó finalmente por traducirlo como “humanidades” prefiriendo el sentido más amplio que recorre las conceptualizaciones canónicas del espacio de las literaturas y los distintos debates sobre regionalismos, anti-humanismos y pos-humanismos como se verá a continuación. [*Enlightment*] se ha remitido a la Ilustración en razón más fiel con la problemática general del libro y la obra del autor (vgr. Judy, Ronald. “Kant and The Negro” en *Surfaces*, vol. 1.8, 1991).

literaria afroamericana pone en riesgo la cultivada tradición de la pensé de libertinaje érudit. Es decir, que al leer las narrativas de esclavos como una documentación histórica de la capacidad africana para su conciencia autorreflexiva, Gates problematiza la tipología dominante de los signos de la modernidad occidental: esa economía de la significación en la que hay una relación necesaria entre saber leer y escribir, y la conciencia reflexiva.

Las características definitivas de esta tipología fueron primero sistemáticamente legitimadas por el intento de Descartes de pensar la relación entre apercepción y ser en el mundo como una relación conceptual del (*Ego cogito me cogitare* (Me pienso a mí mismo pensando). Para Descartes pensar esta relación, la apercepción es identificada con la escritura de determinadas estructuras universales (algoritmos matemáticos) de la reflexión cognitiva. Esas estructuras, que son el principio de su sistema, garantizan legibilidad y anclan todas las adjudicaciones legítimas del verdadero conocimiento en los procesos conscientes del cogito. Con esa garantía, Descartes articula un relato sistemático de la conexión de la conciencia con una economía simbólica específica, en que la diseminación de dicha economía ocurre a través de un orden particular de liberación erudita: las humanidades y las ciencias. Pero Descartes solo comienza esta narración; otros la elaboran en una economía simbólica en expansión permanente.

Sir Francis Bacon tuvo tal vez incluso un sentido más agudo de la relevancia social de la erudición humanista. El *Novum Organum* (1620) revela en su mismo título la progresiva identificación de la realidad como un sistema cerrado cuyos procesos operan de acuerdo a una lógica interna. Este libro también revela el grado en que la nueva erudición se liga con la antigua lógica de la identidad, con la definición de la afirmación a través de la negación:

“Dejemos solo al hombre considerar cuál es la diferencia que hay entre la vida de los hombres en la más civilizada provincia de Europa, y en la mayor extrañeza y en los más bárbaros distritos de la Nueva India; entonces sentirá que es suficiente para justificar el dicho “el hombre es un dios para el hombre”, no solamente respecto a ayuda y beneficio, sino también al comparar su condición. Y esta diferencia viene no de la tierra, ni del clima, ni de la raza, sino de las artes”.<sup>1</sup>

Cuando Bacon declara que la diferencia entre los hombres finalmente no está basada en las capacidades fisiológicas o inherentes, sino más bien en las artes, está interesado en las condiciones legítimas para conocer la naturaleza. La realización de estas condiciones se oculta bajo falsas nociones, caracterizadas en las cuatro clases de ídolos en posesión del entendimiento humano: los ídolos de la tribu, cuya base está en la naturaleza humana; los ídolos de la caverna, los que se encuentran en las peculiaridades de la naturaleza y la educación de los individuos; los ídolos del mercado, formados a través de la interrelación y asociación entre los hombres; y los ídolos del teatro, los que han emigrado a la mente del hombre desde varios dogmas de la filosofía y desde las leyes erróneas de demostración. El ídolo que actúa en Nueva India es el de la caverna. Esto está claro para Bacon al ubicar la ocurrencia de la

---

1 Bacon, Francis. “Book I, Aphorism CXXIX”. *Novum Organum*. Trans R. Ellis y James Spedding. London: Routledge & Sons Ltd., 1861 (originalmente publicado en 1620). Gates lee este pasaje, junto a uno de Peter Heylyn, *Microcosmus*, y uno de Morgan Godwyn, *The Negro and Indian Advocate*, como un ejemplo representativo para sustentar su aseveración “desde el Renacimiento en Europa, el acto de escribir ha sido considerado el signo visible de la razón”, y que “esta asociación ha sido consistentemente invocada en la teoría estética occidental cuando se discute la esclavitud y el estatus de los negros” en *The Slave’s Narrative*, xxiii-xxiv.

diferencia para pensar Nueva India y Europa no en la naturaleza sino en la educación, en particular en la enseñanza de las humanidades, la cual se plantea como la única entrada correcta al entendimiento de la Razón que revelará la ley de la naturaleza.

La diferencia entre los nuevos indios y los europeos más civilizados es que los últimos se han liberado de la idolatría a través de una educación apropiada. Como esta emancipación capacita la fundación de una sociedad civil que está basada en la capacidad de la Razón para iluminar la ley natural universal, la educación apropiada en la Razón es un prerrequisito para la participación en esa sociedad. Esta idea de la sociedad civil fundada en la Razón legitima la posición de que los derechos políticos están determinados por la alfabetización. Esto no es simplemente una cuestión de la escritura como indicador de pensamiento: el pensamiento está naturalmente señalado en el lenguaje. Escribir señala la diferencia entre el pensamiento civil y el natural. El pensamiento civil es social, y la sociedad civil emerge del compacto de individuos reflexivamente conscientes de formar un colectivo a través del cual cada derecho natural individual está garantizado solo hasta que no infrinja el de los otros; estos derechos naturales son observables solo a través de "leyes civiles preexistentes" incorporadas en la historia literal de la sociedad civil y concretadas con arreglo a su "poder de coerción". De acuerdo con esto, lo que distingue al hombre civilizado del hombre natural es la realización material de la reflexión: al hombre natural le faltan la educación, las artes y las ciencias. La educación civil, al devenir apropiadamente instruida, es el medio para la civilidad. En este sentido, Bacon está haciendo eco de un argumento para emancipar la erudición humanista, que era, por aquel entonces, bastante ensayado.

Al emerger la modernidad occidental con el descubrimiento de Descartes de la certeza del cogito, el foco del conocimiento se alejó de ver el mundo como manifestación material de un orden divino o una ley, para ver al hombre como el sujeto para quien el mundo aparece. El mundo devino una variedad de seres reunidos por la sensibilidad, que debían ser organizados de acuerdo a algún principio a priori. Ese principio era la Razón, que buscó descubrir el principio de las bases mecánicas para el orden natural, i.e., ley natural. La ley natural se refleja en el orden de la sociedad civil, la cual resulta de la colectividad de conciencias individuales autorreflexivas. La precondition para la civilidad, la conciencia autorreflexiva, se cumple solo a través de la civilidad, lograda a través de la Razón. La Razón se convierte en el único sustento para garantizar el conocimiento de ambos, la naturaleza y el hombre, por lo tanto la Razón liberaría al hombre de la *doxa*. Este es el momento cuando la erudición apropiada es aquella que establece el dominio de la Razón, cuya principal divisa es la escritura (una divisa cuyo incremento en circulación fue reforzada por los avances tecnológicos en la reproducción: la imprenta de tipos móviles). El fracaso para comerciar en la divisa de la Razón se convirtió en base para asumir que la Razón faltaba. La falta de Razón devenía el piso para la exclusión legítima de los derechos naturales del hombre.

Uno de los tratados americanos más tempranos, el de Morgan Godwyn *The Negro's and Indians Advocate*, publicado en 1680, sirve como un ejemplo del discurso del Derecho sobredeterminado por la Razón.<sup>2</sup> El texto de Godwyn es un tratado religioso escrito contra las prácticas esclavistas de los terratenientes de Virginia. Argumenta que el Negro del Nuevo Mundo es un humano sujeto a las mismas leyes inmutables de la naturaleza que gobiernan la condición humana de acuerdo con el orden

---

2 Godwyn, Morgan. *The Negro's and Indian Advocate, Suing For their Admission into the Church. Or, a Persuasive to the Instructing and Baptizing the Negro's and Indians in our Plantations. Shewing that as the complying therewith can be no Prejudice to any Man's just Interest; so the willful Neglecting and Opposing of it, is no less than a manifest Apostacy from the Christian Faith*. London: J. D, 1680.



divino, y por lo tanto admisible en la *congregatio fidelium*.<sup>3</sup> La primera proposición del capítulo 1 del *Advocate* es que “*naturalmente* hay en cada hombre un igual *Derecho a la Religión*”<sup>4</sup>. La segunda proposición es que “*Los Negros son Hombres, y por lo tanto están investidos con el mismo derecho*”<sup>5</sup>. Es en su argumento por los derechos naturales que Godwyn verdaderamente prueba ser él mismo un hombre de la Ilustración. El derecho natural del hombre a la religión es una capacidad inherente, un “*Privilegio especial, peculiar a él [como Hombre]*”, por tener una noción de deidad, un Orden Universal. El hombre puede “*ser sujeto a Leyes o Disciplina*” y levantarse sobre el tropel de los brutos solo a través de “*la prerrogativa de la Razón implantada en su alma, el único asiento apto y apropiado para la Religión*”<sup>6</sup>. Y si es solo el alma solitaria del hombre, con exclusión de sus aspectos corporales, esto es porque la religión es un ejercicio “*donde solo a la mente y el Entendimiento les concierne*”. El cuerpo está abstraído de las operaciones del Entendimiento como un agente “*secundario*” y “*servil*”. Estar sujeto a las Leyes significa estar sujeto a las imperfecciones de la conciencia; tener un prospecto de felicidad; o ser aprehensivo ante los peligros y contingencias futuras, todas las cuales son facultades morales peculiares al “*Ser Racional*”<sup>7</sup>. Para Godwyn, ser religioso es un derecho natural de los humanos, porque ser religioso requiere que uno sea razonable, lo que es una facultad peculiar a todos los humanos. Nuevamente es la exposición de la capacidad para Razonar la que garantiza los derechos. El Negro demuestra las “*más claras emanaciones y resultados de Razón, y por lo tanto los más genuinos y perfectos caracteres de Homoneidad [Homoneity] [en su] Risibilidad y Discurso (Facultades peculiares de los hombres), y empleo de la Lectura y la Escritura*”<sup>8</sup>. Por consecuencia no puede haber duda de que ellos son realmente completamente humanos, y tan imbuidos con todos los derechos naturales que están asociados con los humanos.

Lo esencial de la crítica de Godwyn a los terratenientes de Virginia no es que deshumanicen al Negro, sino que lo hagan erróneamente, al limitar el rango de la ley. La ciencia natural es ciencia natural, y el Negro también entra en su ámbito. La cuestión crucial que Godwyn dirige, y reprocha a los terratenientes por negligentes, es ¿cómo es que estas criaturas serán subsumidas bajo la ley? Para Godwyn el problema es el de tergiversar, o, si se prefiere, ser una ciencia pobre. Cuando se trata de representar en los términos apropiados de la ley, al cual rendir cuenta a esta, el Negro es obviamente humano. La prueba está en los trazos recogidos de la Razón del Negro en la escritura.

Visto junto con la línea de pensamiento cuya trayectoria es trazable desde Descartes a Bacon y Godwyn, las narrativas de esclavos escritas tienen específicamente una función heurística humanizante. Porque

---

3 Como un tratado religioso cristiano, el fin último del texto de Godwyn era evangélico, predicar los evangelios a los negros. Para alcanzar este propósito, las objeciones (en particular las objeciones morales y religiosas de los terratenientes) debían ser superadas por la persuasión a través de la razón. Así, las tres afirmaciones generales de acuerdo a las que Godwyn ordenó su libro eran: 1. Capítulo 1: “*Que los Negros [sic] (tanto esclavos como otros) tienen naturalmente un Derecho igual con [que] otros Hombres al Ejercicio y Privilegios de Religión: de lo que es de los más injusto de cualquier parte el privárselos*”. 2. Capítulo 2: “*Que la profesión de la cristiandad absolutamente obligando a su promoción, Ni dificultades ni inconvenientes, cuan grande sea, puede disculpar la Negligencia, mucho menos la prohibición u oposición a esta, la que es en efecto no mejor que la renuncia a esa profesión*”. 3. Capítulo 3: “*Que los inconvenientes aquí pretendidos por esta Negligencia, sean examinados, no se encontrará nada como eso, sino todo lo contrario*”. Énfasis en el original.

4 Godwyn, p. 9; énfasis en el original.

5 *Op cit.*, p. 9.

6 *Op cit.*, p. 11.

7 *Op. cit.*, p. 11.

8 *Op. cit.*, p. 13.

la Razón es el sello de humanidad, y porque la alfabetización es una determinación de la Razón, al escribir el esclavo deviene razonable. Al hacerlo el esclavo narrador provee una demostración ejemplar de la humanidad del Negro. A primera vista esta humanización en la escritura opera bajo la suposición de que el valor del Negro como un humano trasciende el valor de cambio del Negro como una mercancía. Esta suposición de Godwyn cumple la abstracción de la Razón desde el cuerpo material. Consideraciones más cuidadosas de los términos de esa humanización —Razón al escribir— generan algunas interrogantes perturbadoras. Si la determinación de la Razón es comprendida de acuerdo a la transcripción que hace la modernidad del mundo material de la experiencia vivida en un sistema de referencias coherente, entonces ¿qué determina ese sistema? En otras palabras, ¿puede cualquier escritura funcionar como expresión de la Razón universal? ¿Qué pasa cuando la escritura es ilegible, y cómo es esta ilegibilidad determinada? Otra manera de formular esta pregunta es ¿qué es una escritura Razonada?

La pregunta toca el corazón mismo de la escritura de la modernidad occidental respecto de la conexión entre alfabetización y Razón. Exponer la crisis que cartografía ese cuerpo de obras es el asunto en que se empeña este libro entero, pero lo que es de interés para el caso específico aquí, la función humanizante de la narrativa de esclavos, es la manera en la que solo ciertos modos de expresión, ciertos lenguajes, poseen la capacidad de representar al ser humano.

Como Janhneinz Jahn ha destacado, los africanos estaban escribiendo en lenguas europeas bien tempranamente, desde la primera mitad del siglo dieciséis (e.g., los *autos* portugueses de Alfonso Alvares contra Chiado), la poesía panegírico latina de Juan Latino (1516-1606), siendo un ejemplo celebrado de erudición.<sup>9</sup> Aunque ni la escritura de Alvares ni la de Latino tenían por objeto demostrar la humanidad del Negro o establecer distintivamente una “Negro” literatura.<sup>10</sup> Los escritos latinos del siglo dieciocho del afro- prusiano Antonius Gullielmus Amo eran, como los de Juan Latino, en el sentido que no demostraban ningún interés para articular una Negro literatura distintiva. Pero la obra de Amo también difiere de la de Latino en dos aspectos importantes: fue producida en el punto más alto de la Ilustración, cuando la humanidad del Negro era puesta en cuestión, y al menos en uno de sus escritos publicados, *De jure Maurorum* in Europa (una disertación sobre los derechos de los negros en el derecho internacional<sup>11</sup>), Amo desafió la validez de ese cuestionamiento. Mientras que el balance de su conocida obra —el ya mencionado *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi*,<sup>12</sup> y su *dissertatio inuguralis, De humane mentis apatheia seu sensionis ac facultatis sentiendi in mente*

9 Jahn, Janhneinz. *Neo-African Literature: A History of Black Writing* (New York: Grove Press, 1968), 15, 21.

10 El éxito poético de Juan Latino, profesor de Retórica Griega y Latín en Granada, parece haber pedido una reevaluación de la imagen del Negro en la literatura española del Siglo de Oro desde esa del bufón incoherente al ciudadano erudito, como se evidencia en *La dama boba* de Lope de Vega, que hizo mucho para humanizar la imagen del Negro en el teatro español. En 1620 Diego Jiménez de Enciso (1585 – 1634), un discípulo de Lope de Vega, compuso una pieza dedicada a Latino, *La comedia famosa de Juan Latino*. Pero, el panegírico de Latino, el que estaba dirigido a la estructura de poder del emergente estado español, y se ajusta al patrón del panegírico del siglo dieciséis codificado por Julius Caesar Scaliger (*Poetic libri septem*; Lyons, 1561); aunque dos estrofas de su “de faelicissima serenissimi Ferdinandi principis nativate” indican orgullo racial y resentimiento basado en la discriminación de color. El más discutido de sus versos, sin embargo, es “Austriadis libro duo” (1572), dedicado a Don Juan de Austria por su rol en la derrota de la armada turca en Lepanto.

