

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

EL INDIANISMO EN CUBA Y PUERTO RICO

A DISSERTATION SUBMITTED TO
THE FACULTY OF THE DIVISION OF THE HUMANITIES
IN CANDIDACY FOR THE DEGREE OF
DOCTOR OF PHILOSOPHY

DEPARTMENT OF ROMANCE LANGUAGES AND LITERATURES

BY
JORGE LEFEVRE TAVÁREZ

CHICAGO, ILLINOIS

JUNE 2020

A la memoria de Elizardo Martínez

A Félix Córdova Iturregui y Agnes Lugo-Ortiz, maestros y amigos

Índice

Agradecimientos	iv
Resumen.....	vi
Introducción. Las ficciones históricas de las Antillas hispánicas en el siglo XIX.....	1
Capítulo 1. José María Heredia y la emergencia del indianismo en las Antillas.....	26
Capítulo 2. José Fornaris y la invención del siboneyismo.....	56
Capítulo 3. El momento indianista en Puerto Rico: “La palma del cacique” de Alejandro Tapia y Rivera y <i>Les deux Indiens</i> de Ramón Emeterio Betances.....	97
Capítulo 4. <i>La peregrinación de Bayoán</i> y la construcción de un espacio antillano.....	149
Conclusión	191
Bibliografía citada.....	196

Agradecimientos

En su famoso prólogo a *El poema del Niágara* de Juan Antonio Pérez Bonalde, dice José Martí que las ideas “no crecen en una mente sola, sino por el comercio de todas” (111). Esta investigación doctoral, “pequeña obra fúlgida”, aunque lleve estampada mi firma, es obra de un largo período de investigación y diálogo con muchas personas y en distintos países. Son tantas las personas a quienes les debo las gracias que, en lugar de plasmar el intento de nombrarlas – pues lo intenté, pero, después de seis páginas, la insatisfacción no disminuyó – preferiría nombrar los espacios en los que ocurrió este comercio de ideas. Todos estos son espacios ocupados, ocupados en más de un sentido – lo bueno casi siempre se da a contracorriente. Quienes habitaron algunos de ellos, en la medida en que fuese, forman parte de este proyecto y de este agradecimiento.

Empecemos en los pasillos del Teatro de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, y pasemos al Seminario Federico de Onís del Departamento de Estudios Hispánicos, que marca, para mí, varios comienzos. El primer avión llega a la ciudad de los vientos. En la Universidad de Chicago, se destacan el Programa de Estudios Hispánicos y Luso-Brasileños, el Centro para los Estudios Latinoamericanos, el Workshop of Latin America and the Caribbean, Kelly 114, Wieboldt 205, Wieboldt 207, Seminary Co-Op y Graduate Students United. En Cuba, el Centro de Estudios Martianos, Casa de las Américas y la Biblioteca Nacional José Martí. De regreso a Puerto Rico en el 2016, la Biblioteca de la Universidad de Puerto Rico en Arecibo, *Desfleques y desafíos*, la Asociación Puertorriqueña de Profesores Universitarios, la Jane Stern Dorado Community Library. Terminemos, nuevamente, donde todo empezó: en el Seminario Federico de Onís, que marca mi retorno a la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Sucinto recorrido que sigue su curso.

Repito que estos fueron los espacios en los que, con mayor fuerza, se dio el diálogo que le dio vida a este proyecto, aunque no los únicos. Hice el intento de no olvidar, pero la memoria es ingrata, y no dudo de que haya olvidado lugares que vale reconocer.

En todo caso, lo otro que nos sugiere la cita previa de Martí es que las ideas no solo se desarrollan en conjunto, sino que se enriquecen cuando ya salen de quien las originó. Aunque no me despidió de esta investigación – todo lo contrario –, al finalmente presentarla como tesis doctoral, la dejó en otras manos, en muchas manos, que la mejorarán. Por eso, para finalizar, y citando a Octavio Paz, cierro “con una palabra que todos los hombres, desde que el hombre es hombre, han proferido: *gracias*”.

Resumen

Esta tesis investiga la literatura centrada en el pasado indígena de Cuba y Puerto Rico, escrita durante el siglo XIX y en una variedad de géneros literarios (poemas, leyendas, novelas). Esta literatura es conocida en la crítica literaria latinoamericana como “literatura indianista”. En específico, en esta tesis se analiza el desarrollo histórico de esta literatura en ambas islas y los recursos estilísticos que emplean los distintos autores de textos indianistas para articular el pasado indígena de las Antillas.

La tesis, en primer lugar, da cuenta de la periodicidad de este fenómeno literario en Cuba y Puerto Rico, trazando su desarrollo y enmarcándolo dentro de sus contextos socio-políticos específicos, distintos a los países latinoamericanos en los que se originó esta tradición. Para esto, nos concentramos en los acontecimientos que tienen que ver, no solo con la política interna al imperio español – como lo fueron las Guerras de independencia – sino también las cambiantes condiciones y nociones sobre la composición racial de las islas, particularmente la expansión de la trata esclava y los propios procesos que buscaron su abolición.

Proponemos que es en el período entre las Guerras de independencia y la abolición de la esclavitud que se produce el corpus indianista en ambas islas. Las Guerras de independencia impulsan un interés por el pasado indígena y lo autóctono que se traslada a Cuba y Puerto Rico, si bien ambas seguirán siendo colonias españolas hasta finales de siglo. Por un lado, tenemos escritos indianistas en Cuba desde las primeras décadas del siglo XIX y, luego, un movimiento indianista cubano, llamado el siboneyismo, cuyo auge ocurre entre la Conspiración de la Escalera del 1844 y el final de la Guerra de los Diez Años y la eventual abolición de la esclavitud. La tesis da cuenta del surgimiento de este movimiento y las razones para su eventual desgaste. Por otro, se aprecia, sin la creación de un movimiento, la reiteración del tema indígena

en Puerto Rico por parte de distintos escritores y utilizando unas mismas claves literarias. En Puerto Rico, si bien es cierto que no cesa la producción de textos de tema indígena como en Cuba, aquellos textos que se insertan dentro del discurso indianista se encuentran desde los inicios de la producción literaria puertorriqueña en la primera mitad del siglo XIX hasta la abolición de la esclavitud en el 1873. La abolición de la esclavitud marca un punto de inflexión para la literatura de ambas islas en la medida en que, como fenómeno histórico y social, reconfigura el panorama de la historia y la composición social de las islas.

En segundo lugar, la investigación identifica y analiza los mecanismos literarios que utilizaron estos autores para articular sus textos, en particular: la ruina como mecanismo que preserva fantasmagóricamente el pasado indígena, el intento de privilegiar el léxico indígena en textos literarios para recrear (o rescatar) el pasado indígena y la naturaleza como espacio que cobija todavía los espectros de los indígenas. Aunque en gran medida los recursos se reiteran a lo largo de la literatura indianista, en esta investigación hemos decidido privilegiar el estudio de estos recursos en lo que entendemos que son sus autores más representativos. El uso retórico de las ruinas para rescatar (o dejar en el olvido) el pasado indígena se estudia en los poemas “En el Teocalli de Cholula” y “Placeres de Melancolía” de José María Heredia. Estudiamos a fondo el uso del lenguaje cubano y de su naturaleza para revivir el pasado indígena y crear una continuidad directa con el criollo del presente en el proyecto siboneyista, haciendo hincapié en distintos textos y paratextos que conforman el poemario *Cantos del siboney* de José Fornaris. Analizamos el empleo del género literario de la leyenda y de la alegoría racial romántica en Alejandro Tapia y Rivera y Ramón Emeterio Betances. Finalmente, concluimos con una aproximación única en la literatura antillana decimonónica, que une la historia fragmentada de las islas a partir del viaje marítimo en *La peregrinación de Bayoán* de Eugenio María de Hostos.

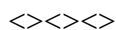
Introducción. Las ficciones históricas de las Antillas hispánicas en el siglo XIX.

Como suele ocurrir, esta tesis nace de un proyecto postergado. La intención original era investigar los inicios de la novela histórica en las Antillas hispánicas en el siglo XIX. Si bien es cierto que existen muchos estudios sobre la novela histórica en la América Latina y en el Caribe, igualmente se ve que esta crítica, en su inmensa mayoría, abarca un período histórico que comienza con la publicación de *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier, en el 1949. Mi interés, por otro lado, era ver *El reino de este mundo* como el *final* de otro proceso: el proceso, contradictorio y problemático, de la génesis de la novela histórica en las Antillas, cuyos orígenes se encuentran en la segunda mitad del siglo que precedió la novela de Carpentier. Además, son pocos los estudios de la novela histórica que miran a las Antillas hispánicas como una región que es capaz de analizarse en su conjunto a partir de especificidades que la relacionan pero diferencian del resto de la América Latina (la desaparición forzosa de sus poblaciones indígenas originarias durante la época de la conquista, el relativo abandono por parte de la metrópoli durante varios siglos, la persistencia del colonialismo español hasta finales del siglo XIX, la historia común de la esclavitud y de la plantación azucarera, entre otras). A la crítica literaria interesada en el siglo XIX, con muy contadas excepciones, no le ha interesado o ha sido incapaz de aproximarse a las Antillas hispánicas como un conjunto social y cultural que pueda estudiarse en su propia especificidad. Lo que predomina es el estudio de la isla aislada, o de la isla en su relación con las literaturas latinoamericanas. Quería evitar el problema que este acercamiento muchas veces implica: el que las especificidades de las Antillas se difuminaran dentro del continente. Desde esta perspectiva, la crítica literaria se encuentra muy rezagada en comparación con la historia, la antropología y la arqueología, disciplinas que han llevado una aproximación

comparatista antillana desde la segunda mitad del siglo XX¹.

Pero la investigación inicial se iba encontrando con un cuerpo literario que se insertaba dentro de la novela histórica pero que a la vez la rebasaba: la literatura indianista. Las primeras narraciones históricas en las tres islas tenían intrigas centradas en el proceso de la conquista y colonización europea de los territorios americanos recién descubiertos. Estas mismas narraciones, además, tenían como centro a los pueblos indígenas; es decir, muchas veces preferían que la historia girara en torno a la vida de personajes indígenas, mientras los personajes españoles, aunque evidentemente importantes, pasaban a ser focos secundarios, muchas veces antagonistas.

Poco a poco, las narraciones se empezaron a convertir en un problema para la investigación de la génesis de la novela histórica, al tomar en cuenta que esta literatura de tema indígena no se ceñía a un género literario: a la vez que existían narraciones sobre la conquista y la colonización, existían también poemas de amores entre indios, obras de teatro que tenían como personajes trágicos a figuras indígenas históricas, incluso épicas indígenas en pleno medio del siglo XIX. Trabajar solo las novelas no permitiría entender a cabalidad este corpus. Estas otras formas literarias, además, precedían la novela histórica de tema indígena, por lo que el marco temporal también se expandió hacia inicios del siglo XIX. La literatura indianista terminó no solo por devorar el tiempo que se le dedicaba a la investigación, sino a la investigación misma. Estas primeras ficciones históricas transformaron las interrogantes que guiaban las lecturas. Las páginas que siguen marcan el intento de contestarlas.



El título de esta tesis, “El indianismo en Cuba y Puerto Rico”, nos lleva rápidamente a

¹ Una notable excepción, que todavía sirve como fuente para iniciar estudios comparativos de las tres Antillas, aunque sea un estudio muy sucinto, es la *Breve historia de la literatura antillana* de Otto Olivera. Su estudio de 1957 sigue siendo un recurso valioso para adentrarse a la literatura de estos tres países.

dos preguntas que debieran abordarse en esta introducción: ¿Qué entendemos por indianismo? y ¿por qué estudiarlo en Cuba y Puerto Rico como un conjunto?

Por indianismo, solemos hacer referencia a un grupo de textos literarios que se escriben en la América Latina entre las Guerras de Independencia y los años de consolidación de los Estados nacionales, es decir, entre los 1820 y los 1870². En este sentido, es importante señalar que el corpus indianista no está compuesto por todo texto que trabaje la temática indígena. Bajo una rúbrica tan amplia, la literatura indianista abarcaría gran parte de los escritos del descubrimiento y de la conquista y llegaría hasta nuestros días. Y, en efecto, parte de la crítica que estudia la temática indígena lo hace de manera transversal, lo que tiene sus méritos pero también sus limitaciones, al muchas veces perder de vista la especificidad histórica de una manera histórica particular de abordar el tema literario.

Por eso, en esta investigación, haremos una distinción entre “literatura de temática indígena” y “literatura indianista”. “Literatura de temática indígena” es un concepto abarcador y, en cierto sentido, ahistórico, que cobija cualquier pieza cuyo tema central o secundario sea referente a lo indígena. Un texto “indianista”, por otro lado, se inscribe dentro de unas particularidades históricas y discursivas. Un corpus histórico como el indianismo solo puede producirse dentro de cierta *época*. Siguiendo a Claudia Gilman, por época nos referimos a “las condiciones para que surja un objeto de discurso; es decir, las condiciones históricas que implican que no se puede hablar en cualquier *época* de cualquier cosa” (Gilman 36).

Añadiríamos aquí: por época, nos referimos a las condiciones históricas que implican que no se

² Los textos clásicos sobre el tema son “El proceso de la literatura” de José Carlos Mariátegui y “La novela indianista” de Concha Meléndez, el primero un análisis marxista que se ciñe al caso peruano y el segundo un acercamiento regional (excluyendo Brasil) y académico aunque limitado a un género literario. John Kyle Echols, con razón, sugiere que un tercer texto clásico que debiera incluirse con los de Mariátegui y Meléndez es el de Aida Cometta Meléndez, *El indio en la poesía de la América Española*.

puede hablar en cualquier época de cualquier cosa *de la misma manera*. Literatura indianista es aquella literatura de temática indígena que se escribe dentro de este marco de tiempo mencionado, entre las Guerras de independencia y la consolidación de los estados nacionales hacia finales de siglo, lo que incluso podríamos llamar la *época indianista*, dado que en ella se articula una manera particular de tratar al indígena como objeto literario.

Ahora bien, ¿cómo trazar y justificar las fronteras de esta época? ¿Cómo aproximarnos a las condiciones históricas que permitieron que se hablara del indígena de una manera en específico? Si bien es cierto que la crítica literaria presenta un consenso en el período que cubre la producción de literatura indianista, no siempre se ha detenido a explicar el porqué de este marco temporal. Para llevar a cabo esta empresa en nuestro estudio, nos ha ayudado el texto *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, de Josefina Ludmer. Al referirse a la literatura gauchesca, Ludmer habla de los “límites históricos” que enmarcan dicho género y añade que “Las coyunturas políticas forman parte del género porque él mismo se define como político y coyuntural” (134). Partiendo de sus premisas nos resulta útil hablar de los “límites históricos” del indianismo. El inicio de la época indianista en la literatura latinoamericana es bastante preciso. Durante las Guerras de Independencia, en la América hispana mirar hacia el pasado indígena se convirtió para las clases criollas en una manera de idear una identidad distinta a la española y particular a sus respectivas sociedades. “Borrando de un trazo la tradición hispánica”, dice Concha Meléndez, “sólo quedaba la indígena, y a ella volvieron con entusiasmo infantil los heroicos guerreros de la Independencia” (“La novela indianista” 145). A través de la “borradura” (siempre matizada) de la tradición hispánica, se empezaba a fundar discursivamente e ideológicamente un continente que, sin ser español ni indígena, se entendía propiamente criollo y americano. Esto se aprecia de manera diáfana en la *Carta de Jamaica* de Simón Bolívar, en la

que se refiere a “los tormentos que padese [la patria americana], desde su descubrimiento hasta éstos últimos periodos, por parte de sus destructores los Españoles”. Más adelante, dice: “no somos Yndios ni Europeos, sino una especie media entre los lejitimos propietarios del pais y los usurpadores Españoles” (9, 17). Además: como los españoles se presentarán como los “usurpadores” de las tierras de aquellos pueblos indígenas del período de la conquista y la colonización, el movimiento separatista se presentaría como el movimiento que restauraría el orden quebrado por la violencia española. El caso de México, por ejemplo, es uno de los más pronunciados respecto a esta restauración discursiva del pasado imperial indígena. Durante las guerras de independencia llegó a existir un “destape de la imaginación colectiva” a favor de la constitución de un imperio, cuyo “motivo central”, según Rafael Rojas, fue “la Independencia como recuperación del status imperial precortesiano” (Rojas “El México 12 de Iturbide” 483).

Dentro de la lógica republicana, los dos representantes más visibles del mesianismo imperial son, claro está, Carlos María Bustamante y fray Servando Teresa de Mier. Ambos intelectuales imaginaron la independencia como la restauración del imperio azteca. Bustamante llegó a proponerle a Morelos que iniciara su discurso al Congreso de Chilpancingo diciendo: “Vamos a restablecer el imperio mexicano mejorando el gobierno”. E incluso Mier valoró la posibilidad de ofrecerle el trono de México a algún descendiente directo de una de las treinta familias reales del imperio mexica, sin descontar, naturalmente, a su propia familia. (Rojas “El México de Iturbide” 482- 483).

Es en este contexto en el que se empieza a escribir esta literatura indianista, literatura centrada en el pasado indígena³. Aquí, también, resulta útil el estudio de Ludmer, cuando hace

³ “La literatura indianista que se produce en Hispanoamérica durante el siglo XIX está estrechamente ligada a la vida histórica de los pueblos hispanoamericanos. Esta literatura se basa en la exaltación idealizada del indio, de sus costumbres y sus tradiciones. Corresponde esta tendencia al clima espiritual que se produce en Hispanoamérica a raíz de las Guerras de Independencia” (Acevedo “La poesía indianista” 24). Para un estudio reciente sobre la importancia del indio en los imaginarios nacionales en la época

referencia a que el gaucho se hizo tema literario en la medida en que su cuerpo fue requerido para batallar en las Guerras de independencia. Antes de este límite histórico, el gaucho no era ni sujeto ni objeto del mundo literario. Tampoco ocupaba un espacio de importancia en el debate público. La guerra, en la medida en que requiere de su cuerpo para el campo de batalla, “desmarginaliza” al gaucho pues hace de él una figura de relevancia dentro del contexto de las luchas anticoloniales⁴. Una movida similar ocurre con el indio como objeto literario. Previo a las Guerras de independencia, los indígenas raramente figuraban como objetos literarios de importancia, y solían encontrarse en textos que, no criticaban, sino que vanagloriaban la conquista española y sus héroes⁵. La transformación que ocurre en la manera de abordar la temática indígena es evidente. El retorno al pasado indígena durante las Guerras de independencia les permitía a los criollos articular una identidad propia, diferente a la española. Pero les permitía, también, hacer una denuncia de la conquista, sea por lamentar la pérdida de grandes civilizaciones indígenas, sea porque la independencia de la América hispana se articulaba como si fuera la venganza histórica de la conquista española. En este contexto, mientras en la mayoría de los casos los criollos separatistas no incluían dentro de sus proyectos políticos a los indígenas que le fueron contemporáneos, sí se puede decir que movilizaron simbólicamente al indígena de la época de la colonización y de la conquista a través de la

durante y posterior a las Guerras de independencia, no limitado al tema literario, ver: *The Return of the Native. Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930* de Rebecca Earle.

⁴ Por otro lado, su llamado a la guerra conduce a su ausencia en el espacio del trabajo. Los hacendados pasan a reconocerle una importancia antes negada dentro de su sistema económico, donde ahora se hace evidente la función imprescindible del gaucho como productor de la riqueza nacional. Por eso la súbita relevancia cultural que adquiere: “necesidad del uso: de mano de obra para los hacendados y de soldados para el ejército” (21-22). Así, “la guerra no es sólo el fundamento sino la materia y la lógica de la gauchesca. Y una materia y una lógica es un género” (30).

⁵ En el caso antillano, por ejemplo, contamos con el poema “Batalla Naval de Cortés en la laguna” del cubano Manuel de Zequeira.

literatura. Esta era otra arma más que necesitarían para justificar la independencia y fundarse en un país nuevo.

Así, por ejemplo, en el poema “La victoria de Junín. Canto a Bolívar” de José Joaquín Olmedo, luego de la victoria en Junín por parte del ejército libertador, se aparece el fantasma del rey inca Atahualpa, quien no solo les anuncia la victoria final en Ayacucho sino que viene a apoyar al movimiento separatista precisamente por este representar la venganza sobre los españoles por lo hecho a los pueblos indígenas durante la conquista.

¡Oh campos de Junín!... ¡Oh predilecto
Hijo y Amigo Vengador del Inca!
¡Oh pueblos, que formáis un pueblo solo
y una familia, y todos sois mis hijos!
vivid, triunfad. (136)

Por todo lo dicho, el indianismo fue, como indicara Antonio Candido en *O Romantismo No Brasil*, un proyecto a la vez político y literario (26). Entre las características formales de la literatura indianista, podríamos señalar las siguientes: a) tiene como eje temático a los pueblos indígenas de la época de la colonización y la conquista, no a los indígenas contemporáneos; b) suele exaltar al indígena de manera idealizada; c) es un cuerpo literario poligenérico (es decir, hay poesía indianista, cuento indianista, novela indianista, teatro indianista, etc.).

Si bien en un primer momento – el de las Guerras de independencia – los escritores hispanoamericanos privilegiaban en su literatura las grandes civilizaciones indígenas del continente (los aztecas y los incas), finalizadas estas, se podría hablar de una “nacionalización” de la mirada hacia el pasado precolombino que coincide con el momento de la creación de los distintos estados nacionales latinoamericanos: sin grandes excepciones, los escritores privilegiarán a las poblaciones indígenas de sus respectivos países que recién se fundaban. El grueso de la literatura indianista es aquella escrita bajo esta mirada más estrecha y nacional. Por

eso, es común asociar a la literatura indianista con el Romanticismo y con los intentos de creación de un nuevo imaginario nacional.

Aunque ciertamente en el indianismo se pinta al indígena con simpatía, como señala Meléndez en su estudio, no se puede perder de vista la crítica que le hace José Carlos Mariátegui a esta literatura: busca movilizar al sujeto indígena, no en su propio beneficio, sino dentro de un discurso cuyo beneficiario sería el criollo y las clases criollas poseedoras latinoamericanas. El crítico Emilio Carilla, por su parte, hará hincapié en el carácter retórico del tema indígena en esta literatura, careciendo ella de un verdadero peso de las tradiciones precolombinas: “De tal modo, las alusiones, abundantes alusiones, tienen un carácter circunstancial y tienen, por lo común, un valor de símbolos” (26-7). Las reivindicaciones sociales que se presentan se suelen articular a partir de los intereses sociales del grupo o la clase social a la que pertenece quien escribe. En gran medida, la literatura indianista se hace sin el mínimo intento de verdaderamente escuchar la voz del indígena presente⁶.

Hacia finales de siglo, luego de varias décadas de producción indianista, se aprecia un desgaste en este movimiento literario, en gran medida debido a los cambios históricos que han transcurrido. En algunos casos, ante la consolidación de los Estados nacionales, pierde vigencia el movimiento indianista dada la falta de necesidad actual de “crear” un imaginario nacional, ya que parece establecerse y solidificarse a través de las instituciones sociales y educativas. Pero este desgaste se manifiesta también en los escritores más jóvenes de diversas maneras, principalmente a través de un rechazo a la estética idealizada y romántica que la caracterizaba,

⁶ “Eso no quiere decir, en modo alguno, que los escritores a que nos referimos realizaran una campaña de carácter indigenista. Su propósito es simplemente evocar una pasada grandeza, destruida por España, cuya pérdida deploran y que les sirve como recurso literario para exaltar el odio hacia ella. Parecen ignorar que el indio vive aún y en condiciones harto denigrantes. Su situación actual no les interesa” (Cometta Manzoni 130-131).

ante la apuesta por una nueva estética realista o naturalista y ante el intento de escribir una literatura que, en lugar de centrarse en el pasado indígena, se preocupe por el presente indígena, lo que conduce al corpus literario conocido comúnmente como “indigenista”⁷. Este es, a grandes rasgos, el panorama de la época indianista en el continente.

Es desde este contexto latinoamericano que originalmente queríamos acercarnos a la literatura indianista de las tres Antillas hispanicas: Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo (República Dominicana), intentando llevar a cabo una investigación que rebasara las divisiones insulares para ver este fenómeno cultural dentro del conjunto antillano. Las Antillas hispanicas se insertan en la época indianista con particularidades regionales y particularidades insulares (es decir, específicas a cada isla). La población indígena más importante que había habitado esta región, la conocida como “taína”, fue prácticamente exterminada durante la época de la conquista y la colonización. Aquellos que sobrevivieron no lograron mantener una cohesión social particular como en otros lugares de la América Latina, por lo que quedarán inmersos en la sociedad criolla que se va desarrollando en las islas, junto a los indígenas de otras regiones que se “importaban” como mano de obra⁸. Esto, de entrada, quiere decir que uno de los elementos

⁷ Mariátegui, en su ensayo “El proceso de la literatura”, dice que el indianismo se restringía a ser un movimiento literario con pocos vínculos con las realidades sociales de los indígenas. El indigenismo, al contrario, es un movimiento más amplio. “Los indigenistas auténticos... colaboran, conscientemente o no, en una obra política y económica de reivindicación”. Más adelante, dice: “No se puede equiparar, en fin, a la actual corriente indigenista con la vieja corriente colonialista [indianista]. El [indianismo]... se entretenía en la idealización nostálgica del pasado. El indigenismo, en cambio, tiene raíces vivas en el presente. Extrae su inspiración de la protesta de millones de hombres” (306).

⁸ “Modern historiography concluded that indigenous societies of the Greater Antilles perished under the blow of the conquest. To the degree that those social formations were disarticulated and ceased to function in traditional ways, that conclusion is correct. Possibly 90 percent of the population perished in the first few decades. But that same historiography also recognizes that small groups and numerous individuals survived; they reproduced and merged with other survivors. Our understanding of their historical development is clouded, however. Consequently, it is essential to track down those who survived the conquest, the hell of the mining camps and

más problemáticos de la literatura indianista en el continente – el que idealice al indígena del pasado mientras ignore los problemas que sufren los indígenas del presente – no se traslada al caso antillano. A la vez, le añade un carácter todavía más abstracto a lo indio⁹.

Las tres islas se entroncaron de manera desigual a las Guerras de independencia. A pesar de esto, los incipientes movimientos políticos antillanos favorecedores de la independencia al principio del siglo XIX profesaron interés hacia lo precolombino, al igual que sus homólogos continentales. Durante la década de los 1820, por ejemplo, los independentistas cubanos hablaban de la necesidad de fundar la “República de Cubanacán”, mientras que en Puerto Rico se revivió el nombre indígena de la isla, Borinquen, cuyo gentilicio se empezó a utilizar como mecanismo para alejarse de la influencia española. En Santo Domingo, al declarar brevemente su independencia en el 1821, harán como su país vecino y recobrarán el nombre indígena de la isla al proclamar “el Estado Independiente de Haití Español” (Sued Badillo “The Theme of the Indigenous” 28; Inoa 255).

encomiendas, the new diseases, and the profound anguish that the holocaust produced. The survivors had much in their favor. Many remained in their native lands and retained ancestral cultures whose resilience and efficiency had not been lost as colonial society emerged” (Sued Badillo “The Theme of the Indigenous” 29-30).

Los frutos de nuevas investigaciones arqueológicas en las últimas décadas han transformado de manera dramática mucho de lo que se creía de las poblaciones indígenas. Ver, por ejemplo, *Rethinking Puerto Rican Precolonial History* de Reniel Rodríguez Ramos. En este trabajo estaremos utilizando la denominación “taína” de manera algo laxa para referirnos a los indígenas que habitaban las Antillas mayores, o lo relativo a estas poblaciones, para la época de la conquista y la colonización.

⁹ “En las Antillas, contrario a lo [que] ocurre en el resto de América, la población aborígen ya ha desaparecido como grupo humano y entidad cultural definida para el siglo XIX. Esto hace de la literatura indianista antillana una literatura de verdadera y exclusiva evocación e influye en la idealización del indio y en la inexactitud histórica con que a veces se le presenta. La ausencia del indio real permite dar rienda suelta a la imaginación al hacer la descripción del indio pretérito” (Acevedo “La poesía indianista” 24).

“However, these Indians [de la literatura indianista] are on the whole totally unrealistic, they are in fact historical symbolic figures of the new nationhood... It is perhaps significant that three of the best works... were written in countries where Indians had long ceased to exist, Santo Domingo and Uruguay” (Coulthard 34).

La popularidad del indianismo en las Antillas hispánicas, como veremos, es notable. Dentro de lo que todavía era una producción literaria escasa a inicios del siglo XIX – aunque cada día creciente –, se puede apreciar que la mayoría de los escritores conocidos o participaron de la creación de textos indianistas o dialogaron con esta modalidad literaria. Sin embargo, como se dijo al comienzo de esta introducción, es poca la crítica que haya estudiado cualquier aspecto de la literatura antillana a nivel regional. La literatura indianista no es una excepción de esta tendencia. Antes de entrar de lleno a explicar la configuración de este proyecto, es importante hacer una mención de esta crítica, que, aunque reducida, se puede decir que ha dado las bases para esta investigación.

El ensayo de Ramón Luis Acevedo titulado “La poesía indianista puertorriqueña en el siglo XIX”, del 1974, aunque se concentra en la literatura puertorriqueña, contiene unos apuntes útiles sobre el indianismo en las Antillas hispánicas. Presenta la desaparición de la población indígena “como grupo humano y entidad cultural definida” uno de los elementos característicos de la literatura indianista en las Antillas. Señala a José María Heredia como un antecedente significativo, a la vez que afirma que la visión que presenta Heredia “contrasta notablemente con la que prevalecerá luego”. Luego de referirse a algunos de los textos indianistas más importantes, resalta también aquellos que se relacionan con esta tradición a la vez que se distancian de ella, tal como *La peregrinación de Bayoán* de Eugenio María de Hostos. Por último, su ensayo también es útil en la medida en que delinea los documentos históricos (crónicas, libros de viaje y de historia) que le sirvieron de materia prima a los escritores antillanos de la época, a la vez que comenta algunos de los modelos literarios que siguieron.

Acevedo, sin embargo, por la propia naturaleza de su ensayo, a pesar de hacer este recorrido histórico y genérico, no se detiene a explicar el desarrollo de los cambios en esta

literatura – desde Heredia hasta Hostos –, ni tampoco estudiar a fondo los recursos literarios empleados por estos escritores para abordar la historia precolombina y colonial de las Antillas. Si bien acierta a la hora de hacer mención de las características generales del indianismo en las Antillas, nuestro interés es de adentrarnos con mayor profundidad a la literatura de tema indígena que se produjo durante esta época, ver cómo articulan el acercamiento al mundo indígena y analizar las transformaciones de este discurso indianista.

Con respecto a la narrativa, tanto Concha Meléndez (que, en su libro “La novela indianista”, le dedica a la región antillana el capítulo IX, de unas 3 páginas) como Ángel Luis Morales (en su *Introducción a la literatura hispanoamericana*) distinguen entre dos modalidades distintas de la literatura indianista en las Antillas: la “novela poemática indianista” y la novela histórica. Por novela poemática se refieren a textos que tienen las siguientes características:

- 1) Amor entre una indígena y un español o con menos frecuencia entre dos personajes indios,
- 2) Descripciones de la naturaleza lindando con el poema en prosa,
- 3) Color local, más o menos logrado, describiendo las costumbres, mitología y supersticiones indias,
- 4) Himnos en prosa o verso, en el tono de los yaravíes del *Ollantay*, epitalámicos o heroicos. (Meléndez 223)

La novela *histórica*, por otro lado, es más extensa y busca recrear un momento histórico dado. Aquí incluyen las novelas *Guatimozin*, de Gertrudis Gómez de Avellaneda, y *Enriquillo*, de Manuel de Jesús Galván (Meléndez; Morales 184-190).

Como se puede ver, esta distinción entre “novela poemática” y “novela histórica”, resulta poco rigurosa y bastante arbitraria (¿por qué “La palma del cacique” es novela poemática mientras *Enriquillo* es novela histórica?). Aunque han sido categorías algo repetidas por la crítica literaria, no creemos que aporten al estudio de la literatura indianista como fenómeno

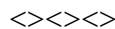
propio.

Además, dado el carácter poligenérico de la literatura indianista, es un fenómeno cultural que no puede estudiarse a partir de géneros literarios aislados. En algunos escritores, el indianismo se podría pensar como un proyecto coherente, aunque este discurso englobe a distintos géneros literarios. Por eso, en esta investigación se estudiarán textos de diversos géneros literarios, particularmente el de la poesía narrativa, poesía lírica, cuento corto, novela breve y novela. Los recursos literarios que emplean estos escritores, en efecto, se perciben en los más dispares géneros literarios: el retorno al léxico indígena e incluso a intentos de descubrir su fonética, la naturaleza como un espacio que cobija el pasado indígena, la forma de la *leyenda* para expresar alegorías relacionadas a la historia racial y social de las Antillas.

Antes de concluir este breve estado de la cuestión¹⁰, habrá que hacer una aclaración de terminología. A lo largo de los países de Latinoamérica, las categorías “indianismo” e “indigenismo” son discernibles dentro del mundo de la crítica literaria. Aunque en un inicio el uso de ambas categorías resultaba aleatorio, a partir del trabajo de Mariátegui estas definiciones que hemos esbozado serán generalmente aceptadas por la crítica literaria (Rosenberg 54). Sin embargo, la crítica literaria antillana suele emplear el término “indigenismo” a lo que en el continente llamarían “indianismo”. En las Antillas, se explica la confusión de términos dado la imposibilidad de hacer literatura indigenista por la falta de poblaciones indígenas en la

¹⁰ En esta introducción solo hicimos mención de los pocos intentos que conocemos de abordar la literatura indianista en las Antillas como conjunto. Aunque iremos citando distintos trabajos en la medida en que continúe la investigación, cabe señalar los más importantes que aborden una idea general de la literatura indianista en Cuba y Puerto Rico de manera independiente: “Sobre los movimientos por una poesía cubana hasta 1856” (1949) de Samuel Feijóo; *Lo cubano en la poesía* de Cintio Vitier (1958); *Cuba en su poesía* (1965) de Otto Olivera; *El indio en la poesía puertorriqueña desde 1847 hasta la Generación del sesenta* (1993) de Carmen Corchado Juarbe. No incluimos en esta breve nota, evidentemente, a los trabajos dedicados a autores u obras particulares.

actualidad. Las pocas excepciones que conocemos de críticos antillanos que emplean el término “indianismo” siguiendo la costumbre de la crítica latinoamericana son: Concha Meléndez, Cesáreo Rosa-Nieves, Ángel Luis Morales, Ramón Luis Acevedo y Franklin Gutiérrez. En el caso de Meléndez, Morales y Acevedo, son también estudiosos de las literaturas de otros países latinoamericanos, razón, quizás, por la que emplean los términos de la manera corriente en Latinoamérica¹¹. En esta investigación se optó por continuar con este uso corriente para facilitar el diálogo con la crítica latinoamericana existente y para anclar la literatura que estudiamos claramente en el siglo XIX, a pesar de las continuas explicaciones que se han tenido que hacer al discutir el tema con investigadores de las distintas islas antillanas.



Hemos visto algunos de los elementos en común que tiene la literatura indianista en las Antillas, mencionados además en los pocos intentos críticos de abordarla. Sin embargo, a pesar de este mismo trasfondo común que comparten las tres islas, en la medida en que progresaba esta investigación, se tornaba más complejo el mantener la meta de estudiar el indianismo en las Antillas hispanicas como un conjunto. Es, en efecto, en el siglo XIX que empieza a verse una

¹¹ Hay que reconocer el caso particular de Concha Meléndez. Meléndez rechaza el término “indigenista” porque no cree que se deben emplear dos términos para la literatura de temática indígena, y porque el término le parece, francamente, feo: “¿no sería más propio llamar a toda la literatura que de un modo u otro simpatiza con el indio, indianista, y marcar sus varios matices a través del tiempo? En el mismo caso están indígena e indio. Yo me decidí hace tiempo por indianista contra indigenista, vocablo indeseable hasta por razón de eufonía” (citado en Rosenberg, 54).

Sin embargo, comparte la distinción entre la novela indianista del siglo XIX y lo que ella misma llama “la novela indianista de reivindicación social”, a tal nivel de que concluye su estudio “La novela indianista” con *Aves sin nido* (1889) de Clorinda Matto de Turner. “Es, pues, *Aves sin nido*, una novela indianista que pone el acento sobre el problema indígena en el Perú, y por eso marca la transición hacia la mayor parte de la novelística posterior a 1890 que ha tenido por asunto a los indios.” (278).

diferenciación aguda en el desarrollo histórico de las tres islas difícil de ignorar¹². En particular, el caso de Santo Domingo marca un contraste con las restantes Antillas hispánicas. La Revolución haitiana en la parte francesa de la isla de Santo Domingo (1791-1804) viene a reconfigurar todo el panorama de esta parte de la isla y de las Antillas en general¹³. Durante este proceso, España y su colonia, Santo Domingo, intervendrían en la guerra compleja que se inició en la parte francesa de la isla luego de que, en el 1793, se decapitara al rey de Francia y tanto España como Inglaterra le declararan guerra a Francia. En el 1795, bajo el Tratado de Basilea, España le cedió su parte de Santo Domingo a los franceses bajo la condición de que evacuaran sus tropas del norte de España. El período entre el 1795 y el 1809 se presenta como uno de un gobierno colonial, sino confuso, por lo menos por muchos años ambiguo¹⁴. Aunque desde el 1809 una rebelión derrotó al gobierno colonial francés y decidió volver a unirse a España, técnicamente, no es hasta el 1814 que la parte este de Santo Domingo vuelve formalmente a ser parte de España. El desinterés del país colonizador llevó a que se dejara, pues, desatendida su colonia antillana. Por la inacción de la metrópoli, el período entre el 1809 y el 1821 es conocido

¹² “Por sobre la nota común de su creciente conciencia local y americana el siglo XIX señala para las Antillas, históricamente, la acentuación de caracteres diferenciadores, evidentes ya desde el período anterior” (Olivera *Breve historia* 19).

¹³ Sobre la Revolución haitiana, entre la vasta bibliografía al respecto, se recomienda *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution* de Laurent Dubois. Entre la también vasta bibliografía sobre las repercusiones de esta revolución en las Antillas hispánicas, ver: *Freedom's Mirror. Cuba and Haiti in the Age of Revolution* de Ada Ferrer.

¹⁴ Como un ejemplo: “El gobierno de Francia prefirió [luego del Tratado de Basilea] que Joaquín García continuara al frente del gobierno colonial español en la parte este hasta tanto pudiera disponer de la ocupación de esa colonia. El miedo a que un vacío de poder en esa parte de la isla empujara a los ingleses a ocuparla motivó esa medida. Santo Domingo continuó entonces con sus propias leyes e instituciones y nunca reconoció la abolición de la esclavitud ya vigente en Saint Domingue, lo que creaba una situación ambigua ya que Francia legalmente poseía la colonia española pero allí no se aplicaban sus leyes, entre ellas la de la abolición de la esclavitud. La autoridad de Joaquín García estaba supeditada, además de la Corona española, a los sucesivos oficiales franceses que radicados en Santo Domingo decían representar a Francia” (Inoa 243-244).

por la historiografía dominicana como el periodo de “España la boba”.

Santo Domingo se une a las Guerras de independencia y logra brevemente la suya en el 1821. Un año después, es ocupada por Haití, desde el 1822 hasta el 1844, año en que vuelve a lograr su independencia. Sin embargo, entre el 1861 y el 1865, por voluntad de los sectores criollos en poder, vuelve a convertirse en colonia española hasta que concluye la llamada Guerra de restauración. Las décadas que siguen serán caracterizadas por guerras civiles constantes, hasta que la invasión estadounidense del 1916 vuelve a marcar un punto de inflexión en la historia de este país¹⁵.

El caso de las otras dos Antillas es distinto al dominicano, y entre las dos hay paralelos históricos importantes que entrelazan sus historias. La Revolución haitiana representó para las clases criollas de Cuba y Puerto Rico una oportunidad económica en la medida en que podían asumir parte del mercado azucarero que Saint Domingue perdía, y gran parte de las medidas económicas concedidas por el gobierno español en estas décadas buscaban crear un nuevo panorama para propiciar esta industria agrícola. Ni Cuba ni Puerto Rico participaron activamente de las Guerras de independencia, por lo que permanecen colonias españolas hasta el fin de siglo con los resultados de la Guerra Hispano-cubano-americana. Además, ambas se caracterizaron por la importación de mano de obra esclava a gran escala, lo que transformó la composición social de cada isla. La emigración europea que España ahora permitió que entrara a las islas no se presenta como una contratendencia significativa a la hora de reducir el impacto demográfico

¹⁵ Ver, al respecto, los capítulos IV a VII de *Historia dominicana* de Orlando Inoa. El capítulo IV en particular, “Fin del colonialismo en La Española”, hace un recuento histórico que va desde la Revolución haitiana hasta la Primera República, el período en el que la historia de Santo Domingo se distingue y distancia de las restantes Antillas todavía colonias españolas. Ver, también, *Composición social dominicana* de Juan Bosch, particularmente los capítulos X a XIX, y el tercer capítulo, titulado “An Unlikely Alliance: Cuba, Santo Domingo, and the Black Auxiliaries”, del libro *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution* de Ada Ferrer.

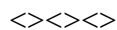
producto de la trata de esclavos.

En Cuba y Puerto Rico tenemos, pues, dos colonias españolas que apenas participaron de las Guerras de independencia y que en el siglo XIX se transformaron en colonias azucareras y esclavistas. Las diferencias históricas entre Santo Domingo, por un lado, y Cuba y Puerto Rico, por otro, tendrán su peso al acercarnos a los fenómenos culturales de las islas, en este caso, el indianismo¹⁶. Por tal razón, y en la medida en que continuaba la investigación y el proceso de escritura, el proyecto se convirtió en uno centrado en Cuba y Puerto Rico, dado la coherencia que iba cobrando en el proceso.

A pesar de las diferencias entre estas islas y el contexto latinoamericano, en ambas islas encontramos una producción de literatura indianista consistente. Vale la pena preguntarse: ¿Y por qué este interés en el pasado precolombino? Aunque cualquier contestación sobre el interés por lo indígena en Cuba y Puerto Rico a mediados de siglo XIX debiera abarcar una serie de

¹⁶ La cuestión demográfica de Santo Domingo, su historia compartida con Haití y su complejo entra-y-sale de los circuitos del Imperio español hacen que el indianismo cobre particularidades distintas a las de Cuba y Puerto Rico, colonias azucareras y esclavistas. La crítica literaria suele vincular el surgimiento del indianismo dominicano con las guerras de independencia, en ocasiones con la haitiana, en otras con la española y a veces con ambas (Sommer; Fischer; Gutiérrez, Franklin; García Arévalo). Esto significa que la literatura indianista de la República Dominicana es de las más tardías, no solo de las Antillas, sino de todo Latinoamérica. Sibylle Fischer, en *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, y Doris Sommer, en el capítulo titulado “Starting From Scratch: Late Beginnings and Early (T)races in *Enriquillo*, *Cumandá* and *Tabaré*”, reconocen que un elemento importante la producción de la literatura indianista dominicana es el intento de hasta cierto punto blanquear la sociedad dominicana, eliminando la influencia esclava y haitiana al hacer hincapié en un pasado europeo e indígena. Nuestra investigación preliminar nos lleva a pensar que, mezclado con el tema racial, se encuentra el problema de las continuas guerras civiles del país (no desatendido por Sommer pero quizás de manera demasiado ligera). Décadas de guerras harán que el indianismo dominicano busque, a través de la historia (y de su manipulación) señalar en su pasado ejemplos de buen gobierno y ciudadanía que sirvan como guías para la paz y la unificación nacional (*Enriquillo* de Manuel de Jesús Galván, *Anacaona* de Salomé Ureña de Henríquez, hasta cierto punto *Fantasías indígenas* de José Joaquín Pérez). Las guerras civiles y el tema racial son el fundamento que subyace gran parte de la literatura dominicana de la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX. En un futuro, esperamos desarrollar nuestras premisas.

elementos complejos y entrelazados, preliminarmente se puede decir que, si bien es cierto que las islas no se engranan en las Guerras de Independencia, las transformaciones económicas, demográficas y sociales sí fueron incentivando intereses provinciales, nacionales o protonacionales. Durante estos años, a partir de estas transformaciones materiales, en ambas islas se empieza a apreciar lo que Jorge Camacho ha identificado en el caso cubano como un “impulso diferenciador” (“Tu voz amorosa” 1), un reconocimiento por parte de la creciente clase criolla de los elementos específicos que hacían de sus sociedades y sus culturas particulares y distintas; distintas, por ejemplo, a lo que entendían que era la cultura española. La literatura indianista se inserta dentro de este impulso diferenciador, en momentos siendo de gran importancia en las culturas literarias de cada isla. La falta de pueblos indígenas, además, lleva a que los distintos escritores se hagan preguntas sobre el pasado indígena que normalmente no se harían en el continente: ¿cuánto del pasado indígena queda en el presente antillano? ¿cuáles son las maneras en que este legado, de existir, persiste? Los capítulos que siguen buscarán contestar estas interrogantes.



Dos ejes principales atraviesan la tesis. El primero es uno de historia literaria: esta tesis da cuenta de la periodicidad de este fenómeno literario, trazando su desarrollo y enmarcándolo dentro de sus contextos socio-políticos específicos. Para esto, nos concentramos en particular en los acontecimientos que tienen que ver, no solo con la política interna al imperio español – como lo fueron las Guerras de independencia – sino también las cambiantes condiciones y nociones sobre la composición racial de las islas, que tiene que ver con la expansión de la trata esclava y los propios procesos que buscaron su abolición. Evidentemente, una literatura que se centra en los pueblos indígenas de los tiempos precolombinos, de la conquista y de la colonización, debe

tener una relación, si bien no directa pero evidentemente estrecha y profunda, con los debates y luchas raciales que se dan en un país y las reconfiguraciones de la composición social de una nación.

Aunque con particularidades que estudiaremos en los capítulos que componen esta tesis, se puede decir que tanto Cuba como Puerto Rico siguen la cronología y la lógica del indianismo en la América Latina. Pobres en aspectos culturales y literarios a inicios de siglo XIX, cuentan por demás con un poeta durante las Guerras de independencia que producirá literatura indianista, usualmente, a la manera de la época, privilegiando y exaltando a las grandes civilizaciones precolombinas: José María Heredia.

En las décadas que siguen, se puede hablar, sino de una “nacionalización” del interés hacia el pasado precolombino – pues en ocasiones, particularmente en Puerto Rico, el interés por la historia de la isla no se acompañaba por un deseo de fundación nacional –, sí se puede hablar de una “insularización” de la mirada histórica, en la medida en que la literatura indianista de estas islas dejará de interesarse por la historia precolombina del continente y empezará a darle particular atención a la propia.

Por supuesto, este creciente interés por el pasado indígena y colonial de las islas no se da de manera aislada en la esfera literaria, sino que ocurre también en otras disciplinas del saber. En particular, veremos en esta investigación que la información que tenían al alcance los escritores a inicio de siglo sobre el pasado precolombino y sobre la historia colonial era casi nula. “La mayoría de los escritores de siglos posteriores a los de la colonia apenas tuvieron acceso directo a las obras de los cronistas, ya sea por no haber sido editadas o reeditadas, o por haberlo sido de forma poco accesible salvo para bibliófilos” (González Echevarría 9). Las crónicas, en su mayoría, no circulaban en las islas, y el acceso a las originales requería investigación en los

archivos en España.

La escritura de textos indianistas se da primero previo y luego de manera simultánea a la búsqueda de las crónicas y las fuentes originales que brindan información – siempre desde el archivo del conquistador – de las poblaciones originarias. En algunos casos (Pedro Santacilia, Alejandro Tapia y Rivera), los escritores serán, también, historiadores del período en cuestión. Esta investigación registrará el creciente acceso a las crónicas y conocimiento del pasado indígena, hechos que nutrirán a la producción literaria indianista.

El cierre del ciclo indianista en Cuba y Puerto Rico, por último, también pareciera ocurrir aproximadamente en la misma década que sus contrapartes continentales. Si el límite histórico coincide en tiempo, sin embargo, no coincide en acontecimientos. Lo que puede decirse que transforma las condiciones históricas sobre las que se sustentaba originalmente la literatura indianista lo viene a ser, de maneras distintas, la abolición de la esclavitud en ambas islas, en el caso de Cuba relacionado con la Guerra de los diez años y en el de Puerto Rico con la abolición en la época de la Primera república española. En ese sentido, el fin del indianismo en Cuba y Puerto Rico guarda un vínculo estrecho con el caso brasileño, en el que el tema político y el racial fueron decisivos. En *O Romantismo No Brasil*, Antonio Candido apunta a que el indianismo fue perdiendo vigor en la medida en que el movimiento abolicionista cobraba fuerzas¹⁷.

17 David H. Treece, en su trabajo “Victims, Allies, Rebels: Towards a New History of Nineteenth-Century Indianism in Brazil”, presenta una visión más completa y compleja de la evolución del indianismo en Brasil, pero sus tesis principales no contradicen lo que afirmó, de manera más esquemática Candido. “For the half-century which connects the earliest and latest Indianist works, from 1835 to 1888, was also a period of major shifts in the balance of power between the Crown, the parliamentary parties, and the more radical dissenting voices which threatened the unity and stability of the Empire itself. Here I shall identify three stages in that political evolution and in the corresponding development of Indianist literature: the first, Independence, civil conflict, and marginalization (1835-50), during which the Indian is typically

Aunque es cierto que Cuba y Puerto Rico tienen paralelos históricos y literarios profundos, también fue evidente que, de parte de los escritores, había una clara conciencia de estar escribiendo literatura *cubana* o literatura *puertorriqueña*. En un sentido estricto, no se puede decir que estos escritores se insertaban en una tradición literaria, o por lo menos no una tradición cubana o puertorriqueña¹⁸; en gran medida estas literaturas nacían con sus obras y buscaban crearla¹⁹. Por eso, esta investigación se divide en dos capítulos de autores cubanos y dos capítulos de autores puertorriqueños. A pesar de que en un principio hubiéramos preferido evitar este tipo de estructura y privilegiar uno más trans-insular o transnacional, el propio proceso investigativo y el reconocer la insistencia de estos autores en escribir literatura cubana (aun desde México) o puertorriqueña (aun desde Madrid ¡o Cuba!) llevó a que fuera la manera más acertada de plasmar los hallazgos de esta investigación. Pero a la vez hay que recalcar que las conclusiones a las que se llegaron en el estudio del indianismo en cada isla hubieran sido impensables sin trabajar ambas islas a la vez y desde su contexto antillano. La yuxtaposición nutrió el estudio del indianismo en ambas.

El otro eje que guía la tesis es, ya no de historia literaria, sino de análisis discursivo. La tesis busca identificar y analizar los mecanismos literarios que utilizaron los autores para articular sus textos indianistas, en particular: la ruina como mecanismo que preserva

portrayed as a victim of the military and social consequences of the Conquest; the second, of Conciliation (1850-70), whose crowning achievement is Alencar's Peri, the self-sacrificing saviour and ally of the white community, and the third, of Abolitionism, Republicanism, and Realism (1870-88), in which the tried and tested formulae of the classic Indianist texts begin to lose their credibility, and the faithful tribal servant becomes a rebel" (57-58).

¹⁸ Sobre la relación histórica entre el desarrollo del concepto de "literatura nacional" y de "tradición", ver, al respecto, el libro *Marxism and Literature* de Raymond Williams, en particular los capítulos 3 y 7, "Literature" y "Traditions, Institutions, and Formations", respectivamente.

¹⁹ Sin embargo, como se verá en los capítulos que siguen, de maneras distintas se insertaban o dialogaban con otro tipo de "tradición": José Fornaris con la poesía bucólica, Manuel Alonso con el romanticismo español, Alejandro Tapia y Rivera con la leyenda histórica.

fantasmagóricamente el pasado indígena, el intento de privilegiar el léxico indígena en textos literarios para recrear (o rescatar) el pasado indígena, la naturaleza como espacio que cobija todavía los espectros de los indígenas. Aunque en gran medida los recursos se reiteran a lo largo de la literatura indianista, en esta investigación hemos decidido privilegiar el estudio de estos recursos en lo que entendemos que son sus autores más representativos.

En el primer capítulo, “José María Heredia y la emergencia del indianismo en las Antillas”, nos encontramos en el inicio mismo de la época indianista en Latinoamérica: las Guerras de independencia. A pesar de la poca participación de Cuba y Puerto Rico en estas guerras, las Antillas cuentan con uno de los poetas más conocidos de la época, el cubano José María Heredia, cubano por decisión propia dado que la mayor parte de su breve vida la pasó en otros rincones del continente americano. En este capítulo veremos cómo, siendo un escritor representativo de las Guerras de independencia, en su corpus poético se presenta un contradiscurso al que se encuentra en gran parte de los textos literarios indianistas de la época, e incluso de los suyos. Haremos esta distinción analizando dos versiones de su poema “El Teocalli de Cholula”: la que aparece en su primera colección de poesías en el 1825 y la que se encuentra en su segunda y última colección publicada en vida en el 1832. Finalmente, nos acercaremos a la única mención en su poesía de los pueblos precolombinos antillanos. En la cuarta parte del poema “Placeres de la melancolía”, se hace una breve alusión poética de estos pueblos, pero, paradójicamente, solo para señalar su ausencia en el presente. Proponemos que la justificación poética para esta ausencia, a diferencia de la presencia fantasmagórica del pueblo azteca, se debe a la ausencia de ruinas en las Antillas, obras arquitectónicas capaces de preservar en un cuerpo material aquellas vidas pretéritas. Si la ruina, según se concebía en la época, permite vivir el pasado en el presente, su carencia hará imposible conocer el pasado precolombino de las Antillas.

Por la importancia de Heredia en su época y por ser el antillano que inicia la literatura indianista, será un referente para las generaciones de escritores posteriores.

El segundo y el tercer capítulo, centrados en el momento de auge de la literatura indianista, buscan proponer una lectura general de la época indianista en Cuba y Puerto Rico, respectivamente, desde terminadas las Guerras de independencia hasta al cierre de la época. El que estos capítulos comiencen ya finalizadas las guerras implica que, en los textos que estudiaremos, los autores busquen hacer ficciones históricas, ya no de las grandes civilizaciones latinoamericanas, sino de los pueblos precolombinos de sus respectivas islas.

El segundo capítulo, “José Fornaris y la invención del siboneyismo”, se ocupa de estudiar la manera en la que se articuló el indianismo en Cuba posterior a Heredia, particularmente analizando el libro hito del movimiento indianista cubano: *Cantos del siboney* (primera edición, 1855, última edición 1888) de José Fornaris. Alrededor de esta obra y de este autor fue que se fundó lo que se conoció como el siboneyismo, movimiento indianista cubano que canalizó la necesidad de aquella época de escribir literatura de tema indígena. El capítulo, al examinar el nacimiento, el auge y el descenso de este movimiento, presenta, más allá de la historia del siboneyismo, algunas de las estrategias discursivas de su movimiento y las razones históricas, sociales y estéticas por las que se abrió y, finalmente, se cerró este capítulo en la vida literaria cubana. En particular, destacaremos la función del lenguaje y de la naturaleza en la articulación del siboneyismo. Si bien es cierto que no quedan restos materiales de los pueblos indígenas antillanos, el siboneyismo buscará retomar el legado indígena por vías de dos elementos que tienen de la mano los cubanos y que los vincula con ellos: el dialecto cubano y su geografía.

El tercer capítulo, “El momento indianista en Puerto Rico: ‘La palma del cacique’ de Alejandro Tapia y Rivera y *Les deux Indiens* de Ramón Emeterio Betances”, empieza por señalar

la paradoja que caracteriza el indianismo en Puerto Rico: la reiteración del tema indígena en la literatura decimonónica de Puerto Rico, por un lado, y la falta de un movimiento indianista como en Cuba o en otros países del continente, por el otro. Luego de haber abordado esta paradoja, que se sostiene en el débil criollato de la isla, incapaz de contar con las instituciones culturales como para auspiciar un tipo de movimiento como lo fue el siboneyismo, nos acercamos a lo que interpretamos como el único intento o momento en el que se empezó un diálogo sobre cómo hacer literatura indianista en Puerto Rico. Este momento abarca “La palma del cacique” (1852) de Alejandro Tapia y Rivera y *Les deux Indiens* (1857), la respuesta estético-política que hizo Ramón Emeterio Betances al texto de Tapia. Si en el segundo capítulo privilegiamos el estudio del lenguaje y la naturaleza, aquí nos interesa, sobre todo, ver las posibilidades interpretativas de las alegorías, y del diálogo que establecen estas alegorías en estos textos, las cuales buscan figurar o reconfigurar el espacio del indio en el presente puertorriqueño.

El capítulo que cierra esta tesis, “*La peregrinación de Bayoán* y la construcción de un espacio antillano”, se acerca a una manera singular, dentro de la época indianista, de articular el pasado precolombino antillano. En esta primera novela de Eugenio María de Hostos, del año 1863, a diferencia de la mirada insular de la literatura indianista de Cuba y Puerto Rico, se recrea una historia precolombina y colonial *compartida* entre las Antillas mayores. Esto se lleva a cabo a partir del viaje marítimo y sin rumbo del protagonista de la novela, Bayoán. En la medida en que viaja y observa las distintas islas, a través de sus reflexiones históricas, une en el mar este pasado, compartido aunque olvidado por la pugna entre imperios en la región y la competencia económica entre las clases criollas de las respectivas islas. Con este retorno a un espacio amplio antillano, que proyecta hacia el presente la idea de algún tipo de unión entre las islas, concluimos nuestro estudio.

De esta manera, esta tesis, “El indianismo en Cuba y Puerto Rico”, registra y analiza de forma abarcadora uno de los movimientos literarios característicos y destacados del siglo XIX en ambas islas, cuya importancia es a la vez reconocida pero no atendida críticamente. La investigación se aproxima a los textos más conocidos y representativos pero también a aquellos que se distancian del discurso indianista, dialogando con él o subvirtiéndolo.

Capítulo 1. José María Heredia y la emergencia del indianismo en las Antillas.

A Salvador Arias, in memoriam

“...si me era posible, escogería Cuba como mi patria poética,
pues aquel país oprimido y corrupto, vital y generoso, tenía
los encantos necesarios para que un poeta diera rienda
suelta a la creatividad...”

Las palabras del epígrafe son de José María Heredia, pero no de la figura histórica sino de su versión ficcional en *La novela de mi vida* de Leonardo Padura. Si hemos decidido empezar con estas palabras se debe a que en ellas se hace clara la afiliación *creada* entre Heredia y Cuba. Padura, quien llevó a cabo una investigación rigurosa de la literatura cubana del siglo XIX y de la vida y obra de Heredia para poder escribir su novela, sin lugar a dudas debió haberse sorprendido y sentido una profunda curiosidad con esta singular convicción patriótica del poeta. No en balde ha dicho en un ensayo titulado “José María Heredia o la elección de la Patria” que, al escribir *La novela de mi vida*, tenía “como interrogante principal” explicarse, o tratar de explicarse, “por qué José María Heredia decidió que debía ser cubano” (212). Heredia es, más que de nacimiento, cubano por decisión y convicción, y es así que se inserta en la tradición lírica antillana y en esta investigación.

Heredia fue hijo de María de la Merced Heredia y Campuzano y de José Francisco Heredia y Mieses, ambos naturales de Santo Domingo. Llegaron a Santiago de Cuba, donde nace el poeta en el 1803, huyendo de la Revolución haitiana. La estadía de la familia en Cuba, sin embargo, será breve; José Francisco irá escalando la jerarquía judicial de la Corona española y pronto será nombrado asesor de la Intendencia de la Florida. Pero los sucesos históricos de la época, desde el traspaso de la Florida a Estados Unidos hasta las guerras sucesivas en la América hispana, marcarán los destinos de la familia y la tendrán en constante movimiento. De Florida, José

Francisco pasará a ocupar un cargo en Caracas, Venezuela, mientras su familia permanece en Santo Domingo. Entre el 1812 y el 1817, ante los deseos del padre de reunir a la familia en Venezuela durante las Guerras de independencia, pasarán por Coro, Puerto Cabello, Caracas, Maiquetía, Valencia y Maracaibo. En el 1817, para cuando el joven Heredia tendría unos 14 años, regresan a Cuba, esta vez a La Habana, donde permanecen por poco menos de año y medio. Entre 1819 y 1821, la familia se mudaría a México (entonces todavía Nueva España), donde Heredia estudia derecho, grado que finaliza cuando vuelve a La Habana en el 1821, ahora con 18 años. Se dicta prisión contra el poeta en el 1823 por su participación en los Soles y Rayos de Bolívar, organización francmasona que buscaba la independencia para Cuba. Reinicia así una peregrinación que lo llevará a Boston y a Nueva York antes de regresar a México en el 1825. Aparte de una visita excepcional a Cuba a finales del 1836 y principios del 1837, es en México donde permanecerá el resto de su corta vida, dando fin a su paso errante aunque no a sus continuos tormentos. Solo seis años estuvo en Cuba de los 36 que vivió¹.

Señalamos el carácter itinerante de Heredia para hacer hincapié en un elemento fundamental de su vida y su poesía: su aspecto continental. Este constante peregrinar y el carecer de un verdadero hogar ayudan a entender su necesidad de abarcar el mundo en su poesía, particularmente el mundo de las Américas. Gran parte de la obra poética de Heredia se escribe cuando la fragmentación del continente durante las Guerras de independencia todavía no indicaba un retorno imposible a la unidad administrativa que existía previamente. Fue, precisamente, desde las redes establecidas por el Imperio español y sus estructuras

¹ Los datos biográficos los hemos extraído principalmente del ensayo “La poesía de José María Heredia” de Ángel Augier y de la cronología que el crítico preparó sobre su vida. Ambos documentos se encuentran en su edición de la *Obra poética* de Heredia. Textos que enfatizan el carácter peregrino de la vida de Heredia y su selección de Cuba como patria sentimental lo son el ya citado “José María Heredia o la elección de la Patria” de Leonardo Padura y, posterior a este, “La patria elegida de José María Heredia” de Juan Nicolás Padrón.

administrativas que se articularon las Guerras de independencia, los sueños de unidad continental y, eventualmente, los nuevos gobiernos nacionales. Por eso no resulta extraño que este hijo de un funcionario del imperio, cuyo lugar en el mundo americano era intercambiable mientras tal unidad administrativa persistiera, se sintiera a la vez miembro de una patria grande, continental, y una patria chiquita².

Estamos frente a un poeta con una dimensión continental que ha elegido como patria sentimental a Cuba. Esta tensión productiva – y para nada contradictoria – entre Cuba y el continente será esencial para acercarnos a su poesía. Por su devoción a Cuba y por la literatura patriótica que le dedica, Heredia es una parte fundamental de la literatura antillana y cubana. Los textos suyos que abordan la temática indígena, sin embargo, harán caso omiso de las civilizaciones precolombinas antillanas, concentrándose en aquellas del continente. Solo partiendo de este doble carácter de Heredia, continental e insular, se comienza a entender la articulación particular que hace del mundo indígena en su poesía.

La temática indígena es tratada con frecuencia en su obra poética, en la mayoría de los casos como un elemento secundario puesto en función de la problemática central de un texto. Los poemas en que aborda dicha temática son: “En el Teocalli de Cholula”, “Las sombras”, “Al Sol”, “Placeres de la Melancolía”, “Al Popocatepetl” y, a su manera, “Atalá”, este último un

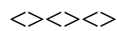
² Este arraigo continental se ha entendido como una de las características de la literatura de la independencia, característica en expansión durante aquella época debido a las constantes movilizaciones producto de las guerras y de la dimensión inicialmente colectiva del proyecto político de independencia. Emilio Carilla, en *La literatura de la independencia hispanoamericana. Neoclasicismo y prerromanticismo*, al referirse a este rasgo de la época, lo llama una “sensación de una gran patria hispanoamericana” que se debía a un vínculo material concreto y no a concepciones idealizadas: “Por supuesto, nada tienen que ver aquí enunciados o ideales de Miranda y Bolívar. En todo caso, estos eran la derivación natural de una realidad palpable. Con posterioridad, esa sensación se atenúa o sufre diversas alternativas...” (10-11). Respecto a la importancia de los aparatos administrativos y las peregrinaciones de sus funcionarios para el surgimiento de sentimientos nacionales en la América Latina, ver el clásico *Imagined Communities* de Benedict Anderson, particularmente el capítulo “Creole Pioneers”.

homenaje a la novela homónima de François-René de Chateaubriand. Si fuésemos a incluir las imitaciones y traducciones hechas por Heredia, habría que añadir, además, “El manzanillo”, basado en el poema “Le Mancenillier” de Charles Hubert Millevoye.

Para efectos de esta investigación, haremos tres aproximaciones a la temática indígena en Heredia. Analizaremos la primera versión de “El Teocalli de Cholula”, fechada en 1820 y publicada en el 1825. Este poema condensa el acercamiento promedio de Heredia hacia el tema, siendo además un texto representativo de la literatura indianista de las Guerras de independencia y uno de sus textos ejemplares. Luego, nos acercaremos a la segunda versión, del 1832, de “En el Teocalli de Cholula”. En su versión definitiva, “El Teocalli” ha sido considerado uno de los poemas más logrados de Heredia, sino el más logrado, afirmación que se ha hecho desde la época misma de su publicación y que lo hace de los más populares y difundidos de Heredia. La manera en que esta segunda versión del poema desarrolla la temática indígena, sin embargo, se distancia de lo que encontramos en su primera versión y en la poesía indianista de la época. Por último, veremos un fragmento de “Placeres de la Melancolía”, donde el pasado antillano se marca y se enfatiza, paradójicamente, a partir del silencio de aquellos pueblos indígenas en el presente y de la imposibilidad actual de recuperar su historia. Nuestras aproximaciones, en fin, nos permitirán entender tanto la emergencia del indianismo en las Antillas como el complejo espacio que ocupó la temática indígena en la poesía de Heredia.

Respecto al orden escogido para analizar estos poemas, unas palabras son necesarias. Aunque la redacción original de “El Teocalli” es, según Heredia, del 1820, la primera publicación de “Placeres” del 1825, y la segunda versión de “El Teocalli” se publica por vez primera en el 1832, no hemos seguido un orden cronológico para estructurar el análisis de los poemas en este capítulo. En Heredia parecen prevalecer acercamientos distintos pero

temporalmente simultáneos en su obra, por lo que estructurar el capítulo a partir de la fecha de publicación de los poemas no necesariamente ayude a comprender la temática indígena en la obra del poeta. Por todo lo dicho, el orden de los poemas estudiados en esta investigación sirve un propósito más teórico y estructural que cronológico, un orden en función de la organización de las ideas que se expondrán. Empezaremos con la primera versión de “El Teocalli”, que ejemplifica el acercamiento general que se le hace a la temática indígena durante las Guerras de independencia y en la poesía de Heredia; pasaremos, entonces, a la segunda versión del mismo poema, un texto polémico dentro del corpus indianista; y terminaremos con “Placeres”, que nos servirá de pie forzado para continuar nuestro estudio.



La primera versión de “En el Teocalli de Cholula”, entonces titulada “Fragmentos descriptivos de un poema mexicano”, fue compuesta, según Heredia, en el 1820 y se publicó en su primera colección de poesía en el 1825³. Es una silva compuesta de 7 estrofas. La forma del texto nos permite de entrada ubicarlo dentro de una producción poética significativa de las Guerras de independencia. Ya Manuel Gomes, en “Las silvas americanas de Andrés Bello: una relectura genológica”, y Daniel Mesa Gandedo, en “El poema extenso como institución cultural. Forma poética e identidad americana en Bello, Heredia y Echeverría”, nos recuerdan la importancia de la silva para aquellos escritores que buscaban una forma poética capaz de plasmar tanto la vasta y compleja naturaleza americana como el movimiento separatista que se vivía y cuyos resultados debieran tener implicaciones políticas como culturales. La palabra “silva” proviene del vocablo latino que significa “bosque” o “selva”. En la tradición hispánica, la silva

³ La información de ambas versiones del poema la hemos extraído del ensayo “Nuestro primer gran poema (Estudio de 'En el Teocalli de Cholula' de José María Heredia)” de Salvador Arias y de las notas a la edición de Ángel Augier de las *Obras completas* de Heredia.

está formada por heptasílabos y endecasílabos arreglados al gusto del autor, no exige forma estrófica alguna y requiere rima asonante pero sin exigir un patrón en particular. Esta forma poética a la vez flexible y expansiva – pues desde sus comienzos se prestó para el poema largo – fue adoptada por varios poetas latinoamericanos, particularmente Heredia, Bello y Olmedo, para hacer poesía descriptiva de la naturaleza americana, para describir batallas de guerra y, en ocasiones, para hacer ambas cosas en una misma composición poética⁴. Si bien es cierto que ambos autores reconocen que es Andrés Bello quien de manera más consciente en su poesía y su ensayística articula esta relación entre independencia política y proyecto estético a través de la silva, no por eso deja Heredia de participar y formar parte de este proyecto formal, poético y político.

Las primeras dos estrofas de “El Teocalli de Cholula” son descripciones del paisaje mexicano, donde se encuentran “todos los climas” que se hallan en el globo (“desde el Polo al Ecuador”) y sus respectivos frutos.

¡Cuánto es bella la tierra que habitaban,
Los aztecas valientes! En su seno
En una estrecha zona concentrados,
Con asombro se ven todos los climas
Cubren a par de las dorados mieses
Que hay desde el Polo al Ecuador. Sus llanos
Las cañas deliciosas. El naranjo
Y la piña y el plátano sonante,

⁴ “Si pensamos en todos los poetas que repetirán la iniciativa, podría afirmarse que así nació uno de los primeros géneros hispanoamericanos modernos. ¿En qué consistía?: en la sincronización de una forma y un fondo; llamemos a tal conjunción ‘canto a la independencia’ o ‘canto a América’ (Gomes 187); “[...] se pretende aquí integrar el análisis de una forma con el análisis de una perspectiva ideológica, para elucidar eventuales vínculos entre ambas. La forma es la del ‘poema extenso’; la ‘perspectiva ideológica’ es la de la construcción de la identidad americana en el siglo xix” (Mesa Gancedo 94).

Hijos del suelo equinoccial, se mezclan
A la frondosa vid, al pino agreste,
Y de Minerva el árbol majestoso.
Nieve eterna corona las cabezas
De Iztaccihuatl purísimo, Orizaba
Y Popocatepetl, sin que el invierno
Toque jamás con destructora mano
Los campos fertilísimos, do ledo
Los mira el indio en púrpura ligera
Y oro teñirse...⁵ (180-181).

No deben entenderse como estrofas cuya finalidad es meramente descriptiva ni contemplativa, como es frecuente en la poesía neoclásica o romántica y como el propio título original (“Fragmentos descriptivos de un poema mexicano”) parecería indicar. Incluso tampoco debiera pensarse que, como las silvas americanas de Bello (“Alocución a la poesía” y “La agricultura de la zona tórrida”), la enumeración de las riquezas naturales está en función de una posible economía agrícola rica y variada para la América Hispana (o, en este caso, para Anáhuac/México). Más bien, estas estrofas van creando el escenario sobre el que la voz poética comenzará sus reflexiones cuando más tarde irrumpa en el poema, en la tercera estrofa. En ese sentido, estas descripciones cumplen una función secundaria al entenderse dentro de la totalidad del mundo recreado en “El Teocalli”, poema cuyo centro son las reflexiones que lleva a cabo la voz poética a partir de la contemplación de una naturaleza atravesada por la historia humana.

En esta descripción de esta naturaleza, nos topamos con “el indio”, quien observa las transformaciones del día a través del cambio de los colores de aquel panorama. Nos encontramos, pues, en el momento del atardecer. La noche irá cobrando su dominio en la medida en que el

⁵ Todas las citas de la poesía de Heredia provienen de la edición de Ángel Augier de su *Obra poética*.

poema prosa. Luego de esta mención, este “indio”, contemporáneo de la voz poética, se perderá del mundo de “El Teocalli”. La alusión, además, es lo suficientemente imprecisa como para que no quede claro si se refiere a un individuo o si “el indio” se utiliza como un sustantivo abstracto colectivo, nombrando así a la comunidad indígena que habita este panorama natural. De todos modos, la mención no parece guardar conexión alguna con las reflexiones históricas que siguen. En ese sentido, “el indio”, a pesar de ser un sujeto que, al igual que la voz poética, se encuentra contemplando “los campos fertilísimos”, parece funcionar, paradójicamente, más como una extensión del panorama natural que como elemento humano. La temática indígena como tal no se desarrolla hasta más tarde en el poema.

Ya en la tercera estrofa nos enteramos de que la voz poética se encuentra “sentado en la famosa / Choluteca pirámide”, desde las alturas donde puede observar aquel gran panorama natural descrito previamente. En la poesía de Heredia es común el que la voz poética se encuentre en un punto alto y privilegiado desde el que le es permitido la contemplación de un horizonte. Además, veremos que estos panoramas heredianos como el de “El Teocalli” no solo albergan riquezas naturales, no solo contienen y sintetizan las estaciones del año, sino que también son lugares en los que transitó parte de la historia humana. En Heredia la mirada espacial y la temporal se corresponden, y la vista desde las alturas también le permite a la voz poética observar, reflexionar y juzgar los actos históricos que se le revelan desde la naturaleza.

Hallábame sentado en la famosa
Choluteca pirámide. Tendido
El llano inmenso que ante mí yacía,
Los ojos a espaciarse convidaba.
¡Qué silencio! ¡Qué paz! ¡Oh! Quién diría
Que en estos bellos campos reina alzada
La bárbara opresión, y que esta tierra

Brota mieses tan ricas, abonada
Con sangre de hombres, en que fue inundada
Por la superstición y por la guerra...? (180)

Las interpretaciones respecto al tiempo histórico que esta estrofa describe cuando habla de la “bárbara opresión” que “reina alzada” son varias. Quizás la más común, la que probablemente tenían en mente sus lectores contemporáneos, era la de ver en aquella “bárbara opresión” la situación colonial que se combatía en esos años o que hace poco se había dejado a un lado. Sin embargo, si quisiéramos justificar esta interpretación partiendo de la propia vida del poeta, esta lectura se dificulta por el hecho de que Heredia aún no era partidario de la independencia de las Américas en el 1820 (año en el que él mismo dice que redactó la primera versión del poema). Hasta el 1821, todavía apoyaba la unidad del Imperio español, aunque bajo los preceptos más liberales de la época. Poco después de la muerte de su padre a finales de 1820, se percibe un cambio dramático y veloz en su pensamiento ideológico, asumiendo una postura a favor de la independencia que muchos atribuyen, en parte, a la ausencia de la figura paterna⁶. Partiendo de esto, sería improbable que se refiriera a la relación colonial de esa manera, más aún tomando en cuenta que en el 1820 se reestableció la Constitución de Cádiz en España, lo que produjo en él un entusiasmo ferviente en el liberalismo español⁷. Una manera de afirmar esta lectura es no tomar al pie de la letra las palabras de Heredia cuando dice que escribió el poema en el 1820. Dado que el poeta se convierte al ideal independentista de manera rápida, sería posible sostener esta interpretación si se piensa que fue capaz de retocar el poema entre el momento inicial de la

⁶ Para un estudio de la rápida evolución ideológica de Heredia, ver “La crisis de la ideología panhispánica en la obra de José María Heredia, 'La visión' (1821): una temprana versión desconocida del poema 'Las sombras' (1825)” de Tilmann Altenberg.

⁷ Si examinamos los poemas escritos por Heredia en ese año (“España libre” o “Himno patriótico al restablecimiento de la Constitución”), las probabilidades de esta lectura se ven aún más distantes. En el poema “1820”, por ejemplo, escribe: “Viva el estado militar de España, / Viva el Código ya restablecido, / Viva la Libertad, que heroica hazaña / En láminas eternas ha esculpido!” (69).

escritura y el de su primera publicación en el 1825.

Otras lecturas de estos versos reconocen la conjugación verbal en presente como un juego con el uso del presente histórico, es decir, del uso retórico del tiempo verbal presente para referirse a hechos pasados. Si leemos en estos versos una referencia al pasado y no al presente, probablemente tendríamos en ellos una alusión a las crueldades cometidas por el imperio azteca, paralelas a las que encontraremos al final del poema en los versos añadidos a la edición del 1832 y que examinaremos más adelante.

Se ha leído también en estos versos una crítica, no a España (o no solo a España), sino a los conflictos internos de los países de América, particularmente los que atravesaba México en aquel entonces. Esta parece ser la lectura más aceptada por la crítica reciente. Arias, quien ve una continuidad directa entre las dos versiones del poema (1825 y 1832) y parte de la premisa de que, en efecto, fue ideado y concebido en el 1820, entiende que

Al decir “reina alzada la bárbara opresión” se podría entender como un presente histórico que anticipa la evocación posterior de los aztecas, pero como estos no aparecían en la versión de 1825, entonces la alusión parece que debe ser referida al México contemporáneo del poeta, 1820. (“Nuestro primer gran poema” 95)

Dado que Heredia no era partidario de la independencia de las Américas para esta época, “los 'bárbaros opresores' que llevaron 'la superstición y la guerra' a las tierras mexicanas, no eran otros que los independentistas encabezados por Hidalgo y Morelos” (97). María C. Albín, por su lado, ve como una posibilidad que la “bárbara opresión” sea “no sólo una alusión al despotismo que Heredia asocia con el régimen colonial español” sino también una referencia “a la tiranía de Agustín de Iturbide (1783-1824), que habiendo luchado en contra de los españoles en el movimiento independentista de las colonias, se proclama emperador de México en 1822” (“Mito e historia” 103). Tilmann Altenberg, por último, propone que “es plausible leer este uso del

presente no como actualización de una supuesta tiranía ejercida en un pasado histórico por los reyes aztecas... sino como censura a las sangrientas luchas fratricidas en el suelo mexicano” (“Crisis de la ideología” 145-146).

En lugar de ver lecturas distintas y excluyentes, quizás la manera más fructífera de acercarse a esta estrofa sea viendo en ella una visión histórica polisémica, englobando a la misma vez el pasado precolombino – a través del uso del presente histórico – y los varios “presentes” del poema: el de las Guerras de Independencia de la década del 1820 y los problemas que atravesaban estos países desde los años que siguieron la independencia. Esta perspectiva sería cónsona con el profundo sentido liberal de Heredia que encontramos a lo largo de su poesía, trascendiendo particularidades geográficas e históricas para adquirir un carácter continental y universal. Si quisiéramos alejarnos de lecturas tan enfocadas en lo que pudo haber querido Heredia cuando escribió y publicó el poema (intento que, como se percibe en estas páginas, se torna complejo por la diversidad de fechas identificadas con la elaboración y publicación del poema, junto a la rápida evolución ideológica del autor), la opción interpretativa más fecunda es, nuevamente, la de abrazar estas distintas posibilidades de lectura.

Las reflexiones antes citadas de “El Teocalli” son seguidas por varias estrofas que describen la entrada de la noche, la que poco a poco devora no solo aquel vasto panorama natural sino también a la propia voz poética.

El arco oscuro
A mí llegó, cubrióme, y su grandeza
Fue mayor y mayor, hasta que al cabo
En sombra universal veló la tierra. (181)

Es entonces que la voz poética vuelve su mirada sobre el Popocatepetl y continúa sus reflexiones históricas interpelando al volcán. Aquí, nos interesa destacar un giro en la articulación de la

relación entre la naturaleza y la historia. Si el panorama natural antes era un espacio atravesado por la historia, porque la historia se dio sobre ella, ahora la naturaleza funciona como espectadora, cumpliendo una tarea algo más activa como recipiente de memoria histórica, hecho que se acentúa conforme nos vayamos acercando a la conclusión del poema.

Pueblos y reyes
Viste hervir a tus pies, que combatían
Cual hora combatimos, y llamaban
Eternas sus ciudades, y creían
Fatigar la tierra con su gloria.
Fueron: de ellos no resta ni memoria. (181-182)

Todo llega a su fin, tanto imperios, ciudades y pueblos. El ir y venir de estos pueblos y estas ciudades se expresa casi con indiferencia y naturalidad, sentimientos plasmados con mayor claridad en los versos que siguen, sin duda los más famosos del poema y los más citados de Heredia:

Todo perece
Por ley universal. Aun este mundo
Tan bello y tan brillante que habitamos,
Es el cadáver pálido y deforme
De otro mundo que fue... (182)

Curiosamente, las posibilidades interpretativas de los tiempos históricos que aquí se conjugan (“Pueblos y reyes / Viste hervir a tus pies, que combatían / Cual hora combatimos”) no han recibido la atención que se merecen, en contraste con la estrofa que comentamos anteriormente. Por un lado, a diferencia de la ambigüedad anterior, aquí hay una distinción clara entre el pasado y el presente. El tiempo pasado queda en evidencia a través de la referencia a los “pueblos y reyes” que el Popocatepetl vio “hervir”. El presente es esclarecido gracias a un adverbio, “hora/ahora”. El verbo “combatir”, conjugado a ambos tiempos, establece una relación

estrecha entre aquellos actores del pasado y los del presente, sumergidos en un mismo proceso de lucha en épocas distintas, aunque los detalles sobre el mismo no estén precisados.

La suposición más probable sobre el pasado que se evoca en esta estrofa (“pueblos y reyes / Viste hervir a tus pies”) es que sea una referencia a los pueblos indígenas de la época de la conquista que “combatían” a los españoles⁸. Cierta indefinición interpretativa que venimos arrastrando desde la referencia histórica de una estrofa anterior permanece todavía al preguntarnos quién es este “nosotros” del presente: ¿los criollos que luchan en contra del colonialismo español? ¿los mexicanos que resisten la tiranía de Iturbide? Aquí nuevamente, apostamos por la pluralidad de lecturas, cónsona no tan solo con una lectura “cerrada” del texto sino también partiendo del liberalismo universal de Heredia.

Para esta investigación, la primera posibilidad (la de los criollos que luchan en contra del colonialismo español) es la que más nos interesa, dado que trae al poema los conflictos que se fraguaban para lograr la independencia política y que corresponden a los inicios del indianismo. Leída la estrofa bajo esta rúbrica (la de un pasado en el que los indígenas resisten la conquista y un presente en el que países luchan por hacerse independientes), el poema incorporaría una conexión implícita, una alianza, entre el pasado indígena que resistía la conquista y el actual movimiento independentista continental. La conexión se estaría estableciendo en “El Teocalli” con el uso de un mismo verbo que une, de manera simbólica, a ambos sujetos históricos:

⁸ Existe la posibilidad de que el poema haga referencia a luchas internas del propio imperio azteca. Heredia, después de todo, sintió una fascinación por Tlaxcala, que en el imaginario de la época podía representar una “república” más democrática que Tenochtitlán. Se sabe que esbozó una tragedia – nunca terminada – originalmente titulada *Xicoténcatl o los tlaxcaltecas* y es probable que haya sido el autor de la novela *Jicotencal*, publicada anónimamente. (Respecto a este tema, ver el libro de Alejandro González Acosta *El enigma de Jicotencal* y el capítulo del libro *La innovación retrógrada. Literatura mexicana de 1805-1863* de Christopher Domínguez Michael, “El fin de la innovación retrógrada”.) Aunque no debiera descartarse por todo esta lectura, lo cierto es que se siente algo forzada en “El Teocalli”.

“combatir”. El verbo no sería lo único que uniría a los indígenas y a los criollos, pues bajo esta lectura el enemigo que se combate, aunque separado por siglos de historia, en esencia sería el mismo: el colonialismo español. El uso del pretérito imperfecto en “combatían”, tiempo verbal que marca un acto pasado que no ha llegado a su fin, podría incluso recalcar el hecho de que la Guerra de la independencia se presenta como una continuación de aquella contienda antigua, pasada pero no concluida, lectura que sería difícil de justificar si se hubiera optado por el pretérito perfecto, que marca una actividad ya finalizada.

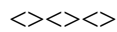
La primera versión de “El Teocalli” termina con los versos que siguen a los antes citados. En ellos, las reflexiones históricas de la voz poética concluirán con la llegada de la noche, que parece que devora por completo a la voz poética.

En tal contemplación embebecido
Sorprendióme el sopor. Un largo sueño
De glorias engolfadas y perdidas
En la profunda noche de los tiempos,
Descendió sobre mí. (182)

Hay cierta ambigüedad con respecto al sueño: o puede deberse al cansancio que le han suscitado las reflexiones históricas que transcurrieron a lo largo del poema, o la voz poética anuncia que en sus sueños seguirá pensando en aquellas “glorias engolfadas y perdidas”. Aquí, dado que se habla de “glorias perdidas”, es de suponer que se refiera sobre todo al pasado indígena que habitó el área, a la gran civilización azteca de la que solo quedan ruinas, como la ruina sobre la que se posa la propia voz poética. Si bien es cierto que anteriormente en el poema el paso del tiempo se expresaba como un hecho natural y sin nostalgia alguna, en los últimos versos del poema parecería que la voz poética buscara recordar aquel pasado, aunque solo sea en sus sueños.

La primera versión de “En el Teocalli de Cholula” se inserta cómodamente en los parámetros de la literatura de las Guerras de independencia y de su manera de articular la

temática indígena. Privilegia a uno de los grandes reinos precolombinos, el azteca; presenta cierta añoranza hacia ese pasado glorioso, mientras existe un silencio ominoso sobre el presente indígena; finalmente, crea un paralelo entre la resistencia a la conquista y la nueva lucha en contra del colonialismo español y a favor de la independencia de la América hispana. Sin embargo, esta posible instancia de complicidad histórica entre la resistencia de los pueblos indígenas durante la conquista y la lucha por la independencia de los países latinoamericanos contrasta con la imagen predominante de las civilizaciones precolombinas que se encuentra en “El Teocalli” a partir de la edición del 1832.



La versión más conocida y difundida, ya con el título de “En el Teocalli de Cholula”, se encuentra en la colección de la poesía de Heredia del 1832 y, desde entonces, en las ediciones posteriores. Aquí, además de ciertos retoques en algunos versos, encontramos unos 50 versos adicionales (2 estrofas y media) añadidos al final del poema. Entre ambas ediciones, existe una versión manuscrita híbrida que se encuentra en la Biblioteca Nacional de José Martí.

La crítica ha diferido respecto a lo que conllevó este nuevo final en “El Teocalli”. Christopher Domínguez Michael, al referirse a estas dos ediciones, habla de “un poema perfecto escrito en dos momentos: uno... de acrisolada perfección neoclásica y otro, de horror romántico ante la sangre” (443). Para Salvador Arias, por otro lado, se debe considerar que los versos añadidos a la edición del 1832, de alguna manera u otra, ya estaban anunciados en la versión primeriza del poema, no solo por el título, “Fragmentos...”, que indica cierta inconclusión, sino por una nota que se encontraba en aquella colección del 1825: “Este poema se hallará entero en las poesías americanas”. Por “poesías americanas”, se entiende que una futura colección poética de Heredia tendría un acápite con este título y en el que se ubicaría este poema. Para Arias, la

ausencia de estos versos en la edición de 1825 puede deberse a que haya sido la parte del poema “que más quiso retocar o reescribir el autor”. Entiende que el texto ya formaba un todo en que se manifiesta una unidad particular entre el paisaje y la evocación histórica. Los versos finales del 1832, pues, no son más que una continuación de aquel plano originalmente trazado (Arias “Nuestro primer gran poema” 78-79). Donde sí parece haber un consenso es al reconocer a esta última versión como la más lograda. Las modificaciones hechas en “El Teocalli”, tanto las mayores (aquellos 50 versos adicionales) como las menores (pequeños retoques) “pueden calificarse como positivas” (Arias “Nuestro primer gran poema” 80). Por esto es que la edición del 1832 es, sin lugar a dudas, la de mayor difusión y la más conocida.

Habíamos comentado que la llegada de la noche se describía de tal manera que pareciera que fuera devorando a la propia voz poética. Las últimas reflexiones históricas, que podían representar una instancia de complicidad entre el pasado y el presente, ocurrían justo antes de que el poema concluyera con la llegada de la noche y el adormecer de la voz poética, cerrando lo histórico con la misma fluidez que finaliza el día natural.

Los 50 versos añadidos a la versión del 1832 desvelan un cambio en el tono del poema a través de la descripción de un sueño que tuvo la voz poética en aquella “profunda noche de los tiempos”. Si antes el poema finalizaba con reflexiones históricas que partían de la naturaleza que se observaba, ahora las reflexiones surgirán de lo visto en el sueño; mientras antes la conclusión tenía un tono solemne, ahora, de repente, estamos frente a una pesadilla que provoca horror. Una pesadilla, además, que sorprende y espanta a la voz poética porque carece de elementos fantásticos; el sueño, irónicamente, funciona como una revelación de la realidad histórica, finiquitando la idealización previa que surgía de la contemplación de la naturaleza. La voz poética se encuentra inmersa ahora en una de las costumbres más violentas que practicaba

aquella civilización: el sacrificio humano.

La agreste pompa
De los reyes aztecas desplegóse
A mis ojos atónitos. Veía
Entre la muchedumbre silenciosa
De emplumados caudillos levantarse
El déspota salvaje en rico trono,
De oro, perlas y plumas recamado;
Y al son de caracoles belicosos
Ir lentamente caminando al templo
La vasta procesión, do lo aguardaban
Sacerdotes horribles, salpicados
Con sangre humana rostros y vestidos.
Con profundo estupor el pueblo esclavo
Las bajas frentes en el polvo hundía,
Y ni mirar a su señor osaba,
De cuyos ojos férvidos brotaba
La saña del poder. (182)

La momentánea implicidad entre el pasado y el presente – entre los “pueblos y reyes” que se defendían de la conquista y aquellos que luchan hoy día en contra de la tiranía – queda aquí evaporada. En su lugar, tenemos una escena que deja a la voz poética “atónita” y que se describe de manera inequívocamente negativa a través de los epítetos empleados. A diferencia de lo visto previamente en el poema, ya no se nos habla de un “rey” sino de un “déspota salvaje”, dominado por la “saña del poder” y cuyo lujo (“en rico trono, / De oro, perlas y plumas encamado”) se percibe como continuación de las injusticias de aquel imperio; tenemos, no un pueblo combatiente, sino una “muchedumbre silenciosa”, un “pueblo esclavo”. En un gobierno que conjuga el poder militar (“al son de caracoles belicosos”) con la creencia religiosa (“sacerdotes horribles”, salpicados de sangre), vemos a una muchedumbre aguardando con “estupor” el

sacrificio humano sangriento y cruel que practicaban.

Luego de esta revelación onírica, la voz poética regresa a sus reflexiones panorámicas, interpelando al país fundado en las tierras donde antes se encontraba aquel imperio.

Tales ya fueron
Tus monarcas, Anáhuac, y su orgullo,
Su vil supersitición y tiranía
En el abismo del no ser se hundieron.
Sí, que la muerte, universal señora,
Hiriendo a par al déspota y esclavo,
Escribe la igualdad sobre la tumba. (182-183)

Tanto el olvido como la muerte son fuerzas que igualan, y así hieren “al déspota y esclavo”. Pero los versos más particulares de esta reflexión son los que se encuentran en las dos estrofas restantes del poema.

Con su manto benéfico el olvido
Tu insensatez oculta y tus furores
A la raza presente y la futura.
Esta inmensa estructura
Vio a la superstición más inhumana
En ella entronizarse. Oyó los gritos
De agonizantes víctimas, en tanto
Que el sacerdote, sin piedad ni espanto,
Les arrancaba el corazón sangriento;
Miró el vapor espeso de la sangre
Subir caliente al ofendido cielo,
Y tender en el sol fúnebre velo,
Y escuchó los horrendos alaridos
Con que los sacerdotes sofocaban
El grito del dolor. (183)

Para dramatizar la violencia que el olvido pretende borrar, mezcla en una misma estrofa la

reflexión histórica con la descripción del sacrificio humano, intuido en la estrofa anterior y ahora materializado en el acto poético. El espectador de tal acto ya no es la voz poética ensoñada sino la propia pirámide mesoamericana sobre la que permanece (“Esta inmensa estructura / Vio...”). En esta segunda versión de “El Teocalli” el olvido, elemento natural de las fuerzas universales, funciona como un “manto benéfico” que borrará los horrores cometidos en aquella antigua civilización. Más importante aún, este silenciamiento le ocultará estos actos “a la raza presente y la futura”. En lugar de inspirarse en la resistencia de las antiguas civilizaciones, el poema propone olvidarlas. El indígena en el poema no es el que murió resistiendo la conquista sino el que fue sacrificado por su propia civilización. En lugar de darle voz al indígena, la voz poética, en los últimos versos del poema, le lanza una amenaza al teocalli para que permanezca callado. De manera paradójica, la pirámide se silencia para fungir como lección histórica para los contemporáneos y las generaciones futuras.