11 Véase nota 21 del capítulo 2.

12 Véase el capítulo 1.

*humana absentia* (1734)— no muestra indicación de su africanidad, en el tiempo en que los escribió, el simple evento de una escritura africana en una lengua europea estaba en una contradicción radical con el entendimiento establecido del estatus ontológico del Negro —pero la contradicción tenía que ser en una lengua europea.

Hacia la segunda mitad del siglo dieciocho había un flujo de contradicciones como esas en la lengua inglesa en variadas formas. En 1760 Britton Hammon dictaba su narrativa de cautiverio, *Narrative of the Uncommon Suffering and Surprising Deliverance of Britton Hammon*. Phillis Wheatley con sus *Poems on Various Subjects Reigious and Moral* apareció con alguna fanfarria en 1773. Solo tres años antes, en 1770, la narrativa de esclavo que Albert Gronniosaw dictó a una joven dama de Leominster había sido publicada como *A Narrative of the Most Remarkable Particulars in the Life of James Albert Gronniosaw, An African Prince, as Related by Himself*. Las *Letters* de Ignatius Sancho fueron publicadas póstumamente en 1782. *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* de Ottobah Cugoano fue publicada en 1787. Aquí hay algunas discusiones sobre si Cugoano produjo o no toda esa narrativa por su cuenta, pero no cabe duda que su amigo Olaudah Equiano fue el único autor de la narrativa de esclavo de 1789, *Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African*. Sea como sea, las obras de Gronniosaw, Cugoano, y Equiano se encuentran entre las primeras narrativas de esclavos. El crecimiento desmedido en la producción de estas narrativas de esclavos en lengua inglesa había, hacia la primera mitad del siglo diecinueve, establecido a la narrativa de esclavos como un género particular de escritura, y al inglés como el principal lenguaje europeo en que el Negro fue escrito en la humanidad.<sup>13</sup>

Identificar al inglés como el principal lenguaje europeo en que el Negro fue escrito en la humanidad, sin embargo, no responde todavía satisfactoriamente a la interrogante: ¿qué es una escritura razonada? Obtener una mejor respuesta a esta pregunta requiere una lectura más cercana de la humanizante Negro-escritura, comenzando con las dos primeras narrativas de esclavos en la lengua inglesa, la de Hammon *Uncommon Sufferings* y la de Gronniosaw, *The Most Remarkable Particulars*. Amanuenses o no, estas dos narrativas describen los términos retóricos por las que sucesivas narrativas de esclavos, hasta la de Frederick Douglas (1845), logran la humanización en la escritura.

---

13 El inglés no era la única lengua de expresión por ningún motivo. Alvarenga Silva y Barbosa Caldas produjeron entre ellos siete panegíricos en portugués entre 1774 y 1798. Sin embargo, la expresión de la contradicción fue más prolífica en inglés. Entre 1746 y 1798, además de la ya mencionada poesía de Wheatley, las *Letters* de Sancho, y las cuatro narrativas de esclavos de Hammon, Gronniosaw, Cugoano, y Equiano, había doce textos en lengua inglesa producidos por esclavos. En 1746 Lucy Terry escribió un poema simple de escape. Además de su libro de poemas, Wheatley publicó un poema elegíaco en 1770. Jupiter Hammon produjo dos baladas versadas [versed broadsides], *An Evening Thought: Salvation by Christ with Penitential* (1761) y *An address to Miss Phillis Wheatley, Ethiopian poetess, in Boston, who came from Africa at eight years of age, and soon will be acquainted with the gospel of Jesus Christ* (1778); dos sermones, *And Address to the Negroes in the State of New York* y *A Winter Piece*; y una pieza corta que cuenta con un ensayo y un poema, *An Evening Improvement. Shewing the Necessity of Beholding the Lamb of God, to which is added a Dialogue entitled. The Kind Master and Dutiful Servant* (1790). El cautiverio de John Marrant y la conversión narrativa, *A Narrative of the Lord's wonderful dealing with John Marrant*, fueron publicados en 1785. Marrant también publicó un sermón (1789) y un diario (1790). La publicación de Absalom Jones y Richard Allen, *Narrative of the Preceedings of the Black People during Late Awful Calamity in Philadelphia in the year 1793. A Refutation of Some Censures Thrown upon them in some late Publications fue en 1794, y A Narrative of the Life and Adventures of Venture Smith* de Venture Smith apareció en 1798. Después del siglo dieciocho, un total de dieciocho importantes textos en lengua inglesa fueron producidos por afroamericanos y angloamericanos. Trece de ellos fueron publicados en los veintiocho años, abarcando 1770 y 1798.

En *Uncommon Suffering* de Hammon, el esclavo africano es representado como un alma perdida quien, por un acto divino, fue traído a la conciencia de la identidad subjetiva y la emancipación a través de una conversión. Convertido de la bajeza de exigencia material, a la conciencia de la gracia espiritual, el esclavo se convierte en el sujeto cristiano. La identidad subjetiva se reconoce a sí misma en la conciencia de estar *en* el mundo aunque nunca siendo parte *del* mundo; emerge a través de la ruptura fundamental entre *physis* y *nomos*. Esto fue también evidenciado en las confesiones de los esclavos africanos en la Inquisición Mexicana durante el siglo dieciséis, así como en las confesiones de los criminales Negros en las colonias de Nueva Inglaterra en los siglos diecisiete y dieciocho. Ambos de estos ejemplos ofrecen una exposición de los terribles efectos de ponerse fuera de la ley civil. Lo que es terrible acerca de los penitentes y criminales de estos textos no es la articulación de su identidad subjetiva emergiendo (explosivamente) en la experiencia de la libertad desde la alienación producida bajo la economía de la esclavitud, sino la aparición de un sujeto cuya libertad implica desligarse de la legitimación de las relaciones sociales en general. La confesión, en efecto, mitiga el terror al desactivarlo en un sendero lineal de desarrollo espiritual, de acuerdo con el cual el sujeto de la libertad está marcado como el estado primitivo de una naturaleza incomprensible a la Razón: el esclavo africano que está fuera de la ley civil está más allá de la ley natural reflejada en la Razón, y una no-Razonable naturaleza es una naturaleza terrible. Por ello, el trauma de la esclavitud no solo inscribe la identidad como una sujeción a la ley, también presenta la posibilidad de su expresión en una resistencia natural, que está remarcada como efecto del esclavo, teniendo alguna experiencia residual de una materialidad africana que permanece impensable. Dicho esto, este concepto de la conversión recuerda algo de la conversión de las *Confesiones* agustinas, pero la narrativa esclavista convierte la búsqueda de la gracia en *Confesiones*. Además, los sufrimientos de Hammon son de una naturaleza razonable, demostrando que la autonomía de la identidad humana está en el *nomos*. La gracia está en devenir un sujeto de la ley del Libro, de inscribir el “yo” en la ley: el habitar en el *logos*. En esta forma primaria, la experiencia de la narrativa de esclavos está articulada como la búsqueda de reconocimiento de la humanidad de uno a través de la escritura.

¿Pero qué exactamente significa esta búsqueda de reconocimiento de esta humanidad de uno a través de la escritura? En *The Most Remarkable Particulars* de Gronniosaw, significa que el “escribir” es concebido como emancipatorio. Gronniosaw emplea la figura de su desesperado deseo por alfabetizarse —la habilidad de leer la Biblia— para destacar los medios por los cuales superar su dilema espiritual generado por su confusión concerniente a la “verdadera religión”. La confusión resultante de la incapacidad para entender los códigos gráficos y verbales de la alfabetización, una incapacidad directamente vinculada a una falta cultural. Cuando Gronniosaw encuentra por primera vez la Biblia ya ha sido despojado de los atuendos materiales de su cultura africana.

“Cuando dejé a mi querida madre, yo tenía una gran cantidad de oro conmigo, como es la costumbre en nuestra patria. Estaba hecho de anillos, y todos ellos estaban unidos unos con otros, y formaban una especie de cadena, que estaba alrededor de mi cuello, y brazos, y piernas, y una larga pieza colgaba de una oreja, casi como la forma de una pera. Encontraba todo esto confuso, y estaba contento cuando mi nuevo amo me las quitó”.<sup>14</sup>

---

14 Ukawsaw Gronniosaw, James Albert. *A Narrative of the Most Remarkable Particulars in the Life of James Albert Gronniosaw, An African Prince, As Related by Himself*. Leeds: Davies and Booth, 1811, p. 8.

Cualquiera fuera la significación que el oro hubiera tenido en África, había adquirido ahora completamente otro valor de cambio, revelando que, independientemente de la economía de intercambio simbólico que Gronniosaw hubiera tenido antes para adquirir divisas, ahora también él había perdido esa significancia particular para los demás. En la narrativa de Gronniosaw, la esclavitud es transcrita como el evento de enajenación de toda significación africana. De esta manera, despojado, fue “lavado, y vestido a la moda holandesa o inglesa”. Dejando la apariencia de lado, sin embargo, él no podía ni siquiera identificar los códigos, dejémoslos solos descifrarse. Consciente de que la gramática que él conocía era ahora inútil para él, recurre a una estética empirista radicalmente ingenua: las cosas son lo que parecen ser. Por eso cuando experimenta la lectura en voz alta de su nuevo amo por primera vez, Gronniosaw solo puede confiar en lo que ve:

“[Mi amo] solía leer plegarias en público a la tripulación en cada día del Sabbath, y cuando por primera vez lo vi leer, nunca había estado tan sorprendido en mi vida, como cuando vi al libro hablarle a mi amo, porque pensé que así lo hizo, como lo observé mirando sobre este, y moviendo sus labios. Yo deseaba que hiciera lo mismo conmigo. Tan pronto como mi amo hubo terminado de leer, lo seguí al lugar en donde ponía el libro, estando verdaderamente encantado con esto, cuando nadie me veía, lo abrí, y puse mi oído cerca de este, con la gran esperanza de que me diría algo a mí; pero me quedé muy decepcionado, y muy frustrado, cuando me di cuenta de que no hablaría. Este pensamiento se me presentó de inmediato, que a todos y a todas las cosas a pesar de mi porque yo era negro”.<sup>15</sup>

Lograr alfabetizarse es un tipo de compensación por el desplazamiento de la economía simbólica africana. A cambio de la pérdida material de la africanidad de Gronniosaw, él busca obtener acceso a una economía de la significación, que inicialmente parecía inaccesible al pensar que un trazo material de su africanidad no se podía remover bloqueándole la entrada.<sup>16</sup> Con este pensamiento, Gronniosaw mezcla entendimiento con reconocimiento: el texto canónico de las letras occidentales no le reconoce porque era negro, por lo tanto no podía entenderlo —no le hablaba a él. A través de la alfabetización cuarenta y cinco años después, y dictando el relato de esto en su narrativa, Gronniosaw logra al menos una porción del reconocimiento que buscaba. La Biblia funciona para la narrativa de Gronniosaw como una metáfora de la cultura y la alfabetización occidental, e incluso de la humanidad. Por consiguiente, cuando Gronniosaw adquiere la habilidad para leer la Biblia, “para hacer que el libro le hable a él”, adquiere reconocimiento de su humanidad. Escribirá su rostro en la tradición de las letras occidentales. Pero si el rostro que Gronniosaw escribe es negro, no es en absoluto un negro africano<sup>17</sup>.

Esta alienación de África es una respuesta cuya necesidad no puede ser asumida sino en los términos de la economía de la esclavitud. Digamos que esta es una economía del desarrollo y expansión substancial que inscribe la conciencia en el marco de la mercantilización abyecta del objeto. La

---

15 *Op. cit.*, p. 8.

16 Gates lee la emergencia del tropo del Libro-que-Habla en este pensamiento de Gronniosaw en ese momento de abandono y alienación; ver *Signifying Monkey*, p. 139.

17 Gates destaca lo siguiente de la conversión de Gronniosaw: “El texto cristiano que una vez había rehusado reconocerlo había, a los sesenta, dominado suficientemente no solo para satisfacer y persuadir a otros con su elocuencia ‘que era lo que pretendía ser’, sino también para entrelazar con la fábrica de su texto autobiográfico la urdimbre y la trama de la cristiandad protestante y el extraño pasaje del hombre negro al blanco. La presencia que se encuentra en el propio texto de Gronniosaw es generada por la voz, y cara, de la asimilación” (*Signifying Monkey*, p. 139).



concepción de la escritura de Gronniosaw la marca como una sintomática del oscurecimiento de la materialidad en juego de su narrativa, la negación misma de que la negritud tiene alguna relevancia real en el ser de uno. En su escritura el Negro cristiano desplaza al africano pagano. Esto es, en la auto-conversión de Gronniosaw de un negro africano a maestro Negro alfabetizado, la experiencia se logra solo en su representación legítima, que es garantizada por una perspectiva más autoritaria: Gronniosaw no “escribió” su narrativa por sí mismo sino que se la dictó a un amanuense. Al intentar alcanzar la emancipación a través de la expresión literaria, Gronniosaw quiere producir el efecto de una interpolación en la economía de la significación de la modernidad occidental en la que la alfabetización equivale a la Razón, y esta equivale a cultura y civilidad. Pero si la escritura es el signo visible de la Razón, entonces él no está todavía ahí.