Muda y desierta
Ahora te ves, pirámide. ¡Más vale
Que semanas de siglos yazcas yerma,
Y la superstición a quien serviste
En el abismo del infierno duerma!
A nuestros nietos últimos, empero,
Sé lección saludable; y hoy al hombre
Que ciego en su saber futil y vano
Al cielo, cual Titán, truena orgulloso,
Sé ejemplo ignominioso
De la demencia y del furor humano. (183)

Si “El Teocalli” como poema es capaz de paradójicamente plasmar y eternizar lo que la propia voz poética insta a que se calle, se debe a que su lectura debiera también servir de escarmiento para sus lectores. “El Teocalli” ejerce aquí una función común de la poesía de la

independencia y sus fuertes influencias neoclásicas: el propósito didáctico, que en la literatura de esta época se suele dirigir a los guerreros y futuros gobernantes (como hace José Joaquín de Olmedo en “La victoria de Junín. Canto a Bolívar”) o a los futuros ciudadanos de los países independientes (como la “Silva a la agricultura de la zona tórrida” de Andrés Bello). La estrofa moviliza a ambos sujetos: a “nuestros nietos”, los futuros ciudadanos, y a los hombres de hoy, para frenar el orgullo que pudiera desembocar en “la demencia” y el “furor humano”.

Lo más curioso de este final resulta ser el que vaya en la dirección opuesta de lo que ocurría en la literatura de la época de independencia y en la primera versión de “El Teocalli”. El pasado indígena aquí no sirve como ejemplo a seguir sino como una lección sobre lo que se debiera evitar⁹. Las fricciones de estas dos visiones opuestas sobre el pasado indígena no se hicieron esperar. En “Cuatro aspectos de la poesía indianista”, Daniel Wogan reconoce que la “célebre composición” de Heredia “no parece haber ejercido una influencia directa en los poemas mexicanos basados en temas similares” debido a ser un poema “notoriamente antiindio” (592-593). Domínguez Michael va más lejos al referirse a la “molestia” que produjo el poema en los “aztecófilos”, quienes le reprocharon a su autor “su exigente religiosidad” (392). Por eso no sorprende que Jorge Camacho, en su ensayo “Una poética de las ruinas: melancolía y luto por el indígena en José María Heredia”, en lugar de ubicar al poema dentro de la tradición de las Guerras de independencia, vincule discursivamente a “El Teocalli” con el “interés de los poderes

⁹ En México en particular se miraba el pasado azteca de manera idealizada para rescatar de ellos posibles lecciones de gobernanza. Carlos María Bustamante, por ejemplo, “a partir de los datos recogidos por Boturini y Torquemada, compuso [...] su *Galería de antiguos príncipes mejicanos dedicada a la Suprema Potestad Nacional que les sucediere en el mando para su mejor gobierno*. La intención de Bustamante era, ni más ni menos, disponer de un manual sobre el arte de gobernar – una especie de *Príncipe* mexicano –, inspirado en los anales del imperio azteca, que legitimara esa “continuidad milenaria” y que, a su vez, mejorara el “sistema gubernativo”, pues si “el destruido por Hernán Cortés era el modelo del despotismo, éste va a ser la base más firme de la libertad y copia perfecta del gobierno paternal” (Rojas “El México de Iturbide” 484).

imperiales de Francia e Inglaterra” y su “fiebre exotista”, donde se producía una “objetivación de la cultura precolombina” y prevalecía un discurso sobre la brutalidad y la violencia de estas civilizaciones precolombinas (18-19).

<><><>

“And now I stand here lookin’ at your yellow railroad
In the ruins of your balcony
Wond’ring where you are tonight, sweet Marie”
- “Absolutely Sweet Marie”, Bob Dylan

Hemos visto una gran distinción en la manera en que Heredia recrea la temática indígena en su poesía. Ante la primera versión de “El Teocalli de Cholula”, nos encontramos con un poema que se enmarca dentro de la poesía de las Guerras de independencia, que mira hacia el pasado precolombino y su resistencia a la conquista española con añoranza, y que relaciona el movimiento a favor de la independencia con aquel pasado. La segunda versión de “El Teocalli” es, a la vez, uno de los poemas más importantes escritos durante la época de las Guerras de independencia y uno que se aleja del discurso típico del mundo indígena. Todo lo contrario: la nota predominante es que el legado indígena debe ser olvidado para no repetir los horrores del mundo pasado. Meléndez, en *La novela indianista*, ya había llamado a Heredia una “excepción importante ante lo indio en esta época”, posiblemente pensando en la versión final de “El Teocalli” al decir estas palabras, aunque no abundara más en ello (148). Ramón Luis Acevedo, quizás quien más ha precisado al respecto, acertó al afirmar que

En Cuba el indianismo tiene un antecedente importante en la poesía de José María Heredia. En poemas como *En el Teocalli de Cholula* se inspira en la civilización azteca... Sin embargo, la visión que Heredia presenta del indio en este poema contrasta notablemente con la que prevalecerá luego. El poeta cubano resalta la barbarie y las prácticas inhumanas de los aztecas. (Acevedo “La poesía indianista”

25)

Pero no podemos concluir nuestro estudio sin dedicarle espacio a la única mención en la poesía de Heredia de los pueblos indígenas antillanos¹⁰, cuyo espacio en “Placeres de la Melancolía” casi para por desapercibido¹¹.

“Placeres” fue escrito a principios del 1825, estando todavía el autor en los Estados Unidos y publicado originalmente en su colección de poesía del mismo año. Cuenta también con una segunda edición que se publicó en la colección del 1832. Esta silva está compuesta de siete “fragmentos” relativamente independientes el uno del otro. Según una nota del autor en aquella primera edición, decide publicarla bajo esta estructura fragmentada “porque el poema ya no ha de acabarse” dado que “otros cuidados” lo ocupan (Heredia *Obra poética* 568). Sin embargo, la inconclusión de esta silva es algo relativa dado que existe un hilo conductor que une los fragmentos a pesar de que temáticamente sean dispares: todos son un elogio a la “fiel Melancolía” que es provocada por esta gran variedad de causas que aborda el poema y que alivia el “penar” de la voz poética.

Entonces tú, gentil Melancolía,
Serás bálsamo dulce que suavice
Su árido corazón y le consuele
Más que el plácido llanto de la noche
A la agostada flor. Yo tus placeres
Voy a cantar, y tu favor imploro.¹² (191)

¹⁰ La otra excepción sería “El mancillero”, la traducción herediana del poema de “Le Mancenillier” de Charles Hubert Millevoye. Aunque en ocasiones las traducciones de Heredia resultan verdaderas reescrituras, lo que pudo haber sido un elemento relevador al acercarnos a la temática indígena en Heredia, en este caso su trabajo le es fiel al original: un poema narrativo breve que cuenta un triángulo amoroso entre indios de las Antillas.

¹¹ Parte de esta última sección del capítulo fue publicada como ensayo, titulado “¿Dó fue la raza candorosa y pura / que las Antillas habitó?” José María Heredia y los pueblos precolombinos antillanos”, en la revista cubana *Revolución y cultura*.

¹² Sobre la melancolía en la poesía herediana, ver el riguroso trabajo monográfico *Melancolía en*

En el cuarto fragmento, donde se da la única incursión sobre la historia humana en este poema, la voz poética comienza desvelando su mirada sobre ella como si la estuviera observando desde las alturas a las que estamos acostumbrados en la poesía herediana.

¿Quién placer melancólico no goza
Al ver al tiempo con alada planta
Los días, los años y los siglos graves
Precipitar en el abismo oscuro
De lo que fue? (194)

La voz poética pronto reconoce y hace hincapié en las calamidades cometidas por la humanidad, reconocimiento que va acompañado por una visión cíclica del tiempo en el que el poder continuamente cambia de manos debido a la guerra y la desaparición de los pueblos.

Las épocas brillantes
Recorro de la historia... ¡Qué furores!
¡Cuadro fatal de crímenes y errores!
[...] Pueblos a pueblos el dominio ceden;
Y del orbe sangriento, desolado,
Desaparecen, como en mar airado
Las olas a las olas se suceden.

Acto seguido, la voz poética enfoca su mirada sobre el continente americano.

¡Campos americanos! en vosotros
Lágrimas [el viajero] verterá. ¿Qué pueblo ignora
Vuestro nombre y desdicha? (194)

Es entonces que lanza su diatriba sobre la colonización de las Américas. Según la voz poética, las “atrocidades” que cometieron los conquistadores serán eternamente recordadas dado que se encuentran en las “páginas sangrientas” de la historia. Pero lo singular del siguiente pasaje es la evocación que hace la voz poética de los antiguos gobernantes aztecas, seguido por su breve y

fantasmagórica aparición.

¡Hombres feroces! la severa historia
En páginas sangrientas eterniza
De sus atrocidades la memoria.
Al esfuerzo terrible de su espada
Cayó el Templo del sol, y el trono altivo
De Acamapich... Las infelices sombras
De los reyes aztecas olvidados
A evocar me atreví sobre sus tumbas,
Y del polvo a mi voz se levantaron,
Y su inmenso dolor me revelaron. (195)

Aquí contamos con un elemento fundamental de la temática indígena tanto en Heredia como en la literatura indianista posterior: la “voz” del indígena¹³. La voz poética, en este fragmento, no se conforma con aseverar los horrores de la conquista a través de las páginas sangrientas de la historia, páginas escritas, claro está, por los propios conquistadores; buscará, también, darle voz, “evocar” a las “infelices sombras” de los aztecas para que a través de su voz – es decir, la del yo-poético – se revelen. La voz del yo-poético será un vehículo de los gobernantes olvidados. Su dolor quedará fugazmente plasmado en los versos del poema gracias a la intervención de la voz poética, su amanuense.

Sin embargo, este acto se reduce en “Placeres de la Melancolía” a los versos antes citados.

¹³ Hablamos de la “voz” del indígena en el indianismo en parte inspirados en algunos señalamientos de Josefina Ludmer. En *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, Ludmer afirma que una de las distinciones de la literatura gauchesca es que le da “voz” al gaucho, al tratar de imitar literariamente su manera de hablar. El gaucho, previamente un sujeto alterno fuera del espacio letrado, se hace importante en la medida en que se requirió de él para la guerra y se vio su necesidad para la economía. De manera similar, al pasado precolombino hacerse un tema literario de importancia durante las Guerras de independencia, mucha de la literatura indianista buscará darle voz al indio del pasado, usualmente acompañado de escenas fantasmagóricas donde pasados reyes se comunican con criollos del presente. Aparte de los poemas de Heredia aquí mencionados, el caso más conocido es el de Atahualpa en “La victoria de Junín. Canto a Bolívar” de José Joaquín Olmedo.

En el poema, la promesa del “don” de la voz queda trunca, limitándose a señalar el “inmenso dolor” que le revelaron. No en balde Altenberg, en su monografía *Melancolía en la poesía de José María Heredia*, apunta a una evocación no cumplida por parte de la voz poética en “Placeres”. La promesa de la voz del otro se desarrollará y se llevará a cabo en el poema “Las sombras”, razón por la que el filólogo alemán ha dicho que aquel poema “puede entenderse como ampliación de los versos 39-43 del cuarto fragmento de ‘Placeres’” (70-71).

Pero mientras la voz poética presenta una promesa incumplida ante la voz de los gobernantes aztecas, resulta llamativo la imposibilidad total de evocar a los pueblos antillanos. Justo después de que afirma que los reyes aztecas se alzaron a su voz y desentrañaron su dolor, la voz poética se hace las siguientes interrogantes.

¿Dó fue la raza candorosa y pura
Que las Antillas habitó?... La hiere
Del vencedor el hierro furibundo:
Tiembla, gime, perece,
Y, como niebla al sol, desaparece. (195)

Donde antes hubo un intento por evocar a los reyes aztecas, frente a los pueblos antillanos solo hay un marcado silencio; donde antes hubo una revelación, donde antes comprensión de un “inmenso dolor”, ahora meras preguntas inconclusas.

El contraste entre estos dos momentos hace implícita una diferenciación entre las distintas “sombras” precolombinas, unas capaces de revelarse ante la voz poética y otras que tienen este camino cerrado. Esta imposibilidad parecería incluso percibirse a través de los tiempos verbales que se utilizan en estos versos antes citados: como ha señalado Jorge Camacho, aunque “la pregunta está formulada en el pasado” (“¿Dó fue la raza candorosa y pura / Que las Antillas habitó?”), “la reflexión que sigue está en el presente” (“La hiere / Del vencedor el hierro furibundo: / Tiembla, gime, perece, y como niebla al sol, desaparece”) (22). La “desaparición” de

los pueblos antillanos persiste en el presente como legado de la guerra y la violencia de la conquista y la colonización.

Como coincidencia sugerente, además, estos cinco versos en los que se hace mención de las Antillas no aparecían en la edición de 1825 del poema, sino que se añaden a la edición del 1832, según anota Augier en su edición de la *Obra poética* de Heredia (569). Quizás esta borradura inicial haya sido un intento por evadir la censura española; recordemos que Heredia deseaba que circulara su poesía en Cuba y que por eso no incluyó su poesía política en aquella primera colección poética. En última instancia, sea cual sea la razón, las Antillas quedaron desplazadas del objetivo poético de este fragmento, originalmente tanto a nivel formal (a través de la ausencia de estos versos) como luego a nivel analítico (a través de la ausencia de voz propia).

¿Por qué este cerco de interrogantes alrededor de las Antillas? ¿Qué es lo que hace posible que la voz de algunos pueblos indígenas sea recuperable y que la de otros, “como niebla al sol”, desaparezca? A diferencia de los pueblos indígenas del continente, en las Antillas los habitantes originales de las islas fueron prácticamente exterminados y luego absorbidos por la cultura dominante, pero esto por sí solo es incapaz de satisfactoriamente contestar estas interrogantes. La ausencia de un referente indígena antillano contemporáneo a Heredia no necesariamente sea un disuasivo para hacer de este un tema poético. Incluso podría hasta pensarse lo contrario: ante tan marcada ausencia, ¿por qué no recurrir a ellos para que sirvan de símbolo de los horrores de la conquista española? Esta, sin embargo, no fue la ruta tomada por Heredia.

Para nosotros, la posibilidad de darle voz a los reyes aztecas y la imposibilidad de la voz de los pueblos antillanos, o su marcado silenciamiento, se fundamentan en este poema en la existencia o ausencia de ruinas. Las ruinas americanas demuestran que algunos pueblos del

continente habían llegado a desarrollar ciertos aspectos económicos y técnicos a un nivel que permitiera la construcción de grandes obras arquitectónicas. Pero para finales del siglo XVIII y durante el XIX, a lo largo de las culturas del Atlántico, las ruinas también se percibían como espacios cargados de historia; de ahí su importancia como materia literaria y en la poesía de Heredia.

Georg Simmel, en su ensayo “Las ruinas” sintetiza de manera efectiva el acercamiento general que se tenía durante la época de Heredia hacia esta temática. En este ensayo afirma que, si bien la arquitectura es el único arte en el que existe un equilibrio entre el espíritu (que aspira hacia arriba) y la naturaleza (que tira hacia abajo), la ruina representa la naturaleza “recobrando su señorío” sobre aquel balance previo. Este nuevo conjunto es obra del lento paso del tiempo, lo que le proporciona a las ruinas su “carácter pretérito”: “Son las ruinas un lugar de vida, de donde la vida se ha retirado”. Y este pasado, nos dice Simmel, no solo flota en el aire, como obra del pensamiento, sino que es palpable. Las ruinas son el punto de partida para descubrir lo que antes se hallaba en su sitio, y por eso la fascinación y atracción hacia estos espacios.

ante la ruina, se siente de modo inmediato, con la actualidad y vigor de lo presente, que la vida ha habitado aquí alguna vez con toda su opulencia y todas sus vicisitudes. La ruina es la forma actual de la vida pretérita, la forma presente del pasado, no por sus contenidos o residuos, sino como tal pasado. (116)

Las ruinas y su relación con el pasado son un tópico común de la época. La crítica herediana no ha desatendido el tema, aunque todavía haga falta un estudio amplio, abarcador y riguroso, como el que Altenberg llevó a cabo sobre la melancolía en Heredia. Para Arias las ruinas suelen servir en la poesía herediana para revivir “en forma dramática momentos del ayer histórico” (“Nuestro primer gran poema” 86-92). Altenberg, al dedicarle un acápite al tema, llega a una conclusión similar a la de Arias al afirmar que

En Heredia, la contemplación de las ruinas tiene en el sujeto perceptor dos efectos coordinados entre sí. Primero, ocasiona una melancolía que se fundamenta en la experiencia concreta del poder arrasador del tiempo en su dimensión histórica, segundo, la sublimidad del escenario inspira al hablante lírico “altas lecciones” y “máximas divinas”... (*Melancolía en la poesía de Heredia* 271)

Las ruinas suelen darle hálito a estas vidas pretéritas. Así, en los poemas estudiados anteriormente, resultan un elemento fundamental para iniciar el recorrido histórico de las reflexiones poéticas. En “El Teocalli”, la ruina de la pirámide cholteca, aparte de brindar otro lugar alto desde el que observar la naturaleza historizada, es también custodio de la historia humana y sus secretos, aunque – excepción al fin – busque la voz poética, no hacerla hablar, sino su silenciamiento¹⁴.

Por todo lo anterior, no debe sorprender que en el poema “Placeres de la Melancolía”, los restos de grandes civilizaciones no sean solo evidencias materiales de pueblos desaparecidos sino que provoquen también un gran impacto anímico en la voz poética: en este caso, el horror y la

¹⁴ La mayoría de la bibliografía herediana que trabaja el tema de las ruinas surge a partir de lecturas de “En el Teocalli de Cholula” y suele coincidir con respecto a su importancia a la hora de evocar el problemático pasado histórico del Imperio azteca. “El lugar arqueológico”, afirma Antonella Cancellier, “se percibe como doble signo: codifica tanto el recuerdo como el olvido... El *teocalli* ha mantenido la esencia de algo que ya no existe pero que la memoria puede reavivar” (“Estética Romántica” 80-81). Camacho, además, reconoce que en el poema: “Las ruinas... le permiten a Heredia levantar la voz, evocar 'sus sombras' pero solamente con el objetivo de mostrar lo cruel de su civilización, criticar los gobiernos despóticos que la irguieron, y reconstruirla ante los ojos del espectador como un monumento a la memoria prohibida” (Camacho “Una poética de las ruinas” 17).

Poco se ha dicho sobre los posibles referentes literarios que tenía Heredia al abordar las ruinas. Arias, reconociendo que este es un tema antiguo en la poesía hispánica, cuyo referente clásico es la “Canción a las ruinas de Itálica” de Rodrigo Caro, considera que el acercamiento de Heredia tiene afinidades con las escuelas “prerrománticas” españolas y francesas. Señala las posibles similitudes entre “El teocalli” y “El panteón del Escorial” de Manuel José Quintana, aunque privilegia las coincidencias literarias entre el trato herediano de las ruinas y la meditación ensayística del Conde de Volney titulada “Las ruinas” (“Nuestro primer gran poema” 86-92). Curiosamente, poco se ha explorado la relación de la ruina herediana con un referente que forma parte de la tradición lírica antillana y cubana: el “Primer sitio de Zaragoza” de Manuel de Zequeira.

profunda lástima por la historia humana que ellas contienen. Las ruinas promueven las reflexiones que construyen y constituyen este fragmento del poema, producto de las propias vivencias pasadas de estos espacios. Es a través de ellas que la voz poética puede convocar a las “sombras” de los aztecas: recordemos que antes de la evocación de los gobernantes aztecas, no solo se hace mención del “Templo del Sol” (probablemente la Pirámide del Sol en Teotihuacán) sino que se reconoce que hace el llamado “sobre sus tumbas” (es decir, sobre las tumbas de los gobernantes aztecas). Más adelante en el poema, la conexión entre el rescate del pasado y los restos materiales se evidencia claramente, cuando dice:

De quebrantadas míseras naciones,
Me daré a meditar: altas lecciones,
Altos ejemplos sacará mi mente
De su desolación: ¡cuánto es sublime
La voz de los sepulcros y ruinas! (195)

Aquí se aprecia de manera diáfana el que las ruinas comuniquen su pasado con la voz poética. Las ruinas y los sepulcros tienen voz propia, y parecería decirnos el poema que es así que se puede conocer y transitar hacia el pasado que ellas contienen y transmiten. Precisamente por eso es que son un lugar idóneo para la inspiración artística que abre paso a poemas como “Placeres de la Melancolía”, según se intuye a través de los versos que siguen:

Allí tu inspiración pura y solemne
¡Oh, Musa del saber! mi voz anime. (195)

En el caso de las Antillas no existieron obras arquitectónicas capaz de, con el tiempo, “convertirse” en ruinas y provocar las emociones y la fascinación que se viene describiendo. No debe sorprender el silenciamiento de la voz de estos pueblos en la poesía de Heredia, enmarcada en las Guerras de independencia y en una literatura en la que dominaba la alusión (retórica, artificial) a las grandes civilizaciones precolombinas. Mientras la voz poética fue anteriormente

capaz de “evocar” a los aztecas “sobre sus tumbas”, las Antillas están marcadas, paradójicamente, por su desaparición física, una ausencia señalada por la voz poética y que le impide llevar a cabo reflexiones históricas como las anteriores. Sin ruinas ni sepulcros, no habrá “voz”. En su lugar, solo encontramos interrogantes.

No existe en “Placeres” manera de recobrar la “vida pretérita” más allá de las “páginas sangrientas” de los conquistadores, donde la voz antillana, además, permanece oculta. Y así parecería abrirse y cerrarse la presencia indígena de las Antillas en la poesía de Heredia. Visto de esta manera, la emergencia del indianismo antillano en Heredia presenta un caso paradójico. A pesar de su fuerte afiliación patriótica a Cuba, a pesar de que es quien crea poéticamente los “símbolos y cristalizaciones” que pronto estarán asociados al sentimiento nacional cubano, y a pesar de su fuerte vínculo “a los países del entorno caribeño” (Arias *Aire y fuego* 1-2), su aproximación privilegia las civilizaciones del continente y es incapaz de evocar la voz de los pueblos precolombinos de las Antillas.

Capítulo 2. José Fornaris y la invención del siboneyismo.

*A Cintio Vitier – a quien nunca conocí.
A Fina García Marruz – por una breve
mirada en La Habana del 2010.*

“The sigh of History rises over ruins, not over landscapes,
and in the Antilles there are few ruins to sigh over, apart
from the ruins of sugar estates and abandoned forts”

El vínculo estrecho entre la historia y la ruina, lo que en las Antillas conduciría a un vacío histórico, no ha sido una preocupación únicamente en la poesía de Heredia; se puede trazar como una problemática que ha persistido a lo largo de la literatura de esta región, incluyendo, en el siglo XX, *La tragédie du roi Christophe* de Aimé Césaire y la obra poética y ensayística de Derek Walcott, de cuyo discurso de aceptación al premio Nobel, titulado “The Antilles: Fragments of Epic Memory”, tomamos la cita que abre este capítulo.

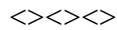
La obra del santalucense nos sirve de pie forzado para reflexionar respecto a las posibles maneras de recuperar la historia antillana ante las ausencias materiales señaladas. Las ruinas a las que apunta el epígrafe – viejas centrales azucareras y fortificaciones de gobiernos imperiales antiguos o presentes – pertenecen a la historia moderna, poscolombina, de las Antillas. Son insuficientes para satisfacer las ansiedades históricas que expresa su autor. ¿Cómo transitar y recuperar la historia antillana previo a la llegada de los conquistadores sin la ayuda de restos materiales?

“Yet history had to be there”, en palabras del haitiano Michel-Rolph Trouillot. Para Walcott, la historia, aunque incapaz de insertarse en ruinas, permanecerá, quizás fantasmagóricamente, en la naturaleza antillana.

It is not that History is obliterated by this sunrise. It is there in Antillean geography,
in the vegetation itself. The sea sighs with the drowned from the Middle Passage, the

butchery of its aborigines, Carib and Aruac and Taino, bleeds in the scarlet of the immortelle, and even the actions of surf on sand cannot erase the African memory, or the lances of cane as a green prison where indentured Asians, the ancestors of Felicity, are still serving time. (“The Antilles”)

La respuesta de Walcott será la misma empleada por distintos autores y escritos indianistas posteriores a Heredia. Más precisamente, se podría decir que el movimiento siboneyista en Cuba – que examinaremos en este capítulo – propone que, ante la ausencia de la ruina material, la voz de los pueblos antillanos se recupera no a través de monumentos, como intentó Heredia, sino a través de la naturaleza.



Aunque en el continente americano se logró la independencia durante la primera mitad del siglo XIX, rápidamente se hizo evidente que el sueño continental que tanto conmovió a Heredia, y que lo hizo evocar poéticamente a las antigüedades de las Américas a lo largo del continente, se quedó en el aire sin apenas un verdadero intento de concretarse. En su lugar, se fundarían múltiples naciones a lo largo de aquel vasto territorio.

Mientras estos países independientes intentaban crear estados duraderos, el régimen español recuperaba cierta estabilidad en sus colonias antillanas, Cuba y Puerto Rico, donde la guerra no logró movilizar a una gran parte de la población. Aunque las razones por este excepcionalismo insular son complejas y materia de debate, algún espacio se le debiera dedicar en este trabajo, dado que uno de los rasgos principales del indianismo en Cuba y Puerto Rico es el que haya proliferado no en países independientes y en busca de identidades nacionales sobre las que consolidar un estado sino en islas que permanecieron colonias españolas hasta el final del siglo y cuyo carácter nacional-insular apenas empezaba a desarrollarse.

Se ha expresado que a finales del siglo XVIII, a diferencia de lo que parecía ocurrir en los

distintos espacios continentales, hubo una serie de reformas económicas y políticas impulsadas por la monarquía borbónica – y en el caso cubano, no con poco cabildeo de los intereses económicos criollos – que pudieron haber *frenado* en lugar de precipitado un sentimiento separatista en las sociedades insulares. Durante estas últimas décadas en Cuba, “se suprimieron las restricciones comerciales”, se mejoraron las comunicaciones con España “tras la supresión de las flotas anuales” y se aprecian “grandes obras de utilidad pública”. Se incrementó el intercambio con los Estados Unidos de América, mercado cuya importancia ascenderá con el paso del tiempo. En el terreno de la producción agrícola, “se habían delineado cuatro de las que habían de ser industrias principales del país: la azucarera, la tabacalera, la ganadera y la de extracción de maderas finas”. Por último, se facilitó y aumentó la entrada de mano de obra esclava, la exigencia principal de la naciente sacarocracia. Estas medidas marcaron el fin del aislamiento que las leyes de Indias mantenían sobre Cuba (Olivera *Cuba en su poesía* 37, 52-53).

Aunque todavía existían pugnas internas entre el naciente capital criollo, vinculado a la producción agrícola, y el capital comercial español, las reformas antes descritas abrieron un espacio generalmente favorable para estas clases criollas poseedoras en las primeras décadas del siglo XIX, lo que las aleja de algunas de las luchas económicas principales que sus pares del continente esbozaron durante las Guerras de independencia¹. Sin embargo, las transformaciones económicas, demográficas y sociales sí fueron incentivando intereses provinciales o

¹ Aquí la “Carta de Jamaica” de Simón Bolívar sirve para ilustrar este punto. En ella, Bolívar hace un listado de las “restricciones chocantes” a las que están sumidas las distintas regiones del continente: “las prohibiciones del cultivo de los frutos de Europa, el estanco de las producciones que el Rey monopoliza, el impedimento de las fabricas que la misma Peninzula no posee; los privilegios exclusivos del comercio, hasta de los objetos de primera necesidad; las trabas entre provincias y provincias americanas, para que no se traten, entiendan ni negocien” (18). Sobre la falta de movimiento de liberación nacional en las Antillas, Bolívar añade lo siguiente: “Las Yslas de Puerto-rico y Cuba, que entre ambas, pueden formar una poblacion de setecientas á ochocientas mil almas, son las que mas tranquilamente poseen los españoles, por que estan fuera del contacto de los Yndependientes” (13).

protonacionales. Este impulso en gran medida irá organizando el panorama cultural de la isla, en el que la literatura jugará un papel fundamental².

El ejemplo más evidente y de mayor impacto es el círculo de Domingo del Monte. Desde los 1830 toda una serie de escritores e intelectuales, con del Monte en el centro, buscaban articular simbólicamente una identidad que ya empezaba a llamarse cubana. Otto Olivera así reconoce que hubo un intento de “aclimatar” subgéneros poéticos a la vida y el sabor cubano en este período que sigue la muerte de Heredia y que precede la Guerra de los diez años: “Del Monte trató de aclimatar el romance, Cárdenas la fábula, Luaces la anacreóntica y Plácido la letrilla...” (Olivera *Cuba en su poesía* 97).

Dentro de este campo literario activo y vigoroso, el indianismo ocupará un espacio importante. Aquí se evidencia un cambio significativo a lo visto previamente en este estudio: mientras en la poesía de Heredia el interés estaba puesto sobre la historia precolombina de todo un continente que en su actualidad luchaba por su independencia, ahora el indianismo en las Antillas se volcará hacia adentro, dándole forma literaria solamente a las culturas indígenas que habitaban el territorio insular. En cierto sentido, esta “insularización” del pasado indígena es cónsono con el movimiento que ocurre en las literaturas del continente, que durante las Guerras de independencia privilegiaban las civilizaciones indígenas que en ciertos sentidos eran las más

² “Dicha necesidad se concreta, además, a través de la creación de 'instituciones' que se ocupan de estudiar la historia nacional, entre ellas vale citar la Comisión de la Historia de la Sociedad Económica de los Amigos del País (1830), la Academia Cubana de Literatura (1834), periódicos y revistas como la *Revista Bimestre* (1831-1834), el *Plantel* (1838-1839) y *El Aguinaldo Habanero* (1838). En el plano lingüístico-cultural, el reconocimiento de una lengua particular se expresa en la publicación en 1836 del *Diccionario provincial de voces cubanas* de Esteban Tranquilino Pichardo Tapia (1799-1879)” (Pía Bruno 152).

Es importante notar que este impulso diferenciador no siempre implica un motivo político particular. Así, Alberto Gutiérrez de la Solana afirma, por ejemplo, que, aunque Ignacio Valdés Machuca (“Desval”) y Gabriel de la Concepción Valdés (“Plácido”) pueden considerarse como precursores del siboneyismo, ambos emplearon la poesía indianista “sin intención política” (“La llama cubana” 17).

avanzadas en la época de la conquista (la azteca, la inca) y habiéndose concluido el ciclo revolucionario separatista pasarán a hacer literatura indianista sobre las poblaciones indígenas de sus respectivos países.

A lo largo de las Antillas hubo una serie de pueblos indígenas que se establecieron en las distintas islas. En las Antillas mayores, el pueblo más importante para la época del contacto europeo – por su población y su asentamiento en las distintas islas – será el taíno, parte de la gran familia arahuaca (a veces aruaca o arawaca), y que hasta principios del siglo XIX eran conocidos simplemente como “indios”. En Cuba también habitaron los ciboneyes y los guanajatabeyes (o guanahatabeyes), en el centro y el oeste de la isla (De la Fuente 18; Lehman 80-81)³. Lo que se ha podido saber a través de la arqueología y la etnografía de esta región demuestra que en las Antillas la norma eran “intercambios interinsulares” (Moscoso *Sociedad y economía* 34), conexiones no solo entre los taínos de distintas islas sino muy posiblemente entre los distintos pueblos indígenas que hicieron de las islas su morada. Además, las relaciones no se limitaban a las poblaciones que habitaron las islas, pues existían relaciones históricas y culturales profundas entre estos y las poblaciones que habitaron Mesoamérica, las costas caribeñas del continente e incluso algunos pueblos amazónicos, particularmente si tomamos en cuenta los intercambios que existían entre los taínos y las poblaciones indígenas caribes que merodeaban las Antillas menores,

³ Para una mirada general sobre los pueblos indígenas de las Antillas ante la llegada de los europeos, ver el primer capítulo de *The Caribbean. The Genesis of a Fragmented Nationalism* de Franklin W. Knight.

Algunos investigadores consideran que los ciboneyes y los guanajatabeyes son, en realidad, un mismo pueblo (Knight; Lalueza-Fox).

Respecto a los debates que rodean a los caribes en las Antillas, ver el texto clásico de Jalil Sued-Badillo, *Los caribes, realidad o fábula*, y la respuesta que le hace Francisco Moscoso en el primer ensayo de *Sociedad y economía de los taínos*.

Sobre los taínos hay una bibliografía vasta. Entre estos textos, ver: *Sociedad y economía de los taínos* de Francisco Moscoso; y *El mito taíno. Lévi-Strauss en el Caribe* de Mercedes López-Baralt; *Rethinking Puerto Rican Precolonial History* de Reniel Rodríguez Ramos.

abriendo un nuevo abanico o una nueva red de lazos⁴ (Brotherston 31-36; Duchesne Winter “Caribe interior excéntrico”; Duchesne Winter “Del Caribe a Caribana”). Estos intercambios pudieron haber posibilitado una literatura indianista antillana que reconociera estos contactos comunes y las influencias (lingüísticas, culturales) que esto conlleva. Sin embargo, una distinción entre la historia precolombina y la literatura indianista antillana es que los escritores no harán más que recrear literariamente las poblaciones de la isla en que se encuentra. Es decir, el escritor puertorriqueño nada más hablará de los indígenas de Puerto Rico, y el cubano de los propios, aunque formen parte de un mismo pueblo⁵. El indianismo, de esta manera, atraviesa una transformación poética no solo “antillana” después de Heredia sino también “insular”.

El ejemplo de mayor antigüedad que conocemos de literatura indianista en Cuba es el poema “Villancico” del cubano Ignacio Valdés Machuca, del año 1833. El “Villancico”, un

⁴ “Los mapas mencionados designan una zona más o menos correspondiente a la Orinoquia y adyacencias, pero si se examina el fenómeno históricamente, tomando en cuenta los tiempos precolombinos, se puede designar una Caribana que fue, no un territorio exclusivamente caribe, sino una red de diversos pueblos en contacto continuo significativamente mediado por los caribes, que hunde sus nexos en la Amazonía y los extiende por las Antillas, por otros litorales de los subcontinentes suramericano y mesoamericano y por las rutas fluviales que acceden al interior de todas esas tierras” (Duchesne Winter “Del Caribe a Caribana” 81).

⁵ Tres excepciones a esta tendencia son Gabriel de la Concepción Valdés, mejor conocido como “Plácido”, Gertrudis Gómez de Avellaneda y Eugenio María de Hostos. En Plácido todavía encontramos un poema, titulado “Jicotencal”, centrado en la figura histórica de Tlaxcala, y otro titulado “Cora”, que versa sobre la historia amorosa entre el español Alonso de Molina y la india incaica, Cora. Los otros ejemplos de poesía indianista en su obra (“Al Yumurí”, “A El Pan”, “El eco de la gruta” y “Al general mexicano”), sin embargo, son consonos con la tendencia insular. El caso de Gertrudis es más complejo. Cuenta con una novela histórica que tiene su ojo puesto sobre la historia del continente: *Guatimozin, último emperador de Méjico* (1846). Pero no es esta la única razón por la que este texto de Gertrudis es una obra excepcional dentro del indianismo antillano. Más importante aún, su proyecto literario es totalmente ajeno a cualquier intento de búsqueda de lo autóctono, sea latinoamericano o cubano. Gertrudis se acerca al pasado precolombino de la misma manera en que se acerca a la historia medieval europea en otros textos suyos, como su novela *Dolores*. Es una curiosidad más “exótica” que diferenciadora. La tercera excepción es, en el caso puertorriqueño, la articulación de un espacio antillano amplio que lleva a cabo Eugenio María de Hostos en *La peregrinación de Bayoán*, partiendo precisamente de la historia común entre las islas a través de los pueblos indígenas y la conquista española. A esta novela se le dedica el cuarto capítulo de esta investigación.

poema corto de tres estrofas, versa sobre un encuentro entre dos indios enamorados a las orillas del río Almendares. Aparte de ser, hasta donde se sabe, el primer texto indianista cubano, vale destacar también que en él se introduce vocabulario indígena, aunque sean solo dos ejemplos: “piragua”, “carey”.

Junto con el “Villancico”, el cuento “Matanzas y Yumurí” de Ramón de Palma y Romay es uno de los primeros textos indianistas que se conocen. Originalmente publicado en el 1837, cuenta una historia de amor entre Ornafay (hijo de un caribe pero criado entre los “indios”) y Guarina (hija del cacique Guaimacán), cuya unión termina trágicamente debido a que el behique (según el cuento, el “sacerdote”) del pueblo, tramando el rapto y la violación de una española que se encontraba viviendo entre los indios, fracasa en su empeño y ocasiona una trifulca que termina con la muerte de los tres.

Hay dos elementos que vale la pena destacar de “Matanzas y Yumurí”. En primer lugar, el espacio que ocupa el indígena dentro de la naturaleza. En el comienzo del cuento, “el indio” se encuentra “en medio de esta peregrina y sorprendente escena”, a la vez dentro de un paisaje y formando parte de él: “se presentaba el hombre, un hombre de otra especie, a completar el nuevo cuadro de la naturaleza” (3). La fusión entre el indígena y la naturaleza se evidencia en la literatura antillana indianista en este texto, haciéndose no solo inseparable de su propio entorno sino completándolo.

En segundo lugar, aunque todavía no se crea un “nosotros”, una identificación entre el lector cubano del presente histórico y el indígena del pasado⁶, se empieza a perfilar ya un “otro”.

⁶ En una ocasión se emplea como sinónimo de “indios” la palabra “cubanos” (“los cubanos tuvieron que huir a sus canoas”, 8). Aunque parecería ser una primera identificación entre los “cubanos” del presente de la escritura y los cubanos del pasado histórico, creemos que la razón de haber empleado este gentilicio es mucho más trivial: dado que estos “indios” habitan una isla que llamaban “Cuba”, son “cubanos”. No leemos aquí una identificación clara entre pasado y

En “Matanzas y Yumurí”, y en gran parte de la literatura indianista antillana posterior, el otro será el “caribe”, retratado como un pueblo guerrero y caníbal cuya posible amenaza subyace, aunque tímidamente, el texto. El que Ornofay sea de descendencia caribe es una manera de destacarlo como un gran guerrero; sin embargo, su crianza “india” es lo que lo hace un individuo capaz de amar. El español como una segunda posibilidad de “otredad” se empieza también a perfilar aquí: así, focalizando desde la mirada indígena, se habla de “otra raza, de color distinto, de modales diferentes, y vestidos y armados a su modo” (9), aunque no se percibe el “antiespañolismo” que caracteriza la mayoría de la literatura indianista continental y una parte de la antillana.

Estos dos textos brevemente mencionados, aparte de sus logros estéticos, tienen el mérito histórico-literario de ser de los primeros textos indianistas de este momento de insularización de la temática indígena. Poco después, textos indianistas empiezan a proliferar con fuerza. En Cuba, la temática indígena poco a poco se irá popularizando, como lo evidencian posteriormente la poesía de Ramón Vélez Herrera⁷ (“El combate de las piraguas”, “Ornoya”, “Guaraballa”, “La embajada”, “El cacique de Ornofay”), de Narciso de Foxá y Lecanda (“La Loma del Indio”), de Pedro Santacilia (“Hatuey”), de Plácido (“Al Yumurí”, “A El Pan”, “El eco de la gruta”, “Al general mexicano”) y de José Jacinto Milanés (“El indio enamorado”), junto a los textos narrativos de Pedro Santacilia (“La clava del indio”) y Juan Clemente Zenea (“El pájaro errante”). Llegará el momento en el que se hará incluso difícil encontrar algún escritor que no

presente, como se verá en la poesía de Fornaris.

⁷ Según Francisco Calcagno y Otto Olivera, Ramón Vélez Herrera empezó a escribir poesía indianista desde el 1837, por lo que sería otro de los precursores más tempranos del siboneyismo (Calcagno 676-679; Olivera *Cuba en su poesía* 136). Desconocemos, sin embargo, la periodización precisa de los textos que se han descrito como indianistas. Solo hemos tenido acceso a una edición de sus *Poesías* del 1838, en la que no figura ninguno de estos poemas, y *Flores de otoño*, ya del 1849, y que incluye “El cacique de Ornofay”.

haya escrito un texto que podría considerarse indianista, aunque estas excursiones literarias usualmente se hagan de manera pasajera.

Las bases para un movimiento literario parecen ya encontrarse a lo largo del campo cultural. A mediados de siglo empieza a ser un punto de discusión entre los espacios literarios y la crítica cubana. Como ejemplo, en el 1852, en la revista *El Almendares*, el poeta Juan Clemente Zenea expresará lo siguiente en su ensayo “Romances indianos”:

Si quereis saber el origen de los romances indianos no lo busqueis seguramente en las escuelas de la literatura antigua y acaso tampoco podreis hallarle entre las innumerables obras que el saber humano presenta á la civilizacion moderna: esta poesia permanece todavia como crisalida que aguarda por instantes la ocacion de convertirse en dorada mariposa y quizá la veremos algun dia estender sus alas y remontarse á los espacios infinitos del mundo de la intelijencia.

La poesia indiana debe tener un caracter nuevo y un estilo elegante como lo requieren los recuerdos que ella despierta en las almas sensibles. No debe asemejarse á los cantos orientales segun pretenden los pocos individuos que han comenzado á estudiarla[...].

Los argumentos de los romances indianos es preciso que traten únicamente de una raza, que antes que nosotros pobló estos hermosos y queridos paises, es necesario que esa poesia nos recuerde las costumbres, las pasiones y el carácter de los hijos errantes de las selvas, que nos hable del silvido de sus flechas al hender la diafana region de los aires, de los suspiros enamorados de las indias en medio del descanso del hogar doméstico y de las ocultas citas á la sombra de una palmera. Harto se comprende que este género de literatura hará nacer en las imaginaciones de los jóvenes de todo el idealismo y la belleza que encierran las memorias románticas de aquellos tiempos y que el buen gusto se desarrollará doblemente entre nosotros con el estudio de una escuela orijinal. (91)

Zenea aquí señala los elementos que debieran constituir este movimiento que aún es “crisálida”.

No debiera ser exótica como los cantos orientales, ni imitación de lo europeo, pues debiera ser de

un carácter nuevo y cuyos argumentos surjan de la propia vida de los antiguos habitantes: que nos “recuerde las costumbres, las pasiones y el carácter” de los indios cubanos.

Zenea pasará a ser uno de los poetas más importantes e influyentes de mediados de siglo XIX, y quizás el autor más destacado de lo que algunos consideran el romanticismo cubano posterior a Heredia. Sin embargo, quien hace de la temática indígena un movimiento literario amplio, quien hace el salto cualitativo al empezar a cultivar conscientemente una identificación entre el pasado indígena y el presente antillano (ya no solo a través de la creación de un “otro” sino también de un “nosotros”) y quien de manera más sostenida produce todo un corpus de literatura indianista es el poeta José Fornaris⁸.

Fornaris, “el olvidado” de la poesía cubana (Baeza Flores “Para explicar” 12), ocupó un espacio central en la cultura isleña de mediados de siglo XIX⁹. Nacido en Bayamo en el 1827, completó una educación en Leyes en la Universidad de La Habana. Participó de la Conspiración del 1851 y fue encarcelado durante cinco meses junto a Carlos Manuel de Céspedes en el 1852. Posteriormente, vivirá entre Bayamo y La Habana, y será quizás este el período de mayor productividad literaria y de gestión cultural: publica varias ediciones de sus *Poesías* y dos obras

⁸ Ivan Schulman se expresa de manera similar. “In exploiting the figure of the Siboney Indian, Luaces was joined by others such as Ignacio Valdés Machuca, Plácido (Gabriel de la Concepción Valdés) and José Jacinto Milanés. But it was José Fornaris who turned to the portrait of the Indian in a major way, founding the so-called Siboney 'School' whose objective in *Cantos del siboney* (1855), was to reconstruct the idyllic (lost) nature and the (unremembered) traditions of the siboneyes in a creolized, Cuban discourse” (“Social Exorcisms” 943).

⁹ Los detalles que se encuentran sobre la vida de Fornaris son escasos y en no pocas ocasiones contradictorios. La siguiente información biográfica la hemos tomado de: el *Diccionario biográfico cubano* de Francisco Calcagno, quizás todavía el referente obligatorio respecto a la vida de Fornaris (281-282); la biografía que forma parte de la *Antología de poesía cubana* editada por José Lezama Lima (Tomo III 27-29); dos ensayos de Alberto Baeza Flores (su introducción a la antología que preparó de Fornaris, titulada *Poesías de la patria*, y el capítulo “José Fornaris, el olvidado” de su libro *Cuba: el laurel y la palma*); el *Diccionario de literatura cubana* preparado por el Instituto de la literatura cubana; y el artículo periodístico “José Fornaris: la poesía como arma de lucha” de Tania Ramírez.

de teatro (*La hija del pueblo* y *Amor y sacrificio*), funda o edita revistas como *Floresta cubana* (1855-1856), *La piragua* (1856-1857) y *Cuba literaria* (1861-1862) y coedita (primero junto a José Socorro de León y luego junto Joaquín Lorenzo Luaces, otro escritor siboneyista) una de las primeras antologías de poesía cubana, *Cuba poética* (1858/1859). Rehúsa unirse a la Guerra de los diez años (1868-1878) a pesar de su simpatía por el separatismo y la solicitud de su amigo Céspedes. Este lo criticará por inconsecuente, aunque Fornaris alega que no participa de la lucha armada debido a su salud delicada, con lo que justificará su viaje a distintos países europeos a principios de los 1870. Sus últimos años los pasó en La Habana; se los dedicó a la enseñanza en el Colegio de San Carlos (gramática, historia, latín y griego) y a la literatura. Muere en el 1890.

La razón por la que más se conoce a Fornaris, y por la que se encuentra en este estudio, es *Cantos del siboney*. Originalmente publicados dentro de su primera colección de *Poesías* del 1855 y luego como un poemario independiente, estos poemas tuvieron una popularidad y difusión sin precedentes en el mundo literario de Cuba. Los *Cantos* consiste en una serie de textos poéticos en los que el yo-lírico busca darle vida a aquel pasado indígena olvidado. Esto lo hace mayormente a través de poemas amorosos de tipo bucólico, usualmente delegándole la voz y el canto al propio siboney¹⁰. Los poemas de amor, con un estrecho vínculo a la poesía nativista o criollista de la época se pueden describir como poesía pastoril que reemplaza la figura del pastor por el del siboney (aunque esta descripción se hará más compleja y específica más tarde en el capítulo). Pero para tratar de evocar distintas facetas de la vida de los indígenas, también incluye poemas familiares (ej. “El hijo del cacique”, “El hijo del indio”), poemas dedicados a objetos indígenas (ej. “La hamaca”, “La canoa”) y poemas narrativos en forma de leyendas (“La

¹⁰ Cuando hagamos referencia al “siboney”, con “s”, estaremos hablando, no de los ciboneyes “realmente existentes” del pasado precolombino, sino a los que crea el imaginario poético de Fornaris y su movimiento. Esta decisión se entenderá mejor en la medida en que avance el capítulo.

laguna de Ana Luisa”, “Las tórtolas de Eloína”, “Las dos palmas”, “Naraya o los últimos siboneyes”).

Descritos como el primer “bestseller” cubano – un éxito no solo en La Habana sino a lo largo de la isla –, *Cantos del siboney* contó con una gran cantidad de ediciones y reimpressiones durante el siglo XIX (sea dentro de las colecciones de *Poesías* de Fornaris o como un volumen independiente), con innumerables diferencias tanto entre los textos (selección de poemas, variaciones entre un mismo poema) y los paratextos¹¹. Su popularidad fue tal que la difusión no se dio solo por medio escrito sino también por medio oral: poemas como “El Siboney” y “El bosque”, por ejemplo, se cantaban entre las clases populares, usualmente acompañados del tiple o de la guitarra (Baeza Flores “José Fornaris” 30; Gutiérrez de la Solana “La llama cubana” 23).

Dos datos contextuales ayudan a entender la popularidad del poemario: el primero, técnico, el segundo, político. La publicación de los *Cantos del siboney* “coincidía con un notable desarrollo de la imprenta cubana, especialmente desde las provincias”, lo que propició “un abaratamiento sensible del libro” y la proliferación de poemas – particularmente “criollistas” – en hojas sueltas “a un costo muy barato” accesible a “las clases o grupos menos ricos y hasta humildes”, un público lector que parecía crecer con fuerza en la época (Padrón “Poesía culta”

¹¹ No existe ninguna edición crítica de las *Cantos del siboney* que ponga atención a las transformaciones de los textos poéticos y de la estructura del libro. Para este trabajo, hemos consultado tres ediciones del poemario en cuestión: la primera edición de *Cantos del Siboney* contenida en la colección de *Poesías* de Fornaris del año 1855; la cuarta edición del poemario, publicado como un volumen independiente, “corregida y aumentada” en el año 1862; y la última edición del poemario en una colección de las *Poesías* de Fornaris del 1888. De las tres copias a las que hemos tenido acceso, la cuarta edición de *Cantos del Siboney* es la que recolecta la mayor cantidad de poemas (46, mientras la edición del 1855 tiene 29 y la del 1888 26) y contiene, además, las fundamentales “Cartas a un amigo. Sobre la poesía pastoral y los Cantos del Siboney”, relativamente desatendidas por la crítica literaria. Alberto Baeza Flores hace referencia a una edición de las *Obras completas* de Fornaris publicada en el 1909 (La Habana, Editorial La Moderna Poesía) a la que no hemos tenido acceso. Se estará citando de la edición ampliada del 1862 al menos de que se diga lo contrario.

36). Por otro lado, se debe destacar que el siboneyismo surge después de lo que se conoce como la Conspiración de la Escalera del 1844, una proyectada revuelta esclava que fue descubierta por el gobierno colonial y seguida por una fuerte represión en distintos niveles de la sociedad cubana. (La realidad o falsedad de la conspiración es un tema de debate en la historiografía cubana.) Es decir, surge después de un momento en que se incrementó la censura sobre temas relacionados a la esclavitud y a la política colonial española, que en la década previa había nutrido a una parte importante de la literatura cubana¹². Aunque hay una tendencia a ver en el indianismo antillano, incluyendo al siboneyismo, un tipo de escapismo que busca darle la espalda a la sociedad esclavista y poner a un lado las grandes transformaciones demográficas que ocurrían debido al tráfico de esclavos¹³, la propuesta poética de Fornaris pudiera verse como una manera de continuar con una literatura política criolla denunciadora. Si el siboneyismo evita algunas temáticas sociales como el problema esclavitud, no necesariamente se deba a una mirada evasiva y escapista sino a las condiciones de lo que era posible escribir y publicar en la época¹⁴. Esta crítica velada debió atraer a un público lector que de otra manera tendría escasos vehículos para canalizar sus ansiedades políticas. A esto debiera añadirse, por supuesto, el interés previo por una literatura de temática indígena ejemplificada por la cita previa de Zenea, que Fornaris logró cuajar en un movimiento.

El mejor testimonio de la popularidad de *Cantos del siboney* quizá sea el valioso prólogo que hace Fornaris a sus *Poesías* del 1888, la última colección de sus textos poéticos en vida. Al

¹² “This event [la Conspiración de la Escalera] effectively silenced the intellectuals of the circle of Domingo Delmonte, who had written novels, stories, and poems condemning slavery and the slave trade” (Ryan 7).

¹³ Feijóo, por ejemplo, llama al siboneyismo una escuela “falsa y desconcertada... en tiempos de esclavitud” (94).

¹⁴ “The Siboney School's 'manipulation' of the Indian may have been fraught with political risk, but the Indian, unlike the African, did not generate heated debates among rival social and economic classes” (Schulman 943).

comentar los *Cantos del siboney*, se refiere a un libro que “pertence a lo pasado y no a lo presente” dado que guarda en sus páginas “poesías escritas en especiales circunstancias” (7). Estas circunstancias son las de un pueblo, Bayamo, en el que “predominaba la ignorancia” y donde “no se permitían gimnasios, imprentas, ni periódicos: nada de lo que pudiese vigorizar el cuerpo ni dar luz al espíritu” (8). En este contexto era particularmente sospechoso hablar de la “patria”, palabra que era tomada por las autoridades como “un grito insurrecto” (8).

El entusiasmo que generaron estos poemas se contextualiza en este ambiente intelectualmente asfixiante. Según Fornaris, “solo bajo una forma simbólica hubiese podido el poeta expresar su amor a la patria” en este pueblo en el que tanto el periodismo como la poesía eran considerados como “poco menos que un crimen” (8-9).

Por estas razones los *Cantos del siboney* tuvieron cinco ediciones sucesivas, único caso en esa época en Cuba, en materia de publicaciones literarias. Bien sé yo que esto obedecía a la idea que los versos encerraban. Se veía en ellos un *símbolo* en el que los indios siboneyes representaban los cubanos oprimidos, y los indios caribes a los injustos opresores. [...] Y este y no otro fue el secreto de la popularidad que alcanzaron los *Cantos del siboney*... (9-10)

Fornaris reconoce que sus poemas “fueron un *símbolo* más que la historia de una raza” (11), pero en lo que queda de su prólogo, regresa al contenido histórico que dice que carece su propia poesía. Critica la conquista y la colonización de Cuba, la que cataloga como una “violación que ha sido el origen de toda nuestra decadencia y de todos nuestros infortunios” (11), y moviliza un discurso liberal e ilustrado para llamar la atención sobre la falta actual de libertades en la isla (como las restricciones al “periódico, esa gran antorcha que alumbra al Universo”, 8) y la imperante censura que sufrió en varias ocasiones al escribir sus poemas siboneyes. Además, si aquella “violación” descrita anteriormente engendró la mayor cantidad de elementos constitutivos de los cubanos (“que su raza [española] es la nuestra, que es suyo nuestro idioma,

suya nuestra religión, tuyas nuestras tradiciones, tuyas nuestra virtudes, tuyos nuestros vicios”, 11), todavía hay algo que los ata al pasado siboney y que justifica aquel regreso algo carente de contenido histórico: la naturaleza cubana.

¿cómo negar que por la naturaleza somos hermanos de los antiguos habitantes de Cuba? El mismo pedazo de terreno que los sustentó nos sustena: el mismo sol que los alumbró nos alumbra, y respiramos el mismo ambiente que respiraron ellos. Y si además hemos sido tan mal tratados por nuestros gobernantes como lo fueron ellos por los conquistadores, ¿qué extraño que volvamos la vista a lo pasado y derramemos una lágrima a la memoria de los que tan unidos están a nosotros por los dobles vínculos de la naturaleza y del martirio? (12)

Cantos del siboney conjuga estas dos lecturas, la simbólica y la histórica (que no deja de ser simbólica por la manera en que Fornaris la trabaja). La primera permite hacer una crítica velada del gobierno español, dado que una crítica directa hubiera resultado imposible. La segunda establece una conexión directa entre el pasado indígena y el cubano contemporáneo, asignándole un espacio privilegiado a la naturaleza para crear esta continuidad entre aquel pasado lejano y el presente histórico del momento de la escritura. Quien quizá mejor haya pensado y descrito este carácter paradójico de la poesía de la época, simbólica pero con ansias históricas, haya sido Cintio Vitier, al afirmar que “la poesía no hace la historia, sino el mito, y el mito es esencialmente lejano e intangible; pero sin participación en el mito, no hay historia fecunda; sin poesía, no hay realidad creadora” (Vitier “Introducción” 13).

Aquí vale la pena preguntarse: ¿por qué, entre los pueblos indígenas que habitaron Cuba, escogió Fornaris al ciboney? No era necesario hacer una elección particular, pudiendo haber hecho literatura sobre los distintos pueblos indígenas en su conjunto. Decidió, sin embargo, denominar su poemario *Cantos del siboney*, a pesar de que el pueblo más conocido y de mayor población era el taíno (“indio”). La crítica literaria no parece haberse detenido lo suficiente en

esta pregunta, e incluso adoptan acríticamente esta denominación y la emplean para referirse a textos indianistas previo al movimiento siboneyista¹⁵. Pareciera que solo Marveta Ryan, en “Creoles and Indians: (Post)Colonial Discourses and Popular Strategies”, se hiciera esta pregunta, y como hipótesis preliminar presenta la posibilidad de que ni Fornaris ni sus contemporáneos hayan conocido la palabra “taíno”, o la consideraban demasiado genérica para su empresa (6)¹⁶.

En efecto, la denominación “taíno” para designar a la población indígena más grande de las Antillas mayores no se volvió un uso corriente en la región hasta inicios del siglo XX. Francisco Moscoso, en su libro *Cacicazgos en el caribe y continente americano*, hace un sucinto repaso de los registros más antiguos de la palabra “taíno” en las crónicas de la conquista.

Diego Álvarez Chanca, médico en el segundo viaje de Colón (1493), escribió que *taíno* quería decir “bueno”. Un conquistador de nombre Melchor le informó al cronista Pedro Mártir de Anglería, autor de *Décadas del Nuevo Mundo* (1493-1526), sobre un encuentro con un pelotón de cien hombres armados con arcos y flechas y lanzas quienes desafiaban a los españoles gritando que eran “taínos, es decir nobles, y no caníbales”. De esta manera, al parecer, ellos se diferenciaban de las tribus caribes de las Antillas Menores que fueron estigmatizados caníbales. (29)

Sin embargo, “taíno” como gentilicio tardó siglos en convertirse uso común, mientras se empleaba simplemente el gentilicio “Indio”. Un repaso del *Diccionario provincial casi-*

¹⁵ Feijóo al leer el “Villancico” ya interpreta que Valdés Machuca “escoge al *siboney* para tema poético” (83); una reciente edición de “Matanzas y Yumurí” considera que con el cuento se “introduce el siboneísmo en la literatura cubana” (de Palma y Romay *Matanzas* 7).

¹⁶ “One can hypothesize that either Fornaris and his contemporaries did not know the word *Taíno*, or they felt it was too generic” (Ryan 6).

Eduardo C. Béjar y Juan C. Mora, en “El léxico indígena en la poesía 'siboneísta': signo, símbolo, sentido”, también se hacen esta pregunta al acercarse a este corpus poético, particularmente dado de que no queda “léxico reconocible como *siboney*, ni mucho menos *guanahatabey*”. Sin embargo, luego ponen de lado esta pregunta debido a que Fornaris y sus seguidores tendrían que necesariamente nutrirse de vocablos taínos en su empresa literaria. “No debe, sin embargo, criticarse a Fornaris, Nápoles Fajardo o a los otros poetas siboneístas menores por llamar *siboney* a lo que es *taíno*. Ellos no podían funcionar fuera del ámbito de los conocimientos de su época” (939).

razonada de voces cubanas de Esteban Pichardo, publicado por primera vez en el 1836¹⁷, confirma esto. En la entrada para “taíno”, se lee lo siguiente: “Taíno. – N. adj. – Voz ind. – En el segundo viage del Almirante se dice que los de Guadalupe usaban de esta palabra como equivalente de nuestro adjetivo *Bueno*” (Pichardo 245). Por otro lado, el mismo diccionario, en la entrada para “siboney” dice: “Siboney o Sibuney. – N. adj. – Voz ind. – Así llamaban los Indios en los primitivos tiempos a los naturales de la Isla de Cuba. El R. Obispo de Chiapas escribe *Cibuneyes*” (Pichardo 237). Antes de continuar con Fornaris, habrá que examinar con cuidado las posibles fuentes históricas que tuvo a su alcance para poder acertadamente contestar la pregunta de por qué el ciboney.

Cuando Bartolomé de las Casas, en el capítulo XXI del tercer libro de su *Historia de las indias* – que trata sobre la conquista y colonización de Cuba – presenta por primera vez a los ciboneyes, se refiere a ellos como la gente “más antigua y natural de aquella isla”. Queda aquí ausente cualquier mención de presencia ciboneya en otra isla aparte de Cuba. (Hoy se sabe que también hubo ciboneyes en lo que hoy día sería Haití.) Los taínos, mientras tanto, aparecen en la crónica como pobladores posteriores, y en parte muchos llegan a Cuba para evadir el dominio español en Santo Domingo. Aunque los taínos son abordados por Bartolomé de las Casas dentro de los límites del discurso del buen salvaje, en Cuba fueron quienes dominaron las poblaciones indígenas restantes, dándole un carácter todavía más benigno a los ciboneyes.

Hatuey [un cacique taíno proveniente de la isla Española]..., hombre prudente y bien esforzado.... hizo su asiento [en Cuba], por grado, o por fuerza quizá de los que por allí vivían, y más parece que por grado, porque toda la más de la gente de que estaba poblada aquella isla, era pasada y natural desta isla Española, puesto que la más

¹⁷ Una segunda edición se publicó en el 1849, y parece ser esta la que más fama obtuvo en la isla de Cuba, según el testimonio de Pichardo (III). En nuestra investigación, solo hemos tenido acceso a la tercera edición, publicada en el 1862 y “notablemente aumentada y corregida” según afirma su autor en la propia portada.

antigua y natural de aquella isla [Cuba] era como la de los Lucayos... que parecía no haber pecado nuestro padre Adán con ellos; gente simplísima, bonísima, careciente de todos vicios, y beatísima, si solamente verdadero cognoscimiento de Dios tuviera. Esta era la natural y nativa de aquella isla, y llamábanse en su lengua ciboneyes... y los désta [los indios de la Española], por grado o por fuerza, se apoderaron de aquella isla y gente della, y los tenían como sirvientes suyos, no como esclavos, porque nunca en todas estas Indias se halló que hiciesen diferencia, o muy poca, de los libres y aun de los hijos a los esclavos... (Tomo II 452)

Según Gonzalo de Reparaz, quien prologa la edición que manejamos de la *Historia de las indias* de Bartolomé de las Casas, estos tomos permanecieron guardados durante 40 años por mandato de su autor. Luego fueron conservados en un archivo en España, permaneciendo inéditos durante tres siglos hasta publicarse por primera vez entre los años 1875-1876, posterior al éxito editorial de *Cantos del siboney*. Aunque desconocemos si Fornaris tuvo algún conocimiento de la *Historia de las indias* de fray Bartolomé de las Casas, es muy probable que sí haya leído o conocido la serie de ensayos históricos del poeta e historiador cubano Pedro Santacilia, figura relativamente olvidada actualmente tanto por la crítica historiográfica como la literaria. Consta que algún grado de diálogo existió entre Fornaris y Santacilia. Ambos son colaboradores en la revista *El Almendares* de principios de la década de 1850, la misma en la que Zenea publicó el ensayo “Romance indiano” (y, de paso, su texto indianista “El pájaro errante” y un texto tributo a José Fornaris, simplemente titulado “José Fornaris”), donde Santacilia publica su ensayo “Sobre la novela” y Fornaris cuenta con varios poemas. En el periódico mensual *Cuba literaria*, editado por Fornaris, encontramos por lo menos un texto de Santacilia: posiblemente una nueva publicación de su ensayo anterior, ahora titulado “La novela” (302-309). Dado la probabilidad de que Fornaris conociera su obra historiográfica, se hace necesario deternos

momentáneamente en su figura y su obra¹⁸.

Santacilia vivió sus primeros diez años en Cuba, dado que su padre fue luego expulsado de la isla por sus ideas constitucionalistas (Ibarra Martínez LXIII). La familia pasaría a España, y es allá donde parece que llevó a cabo la investigación histórica que culminaría con dos textos literarios indianistas (el texto narrativo “El clavo del indio” y el poema “Hatuey”, del que solo se conserva el comienzo) y la publicación de su serie de ensayos históricos, donde figura citada la *Historia de las indias* de Bartolomé de las Casas (Carrión XV, XXVII). En el 1845, Santacilia regresa a Santiago de Cuba y participa de manera activa en los espacios literarios y políticos, aunque su estadía en la tierra natal será pasajera. Correrá una fortuna similar a la de su padre, siendo exiliado (“fijado”) a España en el 1851. Eventualmente se escapa, pasando un tiempo en Nueva York, donde colaborará y participará del *Laúd del desterrado*, hasta llegar a México, para convertirse en una figura política conocida – siete veces diputado en el Congreso de México, yerno de Benito Juárez.

Las investigaciones históricas en cuestión salieron a la luz originalmente en el 1846 – al año de haber regresado a Cuba – en la revista *Ensayos históricos*, publicada en Santiago por la Real Sociedad Económica y que editaba Santacilia junto a José Joaquín Hernández y Francisco Baralt. El primero de dichos ensayos históricos, “Gobierno, religión, uso y costumbres de los primitivos habitantes de la isla de Cuba”, es el más relevante para ayudarnos a contestar el porqué de la elección del nombre “siboneyismo”. En su ensayo, Santacilia hace eco del discurso del buen salvaje antillano que se aprecia en distintos textos de Bartolomé de las Casas, en este

¹⁸ Nuestro acceso a las revistas *Cuba literaria* y *La piragua* es todavía incompleto. Se ha podido revisar el primer tomo de la “Segunda época” de *Cuba literaria* y parte del primer año de *La piragua*. La edición de las obras completas de Santacilia, además, reproduce un grabado que parece haberse reproducido en *La piragua* (Santacilia *El hombre y su obra* IX). No hemos podido cotejar tal hecho. No debiera sorprender que entre las otras ediciones de estas revistas encontremos más publicaciones de Santacilia.

caso al diferenciar a los indígenas de Cuba de los pueblos que encontraron los españoles en el continente.

Los españoles no encontraron en este suelo un monarca poderoso, señor y amo de un inmenso territorio que se levantaba en masa para defender sus estados como sucedió en México. Tampoco hallaron una república potente compuesta de ancianos experimentados y jóvenes entusiastas que se preparaban con ahinco a pelear por su patria, como aconteció en Tlaxcala. Ni hallaron en fin, un imperio respetable aunque dividido en partidos, compuesto de hombres civilizados que corrían a buscar la muerte por su país, como se vio en Perú. Nada de esto hallaron los descubridores en la isla, pues aquí fueron enteramente desconocidos los Guatimozines, Jicotenciales y Atahualipas.

Pacíficos por naturaleza y tranquilos por costumbres, los antiguos *ciboneyes* vivían en familia, sin que jamás el estruendo de la guerra turbase la felicidad de que gozaban en aquella vida patriarcal, que era por decirlo así, la realización de las ideas con que los poetas han tratado de pintarnos los encantos de la edad de oro.

Cuando las naves de Colón aportaron a nuestras costas, los indios lejos de intentar hacer resistencia alguna, huyeron tímidos y espantados a ocultarse en la espesura del bosque, donde permanecieron, hasta que persuadidos de que nada tenían que temer, abandonaron su retiro y corrieron a mezclarse con los recién llegados.... (492-493)

En lo que sigue de su ensayo, Santacilia hará de la vida sencilla y primitiva de los *ciboneyes* motivo de halago y orgullo. Así, por ejemplo, cuando afirma que el *ciboney* en su cabaña “era ciertamente más feliz que el indio cubierto de honores y de riquezas que paseaba las calles de Anáhuac, o habitaba los palacios del Cuzco” (494). Además, ellos “no tenían ejército” ni “profesaban ninguna de esas creencias bárbaras que exigían sacrificios humanos”¹⁹ (494, 495).

¹⁹ Nótese la similitud con lo expuesto por Santacilia y los siguientes versos de Fornaris, que se encuentran como parte de la presentación de *Rumores del hórmino* del escritor criollista y *siboneyista* Juan Cristóbal Nápoles Fajardo, “El Cucalambé”:

“Jamás aquí [en Cuba] el mejicano / Ostentó riqueza y gala, / Ni el cacique de Tlaxcala, / Alzó banderas, ufano, / Ni el indómito araucano / Mostró fortaleza suma / Ni rizó a la mar espuma / Bajel cargado de gloria, / Ni supo la historia / De Atahualpa y Moctezuma. // No: los hijos de

Pero lo más que se debe destacar del ensayo de Santacilia es la *fusión* o *confusión* que se evidencia en el texto entre los ciboneyes y los taínos. Así, al destacar algunas prácticas “ciboneyas”, comúnmente utiliza no solo léxico taíno sino incluso hace referencia a costumbres de la vida social y cultural taína. Habla de que Cuba se encontraba dividida en pueblos mandados por “caciques” (494); más adelante, se refiere un areito taíno (un rito religioso, mezcla de baile y poesía) cuando dice que

En cierta época del año se reunían todos los habitantes de la tribu, y precedidos por el *cacique* se dirigían devotamente al lugar escogido por la iglesia, a donde llegaban en procesión entonando algunos cantos preparados al efecto. Acercábanse entonces con gran solemnidad a sus *behiques* o sacerdotes, depositando en sus manos, como los antiguos hijos de Israel, las flores y frutos que cada uno llevaba consigo, y que eran una especie de ofrenda hecha a la divinidad. (494)

Y así, veremos una aglutinación de estos dos pueblos indígenas hasta finalizar el breve ensayo de Santacilia: hace alusión a grandes bohíos, a la división taína de clases sociales (caciques y “naitanos”, hoy comúnmente conocidos como “nitaínos”), a los juegos del batey e incluso a la agricultura, algo que los ciboneyes no habían dominado.

Mientras el diccionario de Pichardo claramente hace una distinción entre los “Indios” y los “Siboney”, todo indica que el texto de Santacilia habla de taínos pero, en lugar de llamarlos “Indios”, los llama “siboneyes”. ¿Por qué, sabiendo que son pueblos distintos, decide subsumirlos bajo un mismo nombre? Existen varias posibilidades. No debiera descartarse que, a pesar de su acceso a las crónicas, Santacilia ignore el que existieron distintos pueblos indígenas en la isla, y pensara que en última instancia provenían de una cultura común. Vale la pena recordar que, aunque estamos en una época que contó con los trabajos pioneros en las incipientes

esta tierra / Vivieron bajo sus lomas / Como nido de palomas / Escondido allá en la sierra, / Odiaron siempre la guerra, / Pues de paz fueron sus leyes / [...] Hospitalarios y nobles / Son los indios siboneyes” (Nápoles Fajardo 21-22).

disciplinas de historia y las distintas ciencias sociales, incluyendo la arqueología²⁰, todavía estamos lejos de la fundación de la Sociedad Antropológica en Cuba (1877) o la obra de investigación histórica *Cuba primitiva. Origen, lenguas, tradiciones e historias de los indios de las Antillas Mayores y las Lucayas* de Antonio Bachiller y Morales (1883). Tomando todo esto en cuenta, sin duda sería coherente pensar que Santacilia haya empleado el nombre “siboney” intencionalmente como una manera de referirse a los indígenas que habitaron Cuba sin importar si fueran ciboney o si fueran de otro pueblo indígena. Según la *Historia de las indias*, “ciboney” parecería referirse únicamente a poblaciones en la más grande de las Antillas mayores: recordemos las palabras de Bartolomé de las Casas al decir que la gente ciboney era “más antigua y natural”, la gente “natural y nativa” de la isla. En este sentido, dado que lo que se busca es lo específicamente cubano, el llamar a los indígenas “siboney” se hace sin darle gran importancia a que esta denominación sería de poco rigor histórico al mezclar distintas culturas. Las ansiedades nacionales se impusieron sobre el afán de historiar.

Las razones de Fornaris para utilizar el nombre “siboney” para bautizar a su movimiento poético pueden coincidir con las de su coetáneo. Al igual que el texto histórico de Santacilia, esta elección nominal tampoco se llevó a cabo con un gran rigor. En los *Cantos* se encuentran referencias a la vida social taína (los caciques, los behiques) e incluso a algunas figuras históricas (Hatuey). Se puede por lo tanto pensar que denominar “siboneyismo” a su movimiento poético pudiera ser una manera de hacer esta literatura una necesariamente cubana. Con el nombre “siboneyismo” el movimiento no hacía más que distanciarse del resto de las Antillas para

²⁰ “Justo antes de que Fornaris publicara su libro, por ejemplo, comenzaron a aparecer restos óseos y cráneos de 'indios caribes' en la Isla y se publicaron artículos sobre el particular en Cuba... El arqueólogo y naturalista español Rodríguez Ferrer encontró en 1847 varios de estos restos en la *Cueva del indio* que luego donó a la colección de la Universidad de La Habana” (Camacho “Tu voz amorosa” 12)

particularizare²¹. Así, primero Santacilia y luego, literariamente, Fornaris, más que acercarse a la historia de las poblaciones indígenas, decidieron “crear” una comunidad que les sirviera de precursores a los criollos contemporáneos.

Por todo lo dicho, resulta también significativo el cambio que lleva a cabo Fornaris al escribir el nombre del pueblo indígena, reemplazando la “c” de “ciboney” por una “s”. En el glosario que acompaña la mayoría de las ediciones de los *Cantos* (con la excepción, por lo menos, de la del 1888) y titulado “Esplicación del significado de la mayor parte de las palabras indígenas usadas en los Cantos del Siboney” – basado en gran medida en el *Diccionario* de Pichardo –, al referirse a la palabra Sibonei, Fornaris escribe:

Así llamaban los indios en los primeros tiempos a los naturales de la isla de Cuba. Algunos escriben Cibonei, pero nosotros nos adherimos a la opinión del ilustrado americano D. Esteban Pichardo: según este escritor ecsisten graves razones para creer que los naturales no pronunciasen la C. Así lo ha observado este Sr. En Jiguaní, Caneí, etc; en cuyos puntos se conserva algún rezago de la raza india. Además dice que los cubanos en la presente época no pronunciamos la C, i que esto seguramente depende del influjo de la tradición. Por estas mismas razones, escribimos seiba, Semí, etc. (216)

El cambio de “c” a “s” es significativo en la medida en que no solamente se refiere a un planteamiento respecto a la fonología “siboney” sino también a la de los cubanos contemporáneos. Dado que los indígenas no pronunciaban tales consonantes, según la lógica de Pichardo y de Fornaris, los cubanos hoy día no lo hacen; y ha sido la costumbre de emplear la ortografía que se utiliza en España lo que ha ocultado estas especificidades del habla histórica de Cuba. Si en Heredia las ruinas materiales servían para recobrar la historia pasada en ellas

²¹ Al respecto, Ryan afirma: “Fornaris was apparently less interested in historical accuracy than in emphasizing the uniquely Cuban nature of his poems and the people they represent. While *Taíno* designates an indigenous group found on the three Greater Antilles, the term *ciboney* is associated in historical texts only with Cuba” (Ryan 6).

contenida, en Fornaris el propio lenguaje se articula también como una ruina, desde la que un trabajo lingüístico y arqueológico es capaz de evocar cierto aspecto de la vida indígena de los antiguos habitantes de Cuba.

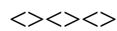
A lo largo de los *Cantos del siboney*, la modificación ortográfica será una constante empleada por Fornaris ante una cantidad de palabras de proveniencia indígena (“cacique” se vuelve “casique”, ceiba se vuelve “seiba”, etc.). Pero las reescrituras de Fornaris no se limitan a estos casos; él y algunos de sus seguidores siboneyistas empezarán a poner en duda la diferenciación de la “ll” y la “y” castellana, o de la “b” y de la “v” castellana, modificando su escritura cuando lo encuentren conveniente para volver a la pronunciación “original” siboney y la pronunciación contemporánea cubana²². Ocurre lo que Jorge Camacho, en “‘Tu voz amorosa i triste’: La política del lenguaje en la poesía de Fornaris”, ha descrito como una “(re)creación arqueológica” por parte de los lingüistas de la época y la escuela literaria siboney (5)²³. Por último, habrá que destacar que el proyecto lingüístico de los *Cantos del siboney* no se limita a recuperar – a través del uso presente del habla cubano – la fonética siboney. El poemario también incluye una gran variedad de léxico indígena, que le añadiría al colorido indígena del poemario. No en balde los lingüistas Eduardo C. Béjar y Juan C. Mora llegarán a afirmar que “el rasgo más saliente” de los *Cantos del siboney* es precisamente “la voluntad de incorporación tenaz y

²² Cuando citemos los textos de Fornaris, estaremos modernizando la ortografía con la excepción de estos casos pertinentes, para que los lectores de este capítulo tengan una idea de la reiteración de esta puesta en práctica.

²³ Camacho hace un excelente trabajo no solo al estudiar a Fornaris a partir de estas propuestas filológicas sino también al ubicarlo dentro de los debates lingüísticos de la época en Cuba. Así, afirma que en los *Cantos del siboney* se puede apreciar “la extensión de un proyecto filológico y etnográfico” que tiene su origen en investigaciones como la de Esteban Pichardo. De esta manera, Fornaris y el siboneyismo “se apoyan en la filología para fundamentar su nacionalismo”: “... la estrategia de legitimación de Fornaris hay que entenderla a través de gestos como estos, que buscan hallar una comunión con el pasado, que los cronistas e historiadores oficiales rechazaban” (3-7). Para Camacho, incluso, “la continuidad que intenta establecer Fornaris con el pasado” lo lleva a cabo principalmente “a través de la lengua” (8).

sistemática de voces indígenas – supuestamente siboneyes – en realizaciones poéticas de franca hechura romántica” (Béjar 938).

Vitier, curiosamente, señaló la importancia de la palabra indígena en la siguiente cita también destacada por Béjar y Mora: “De nuestros indios queda: la palma, vivienda o caserío que se funden en la naturaleza; colecciones de idolillos, caritas y utensilios; algunas conmovedoras pictografías. Huesitos en la playa. Pero también los nombres, misterioso triunfo” (Vitier *Lo cubano* 33). Para el siboneyismo, sin duda, la palabra indígena implementada en la poesía debió haber sido un “misterioso triunfo”, pero no representaba la única manera de acceder al pasado indígena.



“...por el cauce de la naturaleza se iba siempre,
en una tendencia u otra, hacia el habitante de la
isla”

- Otto Olivera

“No será con la voz de la epopeya;
Pero sí cantaré con eco blando
La historia de la raza siboneya”

- José Fornaris

La gran difusión y popularidad del poemario fue igualmente una chispa que promovió varias críticas hacia los *Cantos*. Es precisamente debido a esta polémica que Fornaris se detuvo a reflexionar sobre su arte poética. Su respuesta a las críticas le sirvió de estímulo intelectual, como reconoce al comienzo de las “Cartas a un amigo. Sobre la poesía pastoral y los Cantos del Siboney”: “me proporciona ocasión de que fije mis ideas sobre el género de poesía que he ensayado...” (5).

La cuarta edición de los *Cantos del Siboney*, del 1862, aparte de contar con casi 20 poemas adicionales a la primera edición, comienza con esta serie de ensayos en forma de correspondencia. Aunque Fornaris no haga explícito a quién se dirige, brinda suficiente información como para que se pueda identificar que le responde a José de J. Quintiliano García (que firma J. de J. Q. García), uno de los editores de la *Revista de La Habana*, quizás la revista principal de la época en Cuba. Por varios años Quintiliano García redactó un repaso de las publicaciones literarias de Cuba del año previo, y así, en el 1857, entre las múltiples secciones de su ensayo “Historia literaria del año 1856 en Cuba”, un acápite entero se le dedica al tomo de *Poesías* de Fornaris, reconociendo su mérito literario a la vez que critica los *Cantos* por su exotismo y cuestiona el sujeto elegido para hacer poesía pastoril en Cuba. Es en las “Cartas a un amigo” donde Fornaris desarrolla de manera clara su entendimiento de la literatura pastoril universal (deteniéndose particularmente en la poesía de Garcilaso) y la justificación poética de los *Cantos del siboney*. De ellas nos interesa en particular la manera en que desarrolla la asociación entre, por un lado, la naturaleza, y por el otro, tanto el legado como el rescate del pueblo siboney.

Sorprende primero que llame los *Cantos del siboney* una “clase de poesía que se toca con lo pastoril más que con ningún otro género sin convenir por eso en que sean iguales” (21). ¿En qué se diferencian sus cantos de la poesía pastoril? Precisamente en el sujeto que moviliza. El centro de la poesía pastoril ha sido relativamente homogéneo: “Teócrito, Virgilio, Taso, cada uno de estos grandes hombres en sus diferentes idiomas han podido immortalizarse cantando a unos mismos o semejantes pastores, dando a sus versos la originalidad de que es susceptible un género tan cultivado”. Sin embargo, la empresa de Fornaris, partiendo de esta tradición, necesita, según él, cultivar algo novedoso. “En efecto: unos fueron los siboneyes, unas sus costumbres, unos sus

casiques [sic], unos sus altares; y unos deben ser por consecuencia sus cantos” (21). Fornaris presenta a los siboneyes como tan distintos a los pastores de la poesía bucólica que lo que ocurre cuando se ubican en el centro poético es un género distinto. Y su manera de distinguirse tiene que ver tanto con su estado de desarrollo técnico y cultural como con la naturaleza propiamente cubana en la que se insertan.

No fueron los pastores de Garcilaso ni de Virgilio; ellos no conocieron la zampoña y el cayado, sino el arco y las flechas y las plumas del tocoloro por cimera en torno de sus cabezas. No apacentaron las ovejas ni las cabras, sino corrían a dar caza a las *iguanas* y las *jutías*: no descansaban a la sombra de las encinas y de las hayas, sino bajo la copa espaciosa de las seibas [sic] y las sonoras pencas de los cocoteros. Vivían, en fin, en medio de la naturaleza, como en la edad de oro los primitivos habitantes de la tierra... Ni los intrépidos indios de Arauco, nunca sojuzgados, ni los civilizados del Perú, ni los indómitos del Anahuac, ni los tenaces de Tlascala tuvieron semejanza con los primitivos habitantes de Cuba. (21-22)

Por todo esto, Fornaris presenta a los *Cantos del siboney* como una empresa nueva y que, aunque comienza con él, espera que sea solo el inicio de algo más amplio.

El poeta que llegue a pintarlos con verdaderos colores, que describa sus divinidades y fiestas, sus vírgenes y sus casiques [sic]... ese será original porque habrá cultivado un género de poesía desconocido hasta el día. [...] quisiera que estos [los *Cantos del siboney*] sirvieran de estímulo a mejores inteligencias, para cultivar una clase de composiciones que puede dar gloria al poeta que sepa explotarla. En estos artículos más que a mis cantos del Siboney, definiendo los principios que me impulsaron a emprenderlos porque seguidos por escritores de más valer que yo, pudieran dar nacimiento a una clase de composición original y única. (22-3)

Algo de razón tiene Fornaris al reconocer en su movimiento un aspecto novedoso. Lejos estamos, por ejemplo, de las preocupaciones que mueven la literatura pastoril de Inglaterra, según estudiada por Raymond Williams en *The Country and the City*. Si bien es cierto que en el siboneyismo se emplea la idea de una “época de oro” en la que no había necesidad de trabajar la

tierra, no hay en esta poesía una añoranza por una *época* previa, distinta a la vida nueva (muchas veces urbana de los escritores ingleses), sino una añoranza por un *pueblo desaparecido*. El elemento que más distingue al siboyenismo de la poesía pastoril sea el que, a diferencia de la literatura bucólica tradicional que establece un abismo entre el pasado idílico irrecuperable y el presente citado o incluso industrial, para Fornaris existe una *continuidad* entre la naturaleza del pasado y la naturaleza que le es contemporánea. Décadas antes que Martí, Fornaris parecería decirnos que es la geografía la que une al cubano y le da una continuidad a lo largo de los siglos. El pasado siboney siempre tiene algo de presente. Y esta identificación entre el pasado indígena y el presente fue un elemento al que Fornaris tuvo que responder y defender en las “Cartas a un amigo”.

Con respecto al verso “Yo soy de Bayamo, yo soy Siboney”, he podido exclamar así, aunque no sea salvaje; en la composición última explico claramente mi pensamiento. Allí, en efecto, digo que aunque mis padres nacieron en Italia, yo vi la luz del día en Cuba, patria de los Siboneyes: por esa razón exclamo: “Yo soy de Bayamo, yo soy Siboney”. Con estas palabras no quiero decir que pertenezco a la raza indígena, lo que me sería difícil no teniendo los rasgos que la constituyeron. Si me llamo Siboney es para expresar que soy cubano, hijo del suelo en que nacieron aquellos salvajes, que por más que usted diga eran tan cubanos como usted, como yo y como cuantos hemos visto la luz en esta tierra. (26)

Fornaris creará una continuidad entre el pasado y el presente por vías del espacio natural debido a que todos son hijos de la naturaleza cubana. Por esa misma razón, sus poemas no son indígenas, según el propio autor, sino “Cubanos, sí, cubanos, porque describen a los hijos de Cuba primitiva y la naturaleza de esta Isla, que no ha variado de ellos a nosotros” (27). Con esto, aparte de defender su identificación con los siboneyes, rebate de otra manera la acusación de exotismo, pues, más que exotismo, la poesía suya se presenta como puramente endógena. “Pero si mis Cantos están de moda por pertenecer a Cuba, ¿cómo son las rosas más exóticas de la floresta

cubana?” (27).

<><><>

“... c'est surtout la nature qui va faire le lien
entre le passé et le présent”

– Sylvie Mégevand

Cantos del siboney quizás es también una de las primeras colecciones poéticas en Cuba y en las Antillas no concebida como aglomeración de poemas (pensemos, por ejemplo, en las varias *Obras poéticas* de Heredia) sino como poemario. Esto se puede apreciar no solo en el hilo temático que une a los distintos poemas – la vida siboneya – sino también por los poemas iniciales que sirven como pie forzado para que un poeta del presente pueda recuperar la vida de quienes se describen como los antepasados del cubano contemporáneo. A través de estos poemas se articula y autoriza el rescate de la voz de los indígenas ante las limitaciones materiales y el desconocimiento general²⁴.

Según parece, en la mayoría de las ediciones de los *Cantos del siboney* se comienza con un poema a veces titulado “Introducción” (en las *Poesías* del 1855, pgs. 139-144) y otras “A mis lectores” (en los *Cantos del siboney* del 1862, pgs. 45-50). El poema, una copla de 26 estrofas, está escrito en forma de un diálogo entre el yo-lírico y un “anciano indio” con el que se encuentra en el campo cubano.

Estaba un anciano indio,
A orillas del Yarayabo,
Bajo un espeso guayabo
Del agua oyendo el rumor; (*Cantos del siboney* 45)

²⁴ Ryan también alude al carácter autorizante que tienen estos diálogos iniciales. “This conversation authorizes the poet to compose, and it lends cultural authenticity and ethical legitimacy to the poems he is about to write... In addition to the native elder's permission, the poet's familiarity with nature and culture further authorizes him to sing the 'history' of the Siboneyes” (10).

Este poema moviliza la creencia, todavía materia de debate hoy día, de que comunidades indígenas (no ciboneyas sino taínas) sobrevivieron los siglos de colonización española escapándose a las montañas²⁵. El propio Fornaris hace alusión directa a esto en una nota al poema “La serrana de Jiguani” en los *Cantos del Siboney* del 1888: “Cuando se escribió este poemita se aseguraba que aún existían algunos indios de pura raza en los campos de Jiguani. Yo recuerdo haber visto muchos que si no eran indios descendían de ellos” (411). Así, pues, este anciano indio, descendiente de los indígenas, pasa a ser en el poema el depositario de la vida siboney²⁶. Pero le preocupa esta falta de conocimiento general del pasado siboney, por lo que le

²⁵ En su *Historia de las Indias*, Bartolomé de las Casas hace mención de indígenas en Cuba escondiéndose en las montañas incluso antes de la llegada de los españoles: “será bien referir lo que en la misma isla de Cuba pasaba. Para esto es de saber, que por las persecuciones y tormentos que las gentes de esta isla [Española] de los españoles padecían, los que podían huir, ya está dicho arriba en el libro II, que huían a los montes” (Tomo II 452). Sobre los esfuerzos recientes para revisar la visión tradicional de la desaparición del pueblo taíno, ver, al respecto, la introducción de la colección de ensayos *Indigenous Resurgence in the Contemporary Caribbean. Amerindian Survival and Revival*, editada por Maximilien Forte, y el ensayo allí incluido de José Barreiro titulado “Taíno Survivals: Cacique Panchito, Caridad de los Indios, Cuba”, donde se busca reconocer grupos taínos en la actualidad. Este resurgimiento taíno ha llegado incluso al Museo Smithsonian, con la exhibición, titulada “Taíno: Native Heritage and Identity in the Caribbean”, que se enfoca, sobre todo, en la permanencia de la cultura y la gente taína hoy día (Woodaman).

El consenso general contemporáneo, sin embargo, se resume en la siguiente cita de Alejandro de la Fuente: “... la visión tradicional de que la población indígena desapareció hacia mediados del siglo XVI ha sido en cierta medida revisitada por los historiadores modernos. Lo que desapareció hacia el 1550 no fue el indígena, sino el indio como factor económico en el sentido de mano de obra... Sin embargo, el número de indios sobrevivientes era claramente insuficiente para permitir, como ocurrió en Mesoamérica, la recuperación y reproducción de un grupo indígena socialmente discernible... lo que algunos observadores lograban aun distinguir como grupo poblacional distintivo a comienzos del siglo XVII desaparece en un intenso proceso de mestizaje en el que el indio pasa a ser un elemento más de lo criollo” (de la Fuente 18-19).

²⁶ “These conversations between a Creole and living island natives appear to be unique in Hispanic Caribbean Indianism. In almost all of the other Indianist poetry from nineteenth-century Cuba, Puerto Rico, and the Dominican Republic, the poets voice is either that of an indigenous figure from the Conquest era, or it is a third-person speaker, which either stands outside of time or is marked as being from the nineteenth-century... These poetic dialogues also go against the conventional belief that the Conquest had virtually extinguished the native peoples of Cuba by the end of the sixteenth-century” (Ryan 9).

pide al yo-lírico expresarlo a través de la poesía.

EL: [...] Si se olvidan de mi raza,
¿Por qué con plectro divino
No cantas, ¡oh peregrino!
La historia del Siboney? (45)

El yo-lírico, sin embargo, se presenta en un principio incapaz de llevar a cabo esta empresa. Da como razón, precisamente su desconocimiento.

YO: Milanés, Heredia, Turla,
Trovadores de alta gloria,
No cantaron vuestra historia
En sus sueños de virtud;
Los hechos de vuestros padres
Lo ignoran todos, anciano;
Ningún trovador cubano
Los cantara en su laúd.
Yo qué diré...? (45-46)

Pero el anciano indio no piensa que esta sea razón suficiente para renunciar a la tarea de cantar al pueblo siboney, pues él es capaz de transmitir la información para que el yo-lírico pueda elaborar su arte.

Oh! Yo tengo en mis recuerdos
Sus leyendas primorosas
Tradiciones amorosas
Conservo en el corazón[...]
Te recitaré los cuentos
De vasallos y casiques [sic],
De vírgenes y behíques
Del Bayamo y Camagüey;
Te conduciré a las grutas
De nuestro vergel fecundo,

Y tú cantarás al mundo

La historia del Siboney. (46)

Lo que resta del poema se podría describir como un soliloquio por parte de la voz poética. En él, se presenta como alguien en completa sintonía con la naturaleza cubana, capaz de desvelar sus encantos y sus misterios. Las siguientes estrofas son solo algunos ejemplos de las páginas en las que la voz poética se expresa:

Yo vivo de los suspiros,
De lágrimas y de amores,
De la aroma de las flores
y la brisa de la mar.
De la queja misteriosa
De las vírgenes montañas
De la hoguera silenciosa
De nuestro paterno hogar.

Sé do vive el tocororo
Y canta la cartacuba;
Que de las aves de Cuba
Yo todos los nidos sé:
Sé dó tiene sus raíces
La palma que más se eleva
Y el cocotero que lleva
Trasparente arroyo al pie.

[...] Sé cómo el bosque susurra
En las mañanas serenas,
Y se arrastra en las arenas
El indolente carey;
Sé cuál llegan a las playas
Las conchas blancas y rojas,

Sé cómo crecen las hojas
Del silvestre yamagüey. (46-47)

Precisamente debido a esta compenetración con la naturaleza y el amor que siente por Cuba, asume el reto que le establece el anciano. Pues aunque dijo anteriormente desconocer la vida siboneya, parece haber sido capaz de intuirlo anteriormente dentro de la naturaleza.

En claras noches de luna
Yo sé como la canoa
Cruzado el Yayabacoa
Va de las aguas al son:
Y como al golpe del remo
Que la débil barca rige,
El indio que la dirige
Alza amorosa canción.