Llegar ahí fue posible en 1787, diecisiete años después de la publicación de la narrativa de Gronniosaw, por otro autor africano, Ottobah Cugoano (también conocido como John Stuart). No solo Cugoano llega ahí al escribir y publicar sus *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffick of the Slavery and Commerce of the Human Species*,<sup>18</sup> sino que lo hizo en una forma que parodia la articulación del civilizado Negro cristiano. Cugoano reconoce la pretensión occidental de la prioridad de la educación humanista solo para subvertir los valores morales de estas pretensiones y traduce la alfabetización como un signo de Razón a uno de aniquilación colonial. Su narrativa de esclavo es la primera en usar la maestría de las letras explícitamente para acusar la esclavitud como orden moral y económico perverso, que es solo uno en la larga lista de actos infames perpetrados por los europeos contra los pueblos de África, México y Perú en nombre de la civilización. Para dejar asentada la idea, Cugoano ofrece una historia de “el fundamento traicionero del bastardo Pizarra” [“the base treacherous bastard Pizarra”] (Pizarro) y la masacre de los Incas, que recuerda el relato de la conquista española del Inca Garcilaso de la Vega (1539 – 1616), *Los Comentarios Reales del Inca*. La narración de Cugoano de la historia del Padre Vicente Valverde, capellán de la expedición de Pizarro, intentando convencer al Gran Inca, Atahualpa, que el Papa Alejandro tenía la autoridad de otorgarle dominio del Perú a la monarquía española:

“[Atahualpa] observó [en respuesta] que él era Señor de los dominios sobre los que reinaba por sucesión hereditaria; y, dijo, que no podía entender cómo un sacerdote extranjero podía pretender disponer de territorios que no le pertenecían, y que si pretensiones absurdas como esa se habían acordado, él, que era el poseedor legítimo, rehusaba confirmarlos; que no tenía ningún interés en renunciar a las instituciones religiosas establecidas por sus ancestros; ni se olvidaría de los servicios al Sol, la divinidad inmortal a quien él y su pueblo reverenciaban, para adorar el Dios de los españoles, que estaba sujeto a la muerte; y que con respecto a otros asuntos, él nunca había escuchado de ellos antes, y por eso no comprendía su significado. Y deseaba saber dónde Valverde había aprendido cosas tan extraordinarias. En este libro, replicó el fanático Monje, sacando su biblia. El Inca lo abrió impaciente, y dando vueltas las hojas, lo puso cerca de su oído; Este, dijo, es silencioso; no me dice nada; y lo arrojó con desdén al suelo”.<sup>19</sup>

Cugoano usa la alfabetización que Gronniosaw identifica con la emancipación y la civilidad como figura determinante, como firma de la ignorancia, la esclavitud violenta, y el genocidio. La parodia

18 Ottobah Cugoano (né John Stuart), *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffick of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great-Britain, by Ottobah Cugoano, a Native of Africa*. London: Dawson of Pall Mall, 1969.

19 *Op. cit.*, Cugoano, pp. 78-79.

de su errada aplicación de la figura de la Biblia y la civilización en actos de violencia injustificada y usurpación no es solamente una historiografía revisionista; es una instancia de catacresis. Esta es una catacresis dirigida a las prerrogativas que asume Occidente de poseer los únicos medios de acceso a la civilidad transcendente. Al volver a contar la historia de Atahualpa, Cugoano parodia esas prerrogativas de la civilidad al irónicamente nombrar a los jugadores: el español, el inca, y él mismo. Al nombrarlos, los dos últimos son identificados con el espíritu transcendente de la moralidad y, en el caso del Inca, con la autoridad de la propiedad que poseía derechos previos.

“Atahualpa era Señor de los dominios sobre los que reinaba por sucesión hereditaria... No podía concebir cómo un sacerdote extranjero podía pretender disponer de territorios que no le pertenecían, y que si acuerdos absurdos como esos habían sido hechos, él, que era el poseedor legítimo, rehusaba reconocerlos”.<sup>20</sup>

Nos dice, que hay claramente un conflicto de al menos dos economías heterogéneas de la significación, dos dominios conflictivos de civilidad, y la contienda es sobre los términos de quién decidirá el asunto. Esta contienda no puede resolverse por el orden superior de una tercera persona, porque desde ya hay una diferencia radical entre los españoles y los incas respecto de quién realmente conoce el orden superior, siendo este el punto que Cugoano hace ver con Atahualpa. La violencia resultante de los españoles no logra resolver esta diferencia por apelar a una verdad superior, sino que logra resolverla por el terror y la esclavitud. Los españoles están marcados con la mentira de la bastardía.

Aquí Cugoano está irónicamente nombrando el momento cuando nace la modernidad occidental de una crisis de legitimidad cuyo signo es el problema de la indeterminación discursiva: la incapacidad de adjudicarse entre igualmente efectivas aunque mutuamente exclusivas economías simbólicas. Ese momento es el encuentro con un “Nuevo Mundo”, poblado por seres pensantes sensibles, un encuentro por el cual Europa se identificará consigo misma. El hecho de que el Nuevo Mundo estaba en este mundo, y que sus seres pensantes fueran tan familiares aunque tan extraños en su ordenación, provocó una crisis de una magnitud suficiente para requerir un discurso comprensivo estabilizante en el orden natural de las cosas. Lo que la narración de Cugoano trae a la palestra es la posibilidad de ver cómo la resolución de la crisis engendrada en el Nuevo Mundo estaba anclada en la formulación de un orden universal o juicio por el que el dominio justo podía ser determinado. En este punto, el intercambio entre Valverde y Atahualpa que Cugoano recuenta es una evocación del momento engendrante del encuentro del “Nuevo Mundo”. La invocación de Valverde de las bulas papales ante Atahualpa era solo la expresión particular de un ya complicado cuerpo jurídico-teológico y eruditas disputas sobre los motivos legítimos para afirmar los derechos de propiedad. Los términos del orden en esta disputa dieron forma a la economía de la esclavitud y así a la producción del Negro. En eso reside el porqué Cugoano emplea este relato: para subvertir esa producción al exponer sus términos legitimantes como auto-contradictorios. Para apreciar mejor la profundidad de la mordaz parodia de Cugoano de los términos del orden por los que el Negro es producido, haré una breve digresión en el momento engendrante del encuentro del “Nuevo Mundo” evocado por la narración de Cugoano.

---

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 78.

## ■ LA GRAMÁTICA DE LA CIVILIDAD EN EL NUEVO MUNDO

La cuestión central en esas jurídico-teológicas y eruditas controversias era el concepto de dominio. Ostensiblemente las preguntas clave concernientes a varias de las prerrogativas españolas del dominio sobre las Nuevas Indias, junto a los derechos que conlleva, eran: ¿Qué determina dominio? ¿Bajo qué autoridad puede el dominio ser adjudicado? ¿Una vez que su determinación y adjudicación fueron descritas, cuáles son los derechos de explotación que se derivaban del dominio?

El problema del dominio legítimo sobre las tierras “descubiertas” era un asunto de investidura, porque en 1493 la bula del Papa Alejandro IV, en que garantizaba a España y Portugal el dominio total sobre ambos, las tierras y los pueblos del “Nuevo Mundo”, era solo el comienzo de la muy discutida palabra en la prolongada lucha por el poder. Las bulas de Alejandro IV situaban de lleno el conflicto en el discurso jurídico-teológico de la emergente *pos-reconquista* del estado europeo. Por eso más que resolver el asunto del dominio legítimo, lo dejó en los siempre cambiantes motivos de la legitimación de la soberanía.

Hacia fines del siglo quince, las posesiones españolas en las Indias estaban limitadas a un puñado de islas caribeñas —principalmente la Española, Cuba, Jamaica, y Puerto Rico— y unas pocas, principalmente enclaves costeros en tierra firme en Nicaragua y Brasil. Mientras las circunstancias culturales y materiales de los pueblos que habitaban esas regiones presentaban ciertos problemas, ninguno de ellos ponía ninguna dificultad grave en lo concerniente a la legitimidad del dominio español y los derechos soberanos de la Corona Castellana sobre la tierra y los pueblos de las Indias. Aunque la única justificación explícita dada por las Bulas de Alejandro IV para el dominio temporal de Castilla era la propagación de la religión cristiana, para los intereses de la Corona Castellana el dominio confería soberanía absoluta. Conforme a esta apreciación, en septiembre de 1501, los monarcas católicos, Isabel y Fernando, nombraron a Fray Nicolás de Ovando *Comandero de Lares* (gobernador real). En la *Cédula* (instrucciones de gobierno) de 1501 de Isabel a Ovando, y sus siguientes instrucciones de marzo de 1503, se dio el primer intento para determinar la naturaleza legítima del dominio español sobre las Indias. Sus instrucciones de 1503, en particular, formaron las bases de las relaciones Hispano Indias durante algún tiempo.

“[Mando, que el dicho nuestro gobernador], que del día que esta mi carta viéredes en adelante compelaís e apremiéis a los dichos indios que traten e conversen con los cristianos de la dicha Isla, e trabajen en sus edificios, e coger e sacar oro e otros metales, e en facer granjerías e mantenimientos para los cristianos vecinos e moradores de la dicha Isla; e fagais pagar a cada uno el día que trabajare, el jornal e mantenimiento que según la calidad de la tierra e de la persona e del oficio, vos pareciere que debiere aver (...) e para que cada cacique acuda con el número de indios que vos nombráredes para que trabajen en lo que las tales personas le mandaren, pagándoles el jornal que por vos fuere tasado; lo cual hagan e cumplan como personas libres como lo son e no como siervos”.<sup>21</sup>

21 Isabel a Ovando, 20 de diciembre 1503. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas*, ed. Joaquín Francisco Pacheco, 42 vols. Madrid: Cárdenas de Mendoza, 1864-89, 31:209-12; citado en Simpson B., Lesley. *The Encomienda in New Spain*. Berkeley: University of California Press, 1966, 13. [Nota del Tr. Referimos el pasaje citado en *Las ordenanzas antiguas para los indios. 1512*. La Habana: Hortensia Pichardo Viñal. Editorial de Ciencias Sociales, 1984. p.14].

Al establecer que los indios eran gente libre sujeta a la corona española, Isabel legitimó su trabajo forzado. Ovando entendió esta legitimidad con bastante holgura, y pidió y recibió permiso para establecer en la Española la institución Castellana de la *encomienda*, la cual efectivamente esclavizó a la población nativa de la isla.<sup>22</sup> La encomienda devastó tanto a la población de indios que puso en cuestión la legitimidad del dominio español. Esos problemas llevaron a Fernando en 1512 a convocar una *Junta*, un concilio de teólogos y juristas para resolver estos asuntos. Dicho concilio fue convocado el 27 de diciembre de ese año en la ciudad de Burgos, cuyo obispo, Juan de Fonseca, fue el ministro a cargo de los asuntos de Indias.

La Junta de Burgos dictaminó treinta y cinco artículos de leyes para gobernar los asuntos de las Indias, conocidas como las Leyes de Burgos. Estas leyes dieron la legitimación jurídico-teológica de las prerrogativas de España para el dominio sobre las Indias en una forma que eventualmente llevaría a la interdicción de la autoridad feudal en las Indias. La Junta resolvió el dilema del dominio legítimo con la lógica de la *lex* (o *ius*) divina, "Ley Divina", con lo que se previno de cualquier crisis para la idea de la universalidad de la ley. Al mismo tiempo, en su función como un mecanismo real de legitimación (una oficina burocrática real), la *Junta* fue la instancia de la fusión absoluta de la soberanía de la Corona.<sup>23</sup> Desde el financiamiento de Isabel de la primera misión de Colón al monopolio Castellano del comercio y exploración de las Indias, las "nuevas tierras" eran parte de la formación del estado absoluto. En la articulación unilateral de las leyes de Burgos para las Indias, la Corona actualizó su omnipotencia.

La Junta de Burgos argumentó exitosamente que los habitantes de las islas del Caribe carecían de los signos materiales y simbólicos de la civilización, esto explica que sean legalmente sujetos a la jurisdicción del Estado. Para lograr este punto, la Junta adoptó el argumento de John Mair en cual el concepto categórico aristotélico de los esclavos naturales era un motivo suficiente para acallar el estatus de los indios en tanto sujetos al dominio español. Al hacer la lectura que hace Mair de Aristóteles a las *relaciones* de los conquistadores (narrativas de exploración y conquista) de la bestialidad natural de los indios, la Junta los clasificó junto con los animales como *irracionales* (criaturas irracionales), que pertenecían a los hombres como miembros de una especie absolutamente inferior. La consecuencia fue un argumento teológico *cum* jurídico que legitimó la conquista y el empleo de trabajo indígena bajo el rey Fernando, y también preservó la integridad de la universalidad de la ley. Para la Junta de Burgos, las Indias descubiertas, o las Américas como fueron llamadas después de 1507, eran "nuevas tierras", pero su descubrimiento todavía no implicaba el encuentro con un "Nuevo Mundo", un *Mundus Novus*. Las culturas de las islas y las costas eran diferentes de las de España, pero no se ofrecían como un acertijo lógico en términos de un modo de ser que encajara con el criterio clásico para ser considerado humano y civil —*polis, civitatis, techne, y ratio*—, el cual claramente funcionaba correspondiendo a una ley que no podía ser comprendida por las nociones cristianas de ninguna legislación humana ni divina.

---

22 La *encomienda* castellana era una concesión temporal de la soberanía del territorio, ciudades, villas, castillos, y monasterios con el poder de dominio. Como era concedida como un cargo de gobierno por la Corona, el *encomendero* ejercía la autoridad de la Corona; era el representante real en el área. La *encomienda* en la Española produjo que los indios fueran reducidos como posesiones de la tierra sujetos a los *encomenderos*, quienes los cautivaron y esclavizaron a los nativos como un derecho soberano.

23 La Junta de Burgos no era una *corte* o ningún otro tipo de institución representativa de los tres estados Castellanos —nobleza, clero y pueblo—, era una institución de abogados profesionales al servicio de los Monarcas Católicos, Fernando e Isabel.

Tal “Nuevo Mundo” junto con las difíciles interrogantes que surgieron entre 1518 y 1522, cuando fueron descubiertos los aztecas. En noviembre de 1522 la segunda de las cinco *Cartas de relación* escritas por Hernán Cortés al Santo Emperador Romano Carlos V fue publicada por Jacobo Cromberger, quien también publicó la tercera carta en marzo de 1523, y la cuarta en 1525.<sup>24</sup> Cortés escribió estas cartas como consecuencia de haberse embarcado a México con el objeto de colonizar, en contra de los deseos explícitos del gobernador de Cuba, Diego Velázquez. Velázquez era el representante del almirantazgo hereditario de las Indias, Diego Colón (el hijo de Colón), quien era el representante del Emperador, entonces la desobediencia de Cortés a Velázquez era potencialmente casi lo mismo que desobedecer a la Corona.