[...] Sé cómo en bosques floridos,
Al pie de las verdes lomas,
Arrullan blancas palomas
A la salida del Sol;
Y escucho en estas riberas
De la palma en los ramajes
Aún sonar de los salvajes
El indiano caracol. (47)

Concluye el poema diciendo: “Oíd en dulces leyendas / *Los Cantos del Siboney*” (50).

De esta manera, el poemario pasa a ser la creación del yo-lírico partiendo de los recuerdos del anciano indio y de su propia experiencia vivida en la naturaleza cubana. Los textos en forma de diálogo de amantes, o aquellos en que un siboney pretende expresar su amor a la naturaleza, a otra indiana o a un objeto autóctono, se debieran entender, entonces, como una manera de delegarle la voz al antiguo siboney a través del yo-lírico, nutrido de las vidas que le transmite el

anciano indio. Como Heredia ante las tumbas aztecas, la voz poética aquí sera portavoz de sus antepasados siboneyes. Y si fue capaz de llevar a cabo esta tarea de manera exitosa, se debe a su habilidad lírica, su compenetración con la naturaleza cubana y la ayuda del anciano indio.

Para demostrar el éxito de la empresa del poeta, estas ediciones de los *Cantos del siboney* terminan con un poema titulado “Conclusión. El anciano y yo”, compuesto de 18 sextillas de cinco hexasílabos y un dodecasílabo, todos dactílicos. En el poema se retoma la conversación entre ambos ya finalizados los *Cantos del siboney*. Así, el anciano es capaz de juzgar la obra del poeta, y dice:

- Bendígate el cielo!
Con pura delicia
Tus trovas oí:
Sin ser de mi raza
Tú cantas mis glorias
Aquí en Bayamo y allá en Yumurí. (181)

El anciano quedará tan impresionado con los versos del poeta que invocará a sus antepasados para que ellos, también, los aplaudan.

Los indios de Jagua,
Maisí, Baracoa,
Guaimaya y Magón,
Despiertan y escuchan
Bañados en llanto
Tus dulces leyendas de mágico son.

Envuelta en las llamas
Acude a tus voces
La sombra de Hatuey:
Bendígate el cielo!
Tú cantas alegre

La raza del indio sin ser Siboney. (181)

A este último verso responde el yo-lírico, con datos biográficos que lleven a que se identifique como el propio Fornaris. Aunque sus padres provengan de Europa, el yo-lírico nació y se crió en Cuba; el referente suyo es, pues, distinto al de sus progenitores.

Mas yo nací en Cuba,

Crecí con la seiba [sic],

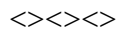
La palma, el jagüey:

Aquí está mi patria,

Yo soy de los indios,

Yo soy de Bayamo, yo soy Siboney. (182)

Con este verso final queda cristalizada la continuidad entre el pasado siboney y el presente cubano. La voz lírica, que inicia el poemario reconociendo su ignorancia sobre la vida de los antiguos habitantes de la isla, ahora expresa una identificación total con ellos. La naturaleza nuevamente sirve como vehículo de unión, pues el haber sido nacido y criado en aquellas tierras pueden unirlo a los siboneyes incluso a contrapelo con su herencia Europa directa. La creación del siboneyismo, pues, se encuentra en dos espacios fundamentales para los poetas de la época: el lenguaje y la naturaleza. El conjugar un movimiento indianista a partir de estos dos espacios es parte de lo que lo hizo un proyecto estético tan significativo en una época de poca libertad creativa.



La recepción contemporánea de los *Cantos del Siboney* es relativamente homogénea. A pesar de su popularidad inédita en la Cuba de mediados de siglo XIX, el poemario ha envejecido de tal manera que se cataloga como una obra poética pobre y de un carácter histórico demasiado artificial para mantener una posición literaria privilegiada. Samuel Feijóo, de manera representativa, describe el poemario sencillamente como “libro hito, propósito menor” (110).

Fornaris se considera un poeta históricamente importante, que fundó una escuela que tuvo gran resonancia a lo largo de la isla pero que en última instancia no tenía el talento necesario para ser una figura destacada²⁷. El siboneyismo logró tener una serie de seguidores que serán figuras significativas de la literatura cubana, como lo fueron Joaquín Lorenzo Luaces (con quien Fornaris co-editó la antología *Cuba poética*) y Juan Cristóbal Nápoles Fajardo, “El Cucalambé”, los dos más destacados de la escuela. En no pocos casos, estos seguidores han tenido una mejor recepción en el siglo XX y el XXI que el creador del siboneyismo. Muestra de esto es la reedición de sus poemarios y su presencia en las distintas antologías de poesía cubana, donde se les suele dedicar mayor espacio que a Fornaris (si es que Fornaris aparece).

Si pensamos en la historia de las constantes publicaciones de los *Cantos del siboney* a mediados del siglo XIX, el contraste con el siglo XX no puede ser mayor. Luego de una colección de su obra en el 1909, solo conocemos de una antología de su poesía publicada en el 1951 bajo el cuidado de Alberto Baeza Flores. Titulada *Poesías de la patria*, explícitamente excluye los poemas que conforman los *Cantos del siboney* por considerarlos los más débiles de su catálogo. Además, aunque una referencia obligatoria dentro de las historias literarias de Cuba, su ausencia es evidente en la mayoría de las antologías literarias²⁸. Estudios críticos, también, brillan por su ausencia. Así, cuando en el 2005 Ryan publica su ensayo “Creoles and Indians: (Post)Colonial Discourses and Popular Strategies in the Cantos del siboney”, hace referencia a

²⁷ Resulta demasiado tentador citar a Marcelino Meléndez Pelayo: “queda una turba de versificadores desaliñados y verbosos que, convirtiendo la prensa diaria en un matorral de sandeces rimadas, han hecho más daño al buen nombre literario de Cuba... la Gran Antilla tiene el privilegio de producir la mejor y la peor poesía del mundo americano. [...] para que algunos se arrojasen absurdamente a fabricar *poesía nacional cubana*, con leyendas insulsas y nombres estrafalarios de caudillos salvajes anteriores a la conquista, género cuya especialidad tuvo el famoso Fornaris, llamado el poeta de los *siboneyes*” (Menéndez Pelayo 284).

²⁸ Dos notables excepciones son la *Antología de poesía cubana* en tres volúmenes preparada por José Lezama Lima; y *Los grandes románticos cubanos* editado por Cintio Vitier, donde aparecen seis poemas de Fornaris, incluyendo algunos de los *Cantos del siboney*.

que solo dos artículos de crítica literaria sobre *Cantos del siboney* se habían publicado “recientemente”: uno en el 1972 y otro en el 1992. Nuestra búsqueda no ha sido más fecunda, con la excepción de haber encontrado una ponencia del 1982 (“El léxico indígena en la poesía siboneísta: signo, símbolo y sentido” de Eduardo C. Béjar y Juan C. Mora) y el ensayo anteriormente mencionado de Jorge Camacho, publicación posterior a la de Ryan.

Aunque es difícil precisar cuándo se cierra el ciclo del siboneyismo, quizás no sea equivocado decir, como lo hace Ryan, que concluye con la última publicación de las *Poesías* de Fornaris en el 1888 y con su muerte dos años después²⁹ (7). El cierre lo reconoce el propio poeta en el prólogo de aquella última edición de su poemario publicado en su vida al afirmar que sus poemas “pertenecen al pasado y no al presente”. Ahora bien, el siboneyismo como movimiento había ya caído en desgracia antes de esta fecha. Recordemos que Fornaris es consciente de que su popularidad se debió al clima de censura intelectual y política, y de su capacidad de simbólicamente expresar en su poesía siboney a parte del sentir de aquellos que pertenecieron a la vida intelectual y popular de la época. Esta última edición se publica ya en un contexto “de relativa apertura liberal en la isla” en donde se extienden “ciertas garantías civiles a la colonia” (Lugo-Ortiz 139). Pero se da, sobre todo, ya después de la Guerra de los diez años y de la Guerra chiquita, en un contexto en el que los debates sobre el país, lo cubano y lo político se han transformado radicalmente.

Dijimos en la introducción de esta investigación que el indianismo en el continente tiene como límite histórico final la década de los 1870, ante la consolidación de los estados nacionales. Evidentemente, este cierre no se puede paralelar en Cuba, aún colonia española y con una serie de particularidades antillanas que la alejan de sus homólogos continentales. Sin embargo, a pesar

²⁹ “Siboneyismo came to a definitive end with the final edition of *Cantos del siboney* in José Fornaris's 1888 collection of *Poesías*” (7).

de estas diferencias políticas y sociales, todavía se puede señalar la década del 1870 como el fin del ciclo del indianismo en Cuba. Las dos razones principales debieran ser evidentes: la Guerra de los diez años y la abolición de la esclavitud. La Guerra de los diez años se inicia en el 1868 y arroja la mayor parte de la década siguiente y una parte importante del territorio de la isla. Además, en ella se intensifica el debate de la abolición de la esclavitud, reclamo que había sido adoptado por parte de los liberales cubanos pero que todavía encontraba fuerte oposición entre las clases dominantes de la colonia, al igual que ciertos intereses económicos metropolitanos³⁰. Cuando estalla la guerra, los hacendados más progresistas liberaron a sus esclavos, algunos con la condición de que se unieran a la guerra de liberación nacional. Luego, en el 1870, la República de Cuba en Armas oficialmente decreta la abolición de la esclavitud. Aunque la Guerra de diez años termina con la derrota de quienes luchaban por la independencia, y la colonia cubana no promoverá la abolición de la esclavitud hasta el 1880, es evidente que una guerra que consume tanto a la vida social de una isla, unido a la presión que ejerció la abolición de la esclavitud en la República en Armas, además de la participación de negros y esclavos en lo que se podría considerar una guerra nacional, debiera transformar radicalmente las concepciones que se tienen de la relación entre raza, pueblo y nación. Mirar al pasado indígena no podrá bastar para hablar de la configuración de una nación, ya constituida debido a la guerra popular y lo que aquella significó, aunque todavía incapaz de erigir un estado. Se podría decir que el pasado de un país no es el mismo después de cambios tan dramáticos como una guerra de liberación y la abolición de la esclavitud. Aunque iniciamos este último acápite recalcando el contraste entre el éxito decimonónico del siboneyismo y su menosprecio en el siglo XX, la realidad es que ya en la

³⁰ Ver, entre otros: *Insurgent Cuba. Race, Nation, and Revolution, 1868-1898* de Ada Ferrer; *Empire and Antislavery* de Christopher Schmidt-Nowara; *La revolución de Yara. 1868-1878* de Fernando Figueredo Socarrás.

última década y media del siglo XIX se presentaba como un discurso literario desgastado. Quizá el ejemplo más claro, franco y emotivo sea el artículo titulado “José Fornaris” que le dedica el joven Julián del Casal poco después de que este ha muerto, y cuyos primeros párrafos leen como sigue:

Hay escritores que tienen el privilegio de conquistar, en cierta época de la vida, la admiración unánime de sus contemporáneos, hasta que, al cabo de cierto tiempo, ya por la decadencia de sus facultades intelectuales, ya por no haber seguido las modas literarias, ya por la aparición de nuevos campeones que vienen a disputarles el premio en buena lid, sienten formarse poco a poco el vacío a su alrededor, enmudecer las muchedumbres aclamadoras, cernerse la ceniza del olvido sobre sus obras y marchitarse los laureles de sus sienas. Entonces comienza la agonía de su renombre, que es la más cruel de todas las agonías. No hay espectáculo más enervante que el de los esfuerzos desesperados de esos náufragos de la popularidad. Muy pocos son los que se dejan arrastrar por la marea de la playa desierta del olvido y ahogan los gritos del orgullo sublevado que les impide adormecerse tranquilos en brazos de la resignación.

Tras de esa agonía, los laureles marchitos de algunos, al borde de la tumba suelen reverdecer. Pero ya es muy tarde. Cuando sopla esta brisa primaveral, el enjambre dorado de las ilusiones se ha ahogado entre las nieblas de los años, la chispa del entusiasmo se ha apagado bajo sus propias cenizas, la locura se ha guarecido en el cerebro, la sonrisa no se asoma nunca al borde de los labios y el corazón, a cada latido, se deshace en pedazos. Amargados por las heces de los grandes dolores solitarios, descienden a los brazos de la muerte, derruido el cuerpo por la vejez y el alma devastada por la desesperación, sin dar importancia a lo que pasa en torno de ellos, creyendo firmemente que solo han dejado un nombre impreso sobre la arena y, que las ondas muy pronto lo habrán de borrar.

Tal es el caso del insigne poeta cubano [Fornaris] que después de haber sido idolatrado por los hombres de su generación y escarnecido por algunos de la presente, murió hace algún tiempo, promoviendo entonces una reacción a favor de su nombre y creando públicas simpatías. Hoy casi se le ha olvidado, pero su

influencia se hace sentir. (479-480)

Más tarde, dirá que:

Las composiciones poéticas del autor de los *Cantos del siboney* han sido escritas en época distinta a la nuestra, bajo la influencia de aspiraciones diversas y de ideas extrañas a muchos hombres de la presente generación. El mundo ha sufrido grandes transformaciones y los poetas se han encargado de presentarlas en sus obras de distintas maneras. El poeta moderno no es un patriota... ni un soñador... ni un didáctico... sino un neurótico sublime. (481)

Si bien es cierto que la rearticulación del campo político y cultural a partir de y posterior a la Guerra de diez años le restó vigencia al proyecto siboneyista, el cierre del siboneyismo no se da de manera pasiva, pues podría incluso argumentarse que Fornaris, de manera paradójica, proporciona golpes a su antiguo proyecto en su edición de sus *Poesías* del 1888. Algunas de los cambios en esta última edición de los *Cantos del siboney* asombran al contrastarse con las ediciones anteriores. Casi se podría decir que Fornaris *deshace* una parte importante del proyecto siboney que hasta ahora se venía describiendo. Sin extendernos demasiados, señalaremos algunos ejemplos. Excluye de los *Cantos del siboney* los poemas antes citado, “Introducción” / “A mis lectores” y “Conclusión. El anciano y yo”, para iniciar el poemario con dos poemas introductorios, el primero titulado “Cantos del siboney” y el segundo “La musa y el poeta”. En este último reestablece la justificación poética de los *Cantos*. Como en “Introducción” / “A mis lectores”, el poema cobra la forma de un diálogo. Sin embargo, pasamos de un anciano de carne y hueso a una figura etérea, una “musa”.

LA MUSA

Yo quiero que tú entusiasta
Cantes en indias leyendas.
Sus desgracias, sus contiendas,
Sus fiestas, su religión.
[...] Yo sé todos los secretos

De la raza primitiva:
Raza tierna y expresiva
Que no supo sino amar.
Te contaré sus derrotas,
Y sus cruentos sacrificios,
Sus numerosos suplicios,
Sus pasiones, su pesar (404, 405).

A diferencia del testimonio vivo del anciano viejo de las previas ediciones, se recurre, pues, a la retórica neoclásica de la musa, la inspiración divina y el entusiasmo del poeta como pretexto y justificación de los cantos que le seguirán. La raza siboney dejó de tener herederos en el presente, y se pierde la conexión del yo-lírico con la naturaleza cubana que le permitía captar y expresar poéticamente la vida siboney. Además, si en las previas ediciones el poema “Conclusión. El anciano y yo” cerraba los *Cantos del siboney* demostrando el éxito logrado por la voz lírica en evocar el pasado indígena, aquí el poemario pierde este carácter “completado”.

Durante casi tres décadas, Fornaris y el siboneyismo lograron inventar y movilizar al indígena siboney como parte de un interés por lo propiamente cubano y para poder continuar apostando por un movimiento poético capaz de denunciar el estado colonial actual. Si algo no se le puede tachar a Fornaris es el haber exitosamente captado el impulso de un momento para desarrollar un movimiento poético cuya popularidad no tiene parangones en el siglo XIX en Cuba. Fornaris y el siboneyismo transformaron la manera en que en Cuba se pensaba y trabajaba literariamente al pasado indígena. Con el fin de este movimiento, tan importante en su época, parece haber perdido interés, también, lo indígena como tema literario.

Capítulo 3. El momento indianista en Puerto Rico: “La palma del cacique” de Alejandro Tapia y Rivera y *Les deux Indiens* de Ramón Emeterio Betances¹.

a Ramón Luis Acevedo

El caso de Puerto Rico durante la época de las revoluciones atlánticas es semejante al descrito en el capítulo anterior. Como Cuba, la isla atravesó cambios económicos, sociales y demográficos fundamentales luego de la Revolución haitiana. Hubo un incremento en la entrada de la mano de obra esclava durante la mayor parte del siglo; con la implementación de la Real Cédula de Gracias del 1815, se promovió la migración europea y criolla destinada a tareas agrícolas, permitiendo la libre admisión de caudales y esclavos; a la vez, se autorizó el comercio con otros países. Estas medidas – la introducción de mano de obra esclava y la incentivación de la llegada de agricultores de otros países – buscaban organizar un nuevo panorama económico para la isla. Esta sintonizó “sólo periferalmente con una inserción en el mercado mundial” (Álvarez Curbelo 10), por lo que no recibió una apertura económica como la cubana. Sin embargo, y a pesar del contraste, fueron Cuba y Puerto Rico quienes “se erigirían en los mayores productores de azúcar del Caribe durante el siglo XIX”² (Knight “El Caribe” 7).

¹ Las premisas generales sobre el indianismo en Puerto Rico (las primeras dos secciones de este capítulo, más la última sección) se publicaron como ensayo, titulado “Nuevos apuntes sobre el indianismo en Puerto Rico. El caso de 'La palma del cacique' de Alejandro Tapia y Rivera y 'Los dos indios' de Ramón Emeterio Betances. (Primera parte)”, en el segundo tomo de *Desfleques y desafíos*.

² “En el umbral del siglo XIX cambian las circunstancias. La población crece aceleradamente. Entre 1765 y 1823 se multiplica por seis – a causa de las altas tasas de natalidad, pero también de la introducción de los extranjeros –, y en 1832 totaliza 330,000. La isla va dejando de ser un despoblado *hato cerril*. Aunque su población es mayormente rural y rústica y se halla dispersa a través del territorio. En 1815, la Real Cédula de Gracias dio dispensa a la contratación con los *herejes*, y fomentó la inmigración de extranjeros católicos con capitales o hambres de riqueza. Al mismo tiempo, las guerras de independencia de Haití y Sur América expulsaron hacia la isla *siempre fiel* muchos leales, incluyendo los genitores de Salvador Brau y de Luis Muños Rivera. / Los refugiados e inmigrantes que arribaron a la isla a principios del siglo XIX – y que el coronel Flinter calculó en 7,000 – potenciaron las actividades comerciales” (Nazario 24).

En el capítulo previo se trazó un panorama del indianismo en Cuba en la primera mitad del siglo XIX. Luego de las Guerras de independencia y de la figura de José María Heredia, se vio una paulatina proliferación de textos de temática indígena, e incluso hemos encontrado evidencia de que esta literatura era un tema de debate, dado que se discutía cómo debiera escribirse y qué proyecto estético acompañaría al tema del indio. Posteriormente, estos debates culminarían en el siboneyismo, una escuela literaria de gran popularidad y alcance que concentró y acaparó el tema indianista en Cuba. La Guerra de diez años, la abolición de la esclavitud y las nuevas maneras de entender lo cubano vendrían a transformar dramáticamente el panorama histórico-social que no solo posibilitó el siboneyismo sino que hizo de él un movimiento afamado y distinguido. El cierre del ciclo siboneyista lo reconoce el propio Fornaris en el prólogo de aquella última edición de su poemario, en el 1888, al afirmar que sus poemas “pertenecen al pasado y no al presente”.

Resulta difícil encontrar un escritor del siglo XIX en Puerto Rico con una producción consistente que, de alguna manera u otra, no escribiera un texto indianista o dialogara con esta literatura. Desde los escritores reconocidos de la época hasta aquellos olvidados que permanecen en los periódicos, en revistas o en aguinaldos poco conocidos, parecería que la mayoría compuso por lo menos algún cuento de amor entre indios, alguna leyenda que tenga que ver con una tragedia del período de la conquista y de la colonización o algún poema romántico escrito desde la perspectiva de un taíno. Incluso encontramos épicas indianistas en nuestra literatura, a pesar de que se suele considerar que el indianismo en Puerto Rico es más pobre que el de sus homólogos antillanos³.

³ Algunos ejemplos de textos indianistas durante la época indianista (hasta los 1870) son: “El salvaje” (1844) de Manuel Alonso”; “La palma del cacique” (1852) y los poemas “Las lágrimas del Loísa” y “El último borincano” (1862) de Alejandro Tapia y Rivera; *Agueynaba y Ponce de León* (primera parte, 1852; segunda y tercera parte, 1854) de Daniel de Rivera; “Los dos indios” y “A Borinquen” (1857) de Ramón Emeterio Betances; “Leyenda de Borinquen. Zarima y

Sin embargo, nos topamos con una diferencia fundamental entre el indianismo en Cuba y Puerto Rico. Este panorama general que se hizo para Cuba y que brevemente resumimos arriba es imposible trazarlo en Puerto Rico. A diferencia de Cuba, la literatura indianista puertorriqueña está caracterizada, no por la paulatina proliferación de la temática y la eventual consolidación de un movimiento estético, sino por la *discontinuidad*. A pesar de que se produce esta literatura a lo largo de toda la época indianista, el indianismo en Puerto Rico nunca se convierte en un movimiento como el siboneyismo; de él nunca sale una práctica estética que trata de ser particular. Nos encontramos con una cantidad importante de textos de temática indígena que se encuentran dispersos y aparentemente desconexos, es decir, sin diálogo entre ellos. De ahí, la paradoja puertorriqueña: la *persistencia* de una literatura indianista marcada por la discontinuidad. Por eso, un “panorama” de la literatura indianista no pasaría a ser, en gran medida, nada más que una enumeración extensa de textos, no una pincelada al desarrollo y evolución de un subgénero en particular.

Las razones para esta proliferación no-dialógica de literatura indianista puertorriqueña son múltiples. No se puede perder de vista que la literatura como un fenómeno cultural se desarrolla de manera más tardía en Puerto Rico que en Cuba, lo que en parte se explica porque la prensa – desde donde se origina la literatura como un fenómeno cultural y social en ambas islas – llegó más de medio siglo después a Puerto Rico; mientras la historia de la imprenta en Cuba se dice que inicia en el 1723, su llegada a Puerto Rico suele fecharse en 1806, una manifestación más del abandono político y atraso económico en el que se encontraba la más pequeña de las Antillas mayores. Pero el que haya una brecha de más de medio siglo entre una literatura y la otra no

Osaní” (1859) y “Canción indiana” (1862) de Juan Francisco Comas; *La peregrinación de Bayoán* (1863) de Eugenio María de Hostos; “La flor del Yunque” de Julio José Soler (1872); “Romance” (1863) de José Gautier Benítez; “La cueva del convento”, publicado en el 1875 en *La Azucena*.

termina de explicar el porqué de esta falta de consolidación de un movimiento literario indianista. La posterior llegada de la imprenta, el tardío nacimiento de una cultura literaria, son más bien síntomas del problema. La raíz se encuentra en el “precario criollato” (Álvarez Curbelo 63) de Puerto Rico, es decir, en la falta de una clase social criolla pujante que impulsara sus propios proyectos económicos, culturales y políticos (sean o no separatistas), lo que se explica *en parte* por el atraso económico de la isla. En Cuba, una clase pudiente e ilustrada pudo crear un cuerpo político e intelectual lo suficientemente poderoso como para enfrentarse estratégicamente a la política y a la censura española – pensemos, por ejemplo, en Francisco de Arango y Parreño y su intenso cabildeo por reformas económicas para Cuba, o en el círculo literario alrededor de Domingo del Monte y sus ambiciones programáticas literarias. En ese sentido, tanto una institución funcional como la Sociedad Económica de Amigos del País (que Puerto Rico tuvo pero nunca con la fuerza de su contraparte cubana) o incluso un círculo literario intelectual influyente como el de Del Monte pudo haber propiciado o articulado un movimiento cultural⁴.

Debido a esta falta de proyecto criollo, entendemos que otro factor que explica la discontinuidad del desarrollo del indianismo en Puerto Rico es la manera en la que permeó la censura del gobierno español en la vida social de la isla, lo que afecta tanto lo que se produce en ella como los textos que circulan allí. Si bien es cierto que también se ejerció la censura en Cuba,

⁴ La precariedad del ambiente cultural en Puerto Rico es de tal grado que Eduardo Forastieri-Braschi llega a poner en entredicho la idea de una “ciudad letrada” en la isla, a pesar del empleo frecuente de este término en la crítica. “El cuidadoso y documentado análisis con que Ángel Rama ilustró la pertinencia de *la ciudad letrada* a partir del siglo XVI y, muy particularmente, durante el siglo XIX, no aplica al caso de Puerto Rico, si se atendieran – o se conocieran – las condiciones puertorriqueñas. [...] En efecto, la penuria letrada ocupó después a las elites del País entre las décadas de los cuarenta y ochenta del siglo XIX... Los conatos y fracasos de la Sociedad Económica de Amigos del País, como demuestran los desplazamientos de los discípulos científicos del Padre Rulfo (Baldorioty y Acosta), y el descarrilamiento de sus cátedras en el proyectado Colegio Central para finales de la década del 1840, deberían bastar para dilucidar y resolver el desacierto del paradigma de la *ciudad letrada* en la Isla” (Forastieri-Braschi “Prisma de *El Gíbaro*” 194-195).

y que incluso el propio Fornaris tuvo que enfrentarse a ella con sus *Cantos del siboney*, el efecto que produjo en Puerto Rico lo entendemos más profundo. Precisamente por la falta de un proyecto criollo cultural autónomo, por la falta de instituciones culturales y por el débil desarrollo de un campo literario, la censura adquiere un grado más agudo en la sociedad y en la cultura puertorriqueña del siglo XIX. No debe pensarse, por lo tanto, que la censura es un elemento externo a la literatura, meramente aquello que no se permite decir en un texto, o aquello que decide no escribirse, debido a presión externa. Hacemos referencia a lo que implica vivir en una sociedad cuyo mundo letrado, ya de por sí pobre y sin instituciones poderosas o protectoras, consiste en y subsiste de la mutilación de la escritura y, hasta cierto punto, del propio pensamiento. “La censura no es un acto simbólico en abstracto, sino que afecta profundamente todo el cuerpo social, y toda la experiencia material acumulada”⁵ (Vela 205).

Lo que se evidencia en Puerto Rico, en fin, es que, si bien es cierto que el indianismo mantiene una presencia persistente a lo largo del siglo XIX, si bien es cierto que, como se dijo al comienzo de este capítulo, casi todo escritor de alguna manera escribe un texto indianista o dialoga con él, por las limitaciones políticas y sociales, el indianismo puertorriqueño nunca se

⁵ Aunque la crítica literaria contemporánea no siempre le dé tanta importancia a la manera en que la censura permea la vida social puertorriqueña del siglo XIX, sí está presente en los inicios de la crítica literaria de la isla, en particular en el prólogo que escribió Salvador Brau a la segunda edición de *El jíbaro* de Manuel Alonso. Al escribir el prólogo, Brau estima necesario incitar al lector joven a estudiar a fondo el contexto en el que se escribe *El jíbaro* para entender su importancia histórica y riqueza literaria. La censura que existía cuando Alonso escribió aquella primera edición de *El jíbaro*, dice, restringía las posibilidades de la escritura. Alonso, sin embargo, fue capaz de escribir su obra sin tener que sacrificar el contenido social de sus textos. Así, “su principal mérito no estribaba en lo que en sus páginas contenía, sino en lo que de su espíritu se alcanzaba a traslucir. [...] bajo la apariencia bonachona de que el libro alardea, se esconde un fondo de censura en que la verdad corre parejas con la habilidad” (61). Brau propone en su prólogo una manera de leer *El jíbaro* que se adecúa a su proceso de producción, un método que requiere el uso de la intuición y del cotejo para captar aquellos mensajes que la censura hubiera borrado. Según afirma Córdova Iturregui en su ensayo “*El jíbaro* de Manuel Alonso: La textura de los silencios elocuentes”, “no le preocupaban a Brau las condiciones históricas como algo externo, ya desaparecido, sino sus efectos en el tejido íntimo del libro” (13).

desarrolló como un movimiento, como en el caso del siboneyismo cubano. A diferencia de lo que ocurre con otras manifestaciones literarias como los *aguinaldos* y los otros textos que surgen de esta proliferación inicial de literatura en Puerto Rico, con relación a los textos indianistas, no hay diálogo entre ellos, no se articula un proyecto estético concienzudo. Su persistencia en nuestras letras no implica continuidad⁶.

Pero dentro de esta lista extensa y disconexa de literatura indianista, hay un momento en el que se empezaba a articular un diálogo en torno a una estética indianista, momento que inicia con la publicación de “La palma del cacique” de Alejandro Tapia y Rivera en el 1852. En Tapia, ningún acto cultural, ninguna producción literaria, resulta inocente ni ajena a una visión y a un proyecto literario de envergadura. Se puede decir que Tapia es el equivalente a José de Alencar en Brasil, quien, al reconocer el vacío cultural inmenso en el que se encontraba, buscó llenarlo precisamente a través de una escritura que abordara todas las temáticas y todos los géneros y subgéneros principales de culturas literarias más desarrolladas⁷. Lo que el círculo literario de

⁶ Corchado Juarbe había previamente señalado la falta de un movimiento indianista en Puerto Rico. “Pero, mientras en Santo Domingo y Cuba, especialmente en la primera se desarrolló un movimiento indianista robusto y continuo, en Puerto Rico su manifestación fue más débil: no creó escuela ni surgieron poetas que dedicaran su creación constante al tema, según sucedió en las dos Antillas hermanas” (*El indio* 43-44). Más adelante en su libro, reitera: “El desarrollo del tema indianista en nuestra poesía fue limitado si se le compara con la manifestación en las otras dos Antillas. Como hemos señalado, no hubo aquí un movimiento persistente por esa dirección ni surgieron poetas que dedicaran su creación constante al tema” (47). Aunque en momentos haga referencia al menor desarrollo económico de Puerto Rico y de su burguesía criolla, la autora se limita a explicar esta carencia de movimiento indianista debido a “la represión con que se controlaba su expresión en las diversas publicaciones”.

⁷ “En este cultivo dedicado de las letras, Tapia comprendió mejor que nadie la urgencia de llenar este vacío, la necesidad de insertar estrellas luminosas en el cielo desnudo de nuestra literatura. Por esta razón se acercó y trabajó con múltiples géneros literarios: leyendas, novelas, teatros, ensayos, memorias, biografías, cartas, etc” (Córdova Iturregui “*La sataniada*” 144). Manuel Zeno Gandía, décadas más tarde, se encontrará en una situación similar. Sin embargo, al enfrentarse al vacío cultural de la colonia, y en una época de mayor libertad para escribir, en lugar de producir toda una serie de géneros y subgéneros literarios, reconoció que se podría rellenar tal vacío privilegiando el único género capaz de contener eficazmente la complejidad de

Domingo Del Monte trató de articular como colectivo para Cuba lo intentó Tapia solo y para Puerto Rico.

Luego, desde Europa y en lengua francesa, Ramón Emeterio Betances escribe y publica “Los dos indios” y “A Borinquen” en el 1857, una respuesta directa a “La palma del cacique”, a la vez elogio y desafío tanto en su propuesta estética como en sus lineamientos ideológicos. El texto de Betances, sin embargo, fue prácticamente desconocido hasta finales del siglo XX, por lo que la posibilidad de continuar el diálogo y de concretar un movimiento queda aquí detenido. El propio Tapia no abandonó por completo el proyecto literario indianista: años después, al volver a publicar “La palma del cacique” como parte de su colección *El bardo de Guamaní* en el 1862, incluirá poemas que nutren su producción indianista. Su diálogo interno, sin embargo, quedó trunco luego de estos poemas, al no continuar con la literatura indianista ni encontrar resonancia en otros textos de la época.

Este tríptico indianista – 1852, 1857, 1862 – podría decirse que conforman un *momento* de diálogo indianista en Puerto Rico, lo más cercano a la irrupción de cierta continuidad literaria, de cierta estética. Es a este tríptico, a este diálogo, al que le dedicamos el capítulo⁸.

vida social de un país colonial inserto en la modernidad: la novela.

⁸ Curiosamente, a pesar de esta relativa proliferación de literatura indianista, y a pesar de que fue una puertorriqueña quien inicia el estudio académico y sistemático de la literatura indianista – Concha Meléndez, con su libro “La novela indianista” –, en Puerto Rico el corpus literario indianista ha sido desatendido casi por completo por la crítica literaria. Vale la pena, sin embargo, previo a entrar de lleno a nuestra materia de estudio, hacer un reconocimiento de las excepciones importantes dentro de esta escasez.

Como punto de partida, contamos con dos ensayos de Ramón Luis Acevedo, el primero titulado “La poesía indianista puertorriqueña en el siglo XIX” – que tiene la ventaja de iniciar con un acercamiento general al indianismo y luego a sus manifestaciones particulares en las Antillas y en Puerto Rico – y el segundo titulado “Los límites de la narrativa indianista en Puerto Rico: Tapia, Betances y Marqués” – que plantea señalamientos interesantes sobre las fronteras históricas de este género en la literatura antillana y puertorriqueña. Aunque en ensayos distintos, Acevedo es el único crítico que ha manejado la literatura indianista puertorriqueña en más de un género literario, lo que le da a su lectura y su análisis un alcance significativo.

Antes de entrar al momento de diálogo indianista, conviene hacer un panorama de los comienzos de la literatura en Puerto Rico y de la primera manifestación de un texto indianista en la isla, el único que se conoce previo a “La palma del cacique”. La crítica dedicada a Puerto Rico señala que los inicios de la literatura en Puerto Rico, más allá de ciertos escritos individuales y aislados, surgen en el segundo período constitucional de España (1820-1823) y gracias a la Ley de Imprenta del 22 de octubre de 1820, donde se propició la proliferación de la prensa y surgió, en palabras de Roberto Ramos-Perea, una “implosión periodística” en Puerto Rico⁹ (Rivera de Álvarez; Ramos-Perea 45). Esta apertura será, sin embargo, pasajera, pues con la caída del segundo período liberal en el 1823, Puerto Rico volvió a tener un solo periódico: *La Gaceta de Puerto Rico*, el periódico del gobierno.

Un segundo impulso literario se dará en la próxima década ante una paradójica apertura: una nueva ley de censura, impuesta en el 1834, permitiría la publicación de periódicos, como lo fue el *Boletín Instructivo y Mercantil* auspiciado por la Junta de Comercio de San Juan. Será en este segundo impulso que se aprecia el interés por lo autóctono como temática literaria, aunque no de manera tan consciente como lo hace el círculo de Domingo Del Monte en Cuba. Los jóvenes de la llamada “generación del *Boletín*” serán quienes “iniciarían... dos temas realmente nuevos” en la literatura puertorriqueña: “el *paisaje nativo* y el *indio* como encarnación salvaje

También contamos con la importante y ambiciosa investigación de Carmen Corchado Juarbe, *El indio en la poesía puertorriqueña desde 1847 hasta la Generación del sesenta*, que cuenta, además, con una antología como volumen separado de su libro. Si bien es cierto que el proyecto de Corchado Juarbe es el estudio de mayor alcance sobre el tema del indio en Puerto Rico, aunque limitado a un género literario, tiene la desventaja de que, al querer abarcar un período tan amplio en la historia literaria en Puerto Rico, puede perder de vista las particularidades históricas de hablar del indígena en momentos específicos o coyunturales, en cierta época.

⁹ Con respecto a las tempranas apariciones aisladas del fenómeno literario en Puerto Rico, ver el “Prólogo” de Césareo Rosa-Nieves al *Aguinaldo puertorriqueño*.

del habitante de América” (Ramos-Perea 65), aunque el tema del indio no aparecería hasta algunos años después¹⁰.

El final de esta prehistoria literaria se encuentra en un diálogo de textos y de generaciones que representa el momento culminante de estos inicios: el *Aguinaldo puertorriqueño* de 1843, el *Álbum puertorriqueño* de 1844 y los aguinaldos y textos que le prosiguieron. El *Aguinaldo puertorriqueño* del 1843 es una colección de cuentos, leyendas y poemas que prepararon unos amigos con la intención de que el libro se obsequie en las navidades de ese mismo año. El propósito del libro llevó a que muchos de sus textos poéticos y narrativos tengan como fin entretener al público lector más que desarrollar una propuesta literaria. Sin embargo, si bien es cierto que la lectura predominante del *Aguinaldo* es la de un libro “escapista”, que evitó hablar de la realidad social de la isla, todavía en él se ve un interés por lo autóctono: en el prefacio los escritores hablan de un texto “enteramente indígena”, producido literaria y materialmente en la isla y que podía vanagloriarse de sus “bellezas tipográficas” (15), lo que es una manera de exaltar el grado de técnica y sofisticación al que ha llegado la imprenta en la isla¹¹. Será, sin embargo, en el *Álbum puertorriqueño* del 1844, la respuesta que jóvenes puertorriqueños en Barcelona le hacen al *Aguinaldo*, que se exploran concienzudamente temas nativos en la literatura puertorriqueña. Aunque el libro se gesta y se publica en Barcelona, sus textos y sus

¹⁰ “Estas fuerzas – el modesto desarrollo capitalista, el aumento de la población y la inmigración, el abolicionismo, la recepción de las ideas liberales – provocaron afanes de progreso, críticas al imperio español, e incipientes sentimientos de particularidad puertorriqueña” (Nazario 25).

¹¹ En su carta “A los jóvenes colaboradores del *Aguinaldo puertorriqueño*”, el viejo Francisco Vasallo se refiere a esta costumbre navideña europea de hacer gala de las técnicas de la imprenta y de la capacidad de decoro y adorno. “Ustedes quieren imitar lo que se hace en Francia, en Inglaterra y Alemania. Está bien, me conformo. / Publíquense en estos países bellísimas obras para regalos de aguinaldo. Lucen en ellas el ingenio, la poesía, la prosa, la tipografía, la pintura, la litografía, la encuadernación, las pastas y hasta el lujo de los envoltorios y fundas de tafiletes preciosos y brillantes, con filetes de oro y con grabados de grecas, ondas, ramos, templetes y caprichos variados hasta lo infinito...” (*Aguinaldo puertorriqueño* 189).

paratextos dejan en evidencia que el *Álbum* tenía como audiencia implícita al lector puertorriqueño, no solo el que vivía en España sino también, y quizás principalmente, el que habitaba la isla.

Es comúnmente aceptado que el primer texto indianista en Puerto Rico es “El salvaje” de Manuel Alonso (Acevedo “La poesía indianista”; Corchado Juarbe *El indio*), publicado en el *Álbum puertorriqueño*. Es a este texto al que Ramos-Perea alude cuando afirma que la “generación del *Boletín*” introdujo el tema del indio a la literatura puertorriqueña, pues Alonso, previo al *Álbum*, contó con algunas publicaciones en ese periódico¹² (65). Si se toma en cuenta que el poema de Alonso aparece apenas un año después del libro que algunos dicen que “inaugura” la literatura puertorriqueña, el *Aguinaldo puertorriqueño*, se hace evidente el temprano cultivo del indianismo en Puerto Rico, incluso a pesar del comienzo tardío de una tradición literaria en la isla.

“El salvaje” sigue el modelo estrófico, métrico y hasta cierto punto temático de la “Canción del pirata” del español José de Espronceda (Brau “Al que leyere” 54-55; Acevedo “La poesía indianista” 28). Al igual que en el “Villancico” y en “Matanzas y Yumurí”, aquí se carece de cierta especificidad histórica al hablar de “los indios” y “el salvaje”¹³. Comienza con una voz poética que describe al “salvaje” debajo de una palmera, exhibiendo sus flechas “que mil blancos han herido” y un “cuerpo desnudo” marcado por heridas de guerra. Mientras gran parte de la literatura antillana de tema indígena busca destacar la bondad y hospitalidad del indio antillano,

¹² “La mayor contribución de Alonso [al *Álbum*] será el poema ‘El salvaje’, que ya veremos los problemas que le traerá, dado que es, como hemos dicho, el rescate de la figura del indio como símbolo de un ‘origen’ diferente, de una ‘naturaleza del ser’ diferente” (Ramos-Perea 77).

¹³ Como ya ha señalado Ramón Luis Acevedo, “no hay anécdota en el poema, no conocemos ni siquiera el nombre del indio que sirve de figura central, tampoco se utilizan palabras de origen taíno; sin embargo, ya están presentes la naturaleza americana, el indio bravío e indómito, el antiespañolismo y la alusión al ansia de libertad política” (“La poesía indianista” 28).

resulta interesante que el indianismo en Puerto Rico comience con la imagen de un indio guerrero y fuerte, temible ante el enemigo, y que, aunque valora su libertad y desprecia el dominio español, tampoco se deja agobiar por aquel pasado precolombino perdido.

Debajo de una palmera,
en una tarde serena,
se mira sobre la arena
un salvaje reposar.
Junto a sí tiene las flechas
que mil blancos han herido,
y, como él mismo, ha sufrido
de cruda guerra el azar.

Su rojo cuerpo desnudo
muestra toda su pujanza,
y en su pecho alguna lanza
atrevida penetró.
Fija la vista en los montes
canta de pesar exento,
sin recordar ni un momento
las riquezas que perdió. (“El salvaje” 290)

El poema luego se transforma para que sea el propio salvaje quien cante y cuente su historia. Se podría decir, siguiendo uno de los hilos conductores de esta investigación, que de esta manera se le empieza dar “voz” al indígena en Puerto Rico.

Que venga aquí el Europeo
codicioso,
y si acercarse le veo
morirá al punto a mis manos.
Que para sufrir tiranos
en su patria no nació (“El salvaje” 291)

En el poema, la tiranía pareciera ser algo ajeno a la isla, asociado a las tierras de los europeos y, por lo tanto, traída a la isla por los españoles. Por otro lado, el espacio natural de la isla, en el que el propio salvaje se inscribe, se asocia estrechamente con la libertad. Por eso, ante la llegada de los conquistadores, y la superioridad de estos en el arte de la guerra, el indio no tendrá más opción que adentrarse a la naturaleza, a la selva, donde todavía queda viva la libertad. “El salvaje”, en ese sentido, presenta una geografía de la libertad, una oposición entre la libertad natural de la isla, que ahora existe en los montes, y la opresión extranjera que se impuso, que domina las costas y que ahí mantiene esclavizados a los indígenas.

Que es mi dicha vivir libre
sin cadenas que me opriman,
con su peso solo giman
los esclavos y no yo.

Cuando de noche o de día
yo despierto,
y siento en la selva umbría
de los tigres el aullido,
o de la sierpe el silbido,
mi gozo no tiene igual.

[...] Me han quitado la llanura:
No me importa.
Para probar mi bravura
los montes bastan y sobran
si los indios no recobran
lo que el blanco les robó.

Yo no siento

desconsuelo,
En el suelo
duermo bien.
Y si velo,
mi querida
es mi vida
mi sostén. (“El salvaje” 291-292).

El juego verbal y la posibilidad que tuvo el indio de adentrarse al espacio natural y mantener su libertad hacen del poema uno históricamente y temporalmente impreciso. “El salvaje”, de manera ambigua, nos habla de un pueblo que se cree que no existe en el presente del autor. Sin embargo, la voz poética y la voz del salvaje nos hablan en presente, como si existiera todavía la presencia indígena en las profundidades de la naturaleza antillana. El salvaje del poema, al contarnos su historia, más que hablar de su pasado, nos habla de su presente. El poema apunta, por lo tanto, a la permanencia del indígena.

Precisamente por estos versos, el desarrollo del indianismo en Puerto Rico será rápidamente interrumpido, a diferencia del paso consistente que se aprecia en Cuba. Como lo documenta Salvador Brau, quien prologó la segunda edición de *El jíbaro* de Manuel Alonso en el 1884, a Alonso

hubieron de llegar, en 1844, dos cartas; una del autor de sus días, en la que le hacía presente el mal efecto que al Sr. Conde de Mirasol, Capitán General de la Isla, había causado la canción consabida [“El salvaje”], y otra del ya indicado Don Francisco Vasallo encaminada a recordarle las condiciones del país para el cual redactaba sus escritos. (“Al que leyere” 55-56)

Las autoridades no perdieron de vista la crítica que se llevó a cabo en el poema de Alonso de la conquista violenta de la isla, y el que sea la voz de un indio guerrero debió haber acentuado la

atención del gobierno colonial¹⁴. Por tal razón, algunos años después, en el 1849, cuando la primera edición de *El jíbaro* llegó a suelo boricua – pues el autor la mandó a imprimir en Barcelona poco antes de él regresar a la isla, y esperaba que el impresor enviara los ejemplares por correo –, el libro fue incautado por las autoridades, quienes lo consideraron material sospechoso nada más por ser un producto de la pluma de Alonso. Posteriormente, “Alonso optó por abandonar el cultivo de la poesía indianista y su poema *El salvaje* no aparece en ninguna de sus sucesivas publicaciones” (Acevedo “La poesía indianista” 28). El que esto haya ocurrido con publicaciones tan importantes como el *Álbum* y *El jíbaro*, y con un escritor con el reconocimiento de Alonso, quien se convertirá en uno de los más importantes de su época, debió llevar a que este acto de censura sea harto conocido en la isla. A juicio de Ramón Luis Acevedo,

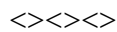
La aparición temprana de esta poesía parece indicar que el indianismo poético pudo haber sido una expresión de gran importancia en nuestras letras, a no ser por las circunstancias adversas que impedían u obstaculizaban su cultivo... Sin duda alguna la censura y la presión oficial obstaculizaron su desarrollo e impidieron que se cultivara con mayor empeño. (Acevedo “La poesía indianista” 28, 35)

Alonso, aunque abandona el tema indígena en su literatura, no por eso deja a un lado preocupaciones sobre la génesis histórica de Puerto Rico. En *El jíbaro* (1849, 1883), varios de los ensayos y de los cuadros de costumbre vuelven hacia este interés. Luis Felipe Díaz, en su ensayo “Ideología y discurso en *El Gíbaro* de Manuel Alonso”, ya ha destacado que, por ejemplo,

¹⁴ Salvador Brau, por otro lado, no ve en este poema más que una “imaginación juvenil” pensando en el pasado precolombino, sin esto conllevar una crítica de la conquista ni guardar relación alguna con el presente del autor. En su prólogo a *El jíbaro*, dice: “Harto recordaría Alonso al escribir esa canción que en las Antillas españolas no quedaba ya ni un ejemplar de los pobladores aborígenes, de modo que aquellos arranques poéticos, propios de una imaginación juvenil, carecían de toda aplicación a su país natal. Y no cabe tampoco suponer en una persona amante de la ilustración, y dotada de los sentimientos filiales que se desbordan en los escritos de nuestro héroe, que pretendiese anatematizar la civilización americana, hija de la europea, muy principalmente de la española, ni mucho menos que intentara predicar el exterminio de esas razas civilizadoras... Hijo de padres españoles y educado en España, mal podía aquel poeta de 22 años renegar ni de su raza ni de sus principios” (55)

en “Bailes de Puerto Rico” Alonso reconoce “cómo la cultura criolla resulta el eslabón final de una cadena que une a lo español (principalmente), lo indígena y lo negrista” (43). Se podría decir incluso que la mirada histórica de Alonso se traslada de los orígenes históricos – el indio precolombino – a un nuevo sujeto alterno pero del presente histórico: el jíbaro, o campesino criollo. La traslación hacia el presente y hacia este nuevo sujeto no debiera sorprender; de cierta manera, funciona como un paralelo a lo que ocurre en Latinoamérica cuando se pasa de destacar en la literatura del indígena precolombino al indígena contemporáneo. En este caso, es el campesino, el jíbaro, quien sustituye el indio de la época del descubrimiento. “La cultura jíbara”, afirma Díaz, “se presenta más bien como un suplemento necesario, pues en él se encuentra una poética que vincula con los orígenes (el campesino, la tierra, la oralidad)” (50).

Tomará poco menos de una década para que Alejandro Tapia y Rivera publique “La palma del cacique” y reinicie el tema indígena en la literatura puertorriqueña. Además, en su destierro en Madrid y no desde Puerto Rico.



Las razones oficiales por las que Tapia es desterrado a España en el 1849, y que aparecen en su “Expediente de destierro” oficial, son 1) por una pelea que tuvo con Luis Gonzalo, el Marqués de Moncayo, en una fiesta, y 2) un duelo que tuvo con un Capitán de Artillería, a su vez resultado de que Tapia decidió no seguir la costumbre de darle paso al peatón que comparte la acera pero que se encuentra próximo a los edificios (“Expediente” 873-879; *Mis memorias* 174-181)¹⁵. Pero Tapia, que Roberto Ramos-Perea califica como un “joven romántico y rebelde”

¹⁵ “Una retrógrada costumbre sanjuanera – a imitación de las españolas – se había entronizado por razón de la estrechez de las aceras: si alguien venía por la acera derecha a la pared, en dirección contraria a la nuestra, había que dejarle paso y lanzarse al barro de la calle para que la persona pasara” (Ramos-Perea 121).

“Con motivo de un duelo que tuve con un capitán de artillería que me desafió, a consecuencia de

(115), estaba en las miras del gobierno colonial español desde antes. Ya previamente había sufrido la censura de una pieza literaria con su primera obra dramática, *Roberto D'evreux*, que en su redacción original del 1848 – hoy perdida – fue acusada de “humanizar” a los reyes (*Mis memorias* 169-171). Su expediente no solo menciona los dos actos que funcionaron como agente catalítico, sino que también hacen referencia a su actitud previa¹⁶. Por eso, la vigilancia y los “continuos informes” que de él se harán en su destierro en España (Ramos-Perea 141).

Tapia, evidentemente, era considerado como un subversivo para los representantes de España en la colonia. En efecto, formará parte de los círculos abolicionistas, profesa simpatía por la Constitución de Cádiz, eventualmente por el republicanismo en España (y todo lo que ello implica) y es uno de los más tempranos defensores de los derechos de las mujeres en Puerto Rico. Cabe señalar, sin embargo, por su importancia en este estudio, que, si bien su liberalismo lo llevará a tener encontronazos constantes con el gobierno colonial, nunca se profesó como separatista, es decir, como favorecedor de que Puerto Rico se separe e independice de España. Todo lo contrario: siempre pensó a Puerto Rico como una parte de España, en ocasiones

un encuentro en la calle en que luchamos por la acera, que yo no llevaba, y le correspondía; pero que no le cedí por habérmela exigido con brusquedad, ordenó mi destierro de la Isla aquel gobernador, diciendo, según me contó persona fidedigna, que lo ordenaba así, por no tener que fusilarme más tarde o más temprano (*Mis memorias* 174).

¹⁶ “Dn. Alejandro Tapia... ha demostrado desde sus primeros años un carácter provocativo e insolente. Esta propensión fue creciendo con la edad y fortificándose con las malas compañías que siempre ha frecuentado hasta adquirir la fama de ser el más guapo entre sus compañeros. Para sostenerla no ha cesado de provocar lances que por ser sus contrarias personas de poco valor han pasado casi por desapercibidos, hasta que hace algún tiempo chocó de resultas de un baile, con el Tesorero de Ejército y Hacienda, Marqués de Moncayo, produciendo un escándalo público, y faltando al respeto y deferencias que debía á un Jefe del ramo que servía, valiéndose de la debilidad de éste, cuya circunstancia obligó al Superintendente á corregirle. Además de estas circunstancias tiene también el Tapia la muy notable de ser uno de los corifeos del partido disidente de esta capital; no por su posición o influjo que son enteramente nulos, sino por la osadía y desvergüenza con que en las reuniones de sus semejantes hace alarde de sus desleales sentimientos y profundo odio al nombre Español, quizás porque lo era un padre que los abandonó” (“Expediente” 873-874).

llamándola una provincia de lo que consideraba su país¹⁷. La importancia de este aspecto ideológico se apreciará más adelante en este capítulo, y en particular cuando analicemos la respuesta de Betances a sus textos indianistas.

El destierro político lo llevó por segunda vez a España. Tapia reconoce que aquella primera estadía en España a los ocho años será de una enorme importancia en su vida, particularmente porque en ella, y en la vida cultural de Málaga, se enciende la chispa del amor al teatro. Aunque no lo articule de esta manera, si su primera estadía representa la iniciación de su futura vocación dramática y literaria, su segunda estadía conlleva la apertura a la historia de su país natal. “En la colonia, la memoria se construye a veces en la metrópoli” (G. García 33).

Según sus recuerdos, Tapia llega a España en los últimos días del año 1849, a los 23 años (*Mis memorias* 185). Rápidamente se emparenta con dos antiguos amigos que conoció en el Seminario Conciliar San Ildefonso de Puerto Rico: Román Baldorioty de Castro y José Julián Acosta. Estos llegaron en el 1846 para hacer sus licenciaturas en Madrid, y con ellos se hospedarán (*Mis memorias* 192, 526). Este reencuentro tendrá consecuencias importantes en la vida de Tapia, entre otras cosas porque juntos fundan, a iniciativa de Baldorioty, un espacio colectivo formalmente constituido el 20 de marzo del 1851, y que contaba con la participación de

¹⁷ En el prólogo a la *Biblioteca* histórica, por ejemplo, dice: “En vista de tales circunstancias, el trabajo que con el carácter preparatorio, ofrezco a la juventud estudiosa, es de bastante interés para la nación y la provincia” (Tapia *Biblioteca* 6).

En efecto, aunque suene paradójico dentro de un cuadro cultural latinoamericano y caribeño, toda una serie de liberales puertorriqueños conjugarán esta visión de la isla-provincia con sus proyectos culturales autóctonos o proto-nacionales. Para efectos de este capítulo, los más importantes son: Manuel Alonso, Román Baldorioty de Castro, José Julián Acosta y Salvador Brau. “Así, la historia puertorriqueña nace en la represión, de la mano de unos nativos con conciencia histórica, pero con identidad escindida, con la doble lealtad a la región isleña y a la nación metropolitana” (G. García 52). Un buen panorama del desarrollo histórico y cultural del siglo XIX que hace hincapié en estas distinciones es *La historia de los derrotados. Americanización y romanticismo en Puerto Rico, 1898-1917*, en particular sus primeros dos capítulos.

Baldorioty, de Acosta, de Ramón Emeterio Betances y de Segundo Ruiz Belvis, entre otros: la Sociedad Recolectora de Documentos Históricos de la Isla de San Juan de Puerto Rico.

La Sociedad, como indica su nombre, se proponía llevar a cabo la primera recopilación de textos concernientes a la historia de Puerto Rico, incluyendo las crónicas de la conquista, memorias y cédulas oficiales. Hasta entonces, la información sobre la isla se encontraba dispersa en los archivos oficiales en España, pues “Puerto Rico” no contaba con ningún expediente o sección en particular. Fuera de España, y en la isla, resultaba todavía más complicado el obtener información escrita sobre Puerto Rico. La *Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico* de fray Íñigo Abbad y Lasierra, único libro de historia de Puerto Rico, aunque publicada por primera vez en el 1788 y reproducida en el 1831, no se encontraba con facilidad para mediados de siglo XIX, e incluso se desconoce “si la *Historia...* de fray Íñigo, publicada en España, circuló en Puerto Rico” en aquella primera edición (G. García 30).

El proyecto de la Sociedad desembocó en cuatro tomos recopilados luego de varios años de investigación en distintos archivos personales y públicos en España. El papel que cumplió Tapia es equiparable en importancia solo a la de quien ideó la Sociedad, Baldorioty: en la segunda fase de esta Sociedad, Tapia sucedió a Baldorioty como socio principal y tuvo acceso a archivos hasta entonces vedados para Baldorioty. Terminará, además, por publicar parte de lo recolectado en la primera colección de textos sobre Puerto Rico, conocida como la *Biblioteca Histórica de Puerto Rico*, que salió a la luz pública en la isla en el 1854¹⁸.

La importancia de la Sociedad y de la eventual publicación de la *Biblioteca Histórica* no debe pasarse por alto. Marca el primer momento en el que un colectivo criollo se interesa lo

¹⁸ Sobre la Sociedad Recolectora y la *Biblioteca Histórica*, ver, de Isabel Gutiérrez de Arroyo, los ensayos “La Sociedad Recolectora de documentos históricos: su colección documental” y “La Biblioteca Histórica de Puerto Rico”, además de “Tapia, la Sociedad Recolectora y la *Biblioteca Histórica de Puerto Rico* (1854)” de Francisco Moscoso.

suficiente sobre el pasado de la isla como para proponerse la recopilación y eventual publicación de fuentes que se refieren a ella. Habiendo hecho hincapié en la pobreza cultural e institucional de Puerto Rico, la Sociedad Recolectora representa una empresa ambiciosa y de envergadura en una sociedad por otro lado desprovista de tales iniciativas¹⁹. Hasta qué punto la idea de la Sociedad Recolectora y la eventual publicación de la *Biblioteca histórica* tuvo que ver con la amistad que tuvieron estos jóvenes con el cubano Domingo Del Monte es difícil precisar. Del Monte se encontraba desde 1845 en Madrid, luego de haber sido acusado de participar en la Conspiración de la Escalera de 1844. En el 1846, en Madrid, publica una recopilación de crónicas de Cuba titulada la *Biblioteca cubana*²⁰. Su colección privada, además, fue instrumental

¹⁹ La historiografía ha reparado en la importancia de ambas empresas. Así, por ejemplo, el historiador Francisco Moscoso ha afirmado: “Verdaderamente, la *Biblioteca Histórica* constituye la piedra angular documental que propulsó las investigaciones científicas asociadas a la corriente del Positivismo de la historia de Puerto Rico. Los ejemplos subsiguientes inmediatos, aprovechando la antología documental e investigando nuevas fuentes, serían los trabajos de Acosta y de Salvador Brau” (“Tapia” 42). Félix Ojeda Reyes, en su biografía de Ramón Emeterio Betances, reconoce que: “Con ella [la Sociedad Recolectora] se inicia la investigación científica de nuestra historia. El acopio de materiales que aquellos jóvenes hacen pasa a formar parte de nuestra primera colección de fuentes primarias: la *Biblioteca histórica de Puerto Rico*, un libro capital, como lo llama José Luis González, de la primera generación de puertorriqueños ilustrados que se acerca a la realidad nacional con un decidido espíritu historicista” (Ojeda Reyes 23).

Desde otra óptica, Silvia Álvarez Curbelo, en *Un país del porvenir. El afán de modernidad en Puerto Rico (siglo XIX)*, estudio que, como indica el título, se acerca a momentos en que puertorriqueños buscaban acercarse a aquello que se asociaba con “lo moderno”, afirma: “Es difícil pensar la *Biblioteca Histórica de Puerto Rico* en términos de una ruptura historiográfica pues la empresa en sí no rebasa el nivel de acopio, pero aunque se admitiera como tal, no es precisamente un archivo historiográfico lo que la *Biblioteca* representa en este relato de la discursividad moderna en Puerto Rico. No son los pensamientos y acciones de *otros* ocurridos *antes y en otra parte* rescatados por Tapia y sus secuaces, ni es tampoco una identidad nacional conservada en el tiempo y resucitada como parte de una teleología inexorable lo que se integra en esta trama, sino el inicio de un saber moderno del país y de su constitución como sociedad moderna” (Álvarez Curbelo 237).

²⁰ “Pero para conseguir esas tres metas fundamentales [la abolición de la esclavitud, la necesidad de reformas para las Antillas y la creación de una cultura e identidad cubana]... era necesario fortalecer ese sentido de identidad bajo la sombra de dos frondosos árboles: la historia y la literatura. / Así la ansiedad de la historia como motor de la identidad será practicada por el propio

para la Sociedad Recolectora, pues le dio acceso a ella y de ella transcribieron algunas de las crónicas que conformarían los tomos recopilados. En todo caso, más allá del grado de influencia o incluso de inspiración que pudo provenir de Del Monte, hay que tomar en cuenta que, en última instancia, lo que comparten el proyecto cultural delmontino y la empresa de la Sociedad Recolectora: un mismo sentimiento y valoración por lo autóctono de dos islas que continuaban siendo colonias españolas y a la merced de las decisiones que desde la metrópoli se hacían.

En el caso de Tapia en particular, la empresa de búsqueda de fuentes histórica no solo se vincula con un proyecto colectivo, sino también con sus propias inquietudes literarias. No solo de la historia se constituye una sociedad, por lo que un escritor con un proyecto literario ambicioso como Tapia tendría también que hacer arte de la historia. Ya previamente había redactado una obra histórica, la antes mencionada *Roberto D'evreux*, pero ahora prepararía una narración que tendría como centro la historia de la conquista: “La palma del cacique”, publicada en Madrid en el 1852, dos años previo a la publicación en Puerto Rico de la *Biblioteca Histórica*. Y aunque la relación entre el trabajo histórico y el literario debiera ser evidente en la obra de Tapia, el propio autor explícitamente lo reconoce:

... se formó otra sociedad [la Sociedad Recolectora] a iniciativa de Castro para buscar y reunir documentos para la historia de Puerto Rico, de los cuales llegamos a coleccionar cuatro volúmenes y a los que tuve el gusto de cooperar con mis investigaciones en la Academia de la Historia.

De esta colección saqué la mayor parte de los que se contienen en la *Biblioteca Histórica*, libro que publiqué luego en Puerto Rico.

Esto me dio entusiasmo ya que pensaba en mi Puerto Rico, para escribir y publicar mi leyenda *La palma del cacique*, cuyo trabajito me hacía vivir en mi

Del Monde, quien en 1846, en Madrid recopila la obra que lleva por título *Biblioteca Cubana. Lista cronológica de los libros inéditos e impresos que se han escrito sobre la Isla de Cuba y de los que hablan de la misma desde su descubrimiento y conquista hasta nuestros días...*” (Ramos-Perea 144-145).

tierra natal con el espíritu mientras la escribía. Por eso no es extraño que lo que más aparezca en ella al decir de algunos es el reflejo de un nítido cielo, las descripciones de unas selvas vírgenes, y el aroma y frescura de un hermoso campo. (*Mis memorias* 196)

Aunque publicada en Madrid, se puede aducir que se escribió el texto pensando no solo en su “tierra natal” sino también en su público antillano, sea el que lo acompañaba esos últimos años en la metrópoli o el que esperaba la llegada del libro allá en la isla.

“La palma del cacique”, titulada “Leyenda histórica de Puerto Rico”, es la historia de un triángulo amoroso inscrito dentro de un evento histórico: la de la rebelión indígena del 1511. Existen varias crónicas que recogen esta sublevación. En la *Biblioteca Histórica*, el propio Tapia incluye distintas menciones a este evento: los capítulos 4, 5 y 8 del Libro XVI de la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo y, de la *Crónica general de las Indias* de Antonio de Herrera, el Capítulo 13 del Libro VII y el Capítulo 7 del Libro VIII²¹. Tapia, además, conocía muy bien la sexta de las *Elegías de varones ilustres de Indias* de Juan de Castellanos, dedicada a Juan Ponce de León. Esta, “la primera obra escrita con intención literaria que inspira [la historia de Puerto Rico]”, consta de más de cuatrocientas estrofas, la mayor parte dedicadas a la rebelión (Acevedo “Antología” 33). En ella,

Castellanos presenta con solemnidad y dramatismo los acontecimientos de la conquista, destacando como héroes a los guerreros sobresalientes de ambos bandos. Llama la atención su comprensión de las motivaciones de la rebelión taína, su simpatía hacia los indígenas y su exaltación del valor y la dignidad de

²¹ “El modelo del indio que aparece en *La palma del cacique* es el literario, el que había forjado como resultado de la lectura de las obras de Chateaubriand y de la *Elegía sexta* de Juan de Castellanos. La fuente de información que utilizó fue las lecturas de Fernández de Oviedo que él incluyó en la *Biblioteca histórica*, colección de documentos de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII, pero esta crónica no debió influir en su concepto del indio ya que el cronista presenta un indio que es la antítesis del que figura en *La palma del cacique*” (Beauchamp *Imagen del puertorriqueño* 20)

figuras como Agueibaná, a quienes caracteriza caballerescamente y sin intención etnológica. Todo esto, por supuesto, redundaba a la larga en la exaltación de los conquistadores españoles, ya que se enfrentan a opositores dignos y aguerridos. (Acevedo “Antología” 34)

Tapia originalmente deseaba incluir parte de esta sexta elegía en su *Biblioteca Histórica*. Sin embargo, las técnicas literarias que la llevaron a ser una épica colonial importante la llevarán a ser censurada en la colonia. Nos cuenta Tapia en *Mis memorias* que un censor le exigía la eliminación de una octava que contenía un parlamento antiespañol en boca de un cacique indígena. La arbitrariedad de la censura era tal que mientras Tapia terminó por suprimir totalmente de la *Biblioteca Histórica* los fragmentos de la elegía sexta debido a la presión del censor, las *Elegías* en su totalidad se encontraban fácilmente, según él, en las propias librerías del país (*Mis memorias* 114-117). La anécdota es significativa tanto en lo que concierne la publicación de la *Biblioteca Histórica* como para entender el clima de censura a la hora de tocar ciertos temas en Puerto Rico, como el tema indígena.

Curiosamente, la relación entre la investigación histórica y la escritura de este texto indianista existe o *a pesar de* o *gracias a* la marcada ausencia de la presencia indígena en las crónicas de la conquista, ausencia que destaca el mismo Tapia. En el breve prólogo a la *Biblioteca Histórica*, de apenas cuatro páginas, le dedica una parte importante a la falta de información que tenemos sobre los indígenas de Puerto Rico, dado que los conquistadores de la isla, a diferencia de aquellos del continente, se dedicaron poco a escribir sobre ellos²² y que los indígenas no conocían la escritura; por lo tanto, no dejaron documento para la posteridad.

Más felices las demás provincias de América, debieron a la pluma de los

²² De las crónicas recogidas en la *Biblioteca histórica*, solo algunos capítulos del Libro 5 y Libro 6 de la *Historia general* de Fernández de Oviedo contiene alguna información de la sociedad indígena, y se refiere, sobre todo, a ciertas costumbres (el tabaco, el objeto del cemí) más que a una idea general de su diario vivir.

conquistadores, tan pródigos en hazañas como en escribirlas, una abundancia de relaciones, que si bien no ponen en claro la historia primitiva, no dejan de ofrecer ancho campo a la investigación de infatigables y eruditos escritores. Los conquistadores de Puerto Rico, más dados a las armas que a las letras, han dejado en la oscuridad los antecedentes del país; y gracias a alguno que otro cronista oficial, nos quedan escasos rasgos de la vida pública y doméstica de la raza de Agueynaba.

[...] Con todo, careciendo los indígenas de Borinquen del conocimiento de la escritura, no pudieron legarnos la menor reseña de su primitiva historia; destituidos de artes, no poseemos un solo monumento como huella de su paso, y la arqueología con ayuda de todas sus palancas, no encuentra un solo epígrafe que descifrar, ni un símbolo que la ilumine. Sus recuerdos murieron con su lengua, que no estudiada por los conquistadores, terminó con la raza. Apenas quedan escasas y vagas noticias de su carácter y costumbres en los pocos escritores generales del nuevo continente, que al trazar los cuadros del descubrimiento y breve conquista de la Isla, dicen alguna cosa sobre el modo de existir de los naturales. (Tapia *Biblioteca* 3-4, 4-5)

“La palma del cacique”, pues, tiene como substrato eventos y figuras históricas que aparecen en las crónicas de la conquista y colonización. Sin embargo, el propio autor reconoce que es muy poco lo que podemos aprender de la vida de los indígenas a partir de las fuentes que utiliza para inspirarse y para ubicar su texto. ¿Cómo funciona, literariamente, esta paradoja? Por supuesto, el que exista poca información concreta no tiene por qué limitar la creatividad y la autonomía relativa del artista a la hora de crear una obra histórica²³. Ahora bien, lo fundamental es señalar que Tapia no titula “La palma del cacique” una “novela histórica” sino una “*leyenda* histórica”.

²³ A juicio de Ramón Luis Acevedo, esto pudiera incluso paradójicamente propiciar la creatividad artística del indianismo antillano. “En las Antillas, contrario a lo [que] ocurre en el resto de América, la población aborígen ya ha desaparecido como grupo humano y entidad cultural definida para el siglo XIX. Esto hace de la literatura indianista antillana una literatura de verdadera y exclusiva evocación e influye en la idealización del indio y en la inexactitud histórica con que a veces se le presenta. La ausencia del indio real permite dar rienda suelta a la imaginación al hacer la descripción del indio pretérito” (Acevedo “La poesía indianista” 24).

La distinción no es superficial en el contexto literario del siglo XIX. Como explica David T. Haberly en su importante ensayo, “Form and Function in the New World Legend”, la leyenda como género literario se desarrolla y se define a finales del siglo XVIII, inicialmente dentro del movimiento romántico alemán. La leyenda, a diferencia del mito, se ubica en un tiempo histórico determinado y en un espacio local (es decir, nacional) y no universal. Aunque originalmente tenía como base creencias o historias de las clases populares, muchos escritores empezaron a darle vida a nuevas leyendas²⁴.

El género de la leyenda, si bien se inicia en Alemania, cobra vida y vigor en los distintos países del Nuevo Mundo. Según Haberly, el que la leyenda tenga como raíz, o aparente tener como raíz, alguna creencia popular, muchas veces sobrenatural, y que se mezcle esta con personajes o eventos históricos, hizo que fuera una forma literaria propicia para los escritores americanos de países cuyo pasado iban creando y recreando posterior a la independencia. La leyenda, además, les permitía darle (o inventarse) peso histórico a costumbres, creencias y a la toponimia²⁵.

Aunque Haberly no se dedique a estudiar las distintas maneras en las que una leyenda

²⁴ “The German *Legend* or, more commonly, *Sage* (‘legend’ in English, ‘lenda’ in Portuguese, ‘leyenda’ or ‘tradición’ in Spanish), on the other hand, is a structurally simple narrative which relates ‘an extraordinary happening believed to have actually occurred’. *Sagen* may include both supernatural elements and historical characters and events, and are almost always firmly linked to a specific place and time; they frequently purport to explain local customs, beliefs, sayings, or placenames... Whether written in prose or in verse, a *Sage* mixed the real and the unreal, but consistently focused upon the specifically local rather than the universal. As important as the nature of the text, however, was the strongly ideological subtext...” (Haberly 44-45).

²⁵ “The definition of the legend as a story which is based upon historical fact but which may contain parahistorical elements (magic, the supernatural, and so on) and which therefore requires the willingness to suspend the logic defined as typical of the *Volk* allowed New World writers considerable creative space: their legends could appear to be historically based, but there was no requirement that they or their readers accept the characters or events described as historically accurate. In short, in absence of a real past, the legend could be used to create the *appearance* of a past” (Haberly 46).

podía presentar una alegoría con vigencia en el presente, particularmente una alegoría romántica como la que se nos presenta en “La palma del cacique”, podemos partir de algunos de los señalamientos claves que plantea Doris Sommer, en su libro *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*, sobre la alegoría romántica en los romances fundacionales de América Latina. Para Sommer, existe toda una serie de novelas o “romances” latinoamericanos del siglo XIX que presentan ideas particulares sobre la composición nacional a partir de sus historias de amores. Los personajes no solo son individuos con sentimientos propios, sino que el resultado de la historia de amor suele presentar algún tipo de propuesta sobre la unión entre sectores regionales, económicos, o entre personajes de distintas “razas” o clases sociales. Estos “romances”, al igual que las leyendas, se escriben en los momentos en que la historia de estos países apenas se empieza a escribir y en el que se entiende que la literatura tiene un rol clave no solo para ayudar a escribir el pasado sino idear un futuro para ellos. Una novela histórica con una intriga de amor, por lo tanto, podría presentar una propuesta sobre cómo debiera configurarse la nación que recién se constituye²⁶. La historia de amor de un romance fundacional, por así decirlo, *exige* un estado en particular que pueda propiciar y favorecer la unión de los personajes que, de otras formas, estarían separados por barreras que obstaculizan la mezcla entre clases sociales, el mestizaje, etc.

²⁶ “My own suggestion... is to locate an erotics of politics, to show how a variety of novel national ideals are all ostensibly grounded in ‘natural’ heterosexual love and in the marriages that provided a figure for apparently nonviolent consolidation during internecine conflicts at midcentury. [...] In the epistemological gaps that the non-science of history leaves open, narrators could project an ideal future. This is precisely what many did in books that became classic novels of their respective countries. [...] Identifying with the heroes and heroines, readers could be moved to imagine a dialogue among national sectors, to make convenient marriages, or at least moved by that phantasmagorical ideal. Despite their variety, the romantic conciliations seem grounded in human nature, variously interpreted in this optimistic period but always assumed to be rational and constructive... to bind together heterodox constituencies: competing regions, economic interests, races, religions” (Sommer 6, 7, 14).

En un sentido estricto, “La palma del cacique” difícilmente podría considerarse un romance fundacional. Su alegoría parte de un triángulo amoroso que, como veremos, concluye sin consumación alguna, a diferencia de lo que ocurre en la mayoría de estos romances²⁷. Su contexto histórico, el de una colonia que apenas ha pensado el construir su destino político, tampoco se asemeja al mundo latinoamericano. De todos modos, resulta provechoso el estudio de la alegoría a partir de este modelo pues Tapia comparte con los escritores latinoamericanos sus preocupaciones en torno a la literatura y la manera en que ella es capaz de expresar la configuración histórica de su país. Por lo menos así nos lo deja ver la lectura de “La palma del cacique” y la alegoría que nos presenta.

Desde las primeras páginas de esta narración, saltan a la vista tres elementos característicos de la propuesta indianista de Tapia: su aspecto didáctico²⁸ (en la medida en que pretende anclar su historia en eventos históricos reales y probablemente desconocidos para sus

²⁷ “...they straighten and flatten [the love triangle] out into a dyad where no mediation is necessary or even possible for lovers who know they’re right for each other... [...] With the exception, perhaps, of *María*, these novels are not trapped in unproductive impasses” (Sommer 17, 45).

Ángel A. Rivera ha dicho, al respecto de las alegorías románticas en las novelas de Hostos y Tapia, lo siguiente: “Si de alguna manera en las novelas decimonónicas se media una conexión entre cuerpo, eros y nación, en términos de la creación de una narrativa del deseo y que dicha narrativa estimula una relación de comunidad entre los lectores que esperan que el conflicto amoroso-erótico sea resuelto a favor de los protagonistas – que son representantes de la nación en vías de articulación o formación –, en Hostos y en Tapia veremos que existe una anomalía, una desviación. En resumen: en Hostos y en Tapia existe lo que denomino como una *desarticulación erótica*. En las relaciones que establecen los personajes de sus novelas lo erótico no es un fin en sí mismo, sino que juega el papel de obstáculo o impedimento, mientras que en novelas como *María*, *El Enriquillo* y otras, lo erótico es un aparente fin en sí mismo, conectado al deseo de la nación” (73).

²⁸ El primer párrafo es el siguiente: “Era el año 1511 y gobernaba la isla de Puerto Rico D. Juan Ponce de León, por otro nombre el capital del Higüey, que tan luego como obtuvo del monarca su posición, envió a España, acusándoles de excesos, a su antecesor Juan Cerón y al alguacil mayor Miguel Díaz”. Nada tiene que ver esto con la intriga del texto. Abundan, además, como era costumbre en la época, notas al pie que buscan explicar o definir léxico autóctono e indígena, que debiera ser desconocido tanto para el español editor como para el lector criollo promedio.

lectores), su aspecto costumbrista²⁹ (a la hora de describir costumbres indígenas, sean reales o inventadas) y su carencia de un discurso anti-español³⁰. Si bien habrá cierta simpatía hacia algunos de los sentimientos que expresarán los personajes indígenas, la identificación con un grupo social particular, el español, se evidencia ya en el segundo párrafo:

Habían formado los nuevos pobladores, junto a Quebrada Margarita en la comarca del hoy llamado Pueblo Viejo, la villa de Caparra, cuyos restos se ven en la actualidad entre malezas, y que debieran conservarse con exquisito esmero, por ser la primera piedra, que en aquel lejano país, asentó *nuestra raza*. (29, énfasis nuestro)

A diferencia de la literatura indianista de la América Latina e incluso de la que hemos estudiado de Cuba, la propuesta indianista de Tapia, y su proyecto cultural centrado en Puerto Rico, para nada implican un rechazo de la conquista española. Incluso, el texto, por medio de quien narra, evidentemente se asocia con la “raza” española y no con la indígena. Aunque lo indígena es parte de la historia de la isla, no forma parte de la herencia “racial” criolla.

Dentro de la narración, el primer acto de subversión indígena se debe a la ira que le produce a Yoboán la muerte de su hermano Naguao, que no pudo resistir los abusos del trabajo

²⁹ Ver, por ejemplo, el capítulo VIII, en el que los buhitis (según el texto, “agoreros y sacerdotes a un tiempo”, 56) hacen una ceremonia para que el Cemí, el dios indígena, se expresara con respecto al destino del pueblo indígena. Ignorando el hecho de que Tapia desconocía las creencias de los indígenas, el acercamiento estilístico que sigue a la hora de describirlas puede asociarse con el costumbrista.

³⁰ Ramón Luis Acevedo previamente había reconocido esta característica del indianismo en Puerto Rico. “Al igual que en los demás países de la América Hispánica, en Puerto Rico el indianismo fue una manifestación de afirmación nacional, un intento de buscar y crear una tradición propia. Contrario a lo que ocurrió en otros lugares, esta afirmación no se da predominantemente como rechazo a lo español. La identificación con el indio no aparece siempre acompañada de antiespañolismo. Más bien se concibe lo criollo, lo nacional, como resultado de la fusión de ambos pueblos. Si bien es cierto que, en algunos casos, esta actitud puede atribuirse a la imposibilidad de cultivar una literatura antiespañola dentro del estrecho marco de la colonia; también es cierto que en algunos autores como Tapia y Gautier Benítez esta actitud no desentona con sus propias interpretaciones de la realidad puertorriqueña” (Acevedo “La poesía indianista” 35).

forzado del sistema de encomiendas. Al rebelarse en contra del mayoral que le latigaba, Yoboán terminará por ahogar a su encomendador y con esto desmitifica la creencia de que son dioses los españoles, en lo que resulta una recreación del mito de Urayoán. La prueba de la mortalidad de los españoles produce una trifulca que termina con la huida de la villa por parte de los indígenas y hacia los bosques, donde se encontraba una cantidad importante de la población indígena que rechazaba el sistema de encomienda. En efecto, si bien hay una identificación con la “raza española” por parte del narrador, existe una denuncia del trabajo forzado producto del sistema de encomiendas, que llevó a muchos indígenas a la muerte y fue lo que provocó la rebelión del 1511³¹.

³¹ Las primeras páginas reconocen la centralidad de la encomienda en esta rebelión y en lo que considera la “primera época de la historia moderna” de Puerto Rico. “El gobernador Ponce, continuando el sistema establecido en la isla Española, había procedido al repartimiento de los indios de Borinquen en encomiendas. Consistían estas, en poner cierto número de indios al cuidado de cada uno de los conquistadores y pobladores según sus hechos e influencia, reservando algunos al rey, pero este sistema sobre ser [sic] muy perjudicial a los naturales, arruinó con el tiempo la población y cultivo de los campos, por lo que el monarca en más de una ocasión trató de modificar y aún de abolir, este sistema de repartimiento, tan debatido, y que a causa de los opuestos intereses y pasiones inconciliables, ha sido la cuestión de más importancia, durante la primera época de la historia moderna de aquel país. Esta situación como su nombre lo indica, imponía tanto al encomendero como al encomendado, deberes mutuos que jamás se cumplieron por parte de aquel, que estaba obligado a alimentar a sus indios, cuidando de su salud y de su educación civil y religiosa; al paso de que el último debía ayudar a su señor en las tareas y labores de sus cultivos y granjerías; pero el poblador exigía demasiado de las fuerzas del indio, olvidando su doctrina y su alimento, y este exasperado o temeroso, se alzaba contra el encomendero, o le abandonaba refugiándose en la aspereza de las montañas... [...] Andaban con tal sistema muy descontentos los indios, y los alarmantes síntomas que cundían por todas partes, anunciaban una lucha, en que si bien los conquistadores lograron la victoria, no dejó de sufrir gran menoscabo la prosperidad inmediata, que la natural fertilidad y riqueza del país les ofrecía” (30-31).

La crítica al sistema de encomiendas indígenas, ¿será, también, una crítica velada por parte de Tapia al sistema esclavista actual? Tapia era abolicionista desde muy temprano, y sus contactos con Baldorioty y Acosta lo llevaron a entrar en los círculos abolicionistas en Madrid. La esclavitud era uno de los temas centrales, sino el principal, que se discutía en los círculos antillanos en la metrópoli. La pregunta, por lo tanto, no carece de interés ni pertinencia. Para Tapia, tanto la encomienda como la esclavitud son ejemplos de los excesos del gobierno colonial en las Antillas (ver, al respecto, el capítulo XXX de *Mis memorias*). Este pasaje, además, toca el

Como adelantamos, la intriga de “La palma del cacique”, aunque tiene de trasfondo una rebelión histórica, se articula a partir de un triángulo amoroso, laxamente basado en personajes históricos, que se origina en la profundidad de los bosques que habitan los indígenas. Nuestro análisis se centrará en particular en esta alegoría. El cacique Guarionex está enamorado de Loarina³², indígena que, por otro lado, ama al español Cristóbal de Sotomayor, quien gobierna un campamento que incluso lleva su nombre. Sotomayor no solo carece de interés erótico por la raza indígena, sino que se encuentra comprometido con una española que espera su regreso de las Antillas. “La palma del cacique”, por lo tanto, a nivel amoroso, se caracteriza por el amor no correspondido. Ninguna parte de este triángulo amoroso se reciproca y mucho menos se consuma.

tema de la encomienda con algunas de las mismas referencias que se utilizaba para criticar el sistema esclavista, incluyendo lo perjudicial que resulta esta institución para toda la población – no solo para el esclavo – y lo poco que beneficia este tipo de trabajo forzado al propio cultivo. ¿O será que Tapia no puede más que referirse al sistema de encomienda partiendo de los conceptos que le proporciona la crítica a la esclavitud? En otros pasajes, habla del “chasquido del látigo y la estentórea voz del mayoral” que “llamaban a las tareas” (33).

³² Las crónicas que hemos examinado no nombran a la india, amiga de Cristóbal de Sotomayor, que le alerta sobre la rebelión indígena, y es poca y contradictoria la información que se tiene de ella. Corchado Juarbe considera que el nombre “Loarina” es una invención literaria de parte de Tapia. “Han sido pocos los poetas que se han inspirado en las relaciones amorosas de las indias con los españoles y negros; los que así lo han hecho se han basado en las contadas noticias que se tienen sobre aquellas relaciones, especialmente, el dato cronístico sobre las predilecciones sentimentales de la hermana de Agüeybana II hacia Don Cristóbal de Sotomayor, por quien esta traicionó a su pueblo. Este personaje femenino, que ha pasado a la historia y la leyenda con el nombre de Loarina y Guanina, también ha sido llamada Guariná y Guarina. Ya que ni la historia ni los documentos cronísticos nos han dado el verdadero nombre, se trata pues, de una evidente recreación poética de nuestros escritores. Tapia y Rivera le llamó Loarina en su leyenda *La palma del cacique* (1862), y Cayetano Coll y Toste, Guanina, en la leyenda que lleva dicho mismo nombre como título. También el parentesco entre el cacique y la india han sufrido alteraciones, pues unas veces es la sobrina, otras su amante, y también aparece en la relación histórica como su hermana” (Corchado Juarbe *El indio* 24).

Sin embargo, el cubano Juan Cristóbal Nápoles Fajardo, conocido como El Cucalambé, tiene un poema titulado “Hatuey y Guarina” en *Los rumores del Hórmigo*, cuya publicación original es del 1856. Es un poema de amor entre el cacique Hatuey que se despidió de su amada guerrera Guarina, por lo que no se relaciona con la historia que le sirve de base a “La palma del cacique”. ¿Será el nombre de Loarina una invención de Tapia basado en otro nombre indígena que aparece en alguna crónica relacionada con Santo Domingo o Cuba? Más investigación será necesaria al respecto.

La caracterización de los personajes ha sido descrita como excesivamente artificiosa y caricaturesca. En efecto, los indígenas que presenta no expresan complejidad social alguna, y la manera en la que se desempeñan los personajes no hace más que crear un *otro* diferenciado del sujeto occidental³³. Los indios se presentan como seres carentes de raciocinio, con rituales que se perciben como supersticiones y creencia en dioses inexistentes que incluso le auguran una victoria a la rebelión del 1511, lo que demuestra su falsedad. Aunque los sentimientos que Guarionex expresa son sinceros y honestos, este no escapa de la caracterización caricaturesca³⁴.

Eran sus pasiones extremadas y violentas [...].

Su lenguaje era poético como la naturaleza que le había dado el ser, y sus palabras rudas, contrastaban notoriamente con la belleza y energía del pensamiento; resultando de aquí aquella sencillez en la expresión, que realza las sublimes concepciones de toda imaginación apasionada.

Sus ideas no eran el concepto puro, resultado de las especulaciones abstractas, no; eran la emanación inmediata de las impresiones, sin linaje alguno de elaboración, espontánea, franca y enérgica. (40)

Loarina, por otro lado, se encuentra irremediablemente enamorada de Sotomayor. Se reconoce ella misma como traidora por amar a alguien que no es de su raza, y que además es incapaz de amarla. Esta angustia interna suya será una de las razones que la llevará a la resolución final al terminar el texto.

Natural era una lucha semejante en el corazón de Loarina, que un tanto sensible en otro tiempo a los halagos del cacique, sentía rubor al conocer que su veleidad

³³ “Si *La palma del cacique* no puede considerarse literatura evasiva, por lo menos su tema no deja de ser expresión de exotismo. El tratamiento de la historia y del indio es exótico. Poco importa que se fundamente en documentos históricos para lograr un encuentro posible entre leyenda e historia. El indio y la vivencia relatada son una abstracción sin base en la realidad histórica, un invento intelectual del romanticismo. Situaciones y personajes son anacrónicos” (Beauchamp *Imagen del puertorriqueño* 11).

³⁴ Los indios “se podría decir que están vistos por los ojos de un europeo nacido en América, pues para Tapia Guarionex es un noble caballero que recuerda a los falsos pastores de la novela pastoril” (Beauchamp *Imagen del puertorriqueño* 20)

la impulsaba a amar a otro; porque la hermosa salvaje no era la culta dama de nuestros tiempos.

Tal vez sentía aún inclinación hacia el pobre indio, y al amar a un extranjero, apesarábase de preferir en su corazón al hombre que malquería a los de su raza; pero entre un hombre hermoso, valiente y civilizado, con un prestigio a sus ojos cuasi divino, y el salvaje pretendiente, toda vacilación se hacía imposible... Con todo, en nuestro humilde entender, juzgamos existía alguna cosa en su alma, parecida al remordimiento, y por tanto, cada palabra del enamorado Guarionex, debía hacerla sentir su aguijón punzante. (42)

El texto de Tapia termina con una alegoría poco alentadora. Cristóbal de Sotomayor muere en la revuelta indígena. Guarionex, quien sabía que Loarina no lo ama y reconoce que la avanzada española amenaza la sobrevivencia indígena, decide terminar con su vida, lanzándose desde las alturas de una montaña a una superficie rocosa. Ante su muerte, los indígenas se encuentran con un problema, pues Guarionex debiera ser enterrado con su esposa, como se dice que era la costumbre indígena³⁵. “¡Infeliz Guarionex... ¿quién se prestaría a enterrarse viva con un cacique destronado?” (75). En esta circunstancia, Loarina se ofrece para enterrarse junto a él, como un intercambio por este haber salvado su vida anteriormente en la historia.

Solicito el honor de ser enterrada con el más valiente, con el más joven y generoso de los caciques. Y tú Guarionex no creas que hago sacrificio alguno; la vida que me salvaste, de nada me sirve... Al pie del sepulcro te ofrezco un corazón infiel; no era digno de ti, pero tú lo anhelabas, y yo te lo entrego. (76)

El final de “La palma del cacique” introduce el elemento sobrenatural, el aspecto de “leyenda”, a lo que hasta ahora había sido una historia laxamente basada en las crónicas de la conquista. Años después de la muerte de Guarionex y del entierro de Loarina, al pie de donde

³⁵ Difícil decidir si Tapia fue más “imaginativo” al trasladar una costumbre egipcia a los indígenas o al describir previamente la aldea indígena como una ciudad medieval: “Circundaba la población, a la usanza indígena, un doble muro de troncos verticales rodeados de un foso, que era necesario atravesar por puentes de madera” (60).

fueron enterrados ambos cuerpos, nació una palma que se le dice al lector que vive todavía, que “no da frutos” pero “renuévase de continuo” (77). No solo eso: la historia de los indios amantes permanece fantasmagóricamente viva en el mismo suelo en el que yacieron sus cuerpos.

Al ponerse el sol de cada día, al tender la noche su velo, se oyen algunas palabras, que parecen salir de su elevado tronco; estas palabras pertenecen a un idioma desconocido. Las voces que pronuncian, revelan la alternativa de un diálogo en que se percibe la ternura y la tristeza; parecen hijas del dolor de un hombre, y del amor de una mujer. (77)

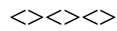
Al leer este final alegóricamente, coincidimos con la crítica que previamente ha tratado esta novela corta (Acevedo “Los límites”; Córdova Iturregui “Poética y revolución”). Dado que ningún amor se corresponde y se consuma, “La palma del cacique” concluye con la imagen de una palma sin frutos, imagen que funciona como símbolo de estos romances fallidos: si bien es cierto que no muere, la palma no es dadora de vida³⁶. Quizá el hecho de que continúe renovándose la palma sea una referencia a que se recuerde la presencia indígena de la isla. En efecto, la imagen se presenta acorde al proyecto de Tapia, quien, tanto en la *Biblioteca Histórica* como en “La palma del cacique”, reconoce a los primeros pobladores del país sin necesariamente concederles el formar parte del presente. La idea que predomina es la de la pérdida de ese grupo social y lo que representaba. El propio Guarionex, previo a terminar con su vida, se lamenta al intuir la desaparición de su raza:

Oh graciosos bosquecillos, ya no seréis el asilo misterioso del amor, ni el recreo de nuestros hijos; y vosotras cumbres elevadas, en adelante no presenciareis el culto de nuestro Cemí. ¡La raza de Agüeybana acabó para siempre! (72)

La palma sin frutos recuerda el pasado pero a su vez destaca su ausencia presente. Aunque Tapia

³⁶ “Tapia es contundente en el cierre de su final narrativo... Aún cuando la melancólica palma pueda renovarse, no tiene *descendencia*: su historia queda encerrada en sí misma” (Córdova Iturregui “Poética y revolución” 36).

“reinicia” el tema indianista en la literatura puertorriqueña, a diferencia de lo que ocurre en otras tradiciones e incluso en “El salvaje” de Alonso, Tapia retoma el tema pero trata al indígena como algo cuya presencia actual apenas se puede decir que siente.



El momento del diálogo indianista en la literatura puertorriqueña se inicia en Madrid pero continúa en Francia. Allá se encontraba Ramón Emeterio Betances, quien en el 1857 publica, bajo el seudónimo Louis Raymond, un libro titulado *Les deux Indiens. Épisode de la conquête de Borinquen*, que incluía una narración titulada “Los dos indios” y un poema titulado “A Borinquen”³⁷. Ambos textos se escribieron originalmente en francés, y no fueron traducidos ni publicados nuevamente hasta más de un siglo después.

Betances, un criollo mulato (inscrito en las actas de bautismo de los *pardos*), hijo de un dominicano y una puertorriqueña. Sufriría varios destierros de Puerto Rico, el primero por conspirador abolicionista y segundo por conspirador abolicionista y separatista (pues, para Betances, ambas luchas son una), por lo que pasará la mayor parte de su vida en Francia³⁸. Betances es más conocido precisamente como una de las figuras claves del abolicionismo revolucionario, del pensamiento sobre la Confederación Antillana y del movimiento independentista de Puerto Rico y Cuba.

Aunque escrito en francés y publicado en Francia, no sería descabellado pensar que Betances, al escribir estos textos, tenía en mente el mismo público lector que tenía Tapia al este escribir “La palma del cacique”. Por lo menos, de algo estamos seguros: Betances, al escribir, pensaba en Tapia. Se sabe que Betances compone la narración “Los dos indios” como una

³⁷ Solo se conoce de una copia de este libro, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia.