Para prevenirse de esta imagen de desobediencia ante al emperador, Cortés busca directamente la legitimación de su decisión con Carlos V para conquistar los dominios de Moctecuçoma. Esto lo logra por aparecer en principio respondiendo a la demanda de sus compañeros para establecer formalmente una *comunidad*, la Rica Villa de la Vera Cruz, como una manera de garantizar que reforzaría los

---

24 La primera carta escrita por Cortés a Carlos V no está en ninguno de los dos manuscritos existentes conocidos de las compilaciones de las *Cartas de Cortés*, el manuscrito de Madrid y el códice de Viena; nunca ha sido encontrada. Ver José Valero Silva. *El legalismo de Hernán Cortés como instrumento de su conquista*. México: n.p., 1965, pp. 31-35, citado en Hernán Cortés. *Letters from Mexico*. Trad. Anthony Pagden. New Heaven: Yale University Press, pp. liv. El Códice de Viena, descubierto por William Robertson en 1777 en la Österreichische Nationbibliothek en Viena, contiene la que es comúnmente llamada *Primera relación* (el primer recuento narrativo, o primera carta). Esta no fue escrita por Cortés, ni es la primera carta a la que él se refiere en su segunda carta. Es la carta enviada por el cabildo de Veracruz a Carlos V (*Carta de la Justicia y Regimiento de la Rica Villa de la Vera Cruz a la Reina Doña Juana y al Emperador Carlos V, su Hijo, en 10 de julio de 1519*) la que da cuenta de las circunstancias de la expedición que conducen a la incorporación popular de la *comunidad* y al nombramiento de Cortés como *Alcalde Mayor*. La segunda carta, que fue la segunda que Cortés escribió, provee un recuento foto-etnográfico de la cultura material y religiosa de Yucatán, como mayor evidencia de que los intereses de Vera Cruz son los del emperador, y que su agente principal, su *Alcalde Mayor*, es también el principal agente del emperador en Yucatán y por eso está la designación garantizada de *Adelantado* de Yucatán de parte del *dominium jurisdictionis*. En su descripción de México, Cortés es cuidadoso en dibujar analogías entre la cultura material de México y las de España africana. Las principales ciudades aztecas, las de Cempoal y Tenochtitlán, son comparadas a las principales ciudades moriscas de Granada, Sevilla, y Córdoba en términos de arquitectura y construcción material; sus habitantes son comparados a los africanos en términos de inteligencia y conducta ordenada. Por estas analogías el reino de Moctecuçoma es representado como una cultura altamente desarrollada, materialmente rica, con dominio civil. El mismo Moctecuçoma es traducido por Cortés como el análogo de un Príncipe (Morisco) africano, por lo que su entrega por parte de Cortés a Carlos V es transcrita como un acto de donación. Tal reconocimiento autoriza la traducción literal de Tenochtitlán como una capital imperial, y México como Nueva España. Estas traducciones son legitimadas por el decreto del emperador del 15 de octubre de 1522, que nombra a Cortés *Adelantado* de Nueva España. En otras palabras, Nueva España es una ficción legal (dominio de villas) que, por primera vez, llega a existir por la *escritura-de-las-Relaciones*, siendo la forma autorizada para representar los actos y los eventos de la Conquista, cuya autoridad como conocimiento-entregado [*Knowledge-conveying*] fue una función de la escritura entendida como un medio desinteresado de transmisión. Ver Baudot, George. *Utopie et Histoire au Mexique. Les premières choniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1560)*. Toulouse: Privat, 1976.

El Códice de Viena también contiene el único manuscrito existente conocido de la quinta carta. De acuerdo con Pagden, una copia del siglo dieciséis de la quinta carta está en la biblioteca de John Carter Brown (lix). Pascual de Gayanos publicó las cinco cartas juntas por primera vez en 1866, basándose en el manuscrito de Madrid. En 1960 Manuel Alcalá publicó una nueva edición de los cinco textos, basado en el Códice de Viena (Pagden, lx). La propia traducción de Pagden a la lengua inglesa de los cinco textos está basada en gran medida en el Códice de Viena.

intereses del Emperador. Esta “demanda” fue hecha de acuerdo con las *Siete Partidas* de Alfonso X (la compilación castellana de las leyes del siglo trece), por cuyos preceptos la ley solo podía ser suspendida por la demanda de todos los “hombres gentiles de la tierra” [*All Good Men of the Land*], quienes formaron una comunidad en una unidad orgánica con el rey en contra de las amenazas a sus intereses a través de la expresión de la voluntad popular. En el caso de Vera Cruz, la amenaza fue planteada por la supuesta insuficiencia de las órdenes dadas por Velázquez a Cortés, cuyos treinta ítems de instrucciones tratan principalmente sobre la búsqueda de la nave de Juan Grijalba y del establecimiento de relaciones comerciales con los pueblos de Yucatán. Esta apelación a la ley feudal ponía como riesgo que Cortés fuese asociado con los *comuneros*, quienes en 1520 estaban formando corporaciones en oposición a los requerimientos de soberanía de Carlos. La innovación de Cortés, inmediatamente después de invocar el código feudal para legitimar la *comunidad*, fue subsumir la Villa de la Vera Cruz a la autoridad de la Corona.

Como un municipio formal atado directamente a los intereses de la Corona, la Villa de la Vera Cruz nombró a Cortés como *Alcalde mayor* (la cabeza del *concejo*, el concilio cívico) y Capitán de la Armada Real. Uno de los primeros actos de Cortés como *Alcalde Mayor* fue nombrar dos *Procuradores* (representantes) de Vera Cruz, Alonso Hernández de Puertocarrero y Francisco de Montejo, a quienes encargó presentar el caso de la *comunidad* a Carlos V en persona, para obtener el permiso imperial para Vera Cruz y así establecerla como la agencia imperial legítima de Yucatán. Para lograr este objetivo, Cortés escribió sus famosas *Cartas*.

Mucho de la substancia de las cinco cartas de Cortés a Carlos V está dedicado a la legitimación legal y cuasi legal de su empresa, dichas cartas emplean construcciones latinas que simulan los ecos de los escritores clásicos como Livio y Aristóteles, que algunos estudiosos de la Conquista han atribuido más a Cortés que a un profundo entrenamiento universitario.<sup>25</sup> Sería demasiado ambicioso hacerse cargo aquí de la complicada disputa sobre en qué medida o hasta qué punto el estilo epistolar de Cortés fue influenciado por el aprendizaje clásico; sin embargo, no estoy del todo convencido del argumento de que las construcciones latinas en las *Cartas* de Cortés sean meramente un asunto de modos convencionales de referencia<sup>26</sup>. Se podría ver que imputar un objetivo retórico a las *Cartas*, y que, además, este objetivo si no estaba prescrito determinaba su modo formal de expresión, implica que Cortés tenía una familiaridad deliberativa con al menos el discurso jurídico. La maestría de esa familiaridad podría estar determinada por su logrado empleo de los tropos de la jurisprudencia para legitimar su posición. Realmente, la falta de dispositivos literarios autoconscientes en las *Cartas*<sup>27</sup> aunque posiblemente indica la ausencia de un aprendizaje universitario formal, no es para nada extraño en un momento en que el eje central del aprendizaje humanista emergente en las universidades de Bologna y Salamanca era sobre la *translatio*: la “vernaculización” de las formas para abordar los eventos contemporáneos (modernos). En cualquier caso, a causa de las condiciones en que Cortés estaba escribiendo (el doble imperativo de proveer legitimación jurídica y descripciones etnográficas en una narrativa unitaria), su estilo es a menudo disyunto, torpe, y verboso<sup>28</sup>. Este mismo eclecticismo

---

25 Ver, por ejemplo, Frankl, Víctor. “Imperio particular e imperio universal en las cartas de relación de Hernán Cortés”. *Cuadernos hispanoamericanos* (1963), y Alcalá, Manuel. *César y Cortés*. Ciudad de México: Publicaciones de la Sociedad de Estudios Cortesianos, 1950.

26 Pagden, xlvii.

27 *Op. cit.*, xlvii.

28 *Op. cit.*, xlvii

estilístico destaca la relación entre las formaciones sociales (la burocracia imperial emergente) y el orden discursivo frente a lo que era una crisis del conocimiento, esto es, una crisis en los motivos legítimos de las formaciones sociales.

En este sentido, las *Cartas* de Cortés marcaron la emergencia del estado del Nuevo Mundo español, cuya autonomía civil fue derivada no enteramente de la legitimación imperial y papal, sino en gran medida de una exigencia material.<sup>29</sup> Como un temprano texto moderno, las *Cartas de relación* son “ejemplares” de la relación problemática entre la experiencia y la expresión en las que el discurso jurídico-teológico de la soberanía del Imperio oscilaría y cambiaría, el cual es evocado en la narración de Cugoano del relato de Garcilaso de la Vega de Atahualpa. El principal interés de este discurso fue determinar el lenguaje (i.e., los códigos autorizados) de legitimación, algo mucho más accesible a la lectura cuando las respuestas jurídico-teológicas provocadas por las *Cartas de relación* de Cortés son tomadas en cuenta.

Lo que Cortés publicó en 1522, a modo de legitimación, fue la recopilación de una obviamente civilizada sociedad, que practicaba reconociblemente maneras civiles que eran igualmente identificables como actos antinaturales. Esta emergencia de comunidades que eran tan nítidamente la obra de hombres verdaderos, pero tan profundamente diferentes, precipitó una crisis de relatividad, un desafío empírico incuestionable a la idea de universalidad. Lo que fue declarado como descubierto y poseído en el nombre del Emperador anularía al Emperador. Las *Relaciones* de Cortés sobre la civilidad de los aztecas requerían que la cuestión del dominio en esta situación fuera estudiada más de cerca que lo que había sido en Burgos en 1512. Los aztecas presentaban un caso que no podía ser tratado con los preceptos del argumento de Mair. Para preservar la integridad de los reclamos de un mundo unificado y absoluto bajo un Dios, se tenía que establecer en qué condiciones los aztecas eran o no un nuevo o alternativo mundo, o una aberración del mundo conocido. La situación, que se llamó “el asunto de las Indias”, presentaba un dilema para las pretensiones de dominio de España. Porque Cortés basó esas pretensiones en la *comunidad* directa, sujeta a la regla imperial, por lo tanto, eludiendo la autoridad feudal, estableció Nueva España como un dominio imperial. Ahora, la manera en la que lo hizo es crucial, puesto que asentó el terreno futuro de las demandas americanas a la rebelión legítima contra el Estado español. Cortés se entregaba a la soberanía del emperador de acuerdo con la ley; de esta forma la soberanía absoluta de Carlos V se derivaba de la ley. De una manera no distinta a la de Henry de Bracton, Cortés reconoce que mientras el rey no tiene igual en su reino, él está sujeto a “Dios y la ley, porque la ley hace al rey... No hay rey donde reina la voluntad y no la ley”.<sup>30</sup> Toda la estrategia de Cortés y el éxito retórico de sus *Cartas* están basados en este acuerdo de la universalidad absoluta de la ley. En la cuestión del dominio estaba en juego la soberanía basada en la santidad de la ley.

La idea de la unidad universal del mundo bajo una ley fue tal vez más elocuentemente expresada y rigurosamente defendida en la España del siglo dieciséis por el movimiento tomista llamado la Escuela de Salamanca. La especulación de la Escuela de Salamanca sobre la situación azteca fue nueva y distinta a la de la Junta de Burgos en dos maneras. Primero, era diferente en la forma y circunstancias

---

29 Véase, Guzmán, Eulalia. *Relaciones de Hernán Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anahuac*. México: Editorial Orígon, 1958.

30 De Bracton, Henry. *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*. Woodbine, G. (ed.). New Heaven: Yale University Press, 1915, p. 42; 2: 32:33. De ahí la famosa respuesta al representante del emperador Cristóbal de Tapia, “Obedezco, pero no cumplo”.

de expresión, ya que comprendía una serie de conferencias eruditas que no fueron explícitamente solicitadas por el Estado. Segundo, era más sofisticada que la que la Junta había hecho en su uso del humanismo tomista y su análisis del problema del dominio.

El primero de la Escuela en proveer un análisis extensivo del “asunto de las Indias” fue su fundador y principal maestro, el dominicano Francisco de Vitoria, en su *relectio De indis*. Para Vitoria, el asunto del dominio español sobre los aztecas era un problema de *dominium rerum* (derechos de propiedad). En la teoría tomista de la ley natural, los hombres tenían *dominium* sobre sus bienes (*bona*), sus acciones, su libertad, y hasta un cierto nivel sobre sus cuerpos. La sociedad civil estaba basada en la actualización de esas relaciones de propiedad entre personas, cosas y acciones. Ahora, la ausencia de sociedad civil no es un motivo legítimo para negar el *dominium rerum*, porque estos últimos son derechos naturales, implantados por Dios en la creación en *cordibus hominum*, y por lo tanto una parte de la ley de Dios en la naturaleza, *ius naturale*, y no gracia divina. De acuerdo con esto, la resolución al problema del dominio español no debía encontrarse ni en los límites de la jurisdicción papal ni en la ley romana. En vez de esto, tenía que descubrirse en la determinación de si dichas pretensiones españolas podían o no hacerse valer de una manera que no violase el *dominium* de los indios.

Idealmente, el dominio de España sobre las Indias debería ser legitimado sobre las bases que preservasen y protegiesen el *dominium rerum* de los indios. En otras palabras, las preguntas sobre si los indios eran o no hombres, y si lo eran, qué tipo de hombres eran, y cómo podrían darse cuenta categóricamente de ellos, iba a ser abordada desde dentro del marco de referencias de la *republica christiana* tomista, en la cual la teoría de los derechos es abstraída de la exégesis aristotélica de los “verdaderos evangelios”, la primacía del comportamiento normativo de los cristianos, y la rectitud de las instituciones jurídico-políticas y sociales de la Europa cristiana. La hipostatización de este marco de referencias, como la expresión de una iluminación universal concedida a todos los hombres, ya sean paganos, musulmanes, o cristianos, fue el rasgo característico del humanismo tomista desde sus comienzos. De hecho, bajo el nombre de la Razón la teoría de la ley natural fue un instrumento de cognición que permitía al hombre ver el mundo como es. La innovación de Vitoria fue la manera en la cual se las arregló para argumentar no solo por la humanidad de los indios sino también por su civilidad, sin embargo aún conserva la integridad de un mundo verdadero. Logró esto subrayando una falta crucial de parte de los indios.

En consonancia con la teoría tomista de la ley natural, Vitoria asume solo cuatro posibles razones válidas para negar que los indios hubieran poseído verdadero dominio sobre sus asuntos, para legitimar la privación de sus derechos naturales: o bien son pecadores, infieles, brutos (*amentes*), o seres irracionales (*irrationales*). Las primeras dos posibilidades son rechazadas porque una implica la herejía de Wycliffe y Hus —todo verdadero dominio debe ser de gracia (esta fue la herejía inglesa en la cual Wycliffe argumentó que el derecho de investidura no estaba en la provincia de ninguno ni en la autoridad imperial ni la papal)— y la otra fue desafiada por la información etnológica entregada por las *relaciones*, las cuales claramente establecían la completa ignorancia de los indios de la única religión verdadera. Vitoria descarta las dos razones restantes en base a la misma data etnológica, porque demuestra no solo que los indios son humanos y no animales, sino que ellos poseen un cierto orden racional en sus asuntos. ¿Cuál podría ser entonces el motivo legítimo para las pretensiones españolas de dominio?