³⁸ La referencia biográfica obligada es *El desterrado de París. Biografía del doctor Ramón Emeterio Betances* de Félix Ojeda Reyes.

respuesta a “La palma del cacique”, y así mismo se lo confiesa el propio Betances a su amigo Tapia en una carta:

Hace tiempo que he publicado una novelita. Debo decirte que me fue inspirada por tu heroína. Mi idea fue hacer a mi indio bastante interesante para que una española muriese por él. Si se puede te la mandaré. Va la poesía mientras tanto. (Betances “Carta Núm. 18” 87-88).

Este distanciamiento suele ser el punto de partida para acercarse a la obra narrativa betancina. Los comentarios críticos de esta narración, para destacar su originalidad, suelen llevar a cabo este contraste (Moscoso “Prefacio”; Acevedo “Los límites”; Córdova Iturregui “Poética y revolución”). Se destacan las transformaciones en aspectos narratológicos, en el trato de la naturaleza y en los componentes ideológicos que fundamentan ambos textos. Lo que se suele pasar por alto es que la composición de Betances no es solo una respuesta a “La palma del cacique”, sino que debiera interpretarse como toda una manera distinta de hacer y pensar la literatura indianista en las Antillas, aunque su punto de partida sea el texto tapiano. “Los dos indios” es una respuesta que se distancia de las fuentes ideológicas de esta literatura, y parece proponernos otros caminos posibles para el indianismo en las Antillas.

¿Cuál habrá sido el contacto que tuvo Betances con las crónicas de la conquista y la colonización? Es difícil saberlo. Según detalla Francisco Moscoso, en la colección de crónicas que recopiló la Sociedad Recolectora, a la hora de enumerar a los socios, se mencionan los siguientes nombres: Segundo Ruiz Belvis, Alejandro Tapia y Rivera, Román Baldorioty de Castro, José Cornelio Cintrón, Juan J. Viñals, José Vargas, José Julián de Acosta, Genaro de Arazamendi, Calixto Romero Togores y Federico M. González. Luego, en el 1866, en el prólogo que hizo José Julián de Acosta a su edición de la *Historia geográfica* de Fray Íñigo Abadd, se añaden los nombres de Ramón Emeterio Betances y Lino Dámaso Saldaña (Moscoso “Tapia”

30). Aunque varios estudios reiteran que Betances formó parte de la Sociedad Recolectora, su participación, como reconoce Ramos-Perea, “es circunstancial”, pues se limita “únicamente en proveer un texto de historia en francés – *Historia del Nuevo Mundo* de Juan Laet, (1640) – que Segundo Ruiz traduce” (148).

“Los dos indios”, a diferencia de “La palma del cacique” y de la mayoría de los textos indianistas, no se fundamenta en las crónicas de la conquista ni en personajes históricos. Por lo mismo, no hay intención didáctica o estética costumbrista en esta narración. No se puede descartar el que Betances haya carecido de acceso a las crónicas de la conquista a la hora de escribir este texto. Sin embargo, quizá precisamente por la lejanía de la trama del texto frente a las crónicas, es que es capaz de idear una intriga y desarrollar los personajes indígenas de tal manera que se distancia y subvierte la tradición indianista.

Aunque las diferencias en los aspectos narratológicos e ideológicos de ambas propuestas, la de Tapia y la de Betances, forman parte de esta respuesta estético-política, nos concentraremos en uno solo de los contrastes: las alegorías que presentan. Es ante la alegoría final de “La palma del cacique”, de la infecundidad de la raza indígena, que “Los dos indios” se rebela. Por eso, la rearticulación de su historia de amor.

Veamos, primero, la intriga amorosa. En lugar de tener una indígena enamorada de un español, es Carmen, hija del “comandante de la plaza” Pedro Sánchez, quien queda enamorada de Otuké, hijo del cacique rebelde Aymá. Estos se conocen cuando Otuké es prisionero de los españoles, previo a su escape y a la trifulca que ocurre entre españoles e indígenas al final del texto. La centralidad de esta inversión amorosa es clave: humaniza al indígena en la medida en que es capaz de ser amado por una española. No se puede olvidar que incluso el propio Betances reconoce la importancia de este cambio en la carta que le escribe a Tapia: “Mi idea fue hacer a

mi indio bastante interesante para que una española muriese por él” (Betances “Carta Núm. 18” 87-88). En “La palma del cacique” teníamos a una indígena salvajemente enamorada de un español civilizado. Aquí tenemos dos grupos sociales distintos pero equiparables, y el amor de la española es lo que sirve, por así decirlo, para medir esta equivalencia.

A diferencia de “La palma del cacique”, Betances crea en “Los dos indios” un amor correspondido, aunque evidentemente tenga grandes obstáculos, tanto de parte del padre de Carmen como del hermano mayor de Otuké, Toba, el gran guerrero quien ve en este amor un acto que traiciona a su gente. Carmen, sin embargo, es capaz también de “traicionar” a su pueblo, como hizo Loarina, aunque dentro de la cosmovisión que presenta “Los dos indios”, sea una traición que se vea bajo una luz positiva: está dispuesta a abandonar el campamento de los españoles para ir a vivir en la selva con Otuké. Toba, al escuchar esta noticia en boca de un amigo y mensajero, se alegra, pues transforma su parecer tanto de la amada de su hermano como lo que implicaría este amor. Sin embargo, esta revelación y este cambio de percepción por parte de Toba ocurren muy tarde: al regresar a su posada, encuentra que Otuké, incapaz de vivir como traidor, se mató, atravesando su pecho con una saeta.

“Los dos indios” concluye con una victoria militar por parte de los españoles, aunque sea una victoria que arrastre cierta ambigüedad. De parte de los indígenas, estos reconocen que ya no pueden tener una vida sedentaria en lo que antes fue su hogar. Sin embargo, no perecen, como en “La palma del cacique”, sino que buscan refugio en la selva. “Los Indios jamás reconstruyeron sus chozas en la aldea destruida. Se mantuvieron errantes en los bosques” (163). No hay referencia alguna que hable de que ya no se encuentran en la isla.

Por otro lado, no se hace referencia a la muerte de Toba, el hermano de Otuké. Se sabe que no muere en la embestida española, pero no se reintegra a los indígenas que permanecen en

los bosques. En todo caso, se convierte en una presencia fantasmagórica, que pareciera amenazar con su regreso, en un punto futuro y distante.

Pero la gran sorpresa de “Los dos indios” es que, a diferencia de la palma alegórica que cierra la novela corta de Tapia, aquí sí existen frutos. Carmen y Otuké lograron consumir su amor previo al desenlace trágico, y su descendencia nace en el espacio más adecuado para preservar el legado indígena: la selva. No solo eso, sino que el texto apunta a que será Toba quien criará a aquel hijo.

La joven India [que acompañaba a Carmen] contó que esa noche su ama había dado vida al fruto de sus entrañas y que no había cesado de respirar cuando la sombra del gran guerrero apareció en la gruta. Aquella sombra cumplió el deseo de la joven blanca. Luego, llevándose al recién nacido que lloriqueaba en sus brazos, la sombra repetía:

– Este vivirá en las selvas. ¡Será de la raza de Aymá, hijo de Borinquen! (164)

La lectura de esta descendencia y de la alegoría presente en “Los dos indios” es compleja, pero en el sentido en que enriquece y beneficia al texto. Nos encontramos con una alegoría que parte de la reproducción del núcleo familiar; de esta reproducción, la alegoría apunta a conclusiones que nos llevan a pensar en todo un grupo o conjunto social. Tanto Moscoso como Córdova Iturregui se refieren a este fruto como símbolo del mestizaje, siendo el hijo mitad indígena y mitad español³⁹. Si bien en un sentido estricto son ciertos estos planteamientos, habría que preguntarse cuán español es verdaderamente este fruto, si es hijo de una española que abandonó a su pueblo y se interna en la selva. Además, es tomado y criado por el cacique Toba,

³⁹ “Diferente al final trágico de la obra de Tapia y Rivera, en la de Betances se simboliza el devenir de la formación de la sociedad criolla, al darse la síntesis mestiza, fruto del amor entre Otuké y la hija de un conquistador. Con dicho enlace se vislumbra otro camino para el resurgimiento nacional libertador” (Moscoso “Prefacio” iv).

“Su novela queda abierta. La pareja de amantes, Carmen y Otuké, dejan descendencia: un ser que ya no es indio, pero tampoco es español. Su mesticidad corre por el interior de sus venas” (Córdova Iturregui “Poética y revolución” 36).

“el gran guerrero” que toma al hijo para criarlo en las selvas⁴⁰. El mensaje final con el que cierra la novela tampoco hace referencia alguna al legado español, más allá de llamar a Carmen “la joven blanca”.

Más que un símbolo o una alegoría del mestizaje, este fruto extraño, si bien condensaría la entrelazada historia social de la isla desde la llegada de los españoles, en última instancia no hace más que recalcar y fortalecer el legado indígena rebelde y la descendencia del linaje de Aymá. Carmen, en todo caso, se “indianiza”, no para desarrollar una cultura mestiza, sino para dejar atrás su herencia española, por lo que no le lega a su hijo sus raíces europeas. No es fortuito que en las últimas páginas ella también pierda su nombre, pues los indios la conocen meramente como “la mujer blanca”⁴¹. Si se lee de esta manera, la presencia indígena, más que “mezclarse” con la española, late como una fuerza amenazante en la sociedad mestiza isleña, que buscará revivirse en un futuro para darle continuidad a aquella raza de Borinquen.

Esta alegoría presente en “Los dos indios” ya implica un distanciamiento considerable con las propuestas históricas e ideológicas que subyacen gran parte de la literatura indianista antillana, como “La palma del cacique”, que apuntan a la desaparición de los indígenas de las islas. Sin embargo, Betances no concluye su propuesta indianista ahí, pues el complejo cuadro

⁴⁰ Para Kahlila Chaar-Pérez, el hecho de que sea Toba quien cría al hijo de Otuké y Carmen hasta cierto punto cuestiona o matiza el carácter “familiar” de esta alegoría. “In *Les deux Indiens*, it would seem that love can conquer the future. However, this ideal is presented in a distinctively patriarchal register... Through its conclusion, *Les deux Indiens* suggests that the rearing of Borinquen’s sons should be left to the native father, a patriarchal figure associated with anticolonial resistance and freedom” (48).

⁴¹ En las crónicas de la conquista, no es fuera de lo común el que se desconozcan los nombres de indias, como es el caso de la figura histórica que Tapia usa para crear a Loarina. Incluso, como veremos más adelante, tampoco resulta raro que, en la crónica, se pierda el nombre de un indígena, sea hombre o mujer, y solo se preserve su nombre cristiano de bautismo, como ocurre con la cacica Luisa. ¿Será esta pérdida del nombre de Carmen otra inversión más de parte de Betances? Eso pudiera indicar que Betances no solo conocía bien la tradición de las crónicas de la conquista, sino que era incluso capaz de subvertir los supuestos ideológicos que les subyacen y que inconscientemente borran la identidad indígena.

alegórico que presenta se viene a completar con el poema “A Borinquen”.

Cuando por primera vez se publica “Los dos indios” en el 1857 como *Les deux Indiens. Épisode de la conquête de Borinquen*, el poema “A Borinquen” aparece al final de aquella novela corta. El espacio que tenía este poema como cierre de aquel relato en gran medida se ha desatendido, dado que cuando se vuelve a publicar “Los dos indios” en el 1998 – en una traducción hecha por José Emilio González y revisada por Carmen Lugo Filippi – no se incluye el poema ni se hace mención de él en los paratextos correspondientes (Moscoso “Prefacio”; Lugo Filippi “Aproximación”). Una década más tarde, en el 2008, al recopilar los escritos literarios de Betances bajo el proyecto de las *Obras Completas*, coexisten “Los dos indios” y “A Borinquen” en un mismo tomo – el poema traducido ahora por Wenceslao Serra Deliz. Sin embargo, la división de los textos por género literario vuelve a separar ambas piezas indianistas que originalmente conformaban una totalidad. Así, “A Borinquen” se incluye en la sección dedicada a sus poesías y “Los dos indios” a la que incluye “relatos, cuentos y fantasías”. Si bien es cierto que el tomo *Escritos literarios* se refiere a través de su prólogo y de las notas al calce correspondientes a la unión previa de ambos textos, la división ha hecho que, hasta ahora, se estudien como elementos aislados el uno del otro⁴².

⁴² Dado que la publicación del poema “A Borinquen” ocurre una década después de que saliera la primera traducción al español de “Los dos indios”, los primeros estudios de esta narración indianista muy posiblemente desconocían la existencia del poema o no tenían acceso a él (Moscoso “Prefacio”; Lugo Filippi “Aproximación”; Acevedo “Los límites”). Por otro lado, desde la publicación de los *Escritos literarios*, todavía predomina la lectura aislada de ambos textos. Así se aprecia, curiosamente, en los mejores trabajos críticos sobre la faceta literaria de Betances, como el ensayo “Exilio y libertad: la poesía de Ramón Emeterio Betances” de Carmen T. Vázquez y el trabajo introductorio de Félix Córdova Iturregui al tomo *Escritos literarios* de las *Obras Completas*, titulado “Poética y revolución: la voz literaria de Ramón Emeterio Betances”. En “Nuevos orígenes: El nacimiento del sujeto puertorriqueño anticolonial”, Vibeke L. Betances Lacourt hace mención de la coexistencia de estos textos, aunque, a nuestro modo de ver, más que estudiarlos en conjunto como parte de una misma totalidad, solo los yuxtapone. La única excepción a esta tendencia vendría a ser el ensayo previamente citado de Kahlila Chaar-Pérez,

“A Borinquen”, poema que debiera considerarse e incluirse entre aquellos primeros cantos a Puerto Rico, explica la génesis de la isla a partir de un plan celestial. Dios, en las primeras estrofas, dado su deseo de “crear una obra de sus manos” y “crear un nuevo género humano”, envía una estrella a posarse cerca del Nuevo Mundo y convertirse en “su paraíso”⁴³. Así, le ordena:

“Verás al hombre y su infancia.
Tus hijos ardiendo de amor por mí,
bajo mi poder se inclinarán
para adorar el diurno astro.
Pero cuida que la esclavitud sombría,
ese Demonio que roe el universo,
no venga un día a mancillar tu playa
con sus pies negros cargados de cadenas”.
[...] De un soplo animó la piedra,
creó todo un pueblo indígena,
y vertiendo oleadas de luz,
lo contempló y dijo: - “Está bien”. (54, 55)

En las estrofas que siguen, Borinquen, efectivamente, se presenta como un Paraíso ajeno a los excesos del viejo mundo, a su sistema económico y sus desigualdades (“Lejos del ruido y la opulencia / [...] Nada de odio o de altiva casta”, 55). Siguiendo la tradición de la idealización de la isla como un Edén cuya naturaleza proveía lo necesario para la vida pacífica (“El árbol ofrecía frutos para todos; / y en el bohío hospitalario, / se mecían los nocturnos sueños”, 55), se podría decir que la descripción de la naturaleza en “A Borinquen” se asemeja mucho más a la tendencia de la literatura indianista antillana que a “Los dos indios”. Dentro, también, de esta tradición, la

“Revolutionary Visions? Ramón Emeterio Betances, *Les deux Indiens*, and Haiti”.

⁴³ “Esa noche, Dios tomó una estrella / y... depositola en los mares. / Dijo luego al dirigirla en las olas: ‘Allá existe un lejano país, / que el viejo mundo desconoce. ¡Ve! tú serás su paraíso’ (54).

conquista y colonización se presentan como un quiebre en aquel paraíso perdido.

La llegada de los españoles es descrita únicamente desde la perspectiva indígena⁴⁴. Los indios del poema van hacia aquel “triste viajero”, que consideran un náufrago a causa de las tormentas y del mar tempestivo, para ayudarlo. Sin embargo, rápidamente reconocen en aquel viajero un enemigo: “¡Su canoa lleva cadenas!” (56). Si en la estrofa previamente citada, Dios le advertía a la estrella y futura isla de Borinquen de cuidarse y evitar la esclavitud, la llegada de los españoles a la isla vendría a deshacer todo aquel proyecto celestial. La intrusión a la vida isleña de la esclavitud – en este caso, implícitamente, el sistema de encomiendas que instauran los españoles – terminará por echar al traste todo aquel proyecto celestial ideado por Dios. No solo eso: la esclavitud, a lo largo del poema, estará asociada con la muerte y la exterminación de sociedades humanas. Así, la llegada de este sistema de trabajo forzado implica también la desaparición de los indígenas que habitaban la isla. Así mismo lo reconocen los propios habitantes indígenas:

Adiós, Borinquen con tus bosques,
oh, nido jubiloso de un pueblo libre!
Adiós llanos con tus frutos
adiós valles, adiós montañas,
adiós caricias de nuestros hijos,
adiós dulces cantos de nuestros campos.
Oh montes tantas veces recorridos,
la esclavitud a la muerte nos conduce.
[...] Y ese pueblo pereció bajo el acero extranjero.
No sabemos si alguien quedó para vengarlo.

⁴⁴ La focalización exclusivamente indígena fue señalada previamente por Córdova Iturregui. “La llegada de los conquistadores es presentada en el poema desde un punto focal indígena... La voz poética coloca al lector fuera del punto de vista de la cultura española. Su objetivo es resaltar la extranjería del colonizador” (“Poética y revolución” 30).

¡Oh mi Borinquen noble y bella,
llora, llora, tus hijos han muerto! (56-57)

El trastoque del plan original celestial se expresa con gran conmoción en las estrofas que siguen, donde se cuestiona por qué la isla no ha sido devorada por el mar luego de la llegada de la esclavitud. Aunque la última estrofa pasa juicio rápidamente sobre la historia de Borinquen posterior a la desaparición de los indígenas, trae a colación un nuevo elemento relacionado con el tema del rompimiento con el plan celestial: la trata esclava de África. Nuevamente, las alusiones a este sistema de trabajo forzado se acompañan de señales de exterminio físico: “trajeron nuevos esclavos / para hacerlos perecer una vez más” (57).

Lo más importante que deseamos resaltar de este poema es que logra incorporar un tema que suele ser ajeno a la literatura indianista en las Antillas: la esclavitud africana. A nuestro modo de ver, Betances reconocía que la subversión alegórica que llevó a cabo en “Los dos indios” y que le daba vida y vigor al legado indígena no era lo suficientemente amplia para englobar la compleja historia antillana. Dicho de otro modo, y visto desde una perspectiva más amplia, la literatura indianista tiene un defecto casi inherente: su materia histórica no le permite hablar de la esclavitud africana, a su vez un elemento fundamental de la sociedad antillana. La insuficiencia de la alegoría de “Los dos indios” debió haber hecho necesario, para Betances, mulato y abolicionista consecuente, incorporar este poema en su proyecto literario. El poema, más que suplemento, completa la visión antillana betancina. Por eso, era necesario traer la esclavitud africana al poema “A Borinquen” y de esta manera crear *otra* alegoría, una que se insertara al final de la publicación original de *Les deux Indiens*. Con esta alegoría termina el poema:

Pero mira, bajo la espesa maleza

de aquel empinado peñasco,
¿quién es este cuerpo estremecido?
¿Quién será el vigía? – Es el Indio.–
En la lejanía, bosque adentro,
muy apartado el camino,
¿quién será ese hombre de frente umbría? –
Es el Negro que le tiende la mano.
Son esclavos, son hermanos,
ambos reunidos bajo el yugo,
con las mismas plegarias y los mismos dioses,
hacen para ti los mismos votos:
“¡Borinquen, Borinquen amada!
– Gritan al unísono, – ¡humanidad!
¿Cuándo por fin renacerá la patria?”
¡En la primavera de la libertad! (58)

A pesar de que se había dicho que había perecido, “el Indio” reaparece al final de “A Borinquen”.

Aunque se destaque la importancia metafórica de su regreso, no debiera descartarse la posibilidad de que haya permanecido escondido en los bosques y en las selvas, alejado de la presencia española, como ocurre en “Los dos indios”.

Si bien la conquista de Borinquen se presente como un acto sacrílego, que va en contra de los propios deseos del Dios creador, se podría pensar por otro lado que esta unión final entre el Indio y el Negro haría surgir el “nuevo género humano” del que se hace mención en la primera estrofa. La unión del Indio y el Negro, así, sería una manera de recobrar aquel plan celestial original, dado que se estaría “creando”, nuevamente, un género humano para la isla. La unión del Indio y el Negro se presenta como algo, no extraño, sino parte de la historia de Borinquen, isla a la que aluden con evidente sentimiento (“Borinquen amada”, “la patria”). Este mestizaje simbólico sería una manera de restablecer el equilibrio universal que fue dislocado previamente

por la conquista española y la llegada de la esclavitud a la isla, primero por vías del sistema de encomiendas y luego a través del tráfico de esclavos de África. En ese sentido, cabe destacar la ausencia total del legado español en “A Borinquen” y en su alegoría, hecho que debilitaría las lecturas de una alegoría mestiza en “Los dos indios”, dado que se podría decir que en ambos textos estaríamos frente a una “desespañolización” de la sociedad criolla⁴⁵, y, por otro lado, frente a un fortalecimiento, en el primer caso, del legado indígena y, en el segundo, del legado y la unión del componente indígena y africano, los dos componentes marginados de las sociedades antillanas modernas.

Habría que señalar un último elemento de esta alegoría: si en “Los dos indios” concluíamos con una alegoría racial fundamentada en la reproducción del núcleo familiar, aquí nos encontramos con una alegoría homosocial, no asociada al espacio privado e íntimo de la familia, sino al espacio público de la lucha política. El texto poético no lleva a que se desee la unión entre dos amantes, sino que promueve el que se luche desde el espacio político por la “primavera de la libertad”, y por aquel grito de “humanidad” capaz de unir estas razas hasta ahora esclavizadas y marginadas en la historia de Borinquen. El “mestizaje” se debe no a la reproducción de dos amantes sino a la rebelión de dos sujetos (masculinos) subalternos.

Al incursionar dentro de la literatura indianista antillana y desarrollando sus propias alegorías, Betances ha respondido subvirtiendo el género y retando sus propios supuestos históricos e ideológicos. En “Los dos indios” y en “A Borinquen”, no solo rescata y revive el

⁴⁵ “Sin embargo, en el poema de Betances llama la atención una ausencia: no aparece una imagen hispánica de Borinquen, como si el conquistador estuviese desprovisto de la capacidad para trasladar su imagen sobre el territorio de su conquista. [...] El indio y el negro se dan la mano en el proceso de reafirmación de Borinquen de cara al futuro. La intención poética de Betances es clara: la liberación de Puerto Rico exige un proceso radical de desespañolización. La función metonímica de lo negro y lo indígena es precisamente acentuar, en esa imagen de manos enlazadas, lo distintivo del país, su corte, y la separación radical con respecto al pasado colonial” (Córdova Iturregui “Poética y revolución” 31).

legado indígena, sino que incorpora el tema de los esclavos africanos para completar el cuadro complejo de la sociedad criolla contemporánea. Esta subversión de Betances, sin embargo, tuvo un alcance limitado, dado que sus textos se escribieron en francés y no lograron circular en las Antillas; por lo tanto, no generaron discusión, polémica o influencia en la época indianista⁴⁶.

Betances inauguró un diálogo con la literatura indianista que, desafortunadamente para el mundo literario, quedó trunco, y no pudo desarrollarse más allá de esta propuesta inicial. Por otro lado, sabemos que Betances no se ocupó de continuar con este proyecto literario que inauguró entre el 1857 y 1858. Digamos que en las próximas décadas otros asuntos más apremiantes lo ocuparon.

<><><>

Coda

Diez años después de su primera aparición en Madrid, en el 1862, Tapia, ahora en suelo cubano, vuelve a publicar “La palma del cacique”. Lleva desde 1857 en Cuba, trabajando como contable para una empresa tabacalera, aunque ya consagrado como un escritor – particularmente como un dramaturgo – importante. En esta ocasión, al publicar el texto “La palma del cacique”, lo incorpora dentro de una recopilación de “ensayos literarios” de más de 600 páginas que titula *El bardo de Guamaní*. Entre los múltiples textos que conforman esta recopilación, esta suerte de *curriculum vitae* literario, se encuentran dos poemas indianistas escritos en forma de romance:

“Las lágrimas del Loísa” y “El último borincano”⁴⁷. No es necesario querer explicar con alguna

⁴⁶ Chaar-Pérez reconoce que la primera bibliografía puertorriqueña, de Manuel María Sama, publicada en el 1887, “includes a reference to *Les deux Indiens*, so one can assume that it was read by members of the local elite” (46). Por otro lado, el propio Tapia, en *El bardo de Guamaní*, en una breve nota dedicada a “La virgen de Borinquen” de Betances, reconoce “cuánto debemos lamentar que, por larga ausencia de Betances durante sus primeros años y haberle llegado a ser más familiar la elegante lengua del Sena que la hermosa de la patria, nos veamos privados de admirar el distinguido talento poético de este Puerto-Riqueño...” (611).

⁴⁷ Las citas de ambos textos provienen del libro *La palma del cacique y Poesías. La leyenda de los veinte años. A orillas del Rhin*.

influencia externa la continuación de la literatura de temática indígena en la obra de Tapia, aunque no está demás considerar, aunque sea una conjetura posible, la influencia que tuviera en Cuba de *Los Cantos del Siboney* de José Fornaris y las noticias de su amigo Betances⁴⁸.

Contrario a lo que comúnmente se piensa, estos poemas no conforman un todo orgánico junto a “La palma del cacique”, como ocurre con “Los dos indios” y “A Borinquen” de Betances⁴⁹, pues *El bardo de Guamaní* agrupa todos los poemas sueltos en su propia sección. Ambos poemas, además, no se encuentran agrupados: “Las lágrimas del Loísa” se encuentra a mediados de esta sección poética, y “El último borincano” la cierra. ¿Hasta qué punto esta reiteración del tema indianista se pueden considerar como la continuación de un proyecto? ¿Cómo lo vendrían a desarrollar o completar estos textos? El propósito de esta coda no es ahora hacer un análisis detenido de ambos poemas, sino dar cuenta de que Tapia retoma el tema indianista, justo diez años después de haberlo iniciado. Aunque ahora utiliza otro género literario

⁴⁸ “Ambas composiciones están escritas en forma de romance, lo que hace suponer la influencia de los poetas cubanos, quienes utilizaron con especial predilección esta forma métrica para la poesía indianista” (Acevedo “La poesía indianista” 32).

Aunque no sabemos si Tapia llegó a leer aquella “novelita” que escribió Betances, sí es probable que haya leído el poema “A Borinquen”. La propia carta que le escribió Betances pareciera indicar que su amigo se la hizo llegar desde París: “Si se puede te la mandaré [la novelita]. Va la poesía mientras tanto” (“Carta núm 18” 88). Cuánto da pie esto para las posteriores publicaciones poéticas, no se sabe.

⁴⁹ “Es preciso notar que Betances no fue el único puertorriqueño de su generación que insertó un poema en un relato en prosa. Alejandro Tapia y Rivera también lo hizo en su texto *La palma del cacique, leyenda histórica de Puerto Rico*, publicada por vez primera en Madrid de 1852. Véase *El Bardo de Guamaní*, La Habana, 1862” (Vásquez “Exilio y libertad” 42). La confusión probablemente se deba al hecho de que la tercera edición de “La palma del cacique” (siendo la primera la del 1852 en Madrid y la segunda la del 1862 como parte de *El bardo de Guamaní*), publicada en el 1943 y sin introducción crítica alguna, precisamente une el texto con los dos poemas: *La palma del cacique. Leyenda histórica de Puerto Rico y Poesías*. San Juan: Imprenta Venezuela, 1943. Esta sirvió de modelo para la eventual edición de Orión, que reprodujo esta estructura unitaria.

Es posible que esta confusión se deba a que la versión más difundida de la leyenda y ambos poemas es la incluida en el libro *La palma del cacique y Poesías. La leyenda de los veinte años. A orillas del Rhin*, que sí pareciera presentar los tres textos como parte de una unidad.

– el poético – para trabajar el tema, y hasta cierto punto hay algunos elementos de la propuesta indianista antigua que se modifican, a grandes rasgos repite los elementos ideológicos de “La palma del cacique”.

En “Las lágrimas del Loísa”, nuevamente encontramos a Tapia interesado en aquellos momentos en que las crónicas de la colonización y la conquista se refieren al amor entre un español y una india. En este caso, la inspiración vendrá del amor entre el español Mexía y la cacica Luysa (en el poema, “Luisa”), cuya historia se encuentra en el Capítulo 7 del sexto libro de la *Historia general y natural* de Fernández de Oviedo, que ya mencionamos que fue incluido en la *Biblioteca histórica* de Tapia, y en el Canto Sexto de la *Elegía VI* de Castellanos. Mexía se nos describe como un “mancebo de color loro” en la crónica; Luysa es la cacica de la región que se conocía como Himanio⁵⁰.

A diferencia de “La palma del cacique”, aquí de entrada tenemos un amor correspondido, dado que Mexía y Luisa se describen como “viviendo en amor unidos” (82), y se reconoce la mezcla de tradiciones que este amor conlleva.

No narraré minucioso
la ceremonia de pila,
solo diré que hubo fiestas
de mezcla asaz peregrina,
pues la *justa* castellana
mezclóse al *areito* indígena
y jugaron al *batey*
entr ambas gentes unidas. (83)

⁵⁰ Aunque la crónica no entra en gran detalle al respecto, Corchado Juarbe explica en su edición del poema que “El nombre Luisa fue adoptada por la cacica al recibir bautismo, ignorándose así su nombre indígena. Esta había enviudado de un cacique antes de contraer matrimonio con Mexía...” (*Antología* 78). Así lo explica, también, el poema: “Tomó por nombre la indiana, / con la sal y agua benditas, / el de Luisa...” (83).

El idilio que unió a dos razas, sin embargo, tiene un desenlace trágico. El pueblo guerrero caribe llega e invade el territorio de Himanio, y en esta trifulca, Mexía cae en batalla. Su muerte se da cerca de un río que arrastrará su cuerpo “en fúnebre marcha” hacia el mar. Luisa, sentada en un peñón al borde del río, deposita sus lágrimas en él. De esta historia, la leyenda que explica el topónimo de lo que hoy se conoce como el Río Grande de Loíza:

Desde entonces aquel río
donde vertió la Cacica
tantas lágrimas de amor
llamaron todos “El Luisa”⁵¹. (86)

Hasta cierto punto, la no-correspondencia y la infecundidad ya dejaron de ser el símbolo de la historia precolombina, aunque el amor correspondido entre español e india aquí tampoco deja un legado para el futuro. La historia de este amor queda impregnada en la naturaleza isleña, pero no hay “herencia” que represente una continuidad a este enlace.

El texto que le da fin a la sección de poemas de *El bardo de Guamaní*, “El último borincano”, tiene también sus raíces en las crónicas de la conquista, en este caso, las menciones al cacique Humacao, quien, luego de la derrota de la rebelión indígena del 1511, buscó también alzarse en el 1515⁵². Si “Las lágrimas del Loíza” nos presentaba una historia de amor que

⁵¹ La leyenda del nombre del Río Grande de Loíza lo toma Tapia, también, de la *Elegía VI*, que en una de sus primeras octavas, al describir los ríos de Puerto Rico, se refiere al “que nombró Luisa la cacica” (Castellanos *La gesta* 39).

⁵² Tres breves menciones del cacique se hacen en cartas oficiales dirigidas al rey e incluidas en la *Biblioteca histórica*. Las primeras dos hacen referencia a la rebelión de Humacao, que parece deberse a decisiones torpes por parte de Juan Ponce de León: “A Su Alteza. Oficiales 5 de octubre de 1515. / El cacique Humacao y otros que estaban de paz se han tornado a rebelar”; y “A Su Alteza. Andrés de Haro – 6 de octubre de 1515. / [...] Juan Ponce como aquí llegó formó parcialidades y envió en el [¿“él”?] armada por teniente a un Zúñiga por quedarse. A causa de enviar por diez indios para la armada, el cacique Humacao que poco antes había venido de paz se alzó y quemó sus bujíos [bohíos] e hizo alzarse también al cacique llamado Dagua. No sucediera si lo comunicara con los oficiales que le dieran indios de paz”. Finalmente, en una misiva firmada el 14 de enero, se comunica: “Los caciques Humacao y Dagua han venido de

reflejaba cierta simpatía hacia el indio antillano, en “El último borincano” vemos nuevamente, y con mayor agresividad que en “La palma del cacique”, un discurso en última instancia favorecedor de la conquista española.

El poema inicia con un parlamento en boca de “las indianas huestes”, que nos ubica luego de la derrota de la rebelión del 1511 y con una comunidad indígena muy consciente de su tragedia. Aquí, sin embargo, como en los textos de Betances y Fornaris, los indígenas buscarán refugiarse en la naturaleza.

“De la anhelada victoria
perdida ya la esperanza
podrá tan solo la muerte
aliviar nuestra desgracia.
Al fuego de los cristianos
es la resistencia vana,
y todo cede ante el filo
de sus cortantes espadas.
[...] ¡ah! nuestra vida ocultemos
en las ásperas montañas”. (78)

Los indios se unirán al “intrépido Humacao” en las sierras del Yunque, del este de la isla, donde resisten una “época larga” los embates de los cristianos (79). Se dice que allí fue donde finalmente sucumbieron los últimos indígenas, y que la sombra del cacique “de tiempo en tiempo se ofrece / a las vecinas miradas” en aquellas cumbres. Hasta aquí, el poema no se distancia de otras leyendas que hemos visto. Sin embargo, luego de esta primera leyenda que presenta “El último borincano”, interviene la voz poética, y expresa que supone que el cacique ha sido recibido con piedad en el cielo, dado que “la eterna misericordia / tuvo en cuenta su ignorancia”. Es entonces que se expresa, en última instancia, a favor de la conquista y colonización de Puerto

paces” (216).

Rico dado que con ella se trajo el cristianismo⁵³.

Y desde entonces errante
al ver en su tierra alzada
la digna cruz redentora,
se postra y tierna plegaria
eleva desde la altura
que fue su glorioso alcázar,
porque su tierra querida
deba a la cruz bienandanza. (80)

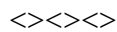
“El último borincano” termina con una segunda leyenda que busca explicar un topónimo. Como la empresa guerrera de Humacao era producto de su “arrogancia”, “y que loco era su empeño”, se le dio por nombre a aquella área “Sierra de Loquillo”, y ahora se conoce como “Luquillo”.

Diez años después, Tapia regresa y complica su propuesta indianista, aunque en gran medida continúa sus lineamientos originales. Debido a que Tapia no vuelve a tocar el tema, es difícil saber hasta qué punto compaginan o se contradicen “La palma del cacique” y los dos poemas indianistas, hasta qué punto iban desarrollando, para Tapia, una propuesta cónsona. Lo que sí sabemos es que, luego de reconocer el éxito que tuvo “La palma del cacique”, sea por su lectura en Puerto Rico – el propio Tapia dice “que acaso por la novedad cayó muy bien en el

⁵³ “No hay antiespañolismo en los poemas de Tapia. A pesar de que manifiestan una indudable simpatía por el indio y destacan su valentía y nobleza, también aparece exaltado en ellos el conquistador español. Tapia concede una gran importancia al aspecto religioso de la conquista y considera la cristianización del indio como una gran aportación española” (Acevedo “La poesía indianista 33).

Ramos-Perea, por otro lado, entiende que el poema no representa lo que Tapia verdaderamente creía con respecto a la conquista y al pasado indígena, sino que concluye que es producto de los temores que sentía por seguir siendo censurado y perseguido. “Asombroso poema, que instalado en su contexto político solo se explica por la necesidad de Tapia de no ser perseguido por sus escritos en medio de un proceso de solicitud de perdón y regreso a la Isla. [...] ¿por qué Tapia menospreciaba y llamaba arrogancia a toda una gesta indígena que él mismo sabía fiera y revolucionaria? Miedo. Miedo a la censura, miedo a perder posibilidades” (Ramos-Perea 157, 158).

País” (*Mis memorias* 203) – o por el haber recibido una respuesta literaria por parte de Betances, Tapia retoma el tema con estas dos instancias poéticas. ¿Y por qué, nos podríamos preguntar, Tapia deja abandonado el proyecto indianista? La contestación más probable es que, a diferencia de Betances, Tapia no intentó “completar” su proyecto indianista, sino completar su abarcador proyecto literario. Si Betances logró recrear una imagen más compleja de las Antillas con sus textos y sus alegorías, Tapia, dentro de su proyecto, buscó abarcar las Antillas fuera del indianismo: con su producción teatral, sus épicas, sus poemas. Por eso no es extraño que no haya unido sus tres textos indianistas en *El bardo de Guamaní*; lo que une sus textos no es un tema, sino su proyecto literario *en su totalidad*. Más allá de las diferencias ideológicas que subyacen ambas propuestas, existe, también, esta diferencia de cómo abarcar el mundo antillano a través de la literatura. Y así, hasta aquí llega el momento indianista en Puerto Rico, y el qué hubiera pasado de haberse desarrollado este tema, sea en Tapia o en la isla, es materia únicamente de la conjetura.



Pero antes de concluir, ¿qué pasa con el indianismo en Puerto Rico después de este diálogo coartado? Si las fronteras temporales de la época indianista son las Guerras de independencia y los 1870, fronteras temporales que comparte el indianismo en Cuba y el siboneyismo, ¿dónde yace el límite histórico del indianismo en Puerto Rico? A diferencia del caso cubano y del indianismo en el continente, la literatura de tema indígena no parece agotarse ni durante ni luego de la década del 1870. Los grandes acontecimientos en el país – el Grito de Lares, la abolición de la esclavitud, la Carta Autonómica, la Guerra hispanocubanoamericana – no afectan la cantidad de producción textual de tema indígena. Lo que se observa, por lo tanto, es una continuación de esta producción, que pasa por Lola Rodríguez de Tió, Cayetano Coll y Toste, Manuel Menéndez

Ballester, Juan Antonio Corretjer, René Marqués e incluso Eduardo Lalo.

He aquí la paradoja: al nunca constituirse en un movimiento indianista sólido que le pudiera haber dado coherencia a este corpus, vemos que la literatura de tema indígena se siguió escribiendo y reanudando en Puerto Rico ya pasada la época del indianismo. Nos encontramos con un problema, con una temática, que en la literatura puertorriqueña nunca se concretizó, nunca se superó, y, por lo tanto, nunca sufrió un agotamiento estético o temático. La literatura de tema indígena en Puerto Rico *no se contiene* dentro de la época del indianismo en la América Latina. Por no engranarse, como Cuba, como Brasil, en los límites históricos que van desde las Guerras de Independencia hasta las consolidaciones nacionales o hasta la abolición de la esclavitud (en el caso de Cuba y Brasil), el tema rebasa la “época”. Si la discontinuidad es la particularidad principal de la producción de temática indígena en el siglo XIX, la segunda es que, debido a ella, debido a la falta de cohesión, permanece. Solo falta examinar las condiciones históricas, sociales y culturales que continúan transformando este acercamiento a lo indígena en la literatura de Puerto Rico.

Capítulo 4. *La peregrinación de Bayoán* y la construcción de un espacio antillano

*al pretérito Instituto de Estudios Hostosianos y su última directora, Vivian Auffant
a Medardo Rosario, por el desplazamiento compartido*

“To the formidable contributions that sugar has made to contemporary Caribbean psychology must be added this one, not by any means less important, that it engendered and nurtured an intercolonial rivalry, an isolationist outlook, a provincialism that is almost a disease, which are among the most striking characteristics, as they are among the most difficult to eradicate, of the twentieth-century West Indian mentality”

– Eric Williams, *From Columbus to Castro*

Según se ha estudiado en los capítulos previos, posterior a la poesía de Heredia, y tanto en Cuba como en Puerto Rico, encontramos una literatura indianista “insular”, enfocada en las fronteras estrechas de la isla y articulada en gran medida a partir de sentimientos “diferenciadores”, nacionales o proto-nacionales, que se venían desarrollando de manera desigual durante el siglo XIX. La literatura indianista en Cuba y Puerto Rico se desprende de esta representación de un pasado precolombino aislado, a pesar del contacto constante entre poblaciones indígenas en las islas antillanas, la norma en la época precolombina.

Una lectura que tome en cuenta los aspectos políticos, sociales y económicos de la historia de estas islas podría concluir que esta visión estrecha del pasado antillano corresponde a siglos de lucha entre imperios y de decretos que varían de isla en isla; una lógica que fragmentó una historia y unas sociedades que anteriormente se encontraban continuamente entremezcladas y relacionadas¹. El epígrafe de Eric Williams precisamente apunta a esta fragmentación de la

¹ Para un estudio reciente que examine la función del paradigma de la “isla” como centro

historia regional como una herencia colonial², la que incluso en el presente del autor – y el presente nuestro – ha sido difícil de superar para las sociedades caribeñas.

Por eso, sorprende e interesa la manera en que Eugenio María de Hostos, en su primera novela, *La peregrinación de Bayoán*, del 1863, construye y articula un espacio antillano que funde la historia de las distintas islas de las Antillas a partir del viaje en el mar. En la novela, es desde el viaje marítimo que se posibilita el desarrollo de una mirada unitaria, de un espacio antillano amplio, que tiene, además, como punto inicial la historia precolombina de las Antillas y la época de la conquista y colonización, aunque engloba también la historia compartida de la esclavitud. En esta novela el mar no es un cuerpo que separa las islas, sino, todo lo contrario, uno capaz de comunicar y unir las y así restablecer una historia común que el proceso de conquista y colonización había borrado. El mar, en fin, es un vaso comunicante que permite contrarrestar la visión estrecha e insular producto de siglos de competencia entre imperios trasatlánticos y entre

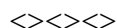
epistemológico y como metáfora de la región, y los vínculos de este paradigma con los sistemas coloniales y capitalistas de dominación, ver: “Caribe interior excéntrico: asomo a un espacio wayuu” de Juan Duchesne Winter. Desde su propuesta para acercarse a un Caribe “excéntrico y excesivo”, que reta la centralidad del paradigma de la isla, Duchesne Winter plantea lo siguiente: “Una suerte de *re-indigenización* del imaginario caribeño nos conduciría a ese interior/exterior dinámico del cual la segmentación imperial ha separado a los pueblos de la región”.

De cierta manera, se podría decir que en *La peregrinación de Bayoán* también hay una puesta en escena de una “re-indigenización” de las Antillas que subvierte la historia imperial que fragmenta y divide. Hostos, sin embargo, se mantiene en el espacio archipelágico; Duchesne Winter intenta relacionar la región con el espacio indígena del continente: Mesoamérica, las costas caribeñas y los pueblos amazónicos (Duchesne “Caribe interior excéntrico”).

Es interesante notar, además, la manera en que Gordon Brotherston, en su libro clásico titulado *La américa indígena en su literatura*, define a la región caribeña – en este caso, la “Zona circuncaribe” – partiendo de las culturas indígenas y evita, también, una visión insular y archipelágica (31-36).

² Aclaramos que Eric Williams, en la cita, privilegia al sistema de la plantación azucarera como el factor que propulsa esta visión aislada y aislante. Nosotros aquí asociamos esta visión insularista con todo el desenvolvimiento de la región desde la llegada de los imperios europeos, de la cual la plantación azucarera es un factor clave.

islas colonizadas³.



Hostos es de las figuras más reconocidas y estudiadas del siglo XIX en Puerto Rico y en las Antillas. Es conocido, sobre todo, por sus ideales separatistas y a favor de la creación de una Confederación Antillana⁴; por su trabajo como propagandista revolucionario de la Guerra de los diez años en Cuba, lo que lo llevó a viajar por gran parte de Suramérica⁵; por ser uno de los iniciadores de la sociología en la América Latina⁶; y por ser el centro de la reforma educativa en

³ En un sentido estricto, *La peregrinación de Bayoán* no se nos aparece como un texto indianista: su trama ocurre por completo en el siglo XIX, no en la época de la conquista y la colonización, y no nos encontramos con indios – ni de carne y hueso ni fantasmagóricos – en él. Sin embargo, la manera en la que trabaja y moviliza la temática indígena nos hace incluirla dentro de esta investigación. Y no estamos solos dentro de la crítica literaria que considera que, a pesar de sus peculiaridades, se debe examinar la novela cuando se hace un acercamiento a la literatura indianista antillana. Ya hace décadas había afirmado Ramón Luis Acevedo, en su ensayo “La poesía indianista puertorriqueña en el siglo XIX”, que “Aunque *La peregrinación de Bayoán* de Eugenio María de Hostos, contrario a la opinión de algunos críticos que no la han leído con detenimiento, no es en rigor una novela indianista, nos corresponde hablar de ella, así como de la actitud de Hostos frente al indio... A pesar de que no es propiamente una novela indianista, el tema del indio constituye uno de los temas centrales de *La peregrinación de Bayoán*” (26). Posteriormente, en un ensayo dedicado a analizar el viaje de Bayoán como uno mítico, titulado “*La peregrinación de Bayoán* o la aventura mítica de la redención”, Antonio Lorente Medina dice, de paso, que debido a la manera en que se articula el espacio precolombino la novela se incorpora “con ello a la tradición romántica indianista” (330).

En fin, si *La peregrinación de Bayoán* no se encuentra estrictamente dentro del cuerpo de textos indianistas, se ubica, por lo menos, en sus márgenes, y representa una configuración única del pasado precolombino antillano en la literatura de la época al enlazar la historia de las distintas islas, razón por la que se estima necesario incluirla en esta investigación.

⁴ Para un breve panorama de la historia de la Confederación Antillana, ver “La nación antillana: sueño y afán de ‘El antillano’ (Betances)” de Paul Estrade (*En torno a Betances* 151-167). Una edición reciente de la revista *Small Axe* se le dedica conjuntamente a la Confederación Antillana y a la West Indies Federation. La introducción al respecto es también una referencia útil y sugerente. Ver: “Con-Federating the Archipelago: Introduction”, de Yolanda Martínez-San Miguel y Katerina Gonzalez Seligmann.

⁵ En un pasaje de su diario todavía inédito y escrito en francés, se refiere a su misión como “Le devoir de parcourir l'Amérique pour prêcher la nécessité qu'elle a de secourir les Antilles”. Citado en: “Del diario manuscrito inédito: el cotidiano vivir de Hostos en Chile” de Carmen Vásquez (36).