Esta pregunta se complica más por los datos etnográficos de Cortés, que describen una cultura con extensa evidencia de racionalidad y civilidad: una cultura material capaz de construir ciudades



de piedra, urbanización (sociedad basada en la *polis*), con una sofisticada y jerárquica organización social, comercio, instituciones jurídicas, y sobre todo prácticas religiosas altamente ritualizadas. Para Vitoria, *dominium* es un derecho natural del hombre, producto de la racionalidad que este tiene por naturaleza al ser criatura de Dios. Derechos como esos podrían solo ser definidos objetivamente en virtud de la ley. La prohibición del derecho natural de *dominium*, entonces, requeriría que los indios fueran verdaderamente irracionales, y por lo tanto violar la ley de la naturaleza. Frente a la apabullante evidencia de la racionalidad y civilidad de los indios, incluso los dos más frecuentemente citados actos de abominación sostenidos en contra de los indios, el canibalismo (en el caso de los Caribes) y el sacrificio humano (en el caso de los aztecas), eran vistos por Vitoria nada más que como temporales y singulares aberraciones de la razón y por ende no como una evidencia de verdadera irracionalidad, las cuales eran motivos insuficientes para negar la posesión india de *dominium*. El argumento que el *dominium* es un derecho inalienable del hombre por virtud de su racionalidad, la cual es una ley de la naturaleza, contradecía la teoría aristotélica de la esclavitud natural, y minaba la justificación de la Junta de Burgos del *dominium* español sobre los indios, basado en que eran irracionales. Ahora, si la antropofagia de los Caribes y la práctica azteca de los sacrificios humanos no eran explicables en términos de la irracionalidad de los indios, ¿cómo se podría explicar? Esta es la cuestión crítica que Vitoria resuelve en una manera destinada a escapar del dilema moral y epistemológico ocasionado por la Conquista.

Vitoria basó su respuesta a esta pregunta siguiendo una analogía: los indios son como niños. Como el *dominium* es un derecho natural independiente de la propiedad objetiva, puede decirse que los niños tienen *dominium*, aunque ellos podrían no ejercerlo apropiadamente. En este estado de uso impropio, los niños no son irracionales, pero están sinrazón, su razón es potencial. En vez de ser esclavos naturales, los indios son una clase de niños naturales, parecidos al campesinado europeo. Como es aparente en su cultura material y en su estructura social, los indios son indudablemente herederos del estado de verdadera razón, pero como es también aparente, en la institución social del sacrificio humano, no poseen todavía todos los prerrequisitos de la vida civil.

Dicho simplemente, los indios estaban indudablemente sujetos a una "pobre y bárbara educación"<sup>31</sup>. De esta manera, Vitoria podía clasificar a los indios haciendo una analogía entre los niños y el campesinado europeo, cuya ignorancia deriva de la falta de "intelecto especulativo", de la reflexión cognitiva que viene de la educación. Los indios demostraban una clara capacidad para razonar, pero actuaban irracionalmente porque habían caído en el hábito. Las implicaciones de esta analogía con los niños y los campesinos era de largo alcance: el Papa Pablo III afirmó en su Bula de 1537 que los indios estaban completamente calificados para su admisión en la *congregatio fidelium*. La infantilización de los indios, sin embargo, no legitimó el *dominium* español en América. De acuerdo a Vitoria, las pretensiones del *dominium* español no podían estar basadas en *ius naturale*; en vez de eso, y más como un recurso de legitimación era *ius gentium* (la ley de las naciones), la cual para él era una ley positiva y no natural.

Como una nación,<sup>32</sup> los españoles tenían tres derechos en virtud de la ley: el derecho de viajar (*ius peregrinandi*), el derecho de comunicación (*ius communicatio*), y el derecho a predicar su religión sin

31 *Relectio De indis*, citado en Pagden, Anthony. *Fall of Natural Man*. Cambridge: University Press, 1987, p. 97.

32 Dado el monopolio de Castilla en la exploración y comercio de las Indias, reforzada por la Bula de 1493 del Papa Alejandro IV, recibir la licencia para conquistar desde el Estado español suponía la membresía en la nación española.

interferencia (*ius predicandi*), este último también permitió a los españoles declarar la guerra justa contra cualquier tirano en defensa del inocente. Vitoria concedía que bajo la ley de las naciones los españoles tenían el derecho a la tierra y al comercio en los dominios indios, y a predicar la cristiandad a cualquiera que recibiera el mensaje. Si los indios se oponían a los españoles en el ejercicio de esos derechos, entonces había motivos legítimos para la guerra justa contra ellos. En ese caso, la Conquista sería una legítima reparación por la injuria de violación de los derechos españoles. En ausencia de dicha injuria, la guerra no se justificaba. Como los indios nunca habían injuriado a los españoles —a pesar de la descripción de Cortés de la *noche triste* del 30 de junio de 1520 como una rebelión contra España— Vitoria se veía obligado a concluir que la Corona Castellana no tenía absolutamente ningún motivo para declarar *dominium rerum*.

A falta de algún fundamento legítimo para las posesiones españolas de las Indias, Vitoria se abstuvo de declarar el abandono de las colonias, sosteniéndose en que la política de tal retiro amenazaría los intereses del emperador y la nobleza. Esta conclusión dejó a la Corona solo con un muy limitado *dominium iurisdictionis* (dominio político) concerniente a que los indios son como niños. A causa de que el objetivo de ese *dominium* sería el de garantizar el propio *dominium* de los indios, sin embargo, era un precepto de caridad y no podía implicar coerción.<sup>33</sup> Entonces, el único derecho en virtud de la ley que los españoles tenían en América era *ius predicandi*, el derecho a la propagación y protección del inocente; pero ese derecho no confería los derechos de propiedad del *dominium rerum*. El dominio legítimo español estaba limitado a la soberanía política, principalmente en la forma de una vocación misionera de ilustración y protección de los sujetos de la Corona. Esa soberanía política se convertiría en el fundamento subsecuente de las controversias de la Escuela de Salamanca, junto a las de Bartolomé de las Casas, de que los indios eran sujetos libres de la Corona, y como tales tenían plenos derechos a su protección.

La deficiencia crucial de los indios, que legitimó el dominio español, fue la ausencia de *literati*. Para Vitoria, la ausencia entre los indios americanos, incluso en los aztecas e incas, de artes y letras, las humanidades en que prosperó la cognición, no implicaba perder sus prerrogativas de posesión de dominio, pero indicaba que no tenían el conocimiento de la verdad, lo cual daba a los españoles el derecho legítimo para entrar en el dominio de los indios. Vitoria reconocía la humanidad de los indios, incluso su capacidad para cogitar, pero este reconocimiento no era el de una alteridad en la cogitación (una diferencia en el pensamiento).<sup>34</sup> El pensar como parte de la esencia del hombre, que se considera que lo capacita para distinguir el bien del mal, se realiza de acuerdo a un orden universal que traduce los *prima praecepta* lógicamente en preceptos secundarios que funcionan como las bases para todos los códigos del comportamiento social. El momento en la historia occidental cuando el reconocimiento

---

33 Como uno de los pupilos de Vitoria, Melchor del Cano, dice en 1546, el argumento que Vitoria otorga a la Corona de Castilla el análogo de un pordiosero al quien se adeudan almas, pero que no estaba empoderado para extraerlas; ver del Cano, Melchor. *De dominio indorum*, fols. 301-3v, citado en Pagden, Anthony. “Dispossessing the Barbarian: The Language of Thomism and the Debate over Property Rights of the American Indians” en *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. Anthony Pagden London: Cambridge University Press, 1987, p. 89.

34 Esta posición era también sostenida por un contemporáneo y un seguidor dominicano de Vitoria, Juan Maldonado. Cuando dicta una conferencia en la Universidad de Burgos en 1545, Maldonado describe a los indios como ignorantes “del mundo no a causa de su falta de razón, sino por su falta de cultura, no porque les falte el deseo de aprender o una mente despierta, sino porque no tienen ni tutores ni maestros” (Del Cano, Melchor. *De dominio indorum*, citado por Pagden, “Dispossessing the Barbarian”, p. 89).

de mundos alternativos se hace posible —en el encuentro de los españoles con los aztecas— es también el momento cuando el humanismo logra hegemonía.

Quizá el aspecto más crucial del argumento de Vitoria es la subyacente crisis intrínseca de la estética que busca resolver. La civilización india presenta un momento de la experiencia que resiste la esquematización. Un cierto efecto de lo exótico provocado por la habilidad de los españoles para experimentar completamente cosas y eventos que no pueden entender pero sobre los que deben actuar. No pueden actuar en base a su entendimiento razonado, por eso actúan en base a la experiencia, de la que retrospectivamente justifican sus acciones transcribiendo la experiencia en formas de entendimiento recibidas (jurídicas) legítimas. Eso que es incomprensible en la experiencia se hace comprensible en la escritura. Las epístolas de Cortés a Carlos V sirven como un excelente ejemplo de esto. Su transcripción destaca el hecho que la experiencia no es inmediatamente subsumible bajo las categorías de la Razón, ahora esas mismas cartas dejan la Razón intacta para recobrarla en el despertar de los logros prácticos, la Conquista del “Nuevo Mundo”, por lo tanto revelan una diferencia fundamental entre el proceso de hacer una experiencia (*Aesthesis*) y aquellos de la comprensión.

Por supuesto, este no es un problema que Vitoria pudiera conceptualizar suficientemente bien para tematizarlo, tampoco tenía ninguna necesidad de ello. Después de todo, para él permanece la doctrina optimista del alma, del Orden Universal, que promete un eventual e inevitable entendimiento de estas cosas. Ahí estaba el propósito.

Aún así, tal como lo propone el recuento de Cugoano de la Conquista española de los incas, ese momento de encuentro con el Nuevo Mundo, el momento mismo en la historia occidental cuando el reconocimiento de mundos alternativos se hace posible, es el momento en el que esa posibilidad se ve descartada por la corrección de la Razón y la ignorancia de la afectividad de la experiencia. Es también el momento cuando la Razón, sin el conocimiento, o al menos el reconocimiento, de sus adeptos, pierde toda esperanza de comprender alguna vez el mundo en términos de una ley universal, es por esto por lo que la catacresis de Cugoano resulta ser tan reveladora. En su inicio, la modernidad está atrapada en un malestar, cuya patología es destacada hasta alcanzar el punto de crisis en que nos encontramos nosotros mismos, en que la acción desafiante es virtualmente insignificante para el resultado.

La narrativa “cugoniana” de 1787 pone en evidencia que la sensación de crisis que rodea la posibilidad de múltiples mundos verdaderos, provocada por la publicación del encuentro de Cortés con los aztecas, se presenta no menos agudamente transcurrido el lapso de casi tres siglos. A espaldas de la identificación de Descartes del conocimiento de los algoritmos, la hipostatización de las ciencias de Bacon, y la expresión de familiaridad del Negro de aspecto y discurso (la figuración de “nuestros Negros” cuerpos) de Godwyn, se enmarcan en la misma universalidad totalizadora de la ley, la *ius naturale* (ley natural) que se halla en Vitoria. La narrativa de Cugoano muestra que lo que realmente es el principal asunto en la escritura de la cultura afroamericana no es la humanidad del Negro (que con la primera narrativa de esclavos no es más que una abstracción trascendental, sino que se ha convertido en una incorporación material de aquello que excede los límites de nuestras verdades razonables), sino la comprensión universal de la realidad, de lo que es y cómo funciona. Cuando el “Indio” y el “Negro” aparecen como humanos funcionan de una forma que viola preceptos fundamentales de la realidad, ellos amenazan no solo una multiplicidad de perspectiva, sino que también una multiplicidad de mundos.

Esa multiplicidad de mundos es la que a lo largo y ancho de la modernidad se ha querido aniquilar, particularmente en la recurrente articulación dispuesta para reconocer una miríada de mundos ni más ni menos que como pluralidad de las formas de la experiencia humana. El truco está en que las condiciones de la experiencia se mantengan constantes y universales.<sup>35</sup> La heterogeneidad es removida de la realidad como un error, una aberración de la totalidad universal y homogénea de la verdad. En los argumentos de la proto-ilustración de Bacon y Godwyn, esta verdad se logra a través del libre uso de la Razón, esto es, Razón liberada de dogma y prejuicio. El reconocimiento de la alteridad como mera variación superficial en la Razón pretende ser una liberación, precisamente porque libera la perspectiva basada en el dogma y la opinión, dejando buscar la legitimación más en lo desinteresado e inescapable (y en ese sentido universal), condiciones determinantes del mundo. Dichas alternativas son reconocidas como tales con los parámetros de una ley natural universal (aquí la ley natural es escasamente distinguible de las leyes de la naturaleza). El quid de la cuestión es cómo representar al Negro como demostrablemente humano dentro de los términos de la ley.

## ■ ■ LA HORRIBLE LABOR DEL AUTO-RECONOCIMIENTO

Una cosa es concebir las narrativas de los esclavos afroamericanos del Nuevo Mundo constituyendo un proceso de emancipación a través de la escritura, y otra cosa es concebir ese proceso en función del fundamento de la modernidad en la emancipación subjetiva mediante el pensamiento razonado de las expresiones materiales en la escritura. En el último caso la producción figurativa de las narrativas de esclavos es leída como una praxis sustentada en la subsunción de la experiencia vivida bajo el pensamiento. Es importante no olvidar o confundir el hecho de que esta es una figuración puramente retórica. Una cura para tal olvido es la ofrecida en 1789 por la narrativa de esclavo de Olaudah Equiano, *Narrative of the Life of Olaudah Equiano*.<sup>36</sup>

La narración de Equiano, como las de Hammon y Gronniosaw, representa al esclavo como si fuera traído a un despertar de la identidad subjetiva y a la emancipación por una conversión que se logra a través de su esclavitud. Distinta a las otras historias, sin embargo, en la narrativa de Equiano, esta conversión es una violación fundamental de su ser y un desafío a su humanidad: es horrible. Mucho ya ha ocurrido en la narración de Equiano hacia el tiempo en que alcanza el asunto del aprendizaje de la lengua inglesa: su captura, la reunión con una última separación de su hermana, y la Travesía del Atlántico<sup>37</sup>. Cuando llega a Inglaterra, en 1757, casi a los doce años de edad, había completamente absorbido, junto con sus lectores, el horror de la esclavitud. La admiración que siente por las cosas occidentales es moderada por una saludable dosis de angustia. Es, en la descripción de su estadía en Falmouth, que pone atención al asunto de la alfabetización.

“Con frecuencia he visto a mi amo y Dick ocupados en la lectura; y he sentido gran curiosidad para hablarle a los libros, como pensé que ellos hacían, y así aprender cómo las cosas tenían un comienzo: con ese fin a menudo he tomado un libro, y le he hablado, y después, estando solo, le

---

35 Goodman, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett, 1985, p.20.

36 Equiano, Olaudah. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, Written by Himself* en *The Classic Slave Narratives*. Gates, Henry Louis Jr. (ed.). New York: Mentor Books, 1987.

37 [Middle Passage] También conocido como *Maafa* (holocausto africano), designa la travesía forzada de los esclavos africanos al Nuevo Mundo. (Nota del Tr.)

he prestado oído con la esperanza de que me respondiera; y me ha preocupado mucho cuando descubrí que se mantenía en silencio”.<sup>38</sup>

Este relato contrasta llamativamente con el de Gronniosaw. Es presentado de una manera muy anecdótica, adoleciendo de la angustia que llena el encuentro de Gronniosaw con la Biblia. Para Equiano, este es un relato anecdótico, uno que tiende a dar consistencia a la caracterización de un perplejo y asustado niño de doce años. Pero la palabra “comienzo” tiene un rol crucial aquí. Es importante mantener la atención sobre cuándo y dónde Equiano narra esta historia, así como también cuándo y dónde tiene lugar.

Equiano cuenta esta historia al comienzo del capítulo 3 de su *Narrative*, un capítulo de importantes “comienzos”. Empieza con el relato de Equiano siendo vendido en Virginia al Teniente Michael Henry Pascal de la Marina Real, quien era capitán de un barco mercante destinado a Inglaterra llamado la “Abeja industriosa”. Durante la travesía de siete semanas desde Virginia a Inglaterra, Pascal le impuso a Equiano el nombre Gustavus Vassa, marcando así el comienzo de su identidad inglesa final.<sup>39</sup> Ese viaje era también el comienzo de la amistad de Equiano con el joven americano que fue su primer amigo y profesor blanco, Richard (Dick) Baker. Como cuenta Equiano, los momentos en que observaba a Pascal y Dick leyendo y sus intentos por hacer que un libro le hablase ocurrieron alrededor de la primavera de 1757, durante su primer desembarco en Falmouth, Inglaterra. La lectura es una actividad que para la mente de Equiano está asociada con “la sabiduría de la gente blanca sobre todas las cosas”<sup>40</sup>. Aunque a partir de entonces querrá hacer que los libros le hablen, ni siquiera comenzará a aprender a leer y a escribir hasta el invierno de 1759, habiendo pasado dos años en alta mar con Pascal en la Marina Real. Por eso, la enseñanza de Equiano no comienza con la adquisición de las habilidades prácticas de la lectura, sino con su deseo de leer. Este encuentro del deseo es el primer comienzo de su aculturación a través de la educación, por la que encuentra su alma: en febrero de 1759, justo cuando comienza su escuela, Equiano fue bautizado Gustavus Vassa, en la Iglesia de St. Margaret, Westmisnter. Equiano encuentra la salvación, y quizá el fin de sus padecimientos, al hacer que el libro le hable, pudiendo así también él “aprender cómo las cosas tuvieron un comienzo”. En fin, con esta anécdota sobre el querer hablar con los libros como lo hacen Pascal y Dick, Equiano establece su dominio sobre los libros y señala que todas las cosas significativas tienen un comienzo en *su libro*.

El más significativo comienzo, sin embargo, el comienzo de su consideración sobre su reflexividad subjetiva, había ya sido logrado al comienzo del capítulo 2, cuando el “yo” autobiográfico de Equiano establece la identificación narrativa con el joven niño Igbo cuya vida de familia estaba llena de goce y civilidad. Al presentar el deseo de Gronniosaw para que la Biblia le hablase como una pequeña broma, “mira qué divertido era pensar tal cosa”, Equiano refuerza la identificación y su autoridad.

Equiano produce efectos en la identificación de una manera muy prosaica, atrapando al lector en el *pathos* de la mente de un niño de doce años. La identificación no está lograda en frases como “yo nací”

---

38 *Op. cit.*, Equiano, pp. 43-44.

39 Después de casi siete meses de esclavitud en África con su nombre de nacimiento intacto, Equiano aparentemente recibe por primera vez un nombre inglés en algún punto en la ruta a Virginia “a bordo del *African Snow* fui llamado MICHAEL” (39). Una vez que llega a Virginia es llamado Jacob. Él insiste en ser Jacob cuando aborda por primera vez la *Industrious Bee*, pero Pascal lo golpea para someterlo, y Gustavus Vassas queda como su nombre inglés.

40 *Op. cit.* Equiano, p. 43.

o “vivimos de tal y cual manera”; en vez de eso, la emergencia de la auto-consideración consciente de Equiano, a la que el lector identifica y conoce como humana, ocurre en declaraciones tales como “llore con temor y angustia por mi hermana”, y “estaba aterrorizado... y un poco sobrepasado con horror y angustia...”. Esta emergencia se encuentra en un momento terrible de conversión, como escribe en la dedicatoria de su narración:

“Por los horrores del comercio de esclavos fui primero arrancado de todas los vínculos queridos que eran naturalmente muy cercanos a mi corazón; pero eso, a través de los misteriosos caminos de la providencia, debería considerar como infinitamente más que compensado por la introducción que he obtenido desde entonces al conocimiento de... una nación la cual... ha exaltado la dignidad de la naturaleza humana”.<sup>41</sup>

La dedicatoria determina la apuesta psicológica de la narración. Esta es una narración figurativa del reconocimiento subjetivo, en la cual la cuestión definitiva de la esclavitud es la libertad ilustrada. Al centro de su narración de autorreconocimiento —sus incentivos, como eran— son las circunstancias materiales violentas de la esclavización de Equiano en el Nuevo Mundo (distintas de su captura y esclavización en África). Esas circunstancias están literalmente transcritas en la dedicatoria como un acontecimiento terrible, un efecto, cuya experiencia amenaza con exceder la capacidad descriptiva del sujeto libre elocuentemente figurado. Equiano designa este efecto como “horror”.<sup>42</sup> Su uso de este término recoge su etimología como una anglicanización del Latín (*h*)*orror*: un estremecimiento con terror y repugnancia, así como el síntoma de una enfermedad. Este horror es lo que Equiano llama el efecto de experimentar la ya acontecida pérdida del cuerpo africano. Esa experiencia es un síntoma que es literalmente legible, y entregado a una representación que deja la pérdida del cuerpo africano para ser mejorado por un conocimiento ético, estético, y finalmente teórico, que se manifiesta en una obra, un libro, cuya signatura es la conciencia de estar “completamente desprovisto de mérito literario”.

La *Narrative of the Life of Oladah Equiano* es una no literaria obra literaria, esto es la producción de “un africano no letrado”. \* Dirigiéndolo a “*Los Señores Espirituales y Temporales, y la Cámara de los Comunes del Parlamento de Gran Bretaña*”, Equiano escribió en la dedicatoria de su narración:

“Soy sensato, debería suplicar su perdón por dirigir a usted una obra tan completamente carente de méritos literarios; pero, como la producción de un Africano no letrado, quien actúa con la esperanza de convertirse en un instrumento para el alivio del sufrimiento de sus compatriotas, confío que *tal hombre*, suplicando en *tal causa*, será absuelto de audacia y presunción”.<sup>43</sup>

La obra de la escritura es ofrecer alivio mediante la resurrección del cuerpo desaparecido como trazo representativo. El horror no es la sinécdoque para la esclavitud, es la sinécdoque para la lógica que

---

41 *Op. cit.*, Equiano, p. 3.

42 El término horror en la narrativa no se mencionará de nuevo hasta el capítulo 2, donde es repetido continuamente desde el primer encuentro de Equiano con los Blancos cuando estaba “bastante dominado con horror y angustia”, p. 32.

- [An unlettered African], un africano no letrado podría traducirse también como un “iletrado africano” aunque si seguimos el argumento preferimos “no letrado” para destacarlo frente al “bárbaro” o “analfabeto”.

43 *Op. cit.*, Equiano, p. 3; énfasis en el original.

requiere que un hombre valide su humanidad a través de la alfabetización, eso convierte el escribir en la única vía a la humanidad. Horrible labor. La escritura es la obra que lo inscribe como un instrumento hacia al alivio del sufrimiento escritural, ese trazo abstraído del cuerpo desaparecido. Al escribir, de alguna manera el sujeto de Equiano trasciende y se impone a sí mismo sobre la materialidad de la existencia, convirtiendo esta en una experiencia legible. A través de este retrato de la habilidad de su sujeto narrativo para leer en ambos niveles, uno latente y uno manifiesto (específicamente al presentar su sujeto en la lectura latente el significado del libro, él manifiestamente lee su propia narración), Equiano demuestra "su verdadera maestría del texto de las letras occidentales y el texto de la representación verbal misma de su pasado y presente"<sup>44</sup>. La escritura de Equiano es el acto de auto-configuración narrativa: es autobiografía.

En el trabajo de escribirse a sí mismo, Equiano demuestra una identidad subjetiva que se reconoce a sí misma en la ruptura fundamental entre *physis* y *nomos*. Hay ahí una distinción de énfasis de este reconocimiento: el casi imperceptible movimiento de los términos de la conversación de la narrativa de esclavo de Equiano sobre la subjetividad distante de su centro en la homeostasis de la presencia en voz hacia la fluidez de la identidad en la inscripción gráfica de la perspectiva. Dar seguimiento a esta fluidez se convierte en la cuestión de la escritura de la historia de la cultura. Lo que la narrativa de esclavo de Equiano tiene en común con aquella de Gronniosaw y Cugoano es la figuración de la conciencia autorreflexiva como una compulsión, un forzoso acontecimiento hacia al reconocimiento subjetivo. Aunque con Equiano, una vez que se ha logrado ese reconocimiento, la compulsión es sostenida incluso hacia un más dinámico reconocimiento de la problemática fundamental de la identidad como su núcleo: la identidad de una subjetividad africana. Una discernible productividad figurativa o una topología están actuando en el texto de Equiano, que efectúan una figuración del "yo" dentro del campo de la modernidad como una problemática de legitimación para "desedimentar" la lógica de transcripción que perpetuó los horrores de la estructura trasatlántica.

Como una historia de desarrollo intelectual, la narrativa de esclavo de Equiano cuenta el relato de una subjetividad emergente y triunfante que lucha para descubrir su identidad. Esta es una lucha dialéctica en la cual la negación produce la identidad positiva, en la misma línea de ruta y sufrimientos, desarrollo comprensivo, despertar, y muerte emancipadora. La muerte que está emancipando es la negación de la materialidad de África. Escribir la narrativa de esclavos es eso: una *tanatología*, una escritura de la aniquilación que aplica las taxonomías de la muerte en la Razón (la ley natural) para posibilitar la emergencia de la conciencia autorreflexiva del Negro.

Al escribir la muerte del cuerpo africano, Equiano gana voz y emerge desde la objetividad muda abyecta a la subjetividad productiva. No se debería olvidar que el enmudecimiento abyecto del cuerpo no es el no existir, estar sin efecto. El cuerpo abyecto es la materia misma, el material, del efecto experiencial. Escribir la muerte del cuerpo africano es una reforzada abstracción. Es una interdicción del africano, una censura para ser inarticulado, no obedecer, no tener capacidad para moverse, estar sin efecto, sin agencia, sin pensamiento. El cuerpo enmudecido africano está sobrescrito por el Negro, y el Negro que emerge en la tinta que fluye de la pluma de Equiano es aquel que se ha "sobrescrito" a sí mismo y se convierte en la representación del cuerpo mismo en que se asienta.

---

44 Gates, *Signifying Monkey*, p. 157.

No hay que extrañarse entonces que, en la narración de Equiano, su esclavitud en África sea la instancia primaria de transcripción del mundo material de la experiencia vivida como el trauma para asentar la cultura en un acto narrativo de ensambles vividos (*narratio*). A través de la transcripción, Equiano es capaz de atribuir un significado procreador a la negatividad del cuerpo negro. Esto demuestra el sustento de la escritura en el reconocimiento de una muy específica bifurcación de la conciencia de la modernidad: la división de la percepción y apercepción como dos actividades heterogéneas de la mente. La narrativa de esclavos es por lo tanto el emblema de la modernidad de la problemática determinación del “campo” de la experiencia vivida en el pensamiento. La autorreflexión es presentada como un efecto dinámico del escribir, cuyo manifestarse como autorreflexión *en* la escritura es un principio regulativo *de* la escritura.

Esta bifurcación, generalmente asociada con la Ilustración, informa el intento para teorizar las condiciones cognitivas de la relación entre autoconciencia y naturaleza, y esa teorización pugna por una prueba de la naturaleza trascendente del pensamiento.<sup>45</sup> Sugerir que la autobiografía altamente literaria de Equiano es una respuesta específica a este proyecto de la Razón, que lucha para emancipar el pensamiento de los imperativos de la administración científica, es al menos situar la narrativa de esclavos muy próxima al proyecto del Romanticismo. Después de todo, esa autobiografía letrada que se convertiría en el emblema del Romanticismo, la auto-liberada, sensible, sujeto pensante, aparece primero y ante todo con Rousseau como la respuesta marginalizada a la Ilustración. Hay algo de una “semblanza familiar” entre la narración de Equiano, en su dedicación para exhibir conciencia a través de la exposición exagerada de sus sentimientos al experimentar la esclavitud, y las *Confesiones* de Rousseau publicadas solo ocho años antes.<sup>46</sup> Es como si Equiano estuviese haciendo eco de la concepción del hombre natural de Rousseau, y las tendencias corruptoras de la cultura.<sup>47</sup> Aunque, lo

---

45 Kant, teorizando en la experiencia de lo sublime, coronará estos esfuerzos. A través del desencadenamiento de la Imaginación demuestra que la cognición, incluso en la primera instancia de la percepción, está libre de cualquier determinación natural.

46 Rousseau, Jean-Jacques. *The Confessions of Jean-Jacques Rousseau*, trans. J. M. Cohen. New York: Penguin Books, 1953 [1781]. Rousseau destaca en el libro 7 de las *Confessions*: “El verdadero objeto de mis confesiones es revelar mis pensamientos interiores exactamente en todas las situaciones de mi vida. Es la historia de mi espíritu la que he prometido narrar...”, p. 262.

47 Rousseau abre la primera parte de su *Discours sur les sciences et les arts* con una extensa reflexión sobre la engañosa incorruptibilidad de las estéticas refinadas, civilizadas. Después de llamar a las artes y las ciencias a “reclamar su parte en las obras positivas de las confusas apariencias con el ser”, ofrece un pensamiento suplementario (*une réflexion*) que llanamente transmite que la magnitud de las limitaciones que definen a la sociedad no son más que puras relaciones de apariencias que no reflejan el verdadero estado del ser del hombre. Esto lo hace al abrir sus *Discours* con un ensayo sin ambigüedades de los lugares comunes de la Ilustración, y las afirmaciones positivas acerca de la emancipación a través de la razón y el imperio de la ley: el progreso natural del hombre está basado en su razón liberada; la razón debe desplazar, a través de la meditación de las humanidades y las ciencias, la esclavizante regresión a la *doxa*, y por ende emancipar al hombre. Sin embargo, las humanidades y las ciencias que describe Rousseau, el modo mismo por el que la Ilustración emanciparía al hombre de su esclavización de la *doxa* engañosa, son luego expuestas —en su tendencia a servir el bienestar social proveyendo la seguridad del hombre y el bienestar de su vida común— incluso produciendo un más poderoso engaño que la *doxa*: el engaño de explotar que la realidad es alcanzable a través de sus apariencias. Por lo tanto, la refinada civilización de la Ilustración, a través “de los efectos de un gusto adquirido por los estudios humanistas [*Liberal Studies*] y mejorado por la conversación con el mundo ([promesas]) un aire de filosofía sin pedantería... Un discurso a la vez natural y atrayente [en] apariencia, en vista del riguroso método formalizado, oscurece la disimilitud de ser”. Con este refinamiento Ilustrado, la apariencia llega a ocupar toda significación, tal como la inocencia primaria del hombre natural, cuyas expresiones



que es tal vez más chocante acerca del relato de Equiano de la conciencia autorreflexiva producida a través de la lucha entre el individuo y el orden social es cómo hace eco de la definición de Rousseau de la conciencia en *Emilio*: la “relación dual a uno mismo y al prójimo”.

Esta preocupación para pensar la experiencia se centra en la función objetiva de la escritura como la constante traición de la reflexividad del pensamiento teórico, esto es, pensar el pensamiento. En los escritos de Rousseau el discurso teórico es una economía específica de significación que tiene como su primer referente la instancia de significación en sí misma. La escritura se convertirá en una praxis emancipadora, un momento estético que se mantiene anclado a la representación. A través de su escritura, Rousseau puede afirmar la singularidad radical de su empresa —su subjetividad— para subvertir la metafísica de la Ilustración. Se podría decir, sin embargo, que aunque al pensar la singularidad de su empresa en la escritura su subjetividad presenta una problemática particular para leer la inscripción histórica y la referencia, lo que quiere decir que para subvertir la metafísica de la Ilustración él escribe su “yo” en la base de la figuración retórica de la conciencia autorreflexiva como un campo topológico.

En este sentido, es la escritura autobiográfica de Rousseau la que hace eco de la narrativa de esclavos, comenzando con los *Uncommon Sufferings* de Briton Hammon de 1760. Por lo tanto, la narrativa de Equiano puede tan solo parecer estar haciendo eco a la de Rousseau, pero inevitablemente hace eco de Gronniosaw y Cugoano. La narrativa de esclavos logra una intervención subversiva en el concepto de la Ilustración de la historia de la cultura como escritura, al comenzar la escritura de una historia de la cultura. Reconocida como una respuesta marginal a la Ilustración, las narrativas de esclavos presentan una problemática particular para leer la inscripción histórica y la referencia. Incluso, la cuestión de la identidad sigue siendo crucial. ¿Qué tipo de identidad (auto-centrada o cultural/colectiva) está en la raíz de la narrativa de esclavos? ¿Y qué significa una opción auto-centrada o cultural/colectiva?

En el contexto de las narrativas de esclavos del Nuevo Mundo, donde el principio de identidad es considerado como la primera ley del pensamiento, esforzarse en reflexionar en ese principio es proponer una violación de la civilidad. Como es natural, entonces, no hay necesidad de insistir en la civilidad del comienzo como un acto de robo, de despojarse, un profundo desprecio por la civilidad da sucesivamente con el principio mismo de la identidad que se busca.<sup>48</sup>

La ley de la identidad está expresada por la fórmula común A es A. Declara no solamente que cada A como tal es el mismo, sino más bien que cada A como tal es el mismo respecto de sí mismo. En el estado de ser uno mismo está incorporada la relación “con”, una conectividad existencial. Por eso, tenemos una mediación, una conexión, una síntesis, una unificación en una “unicidad”. A causa de esta circunstancia, la identidad aparece con el carácter de unidad a través de la historia del pensamiento occidental, y es considerada como la primera ley del pensamiento, o principio de inferencia. Leído en

---

siempre presentan la relación aparente del ser perdido. Tan lejos como a Rousseau interesaba, el escándalo era menos el de la diferencia de apariencia y el ser que el olvido de esa diferencia —un olvido contra el que lidió para superarlo a través de la encarnación del pensamiento en la escritura. Ver Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse on the Sciences and Arts*. Trad. y ed. Victor Gourevitch. New York: Perennial Library / Harper & Row, 1986, originalmente publicado en 1750, pp. 4 - 11.

48 Este acto está claramente destacado en las narrativas de esclavos como aquellas de Frederick Douglass, Mary Prince y William (Box) Brown, donde el esclavo se roba su propio “ella” o “él mismo” para definir y conservar el “yo” [Self].

esos términos, las más tempranas narrativas de esclavos (las de Hammon, Gronniosaw, Cugoano, y Equiano) son narraciones del desarrollo subjetivo a través de la transcripción del pensamiento, la capacidad demostrada para realizar la Razón. Más agudamente, el objetivo al escribir los trazos de Razón del Negro es desplazar la diferencia fuera del Negro, abstraer la identidad del Negro fuera de la diferencia material del ser fenoménico en la discursividad liberadora del pensamiento.

En la discursividad liberadora del pensamiento, la identidad cultural trasciende la materia, y la diferencia de pensamiento y cultura son explicables en términos de ilusiones desviadas.<sup>49</sup> ¿Cuál es la naturaleza de tal cultura? Equiano provee una respuesta contundente: Es una compensación escrita por la pérdida material de África. África en esta cultura de la escritura es un trazo productivo, una abstracción cuya única materialidad es la representación gráfica. Gráficamente representada África se convierte en el referente imaginario que sustenta un cuerpo específico de obras intelectuales (i.e., el lenguaje europeo escrito por los africanos) como cultura. Esta cultura de la escritura es una forma arquetípica que puede ser sostenida a través de la continua circulación de representaciones africanas. La cultura como una forma arquetípica es cuantificable solo como una totalidad que trasciende la materialidad. Es una totalidad cuantificable que es siempre posible en la pura cualidad de la forma, la cualidad puramente formal de las relaciones de pensamiento a la materialidad. La cultura es la obra de una consciencia autorreflexiva en el pensamiento. Este pensamiento de la cultura es actualizado como Razón en la historia: La experiencia de la materialidad fenoménica es superada y recogida de acuerdo al orden de pensamiento de las cosas en el texto escrito bajo el signo de una identidad subjetiva. La cultura es *Geist*. El asunto, finalmente, es la discursividad del proceso.

## ■ ■ ESCRIBIENDO LA CULTURA COMO UNA NEGATIVIDAD NO RECUPERABLE

Ocurre, entonces, que la presunción del valor trascendente del Negro como un humano presupone el del Negro comprendido en los términos de la modernidad occidental. Puesto más crudamente, pero de manera no menos certera, la humanización en la escritura lograda por la narrativa requiere la conversión del africano incomprensible en el Negro comprensible. El modo histórico de esa representación fue la conversión lingüística de la esclavitud: la narrativa de esclavos. Al proveer evidencia heurística de la humanidad del Negro, el narrador esclavo comienza a escribir la historia de la cultura del Negro en términos de la historia de una consciencia autorreflexiva extra-africana. La trayectoria del pensamiento que se bosqueja desde la celebración de la espiritualidad cristiana de Hammon y Gronniosaw se convierte en un proyecto de *Geistesgeschichte* cuando alcanza a Equiano.

Desde ahí se puede ver que sostener que la narrativa de esclavos es la forma paradigmática de la literatura afroamericana y lleva casi inevitablemente a un retorno a la filología, y a la apuesta de la *Geisteswissenschaft*. Después de todo, el esfuerzo de la Escuela de Yale se refiere a la metodología: el lenguaje apropiado para el análisis crítico de la literatura afroamericana. El sujeto tradicional de la filología, desde su emergencia hacia fines del siglo XVIII, ha sido el estudio de la impostura de una

---

49 Ambos, Equiano y Douglass, retratan a su pueblo existiendo en un estado de ignorancia ilusoria. Para Equiano, este es un estado de una ignorancia bendita, idílica en su “naturalidad”. Para Douglass, es una función de sobrevivencia, una protección contra la consciencia de cuán malo es su grupo (ver capítulo 3).

dialéctica normativa sobre otra del descubrimiento primario fundamental de una esfera lingüística de referencias homogéneas.

Tras la lectura de la narrativa de esclavos como autorreflexivas, trazando la atención a sí mismas con sus notablemente complejos y enigmáticos códigos, destaca el mismo imperativo moral que Paul de Man descubrió al cómo tratar constantemente de “reconciliar las estructuras internas, formales, y privativas del lenguaje literario con sus referencias externas y efectos públicos”<sup>50</sup>. No es una sorpresa, entonces, que la excesiva atención que la Escuela de Yale da al proyecto de la formación del canon esté centrada en las propiedades formales que la narrativa de esclavos debiera generar las bases legítimas para un formalismo afroamericano *intrínseco*, uno que pone mucha atención —lee— la especificidad cultural de su expresión literaria. Esa atención tiene que adquirir el rigor del método, y por lo tanto debería provocar un gran respeto por su texto, en el sentido de una atenta sensibilidad y responsabilidad.

Por otro lado, no solo a *pesar de* pero también *por* los esfuerzos de la escuela de teoría literaria afroamericana de Yale para asegurar una interpretación válida de una crítica ético-étnico-formalista (la cual es legitimada por la necesidad de leer el texto “cuidadosamente” de acuerdo con formas intrínsecas de literatura), la forma se convierte en una categoría solipsista de autorreflexión. El sentido referencial asume el estatus de extrínseco. De esta manera, el sentido referencial de la narrativa de esclavos puede ser llevado más allá de los confines limitantes del autoritario e institucionalizado canon “occidental”. Esta noción de la forma puede ser empleada para explicar de alguna manera la forma en la cual las narrativas de esclavos han logrado un estatus incierto como sujetos superfluos del pensamiento crítico. Siguiendo la rúbrica de lo que más acertadamente podría llamarse una Otra historiografía, hay una lectura de los discursos excluyentes que territorializa la cultura en términos de espacios textuales. Esta lógica del territorio cultural requiere una estimación por la historia que reconoce la experiencia del artefacto textual — todo el complicado asunto de la lectura del documento por su verosimilitud o coherencia intertextual y polivalencia— en términos de una problemática de ideología, o más precisamente, como una arqueología de la ideología. La meta académica de formación del canon es delinear y llenar una auténtica genealogía de los orígenes literarios. Una vez que el registro de la experiencia afroamericana encuentra el comienzo en sus primeros textos literarios, se hace posible “mapear” una trayectoria histórica que presenta cierta complejidad de la historia institucional, ya que la relación entre la determinación de la modernidad y la organización del conocimiento como Razón, su expresión material en la escritura, y el estatus categórico del “Negro”.<sup>51</sup>

La misma voluntad de reconocimiento que sustenta la narrativa de esclavos sostiene la escritura de la cultura de la Escuela de Yale. La misma voluntad para delinear los territorios duales del centro y la periferia, y “reterritorializar” esa bifurcación a través de su historización para emanciparse de la dialéctica represiva de la modernidad (la que es históricamente conocida como el “dilema Negro”), es

---

50 De Man, Paul. *Allegory of Reading: Figural Language of Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Heaven: Yale University Press, 1979, p. 3.

51 Este punto está bien ilustrado en Smith, Velerie. *Self-discovery and Authority in Afro American Narrative*. Cambridge: Harvard University Press, 1987. En este trabajo el concepto de escritura de alguna forma está siempre determinado por la experiencia, cuyo significado está inexorablemente ligado a la manera en que está incorporada en el lenguaje, esto se produce en una lectura de las narrativas de Olaudah Equiano, Frederick Douglass, y Harriet Jacobs que trata de dar cuenta de la compleja situación *genérica* de su producción, ver especialmente páginas 6-7.



la fuerza de la teoría escribiendo la historia de la cultura. No debería sorprender por lo tanto que desde un proyecto antropológico subjetivamente comprometido aparezca la etnografía autobiográfica. El porqué esto es así será retomado en el capítulo 4, pero lo que hay que tener en mente ahora es que desde Kant no nos está permitido pensar la unidad de la identidad como una monótona mismidad, o abandonar el reconocimiento de la mediación que prevalece en la unidad. La identidad no puede ser más considerada meramente como una abstracción. En el caso de los intentos de la teoría para escribir la historia de la cultura, la identidad está implicada completamente con el imperativo de contemplar la conectividad del uso-del-lenguaje y la presencia. Esto no solo en lo concerniente a la lógica de causa y efecto, es la más exacta consideración para escribir la historia de las causas. Mientras esta consideración se beneficia de que Kant haya liberado el pensamiento de los dictados algorítmicos de Descartes, se descubre en esa libertad de la que da cuenta Hegel de las diferencias co-temporales en el *pensamiento* en términos de diferentes momentos del desarrollo dialéctico de la Razón. El efecto global es una genealogía de la evolución cultural, que, como cualquier otra genealogía, es viable solo hasta el punto en que su autenticidad sea incuestionable.

Leer para formar el canon es una práctica teórica que implica sacar a la luz las interrelaciones de las representaciones afroamericanas de la experiencia con la concepción de la subjetividad de la modernidad, ya que a la vez que esta es un logro preciso de la formación de un canon afroamericano, es también la condición para cualquier formación de canon: esclarecer los estudios literarios americanos (léase estudios americanos [*American Studies*]). Todavía, e incluso más urgente para el proyecto de la formación del canon afroamericano, es observar cómo la transcripción de las causas revela el doble movimiento de los discursos excluyentes: co-extensivo con la demarcación de un espacio interior privilegiado está la posibilidad necesaria de la consolidación de ese espacio sin entrar en distintos inclusivos/exclusivos espacios "propios". Determinar la autenticidad de la genealogía cultural afroamericana descarta la existencia de una única genealogía monolinear de la cultura norteamericana.

La posibilidad de escribir el desplazamiento de una perspectiva interior (del esclavo) apoya explícitamente el proyecto señalado de escribir una historia de la cultura afroamericana y hace evidente que el agente humano Negro excede al "sujeto negro" construido en el discurso teórico<sup>52</sup>. Al menos una de las implicaciones respecto de las narrativas de esclavos como tanatologías es darse cuenta de que demuestran una conciencia reflexiva que es absolutamente imposible en el Negro, donde supuestamente ninguna conciencia colectiva puede ser exhibida.<sup>53</sup> El aspecto político de esta agenda es exponer la catacresis en obra del mal nombre [misnomer] biológico de la raza, leer el Negro como un tropo, realmente como una metáfora errada.

El Negro como una metáfora para los seres fenomenales del pensamiento oscurece la cuestión de la disparidad cultural y la historia<sup>54</sup>. La ocultación de los conflictos de interés se logra por la reducción de luchas de muy complejas matrices de poder a categorías comprensibles de diferencias "naturales".

---

52 Smith, *Self-discovery and Authority...*

53 Necesitamos solo recordar que en su *Introduction to the Philosophy of History*, Hegel explícitamente excluye África de la dialéctica, en base al "primitivismo" [*Primitiveness*] del Negro.

54 "La raza se ha convertido en el tropo de la última, la irreductible diferencia entre las culturas, los grupos lingüísticos, o los adherentes a un sistema específico de creencias, la cual —más comúnmente de lo que se cree— también expresa intereses económicos radicalmente opuestos"; ver Gates, "Writing, Race and the Difference it Makes" en *Race Writing and Difference*. Gates, Henry Louis, Jr. (ed.). Número especial de *Critical Inquiry* 12, n.º 1 (1985): 5.

El motivo preponderante de esta ocultación es la exclusión del africano del espacio de la historia occidental, y la inclusión marginal del Negro como negatividad. La esperanza para la recuperación final de esa negatividad dota al proyecto ilustrado de reconocimiento, que la Escuela de Yale distingue en las primeras narrativas de esclavos: la humanidad se reconoce a sí misma en el Otro que no es. Sin embargo, lo que primero aparece en los escritos de Gronniosaw, Cugoano, y Equiano como “Historia del Negro” [*Negro history*], examinado más de cerca no admitirá la historia; más bien, su delineación se reduce rápidamente a una gramática de la diferencia que cuidadosamente (conforme a la primera ley del pensamiento) genera territorios textuales idealizados de Blanco y Negro. Esta territorialización realmente remarca la falla para atrapar el materialismo histórico y cultural del “Negro”. En otras palabras, un efecto inevitable, al delinear una historiografía peculiar afroamericana, o escribir la cultura afroamericana, es la represión de la diferencia.

Al comenzar a escribir la cultura afroamericana, la eficacia de las prácticas denotativas es que nunca son puestas en cuestión, solamente lo es la connotación. Este es también un momento que se acopla bien con el proyecto de *Geistesgeschichte* (Historia del pensamiento); lo que implica decir que esa escritura de la cultura afroamericana es un testimonio de la idea del desarrollo humano universal.<sup>55</sup> Escrito de esta manera, la cultura afroamericana es una obra romántica, atrapada en el despliegue del espíritu en el mundo, donde la emancipación debe lidiar con los modos discursivos, con las posibilidades mismas de enunciación que tienen lugar. Por esta escritura de la cultura, las narrativas de esclavos articulan el proceso de emancipación a través de la escritura como una función del proyecto de la modernidad de la emancipación universal a través de la Razón. También, al trazar la trayectoria de esta escritura de la cultura, se hace posible provocar una interrogación de las dimensiones institucionales implicadas en el estatus periférico de los afroamericanos en la modernidad. Más que ser vista como un efecto histórico de la expansión de la modernidad con la explotación colonial, el estatus marginal de las narrativas de esclavos afroamericanas se descubre como el despliegue de la narrativa emancipadora de la Ilustración, la figuralidad y operatividad por la cual los límites de la modernidad pueden ser leídos como textos “modernos”<sup>56</sup>. No solo la literatura occidental tiene un canon, sino también la crítica literaria occidental. Sin duda, tal oscuridad represiva demanda algún gesto emancipador a nivel de la teoría. La formación del canon hace ese gesto en su realización de un proyecto teórico que pretende vincular la forma de arte y la forma de su conciencia histórica.<sup>57</sup>

---

55 Ver nota 1, capítulo 1.

56 Esto no es sugerir que la teoría literaria afroamericana inevitablemente producirá una doctrina del signo negro —negritud— que en su momento servirá como la base legitimante para afirmar la autonomía de la teoría literaria afroamericana. Houston Baker Jr. atribuye el fracaso del movimiento de las Estéticas Negras a ese tipo de tentativas de legitimación. La liberación del hombre negro de las sofocantes restricciones categóricas de la modernidad no se puede alcanzar a través de la auto-recuperación vía estética. Hacerlo equivaldría a ofrecer poco más que la operación de un sujeto no predicativo que podría enterrarse solo a sí mismo como puro *eidōs*. Más que superar la alienación acarreada por la violencia de la cultura occidental, tal como una rarificada esencia negra la refuerza al ampliar la distancia entre la conciencia y la realidad.

57 La apuesta del proyecto de formación del canon en gestos emancipadores descansa en esta exploración de la “curiosa dialéctica” entre el lenguaje formal y la inscripción de diferencias metafóricas. Como sostiene Gates en *Black Literature and Literary Theory*. New York: Methuen, 1984: “Recurrir a las teorías contemporáneas de lectura, para explicar discretos textos negros y para definir la estructura precisa de la tradición literaria afroamericana en sí misma, al intentar vincular, según la frase de Geoffrey Hartman, la forma del arte y la forma de su conciencia histórica. Me preocupa, en otras palabras, esa compleja relación entre lo que es útil llamar ‘lo representativo’

A primera vista, el proyecto de la formación del canon afroamericano pareciera inconfundiblemente reseñarse la adopción que hace Emerson del concepto de lo literario de Coleridge. El concepto romántico de Emerson de lo literario legitima su apuesta por que la literatura americana sea el contenedor immaculado de la promesa revolucionaria, en compensación a lo que él percibe como el abandono político y moral de esa promesa marcado por la ascendencia del Jacksonianismo.<sup>58</sup> Aparentemente como moda, el proyecto de la formación del canon dota a la narrativa de esclavos de ser la expresión literaria paradigmática de la especificidad cultural afroamericana. Examinado más de cerca, esta semejanza es claramente táctica. Al volver al sitio privilegiado de la expresión literaria con la narrativa de esclavos, la formación del canon (particularmente en la obra de Gates) demuestra que esta teleología de la conciencia, que es moldeada por Harold Bloom en el discurso psicológico de la ansiedad, está detrás de toda una hazaña lingüística, un constructo histórico que subvierte su propia necesidad. Al insistir en la validez objetiva de las narrativas de esclavos como textos literarios, de acuerdo con las preocupaciones emersonianas con la obra-la pieza maestra, el trabajo de la Escuela de Yale dirige la atención a la naturaleza histórica de la crítica.

El proyecto teórico de la formación del canon afroamericano expone el proceso de historización (con sus asesores políticos, ideológicos e intereses retóricos) que determinan la delineación del objeto literario como un artefacto cultural. Al tomar las teorías dominantes de la lectura en los estudios literarios americanos, como los de Bloom y Hartman, como un marco teórico de referencias para leer las narrativas de esclavos, el proyecto de la formación del canon afroamericano traiciona esas teorías al no admitir la negatividad, o mejor como recuperándola bajo el concepto de una capacidad negativa (lo cual es hasta ahora cuán lejos muchos han llegado para concebir la literatura emergente). Donde la formación del canon entra en problemas es en asumir el valor de sus propios artefactos culturales, y, la narrativa de esclavos, como arquetipo. De ahí el aspecto filológico conservador del proyecto. En el punto que sobrevalora su objeto, el proyecto de la formación del canon afroamericano cae presa de la misma estrategia represiva del actual orden académico, el historicismo obliterante que quiere derribar.

Efectivamente abordar este problema del historicismo en los estudios literarios americanos requiere una noción de una negatividad no recuperable, en contra de la distinción con aquella de la capacidad negativa. Tal noción puede tener éxito al punto que hace posible una lectura que, mientras atenta a la referencialidad lingüística y a la agencia retórica en juego en un texto, no está fundada en un concepto de literatura como un heterocosmos, un reino simbólico que no refleja ni determina el mundo histórico. Intercalar la narrativa de esclavos como el sitio privilegiado de la expresión literaria como una negatividad no recuperable logra, en efecto, una *(des)formación* del campo de la historia literaria americana. Si la forma artística es invariablemente heterogénea, entonces ¿no es la conciencia histórica también heterogénea? Si esto es así, entonces ¿no se le quita el piso bajo la concepción romántica de

---

en las letras negras y sus modos de representación, de mimesis” (3). La atención está puesta en exponer la culpabilidad del lenguaje como el signo de esas insidiosas economías de la subordinación y la exclusión que hacen del Negro lo que es, pero lo que más interesa a Gates es la inscripción, y, efectuar una intervención en el discurso nominal de la teoría, en la que la alfabetización se convierte en “el emblema que vincula” la alienación económica y racial.

58 Harold Bloom ha leído en la hipostatización que hace Emerson de la expresión literaria una odisea por la historicidad de la conciencia, la cual es una responsabilidad particular americana que prefigura la historia cultural americana tal como todos los poetas posemersonianos están sujetos a la “misma irreconciliable aceptación de la negación”; ver Bloom, Harold. *Anxiety of Influence: A theory of Poetry*. New York: Oxford University Press, 1973, p. 137.

la historia literaria como reflejo de la historia de una conciencia histórica desarrollista que se reconoce a sí misma a través de los distintos períodos del desarrollo, finalmente culminando en la totalidad y el cierre de la historia? La narrativa de esclavos como un proceso por el cual una economía textual es constituida — como una *tropografía* a través de la cual los afroamericanos logran una subversión emancipadora de la civilidad de la esclavitud— pone en jaque la genealogía de la Razón.

Conceptualizar una tradición literaria afroamericana enraizada en el reconocimiento de la narrativa de esclavos como “el intento de los negros para escribir su (propio) ser”, es intervenir la identificación formal en el pensamiento a través de un prolongado compromiso político con y una condenación del pensamiento fundamental del signo de la dominación —el producto de la escritura, el texto como tecnología de la Razón. Precisamente, en el punto en el que esta intervención pareciera alcanzar exitosamente su determinación de un agente negro, sin embargo, es susceptible de apropiación por parte de un pensamiento más bien homeostático: el Negro.<sup>59</sup> Como el Negro ilustrado de Gronniosaw y Equiano, la determinación de un agente negro en vez de —debemos mantener nuestra preocupación por el sitio de operatividad— un cuerpo negativo negro no descubre nada más que una inversión en los términos de la reflexión filosófica: escritura. Declarar la agencia negra es asumir al Negro. Aquí, en este sitio, la negritud es signo de una presencia en la escritura. Es la “materia” de la escritura.

Mucho más difícil, y que vale el esfuerzo, es discernir en la narrativa de esclavos la deconstrucción de la categoría determinada del “Negro” en una manera que adjudica la demanda emancipadora de la Ilustración y el absoluto Idealista.<sup>60</sup> Lo que está en juego en esta tarea no es solo la modernidad occidental si no nada menos que la historia de esa modernidad: la obra de la lectura que monumentaliza el documento, convirtiéndolo en una memoria de la cultura, un canon del conocimiento y la verdad.

Por una trayectoria más o menos arbitrariamente determinada, entonces, la escritura afroamericana de la historia comienza con las narrativas de esclavos del Nuevo Mundo, una narrativa cuyo comienzo habrá de ser subversivo. Este es un comienzo para escribir la historia de una orientación en torno a la experiencia vivida que desafía el estado de la Razón al restaurar a través de la letra (el grafema bien formado) la dinámica descriptiva de lo vernáculo (el lenguaje no autorizado del esclavo), que es capaz de problematizar la pretensión del discurso filosófico de ser aquel más apto para meditar entre la cognición y la percepción. Ese estado de la Razón, de la comprensión teórica, cuya apropiación subjetiva logra la internalización de la diferencia y la civilidad en la forma de una apercepción reflexiva,

---

59 La cuestión permanece: si la historización es un proceso inevitable, y si el campo de delimitación — igualmente esencial para la institución de una disciplina académica— es predicado en esta ¿cómo un campo puede ser delimitado considerando que avanza la historización, y por lo tanto es altamente inestable sin disolverse?

60 Gates ha redibujado y graficado esta línea de trayectoria en numerosos relatos a través de sus escritos críticos. La frecuencia y el progresivo refinamiento de las reordenaciones de esta línea corroboran su importancia por su continuo esfuerzo para definir una teoría literaria afroamericana. Una discusión de esta trayectoria fue primero publicada en su introducción a *The Slave's Narrative*, y es repetida virtualmente casi sin ninguna modificación en su introducción de 1987 a la antología *The Classic Slave Narratives*. New York: Mentor, 1987. Más tarde será condensada como el epígrafe y subtexto del cuarto capítulo, “The Trope of The Talking Book”, de su texto teórico *Signifying Monkey*, el segundo volumen de una trilogía que trata la naturaleza y función de la literatura afroamericana y su crítica. Inquestionablemente el más pulido y coherente relato ocurre en el primer capítulo de *Figures in Black*, “Literary Theory and The Black Tradition”, el primer volumen de esta trilogía.

comienza a ser subvertida en la narrativa de esclavos por la escritura de la inscripción de eventos irruptores y discontinuidades del deseo. Hay una exigencia en esta aseveración sobre la formulación de las narrativas de esclavos de una subjetividad autorreflexiva que nos obliga a leerlas como el inicio [*inception*] de una historia negativa. Esta es una historia de la ilegibilidad, una que lleva a la inevitable problemática de una representación narrativa que implica pensar acerca de la escritura como emancipadora.



## ■ ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alcalá, Manuel. *César y Cortés*. Ciudad de México: Publicaciones de la Sociedad de Estudios Cortesianos, 1950.

Bacon, Francis. "Book I, Aphorism CXXIX". *Novum Organum*. Trans R. Ellis y James Spedding. London: Routledge & Sons Ltd., 1861 (originalmente publicado en 1620).

Baudot, George. *Utopie et Histoire au Mexique. Les premieres choniques dela civilisation mexicaine (1520-1560)*. Toulouse: Privat, 1976.

Bloom, Harold. *Anxiety of Influence: A theory of Poetry*. New York: Oxford University Press, 1973.

Cortés, Hernán. *Letters from Mexico*. Trad. Anthony Pagden. New Heaven: Yale University Press.

De Brancton, Henry. *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*. Woodbine, G. (ed.). New Heaven: Yale University Press, 1915.

De Man, Paul. *Allegory of Reading: Figural Language of Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Heaven: Yale University Press, 1979.

Equiano, Olaudah. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, Written by Himself* en *The Classic Slave Narratives*. Gates, Henry Louis Jr. (ed.). New York: Mentor Books, 1987.

Frankl, Víctor. "Imperio particular e imperio universal en las cartas de relación de Hernán Cortés". *Cuadernos hispanoamericanos* (1963).

Gates, "Writing, Race and the Difference it Makes" en *Race Writing and Difference*. Gates, Henry Louis, Jr. (ed.). Número especial de *Critical Inquiry* 12, n.º 1 (1985): 5.

\_\_\_\_\_. *Black Literature and Literary Theory*. New York: Methuen, 1984.

\_\_\_\_\_. *The Classic Slave Narratives*. New York: Mentor, 1987.

Godwyn, Morgan. *The Negro's and Indian Advocate, Suing For their Admission into the Church. Or, a Persuasive to the Instructing and Baptizing the Negro's and Indians in our Plantations. Shewing that as the complying therewith can be no Prejudice to any Man's just Interest; so the willful Neglecting and Opposing of it, is no less than a manifest Apostacy from the Christian Faith*. London: J. D, 1680.

Goodman, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett, 1985.

Guzmán, Eulalia. *Relaciones de Hernán Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anahuac*. México: Editorial Oríbon, 1958.



Isabel a Ovando, 20 de diciembre 1503. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas*, ed. Joaquín Francisco Pacheco, 42 vols. Madrid: Cárdenas de Mendoza, 1864-89.

Jahn, Janhneinz. *Neo-African Literature: A History of Black Writing* (New York: Grove Press, 1968), 15, 21.

Ottobah Cugoano (né John Stuart), *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffick of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great-Britain, by Ottobah Cugoano, a Native of Africa*. London: Dawson of Pall Mall, 1969.

Pagden, Anthony. *Fall of Natural Man*. Cambridge: University Press, 1987.

\_\_\_\_\_ "Dispossessing the Barbarian: The Language of Thomism and the Debate over Property Rights of the American Indians" en *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. Anthony Pagden London: Cambridge University Press, 1987.

Rousseau, Jean-Jacques. *The Confessions of Jean-Jacques Rousseau*, trans. J. M. Cohen. New York: Penguin Books, 1953 [1781].

\_\_\_\_\_ *Discourse on the Sciences and Arts*. Trad. y ed. Victor Gourevitch. New York: Perennial Library / Harper & Row, 1986, originalmente publicado en 1750.

Silva, José Valero. *El legalismo de Hernán Cortés como instrumento de su conquista*. México: n.p., 1965.

Simpson B., Lesley. *The Encomienda in New Spain*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Smith, Velerie. *Self-discovery and Authority in Afro American Narrative*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Ukawsaw Gronniosaw, James Albert. *A Narrative of the Most Remarkable Particulars in the Life of James Albert Gronniosaw, An African Prince, As Related by Himself*. Leeds: Davies and Booth, 1811.