⁶ Mucho se ha dicho al respecto, pero ver, en particular: *Hostos. Ciudadano de América* de

la República Dominicana⁷. Sin embargo, poco se sabe de su vida previo a y durante la publicación de *La peregrinación de Bayoán* en el 1863, época que forma parte de lo que es conocido en los estudios hostosianos como el “período español” de Hostos, que comienza con sus estudios en España y termina con su rompimiento con el movimiento liberal español en el 1869, luego de la Revolución gloriosa, y su retorno a las Américas⁸.

Hostos se traslada a España por primera vez a mediados de la década del 1850. Es allí donde se publica *La peregrinación de Bayoán* y es, por lo tanto, desde el contexto español que se

Antonio S. Pedreira y *Patria y sociología. Hostos como precursor de la Escuela Sociológica del Derecho en América Latina* de Juan Mari Bras.

⁷ Quizás sea esta la faceta más trabajada y discutida de Hostos. Ver, al respecto: *Hostos. Ciudadano de América* de Antonio S. Pedreira; “Hostos y la conciencia moderna en República Dominicana” de Raymundo González; y *La educación en el ideario de Hostos* de José Miguel Rodríguez Matos.

Debe recalcar que, aunque las aportaciones pedagógicas sean una parte fundamental de la vida y la obra de Hostos, se dedicó a ellas en momentos en que las revoluciones antillanas estaban detenidas: entre el período que separa la Guerra de los diez años y la Guerra hispanocubanoamericana. Habrá que reflexionar hasta qué punto este énfasis en un Hostos pedagogo por parte de la crítica posterior sea una manera de domesticar la faceta política de Hostos.

⁸ Antonio S. Pedreira, en *Hostos. Ciudadano de América*, la primera biografía que se escribió sobre Hostos, concede cierto espacio a los años juveniles de Hostos y sus primeros contactos políticos con los abolicionistas puertorriqueños en España, donde destaca su amistad con Segundo Ruiz Belvis. Sin embargo, es mínima la atención que se le da al tiempo que transcurre entre el comienzo de esos lazos y la noche de San Daniel en el 1865, que se marca como un punto de inflexión en la vida política de Hostos en España, por lo que se queda fuera de esta biografía la época en la que se escribió la novela. Carlos A. Carreras, en *Hostos. Apóstol de la libertad*, le dedica apenas una docena de páginas a la época que transcurre entre el nacimiento de Hostos y su participación en el periódico *El progreso*, alrededor del 1865. Por otro lado, Argimiro Ruano, en los tomos de su biografía que corresponden a estos años de la vida de Hostos, no hace más que leer la vida de Hostos a través de *La peregrinación de Bayoán*, en lo que resulta una lectura mayormente forzada y poco reconocedora del carácter creador, ficticio y literario (no autobiográfico) de la novela.

Una notable excepción dentro de esta escasez de crítica rigurosa dedicada a esta época de la vida de Hostos es el ensayo “El radicalismo democrático de Eugenio María de Hostos: su período español” de Félix Córdova Iturregui. Otro texto importante, que busca entender una crisis ideológica en el Hostos de estos años a partir de *La peregrinación de Bayoán*, es “*La peregrinación de Bayoán: crisis de la novela y novela de la crisis de la búsqueda de valores*” de José Juan Beauchamp.

debe entender el proceso de producción de la novela aunque los temas que trate se refieran al mundo de las colonias antillanas. España venía atravesando una serie de cambios dramáticos en el ámbito económico y político durante esta época. Después de la derrota de las fuerzas carlistas en el 1843, el liberalismo español quedaría consolidado en la península, aunque en una de sus versiones más conservadoras. La década del 1850 será caracterizada por un crecimiento económico persistente que refleja las grandes transformaciones capitalistas del movimiento liberal español. Entre los factores principales de este crecimiento se destacan: la apertura del mercado español al capital extranjero, la construcción de ferrocarriles, la especulación financiera, las compañías de fondos mutuos, el crecimiento de la industria textil catalana y la nueva legislación respecto a las tierras que le pertenecían a la iglesia, al estado y a la milicia (Cruz 35-36, 45-46; Schmidt-Nowara *Empire and Antislavery* 58).

La ampliación del espacio público y de la sociedad civil, junto a una creciente “clase media”, son factores que acompañaron estos cambios económicos. Por eso, la manera en que la política se llevaba a cabo en España se transformó a lo largo de estas décadas, cobrando la prensa escrita y la literatura una importancia creciente. Un elemento representativo de este cambio se puede apreciar en el aumento sustancial en la circulación de periódicos, particularmente en Madrid, ciudad que funcionaba como centro político del país y en la cual vivía Hostos cuando publica su novela⁹.

Como se dijo, es poco lo conocido sobre este período en la vida de Hostos. Gran parte de la información que tenemos sobre la vida suya en los primeros años de esa década se la debemos

⁹ Según Christopher Schmidt-Nowara: “... there were nearly seven times as many periodicals being published in 1868 as there were in 1837... The proliferation of public institutions and the new inflection of the term *public* marked important transformations in both Madrilenian and Spanish political and intellectual life that had a crucial impact on the nature of colonial politics” (*Empire and Antislavery* 51-53).

a una reflexión posterior: Hostos mismo, en el prólogo a la segunda edición de *La peregrinación de Bayoán*, publicada diez años después de la inicial, expone las preocupaciones y los motivos que lo llevaron a componerla. Ahí se establece que se escribe desde España y para España, con una intención política clave: la de hacerlo conocido dentro del espacio público y político español. La articulación literaria de esta novela está subordinada al proyecto político amplio que busca Hostos¹⁰. El acto de escribir una novela le surge como una manera de lograr ampliar el alcance de su voz y de sus ideas, hasta entonces demasiado aisladas y ensimismadas.

La vida no había significado en mi conciencia otra cosa que realización de lo pensado; pero pensar en el secreto y en la soledad de mi interior no era comprometerme a nada en tanto que pensar para todos y con la voz ruidosa de la imprenta, era imponerme el compromiso de ajustar mi existencia a mis ideas. Cada una de las que vertiera en mi libro había de ser una promesa que yo tenía la obligación de cumplir. O las cumplía impasiblemente, y el libro era algo más que una obra de arte, o no las cumplía, y el libro era inútil y no debía escribirlo. (75)

La peregrinación de Bayoán está intrínsecamente ligada a las transformaciones en las comunicaciones y en la esfera pública que ocurrieron en la década que precedió a la publicación de la novela. El epíteto “ruidosa”, aunque jugando con el alboroto que debiera producir aquella máquina, lo emplea Hostos para hablar también de su producto: periódicos, libros, folletines,

¹⁰ La relación problemática entre Hostos y la literatura ha sido probablemente uno de los temas de discusión de mayor antigüedad y más álgidos dentro de la crítica hostosiana, existiendo aquellos que hablan de una “renuncia” por parte de Hostos hacia la literatura y otros que hablan de una posición mucho más compleja y, sin duda, contradictoria y vacilante a lo largo de su vida. Dentro de este debate, no es poco el espacio que se le dedica a la relación entre literatura y política. Ver, al respecto: *Hostos. Ciudadano de América* de Antonio S. Pedreira; los textos “Eugenio María de Hostos” y “Sobre Hostos”, parte de la recopilación *Hostos. Ensayos* de Francisco Manrique Cabrera; *Eugenio María de Hostos. Ensayista y crítico literario* de Adelaida Lugo Guernelli; *Hostos y la literatura* de Luis M. Oraa; “Escritura ante la formación de la conciencia nacional: *La peregrinación de Bayoán* de Eugenio María de Hostos” de Eliseo R. Colón Zayas; el capítulo “Fragmentación de la república de letras” de *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y sociedad en el siglo XIX* de Julio Ramos; “Hostos: literatura y poder” de Félix Córdova Iturregui; “La crítica deicida de Hostos o la incandescencia de América” de Marcos Reyes Dávila.

panfletos, una serie de materiales literarios capaces de hacer que una voz se difunda y sea tomada en cuenta por toda una comunidad lectora. La voz individual, aquí, es amplificadora a través de la letra impresa¹¹. A la misma vez, esta producción es “ruidosa” porque la proliferación de voces debió también resultar en una experiencia alborotosa: “yo no quería ser uno de tantos habladores que [...] llenan de palabras sonoras el ámbito en que se mueven” (75).

Poco después se expresará de manera similar, al decir: “yo veía que la conquista de un nombre literario es la conquista de un poder. El poder me hacía falta para servir inmediatamente a mi país, olvidado, vejado, escarnecido” (77). *La peregrinación de Bayoán*, pues, brota de un imperativo más político que literario, aunque el propio autor sostiene que ambos campos se debieran complementar en su obra literaria.

Negué mis oídos a toda observación de mi juicio, y creyendo que podría combatir todos los obstáculos, imaginé un plan en el cual estuvieran de tal modo ligadas entre sí las ideas que deseaba exponer, que el fin literario de la obra contribuyera a su objeto político y social; y que este, presentado como objeto secundario resplandeciera tanto más claramente cuanto más absorbido pareciera por el fin literario de la obra. (78)

Ahora bien, el que *La peregrinación de Bayoán* se escribiera desde España, para España y para que la novela le facilitara entrar a la vida política peninsular no quiere decir que el tema antillano le sea ajeno al texto. Todo lo contrario: si Hostos pretendía insertarse en aquel espacio político, era precisamente pensando en las restantes colonias antillanas, Cuba y Puerto Rico. Desde la metrópoli, y todavía en una época en la que el autor no parecería favorecer la independencia de las Antillas, Hostos buscaba articular sus reclamos para Cuba y Puerto Rico

¹¹ No es coincidencia que el único acto político visible por parte de Bayoán sea el intento de fundar un periódico que le sirviera para difundir el problema colonial de las Antillas. Ante el fracaso de este intento, buscará publicar su diario, que proyectaría su voz ante la ausencia del periódico.

dentro de los movimientos liberales de España¹². Para aquel entonces, según Hostos,

España tiranizadora de Puerto Rico y Cuba, estaba también tiranizada. Si la metrópoli se libertaba de sus déspotas, ¿no libertaría de su despotismo a las Antillas? Trabajar en España por la libertad ¿no era trabajar por la libertad de las Antillas? Y si la libertad no es más que la práctica de la razón y la razón es un instrumento, y nada más, de la verdad ¿no era trabajar por la libertad el emplear la razón para decir a España la verdad? (71-72)

Sin embargo, no existía una libertad amplia para tocar los temas de la esclavitud y los derechos de las colonias antillanas. La censura atravesaba la sociedad española a tal nivel que historiadores hoy día afirman que

Cualquier tentativa de juzgar la sensibilidad de todos los sectores políticos, o de la opinión pública española, acerca de la esclavitud, y de muchas otras cuestiones, sobre la base de lo que llegó a imprimirse sería, en el mejor de los casos, una patente muestra de ingenuidad. (Maluquer 311)

Hostos se encontraba, entonces, con la difícil tarea de insertarse en el ámbito político español a través de la literatura superando, a la vez, la censura. En el prólogo a la segunda edición da muestra de los obstáculos que tuvo que enfrentar y la plena consciencia que tenía de ellos a la hora de escribir.

¿Cómo conseguir que un libro de propaganda antiespañola se leyera en España y se dejara leer por España en las Antillas? ¿Cómo hacer aplaudir de los escritores y de los críticos españoles un libro nuevo y un escritor novel que se atrevía a pensar en alta voz lo que nadie osaba decirse en el oído? (78)

¹² Para entender cómo en España se debatían los temas antillanos, en particular los relacionados a la esclavitud, ver: *Empire and Antislavery: Spain, Cuba, and Puerto Rico* de Christopher Schmidt-Nowara y *Un país del porvenir. El afán de modernidad en Puerto Rico (siglo XIX)* de Sylvia Álvarez-Curbelo (en particular el tercer capítulo, “La ciudadanía abolicionista: la modernidad política”). Sobre las posiciones y las intervenciones de Hostos en la política española, ver el ya mencionado “El radicalismo democrático de Eugenio María de Hostos: su período español” de Félix Córdova Iturregui.

Con respecto a los propios textos de Hostos en y sobre España, aparte de *La peregrinación de Bayoán*, ver: *La tela de araña* (novela), *España y América, Puerto Rico – Madre Isla y Hostos y Cuba*, junto a las partes correspondientes de su *Diario y Epistolario*.

Ya preparado el manuscrito para la publicación, entradas de la novela fueron reprimidas por la censura, como vemos en un diálogo recreado por Hostos en el segundo prólogo. Dice el censor:

En un país tan católico como el nuestro, ¿qué dirían? Pase por esta insinuación republicana y por esta antiesclavista, y por aquella... ¡Pero estas no pasan! Esta es irreligiosa y esa otra es antiespañola! Esas no pasan, entienda Ud., esas no pasan. (87)

Luego de la publicación de la novela, los obstáculos no cesaron. En España, según Hostos, la novela fue en gran medida ignorada, en parte por la negativa de Hostos a que sus amistades españolas con influencias en el mundo literario o político le escribieran un prólogo o una reseña al texto. En las Antillas, según nos cuenta el autor, *La peregrinación de Bayoán* fue confiscada y prohibida su circulación por parte del gobierno colonial y central, luego de que el autor intentara enviar copias a las islas ante el silencio que produjo en España (94-95).

La peregrinación de Bayoán no es el primer texto indianista de las Antillas que se escribe fuera de las islas o desde España. Los poemas “En el Teocalli de Cholula” y “Placeres de la Melancolía” de José María Heredia los escribió su autor desde el exilio. En la tradición puertorriqueña, además, ya hemos visto que “El salvaje” de Manuel Alonso se escribe desde Barcelona y “La palma del cacique” de Alejandro Tapia y Rivera se escribe y publica por primera vez en Madrid. El poema de Alonso sufrió la censura, y los escritos posteriores suyos evadieron ser confiscados por suerte. Tapia escribe su texto habiendo sufrido la censura en su obra *Roberto D’evreux*, por lo que, junto a la experiencia previa de Alonso, la fuerza de la censura se encuentra dentro del propio tejido de “La palma del cacique”. Sin embargo, algo que distingue la novela de Hostos es que no solo se escribe desde España sino también para su público. En ese sentido, esta es una nueva dimensión que se debe tener presente a la hora de estudiar *La peregrinación de Bayoán*: cómo la movilización de la temática indígena y otros

temas antillanos adoptan una forma nueva o distinta por ubicarse dentro de un texto cuyo espacio de producción y difusión es un país colonizador europeo. Nos encontramos con el curioso caso de un criollo antillano que escribe un texto de temas antillanos para un público español.

No entraremos ahora a otros aspectos traídos a la luz en este prólogo a la segunda edición de la novela, pero no se puede dejar pasar la breve pero reveladora aparición del tema indígena que encontramos en él. Hostos, en el siguiente pasaje, narra cómo escribía entradas de la novela durante el día y luego iba a la casa de su amigo, el escritor español Juan de Dios de la Rada y Delgado, para leerle su trabajo reciente.

Había sido condición expresa, impuesta por mí y aceptada por él, que nadie asistiría a aquellas lecturas, que nadie sabría por él que yo escribía. [...] Así fue tan grande mi extrañeza cuando, en una de las noches consagradas a leer a Rada, encontré departiendo con él sobre mi libro a un caballero desconocido para mí.

Presentado a él, y cambiadas las urbanidades necesarias, yo me encerré en mi reserva y hubiera dejado en el fondo de mis bolsillos el manuscrito, si Rada no me hubiera rogado que leyera.

Lo hacía de mal grado, porque me importunaba la presencia de un tercero, cuando este, dando un puñetazo sobre un mueble y comentando el pasaje que yo acababa de leer, gritó:

- ¡Eso debería estar escrito en indio! ¡Eso es imposible escribirlo en español para que lo leamos españoles!

- ¡Pues qué! ¿la verdad no es española? - pregunté tímidamente.

- Cuando se dice la verdad con ese acento y con formas tan nuevas como las que Ud. emplea...

- Se debe perdonar la verdad por el acento y por las formas – dijo Rada sonriendo con intención conciliadora.

- O se debe condenarla con energía, porque una verdad así dicha es más terrible y más peligrosa...

- O se debe no comunicarla a los que no quieren oírla – dije yo guardando otra vez mi

manuscrito.

La advertencia había sido persuasiva. Si un solo español, y español ilustrado y letrado como era aquel, se lastimaba tan hondamente y con tanta violencia protestaba por una sola de las muchas verdades esparcidas en el libro, ¿qué protestas, qué quejas no caerían sobre él cuando todos los españoles lo leyeran? (79)

Aunque reconozcamos esta escena como una recreación por parte de Hostos más literaria que fáctica, varios elementos de este pasaje resultan sugerentes para entender el tema de nuestra investigación y la manera en que era acogido en España. Lo fundamental aquí es la oposición que el personaje español, cuyo nombre Hostos no revela, crea entre lo español y lo indígena, oposición que parece enfatizar el que sean dos elementos que funcionan como una contradicción antagónica. Es decir, “lo indio” aquí simboliza lo que no puede o no debe ser entendido por “lo español”. El hecho no deja de englobar cierta ironía: en las Antillas colonizadas por España, las poblaciones indígenas fueron prácticamente exterminadas. Simbólicamente, sin embargo, si partiéramos de este pasaje, aún con la desaparición física, lo indígena parece representar una amenaza “peligrosa” que es necesario reprimir, callar o evitar. Incluso, más que una amenaza vinculada con el pasado, parecería formar parte del presente y del porvenir, al llamar como “formas tan nuevas” la manera en que las verdades asociadas a “lo indio” son descritas. De aquí, quizás, se desprende parte de la recepción problemática que recibió *La peregrinación de Bayoán* en España y su eventual prohibición en Cuba y Puerto Rico. Ahora, dejando un lado el prólogo, vayamos al texto.

<><><>

“Por el mar se llega a invadir a
Guánica
pero por mar se llega a
Sierra Maestra
por el mar se llega a invadir a Dominica

pero por un mar espeso se llega a
la base Muñiz
por el mar se llega a invadir a
Nicaragua
pero por mar, cielo y tierra llegan
los 19 de julio
por el mar se llega a invadir a Granada
pero por mar se llega a toda costa
pero por mar hay moros en la costa
pero por mar se camina sobre las aguas”
– Rafael Acevedo, *Libro de islas*

La peregrinación de Bayoán es una novela escrita en forma de diario. El autor del diario, Bayoán, pretende viajar a España desde Puerto Rico, su hogar, para insertarse en la política peninsular y buscar más derechos para las últimas colonias españolas en las Américas: Cuba y Puerto Rico¹³. Antes del viaje a España, hace un recorrido algo libre y sin propósito fijo a lo largo de las Antillas mayores. Durante este recorrido, conoce a Marién, la hija de su amigo Guarionex. Se enamora y se cuestiona el abandonar sus metas políticas para permanecer en las Antillas con ella. Si bien en un momento decide continuar sus aspiraciones políticas y su viaje, la familia entera de su amada llega a España debido a que Marién enferma y esperan que en el continente pueda recuperar su salud. Allí, sin embargo, a algunos meses de haber llegado, muere Marién. Bayoán, incapaz de lograr sus aspiraciones políticas, termina por abandonar el país y retornar a las Américas, concluyendo así su diario y la novela.

¹³ Durante los años en que se escribió y publicó la novela, Santo Domingo se encontraba reanexada a España y cursando su Guerra de la restauración (1863-1865), a la que hace referencia implícita Bayoán en su diario. Es difícil precisar hasta qué punto sus aspiraciones políticas tomaban en cuenta a Santo Domingo como colonia española. Sin embargo, fuera de la intriga, parece ser una parte principal de la alegoría política que propone el propio autor en la clave que añade a la segunda edición de la novela, tema al que aludiremos más adelante en el capítulo.

Para nuestra investigación, lo primero que salta a la vista es la selección de los nombres de los personajes principales: Bayoán, Guarionex, Marién, tres nombres taínos. Esto a pesar de que la intriga principal de la novela – la intriga romántica y la crisis interna de Bayoán – se sitúe en pleno siglo XIX. El propio Hostos, en la “Clave” que añade a la segunda edición de la novela, aclara la procedencia de los nombres que utiliza para sus personajes. Bayoán (usualmente “Urayoán” o “Uroyoán” en las crónicas de la conquista) es conocido por ser el primer indígena que dudó de la inmortalidad de los españoles, ordenando ahogar a uno para así demostrarlo. Guarionex fue el cacique más importante de la isla de Haití durante la llegada de los españoles. Marién (a veces Mariel) es el nombre indígena de una región al noroeste de Cuba. Si recordamos las palabras del español anónimo que menciona Hostos en la anécdota que incluyó en el prólogo a la segunda edición de la novela, este acto de nombrar, aunque meramente simbólico, no por eso deja de ser significativo. Los nombres de los personajes, se podría decir, sí están “escritos en indio”. En ese sentido, “Bayoán lleva en su propio nombre el signo de la ruptura” (Córdova Iturregui “Bayoán frente a Madrid” 137). Para la mentalidad española conservadora, ya desde el comienzo del texto los nombres de los personajes ejercen una fuerza provocadora.

Por otro lado, el acto de designar con nombres taínos a los personajes de la novela parece representar cierta ansiedad de búsqueda, cierta “ansiedad de ser” o de rescate de este pasado en gran medida olvidado en las Antillas¹⁴. Recordemos que para esta época todavía es poco lo que se sabe de las poblaciones indígenas y escaso el material disponible, aunque hay un evidente avance si se compara con el estado de la cuestión de los escritores indianistas antillanos previos. En Cuba, las investigaciones de Pedro Santacilia circularon en algunas revistas, pero todavía nos

¹⁴ “El nombre de los personajes resulta un tanto artificioso, puesto que ni son indios, ni mantienen una relación de identidad étnico-racial que rompa el marco de lo Occidental. De hecho, nos parece que el carácter del rótulo lo que hace es, precisamente, subrayar una carencia, su sed de ser” (J. M. Rivera “*La peregrinación de Bayoán*” 44).

encontramos lejos de la publicación de *Cuba primitiva* de Antonio Bachiller y Morales (1883), y apenas 9 años antes fue que Alejandro Tapia y Rivera publicó la *Biblioteca histórica de Puerto Rico*, un libro que recopila partes de distintas crónicas que se refieren a Puerto Rico. *La peregrinación de Bayoán* es, además, tres años previo a la reedición de José Julián Acosta de la *Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico* de Fray Íñigo Abbad y Lasierra¹⁵.

El propio Hostos cuenta con un texto que puede indicarnos cuán carente de información se hallaban los interesados. En su reseña de la edición anotada por Acosta del libro de Fray Íñigo Abadd, publicación posterior a *La peregrinación de Bayoán*¹⁶, expresa que el interés en la historia de Puerto Rico, historia carente de un “arsenal inagotable de hechos o [de una] máquina de peripecias”, no deja por eso de ser ejemplo del “desenvolvimiento del hombre universal tal cual es” (369). En particular, el período que mayores interrogantes contenía era el mismo que interesa para efectos de esta investigación y de *La peregrinación de Bayoán*: el período precolombino y de la conquista.

Hay un período de la historia de Puerto Rico de tal modo oscurecido por la incuria

¹⁵ Aunque publicada por primera vez en el 1788 y reproducida en el 1831 como el primer volumen de las *Memorias geográficas, históricas, económicas y estadísticas de la isla de Puerto Rico* de Pedro Tomás de Córdova, para la década de los 1860, Acosta llega a decir que “han llegado a ser tan escasos y raros los ejemplares de la obra de Fray Íñigo, única que existe en la materia, que las personas que desean conocer la historia de Puerto Rico, ora por haber nacido en su suelo, ora por haber fijado en él su residencia, generalmente no encuentran dónde satisfacer su justa curiosidad o adquirir la provechosa instrucción que solicitan” (Díaz Soler XVI). Hostos, además, es probable que no tuvo acceso a la obra de André Pierre Ledú, *Viage a la Isla de Puerto Rico en el año 1797*, dado que la traducción al español hecha por Julio Vizcarrondo se publicó el mismo año.

¹⁶ Esta reseña apareció por primera vez en *España y América*, una colección de textos de Hostos que publicó su hijo, Eugenio Carlos de Hostos, en el 1954. Se desconoce el lugar de publicación original de la reseña. Los editores de la edición crítica de este texto, desde la que citamos, creen que fue escrita durante el año 1866, el mismo en el que se publica por vez primera la edición de Acosta, aunque no dan razón alguna para esta fecha, y la falta de información sobre el lugar de publicación no ayuda a precisarla (369).

literaria, por la carencia de datos, por la falta de investigaciones, que hasta ahora había sido imposible comprenderlo. Ese período es el primero, el de formación, el de consolidación de la conquista¹⁷. (374)

Los nombres indígenas empleados en la novela, por lo tanto, estos “signos de ruptura”, surgen de una historia todavía en gran medida ignorada y en no pocas ocasiones abiertamente censurada¹⁸, en una época en el que los grupos letrados sienten una viva curiosidad por el pasado colonial y precolombino de las tierras que habitan.

Debe señalarse que el acto de utilizar nombres indígenas no es solo un recurso empleado por el autor de la novela, pues Bayoán, en su diario, a menudo recurrirá a ellos al referirse al espacio geográfico antillano. Donde más evidente se aprecia este hecho es con relación a los nombres de las islas que contempla: a Puerto Rico, por ejemplo, la llama Borinquen, y a lo que hoy es República Dominicana y Haití, simplemente Haití, o “la indiana Haití”, refiriéndose a la

¹⁷ Ese pretérito imperfecto utilizado, ese “hasta ahora había sido imposible comprenderlo”, se refiere a que ha sido “recién iluminado” por Acosta el período de la “formación” y de la “consolidación de la conquista”. Justo después dice: “De tantos datos, de tal número de comprobantes, de tal abundancia de documentos se ha valido para esclarecerlo el señor Acosta, que lo ha iluminado con la luz de la realidad y nos lo presenta lleno de movimiento, de verdad de acción. En él los hombres de hierro, que solo en la paz eran de carne y hueso, tienen vida y carácter, hábitos, debilidades y virtudes propias” (374).

La reseña de Hostos, a pesar de su brevedad, da abundante material para continuar analizando varios aspectos del pensamiento hostosiano con respecto a los temas raciales, el mestizaje e incluso para periodizar la influencia de las escuelas positivistas en su pensamiento racial. Sin embargo, *La peregrinación de Bayoán* se escribe en un momento en el que Hostos no ha entrado en contacto con las ideas de las escuelas krausistas en España ni con el positivismo comptiano y spenceriano. Por lo tanto, entrar de lleno a analizar lo que esboza Hostos en esta reseña no nos ayudará a entender la manera en que la temática indígena se desarrolla en su novela.

¹⁸ En esta reseña Hostos reconoce la capacidad de Acosta para “esquiva[r] triunfalmente la suspicacia de la censura”. Más adelante dirá: “Pero el mérito más sobresaliente, el que personaliza más al patriota anotador, es el diestro manejo de la preterición, la sutil manera de decirlo todo, aparentando no decir nada, habilidad y sutileza que son en sí mismas un dato de historia contemporánea que, añadido por el lector a la historia pasada de Puerto Rico, puede decirle cuál es el estado político de la isla, cuál su tradición gubernativa” (374).

La reedición de José Julián Acosta de la *Historia geográfica* de Fray Íñigo es considerada por la historiografía, por esto mismo, el primer libro de historia de Puerto Rico escrito por un puertorriqueño. Ver, al respecto, el ensayo “Historiar bajo censura: la primera historia puertorriqueña (1866)” de Gervasio Luis García.

isla en su totalidad. También utilizará los nombres de las antiguas comarcas indígenas para así subdividir las islas aunque en el presente ya no se usen esas denominaciones, como cuando habla de Jaragua o de Ornofay. Desde esta posición, regresar al nombre indígena de las islas y de sus regiones resulta ser una manera simbólica de instaurar el pasado en el presente del protagonista, como si hiciera caso omiso de las nuevas condiciones históricas o divisiones territoriales de las islas. Se podría decir que en el imaginario geográfico de Bayoán coexisten sincrónicamente las geografías precolombinas y las geografías que le son contemporáneas, estas últimas obra en gran medida de la historia imperial de la región. Bayoán, para entender la historia de la región, parecería en un principio necesitar aplanarla.

Para efectos de esta investigación, de *La peregrinación de Bayoán* interesa sobre todo la primera parte del diario de Bayoán, previo a la entrada de Marién y la intriga amorosa. Estas páginas consisten enteramente en los apuntes y las reflexiones de Bayoán durante su recorrido algo azaroso, y sin propósito predeterminado, por el lado atlántico de las Antillas mayores, lo que relacionaría esta primera parte del texto con la tradición de los diarios de viaje. La evocación del pasado indígena por parte de Bayoán ocurre casi exclusivamente durante el viaje marítimo. Aquí, la mirada en transcurso y la reflexión histórica se presentan como una homología. La reflexión histórica parece ser, también, un “peregrinaje”, un viaje de descubrimiento.

Es importante señalar que el carácter abierto y reflexivo del diario, junto al carácter inconcluso tanto de la búsqueda política como íntima de Bayoán, hacen de la novela una que carece de resoluciones. Salta a la vista, por ejemplo, que un protagonista tan preocupado por la causa antillana y que viaja a España para luchar por ellas en ningún momento de su diario se refiere a una propuesta política concreta. Por otro lado, esto también tiene que ver con el formato del diario, un género que no necesariamente implique ni resolución alguna ni exterioridad social

profunda. Esto corresponde en parte con el que Bayoán se presente como un personaje sin conexión con la vida social que le rodea, en conflicto constante con los personajes con los que se topa e incluso con su propia interioridad. Por todo esto, Bayoán ha sido antes categorizado como un personaje en búsqueda. Utilizando las categorías propuestas por Georg Lukács en *Teoría de la novela*, podría decirse que Bayoán es el tipo de héroe novelístico cuya alma es más ancha que el mundo que habita. Por esta anchura es que peregrina, y no satisface su búsqueda con ningún punto geográfico o político en específico. Por esta anchura, además, se explica el carácter idealista y abstracto de muchos de sus ideales y sus principios, incluso los que debieran ser más precisos, como su proyecto político. Más allá de la intriga romántica, la novela se mantiene en el terreno de la reflexión libre, del apunte del diario de viaje¹⁹. Esto es importante destacar temprano en el capítulo dado que las ansiedades históricas que expresa Bayoán y que incluyen la temática indígena se dan enteramente en el plano de las reflexiones de Bayoán en su diario, no a través de la intriga de manera concreta.

Por la importancia de la metáfora del viaje tanto en la intriga de la novela como para nuestro tema de investigación, previo al estudio del texto es necesario hacer algunos señalamientos al respecto²⁰. En este caso, no resulta superfluo comenzar por la etimología de la

¹⁹ “Esta es una novela que por no ser novela de acción y predominar en ella el carácter introspectivo del protagonista y del relato en general, tiene un fuerte carácter abstracto y una tendencia marcada a la conceptualización” (Beauchamp “Crisis de la novela” 170)

²⁰ Dado la centralidad de la metáfora del viaje en *La peregrinación de Bayoán*, no debe sorprender el que haya sido un tema que la crítica literaria haya abordado con insistencia, si bien es cierto que son pocos los trabajos que se dedican de lleno a esta metáfora. Usualmente se le aborda vinculada a otros temas de estudio. Ver, al respecto, los siguientes trabajos: “*La peregrinación de Bayoán: construcción de un punto de vista*”, “*La supresión de las pasiones absorbentes: la estructura de la conciencia en La peregrinación de Bayoán y su correlación con la historia*” y “*Bayoán frente a Madrid: reflexiones sobre la peregrinación*” de Félix Córdova Iturregui; “*La construcción de la cotidianidad, la historia y el ensayo en La peregrinación de Bayoán*” de José Juan Beauchamp; “*La Peregrinación de Bayoán o la aventura mítica de la redención*” de Antonio Lorente Medina; “*La peregrinación de Bayoán: fragmentos de una*

palabra: metáfora significa “traslado”. Como informa Ernst Robert Curtius, la etimología señala el que una metáfora traslade las cualidades de un objeto a otro (189). La palabra metáfora contiene implícito el hecho de que el desplazamiento es capaz de crear nuevos significados. Hasta cierto punto, parecería que “metáfora del viaje” presentara una redundancia léxica o una tautología. Sin embargo, “metáfora del viaje” lo que significa es que es a través del viaje que ocurre el “traslado”, la transformación simbólica del sujeto o del objeto. Es a través del desplazamiento que, en este caso, el protagonista podrá adquirir cualidades que por otro lado le estarían imposibilitadas.

En *La peregrinación de Bayoán*, la centralidad del viaje se evidencia incluso antes de la intriga misma. Previo a la lectura del diario de Bayoán, ya al lector se le adelanta la importancia del viaje en el prólogo a la primera edición de la novela. Hay que aclarar que este primer prólogo no se encuentra fuera de la diégesis novelística: quien suscribe el prólogo es Eugenio María Hostos – para la época en la que publicó la novela, Hostos todavía no había añadido el “de” a su nombre, por lo que el nombre del prologuista coincide con el autor de carne y hueso –, pero se presenta, no como autor de la novela, sino como un amigo de Bayoán. En efecto, Eugenio María Hostos se convertirá en un personaje importante de la novela hacia su final, siendo una de las pocas personas que forman parte del círculo íntimo de Bayoán, al punto de que Bayoán le entrega su diario para que lo publique²¹. En ese sentido, el prólogo de la primera edición de la novela se presenta como un paratexto ficticio dentro de la diégesis novelística. Y por eso es importante el que, desde aquí, se señale la importancia de la metáfora del viaje: no es algo que

lectura disidente” de Juan Manuel Rivera; “Hostos y Colón: vidas paralelas” y el libro *Hostos novelista. Estética y psicología en La peregrinación de Bayoán* de Ernesto Álvarez.

²¹ Se ha estudiado muy poco este personaje/editor. Ver, al respecto: los comentarios de los editores de la Edición Crítica de *La peregrinación de Bayoán*; “Intertextualidad y modelos: *La peregrinación de Bayoán* de Eugenio María de Hostos” de María Caballero y “Un acecho cervantino a *La peregrinación de Bayoán*” de Leticia Franqui Rosario.

solo permanece implícito en el diario de Bayoán, sino que los propios personajes de la obra, incluyendo al editor ficticio del diario, buscan hacerlo explícito para traerlo a la atención de sus lectores. Dado que quien suscribe las palabras de este prólogo se presenta como una amistad importante del escritor del diario, sus comentarios sobre el diario de Bayoán cargan con cierta autoridad y de alguna manera buscan dirigir la lectura de la publicación. Incluso introduce conversaciones entre él y su amigo dentro de este prólogo, y es en aquellas palabras donde primero aparece la metáfora del viaje. “Bayoán me lo dijo: 'Feliz, amigo mío, quien tiene el valor del sufrimiento; porque ese, al concluir su peregrinación por este mundo, habrá encontrado su Jerusalén, su Dios’” (97). Si la peregrinación religiosa suele tener un recorrido y un objetivo final definido, como las peregrinaciones a la Mecca o de Santiago de Compostela, el tipo de viaje, de peregrinaje, que adopta Bayoán es distinto. Es un peregrinaje cuyo fin no está en un punto geográfico dado, e incluso parece asemejarse a un divagar sin propósito: por eso, solo después de viajar el mundo es que se encuentra metafóricamente “su Jerusalén, su Dios”.

Las palabras que incluye el editor del diario en el prólogo encuentran eco temprano en la novela. Bayoán, en una de las primeras entradas del diario, reflexiona con respecto a su viaje. Dice:

Si mientras viajo no hiciera otra cosa que ver playas, campos, sierras, pueblos lejanos, mar y cielo, viajar sería olvidar, sería vivir; pero empujado por mi amor a la verdad, por la larga indignación que me ha costado el penetrar en las profundidades de la Historia, y sobre todo, de este período prodigioso, feliz y desgraciado a un tiempo, en el que la fe del genio arrebató este mundo a las tinieblas, peregrinaré, no viajaré; buscará en vano mi alma lo que solo hay en el alma, y al fin del viaje, al fin de la peregrinación, no hallaré Jerusalén ninguna, o solo la que a la salida de la vida nos está siempre llamando. (108-109)

Este pasaje explica la metáfora del viaje en *La peregrinación de Bayoán*, es decir, demuestra

cómo la traslación del sujeto hace que adquiriera nuevas cualidades que antes no poseía. El desplazamiento de Bayoán a lo largo de las Antillas mayores no se limita a “ver” el paisaje, sino a “penetrarlo”, a utilizarlo como punto de partida para llevar a cabo reflexiones que conciernen la historia de aquel espacio geográfico. En particular, señala que penetrará las profundidades de la colonización y la conquista, lo que llama un período a la vez “feliz y desgraciado”, dado que simboliza el mutuo descubrimiento o encuentro del Viejo y Nuevo mundo y la violencia europea que prosigue.

Como debe ser evidente en el pasaje anterior, aunque la peregrinación de Bayoán se distancie de las peregrinaciones rituales y religiosas cuyo curso está usualmente bien delimitado, la peregrinación de Bayoán no está exenta de tonos religiosos o espirituales. El peregrinaje de Bayoán en sí parecería buscar saciar una preocupación a la vez íntima (“buscará en vano mi alma lo que solo hay en el alma”) y política, preocupación a la que solo se acerca tangencialmente en la novela y que nunca se resuelve. Más bien, el final de la novela no es otra cosa que el fracaso de este peregrinaje que lo llevó a España para adentrarse en la política de la metropoli; concluye el diario con el regreso a las Américas y la permanencia de su diario en España, en manos de Eugenio María Hostos y eventualmente del público español.

Bayoán inicia su diario en las costas del noreste de Puerto Rico y, según escribe en el encabezado de la primera entrada, “A bordo. Octubre 12”. El 12 de octubre es, por supuesto, el día del encuentro entre los dos mundos, en el que Cristóbal Colón y su tripulación por primera vez ven y pisan tierra en el llamado Nuevo Mundo. Pero si bien es cierto que Colón es una figura admirada por Bayoán (Álvarez “Hostos y Colón”; Álvarez *Hostos novelista*), hay un trasfondo subversivo en este comienzo. Juan Manuel Rivera señala acertadamente que, aunque la novela comience un 12 de octubre, el hecho de que el viaje de Bayoán se da de manera inversa al de

Colón (es decir, desde las Américas hacia Europa y no desde Europa hacia las América) deja implícito que hay una intención de subvertir, destejer la historia de la conquista, o, en las palabras de Rivera, de ponerla “patas arriba”:

La novela no describe el proceso mediante el cual la conciencia europea descubre al Nuevo Mundo, sino lo contrario: el proceso por el cual la conciencia antillana va descubriendo y conociendo a Europa, a la misma vez que empieza a afirmarse, descubrirse y conocerse a sí misma. La empresa de Bayoán, con toda y su gran admiración por el Almirante, tiene el mérito peculiar de ser la de un *Descubrimiento al revés*.

[...] No es cierto que el viaje de Colón y el de Bayoán sean paralelos. ¡Opuestos es lo que son! Colón llega a América cuando Bayoán se va. De modo que, aunque la fecha del 12 de octubre sea la misma, tenemos que leerla como un ícono de signo diferente en cada caso, porque inaugura un porvenir distinto para la conciencia que cada uno de ellos representa: no es lo mismo que un europeo descubra a América, que un hijo de las tierras conquistadas salga a mirarle de cerca las entrañas a Europa, y termine descubriendo su propio desamparo y el de los ideales que fue a cosechar allá. (“*La peregrinación de Bayoán*” 46, 50).

Pero el otro hecho que señala el encabezamiento de la primera entrada del diario es igualmente significativo: “A bordo”. Es este un elemento fundamental de la manera en que se utiliza la metáfora del viaje en *La peregrinación de Bayoán*, pues predomina un viaje en particular en esta primera parte del diario: el viaje marítimo. La escritura del diario de Bayoán comienza, no desde la firmeza terrestre, sino desde el mar. Son múltiples las lecturas de este inicio acuático, a flote. El desarraigo del comienzo del diario pudiera ser una alusión a la condición colonial, que no ha permitido la fundación de un país. Si partimos de una lectura menos “continental” y territorial de la Nación-estado, el mar es también el espacio que podría superar las fronteras impuestas por la historia colonial y así aproximarse a la creación de un

espacio amplio antillano²². Más que estar desarraigado, Bayoán se presenta en una posición que, por ser escurridiza, es curiosamente capaz de enlazarse a la compleja historia antillana. Mientras la historia colonial ha hecho que el mar sea un espacio de lucha entre imperios, en *La peregrinación de Bayoán* el mar se recrea como un espacio capaz de volver a darle una unidad a la región.

Aquí encontramos una reconceptualización de la mirada marítima que predomina en la literatura de las Antillas. Bayoán, al estar a bordo de un barco, observa las distintas islas de las Antillas hacia adentro pero desde afuera, desde el mar. Esto es lo que Félix Córdova Iturregui, en “*La Canción de las Antillas: un manifiesto poético-político*”, ha llamado en la literatura antillana la “mirada del litoral”, es decir, “una mirada que se proyecta desde el mar hacia la costa de la isla, una visión exterior que se adentra como parte del movimiento de una embarcación” (56). La mirada del litoral se aprecia en alguno de los poemas antillanos principales del siglo, como “Himno del desterrado” de José María Heredia, “Insomnio” de Santiago Vidarte y “A Puerto Rico (Regreso)” de José Gautier Benítez, siempre a partir de un retorno (o deseo de retorno) a la isla natal. Córdova Iturregui señala que, sin excepción notable, esta mirada es utilizada en la poesía puertorriqueña (el objeto de estudio de su ensayo) de manera limitada y limitante, pues desde el horizonte que presentan estos textos solo es visible una isla, la isla a la que se regresa²³.

²² “En el mar no se puede echar raíces: predomina el desplazamiento, el dinamismo del viaje, un movimiento permanente sobre una frontera imaginaria. Lo interior se irá construyendo sobre ese cruzar continuo que permite el viaje. Pero no es un viaje a la deriva, es una peregrinación” (Córdova Iturregui “Bayoán frente a Madrid” 136).

²³ Luis Lloréns Torres superará esta limitación en *Canción de las Antillas* a través de la mirada aérea, lo que el crítico considera “un nuevo espacio de visión”, “una nueva mirada poética” (13, 53): “Lloréns Torres rompe con la mirada del litoral que caracteriza los poemas de Vidarte y Gautier Benítez. Se aleja totalmente del enfoque poético que se centra en la isla y lo abandona por una visión panorámica que no encuentra ningún apoyo mimético en la realidad... El poeta tuvo que enfrentar el reto de una visión panorámica por donde único fue posible trabajarla: por el cielo. Fue necesario despegarse del mar para organizar una visión de conjunto” (57, 58). El

Pero un elemento quizás único de *La peregrinación de Bayoán* es que la mirada del litoral se emplea no para limitar el alcance de la mirada de manera insularista, sino para ampliarla. La diferencia está precisamente en el viaje marítimo distinto de Bayoán: en lugar de un viaje de retorno o de un viaje con punto final, el aspecto abierto y sin destino fijo de la peregrinación de Bayoán le permite observar el espacio amplio del mar, de varias islas, y así penetrar la compleja historia antillana que albergan. Por no tener destino final, se acerca a la historia y a cada isla con una mirada reflexiva, siempre en proceso, como si “observara” los sucesos históricos²⁴. Por extensión, así se acerca a la historia precolombina de las Antillas, pues la unidad de las Antillas comienza, precisamente, con los antiguos pueblos indígenas y su comunicación marítima.

Bayoán emprende su peregrinación saliendo desde el noreste de Puerto Rico. En las primeras entradas se va alejando de la costa norte, hasta llegar a ver por primera vez de este recorrido marítimo a Santo Domingo. Esta primera mirada de un punto geográfico antillano casi inmediatamente hace surgir el recuerdo de las poblaciones originarias de la región.

Allá en el límite del horizonte, hay una nube. No me engaño: esa nube es la tierra, es el velo que encubre las costas orientales de la indiana Haití. ¡Qué lenta, pero qué idealmente se levanta el velo! Aquellas líneas son ondulaciones de los montes, aquel punto saliente de la nube, un promontorio; y la transparencia del cielo y la diafanidad del mar, anuncian a la infeliz Higüey, último albergue de los sencillos habitantes de la isla, en la feroz persecución de los que, tan indulgentemente, llama la historia valientes invasores. (102-103)

En Bayoán, la contemplación del espacio natural y geográfico siempre implica la reflexión sobre

carácter político de la unidad de las Antillas que presenta el poema lo relaciona Córdova Iturregui con los ideales de la Confederación Antillana de las últimas décadas del siglo XIX. No en balde se llama este acápite del ensayo “*La Canción de las Antillas* y la tradición revolucionaria del siglo XIX emparentada con la obra de Ramón Emeterio Betances y Eugenio María de Hostos”.

²⁴ “Las primeras etapas [del viaje de Bayoán], que concluyen con su estancia en Nuevitas, se convierten en el autodescubrimiento de su identidad antillana” (Lorente 329).

un espacio en el que transcurrió la historia. Y la historia de la región comienza, precisamente, con la conquista española, dado que no hay manera de recobrar la historia precolombina previo al encuentro y a la conquista.

Es de notar que, a diferencia de los autores estudiados previamente en este estudio, en *La peregrinación de Bayoán* la naturaleza no funciona como ruina contenedora de vida pretérita capaz de revivir o rememorar a los antiguos habitantes. Tampoco esconde algún descendiente indígena que pudiera relatarle las costumbres de su pueblo. La naturaleza, más bien, resalta lo perdido, en la medida en que hará reflexionar a Bayoán sobre el impacto violento y despoblador de la conquista y la colonización. En el pasaje y en la reflexión previamente citada, se evidencia, además, una denuncia explícita de la historia colonial de la región, en la que se destacan las hazañas militares y las cualidades heroicas de los “valientes invasores” mientras se perpetúa la desaparición de los indígenas: como expresado poéticamente por Heredia, se continúa el exterminio del indígena ya no a través del “hierro furibundo” sino a través de las “páginas sangrientas de la historia” que buscan invisibilizarlo.

Este movimiento que inicia de la contemplación de la naturaleza y que se traslada hacia la reflexión histórica y la denuncia de la conquista es continuo en el diario. Bayoán, en otro momento, describirá a los conquistadores y los barcos que los trajeron como “monstruos” que transformaron radicalmente la experiencia natural antillana.

Razón tiene el Capitán: tanto da ir por el norte como por el sur. Mientras tanto, solo piensan en el puerto los tripulantes del buque, y nada sienten al ver estas playas, esas bahías, esos promontorios, recuerdos imperecederos de la llegada de aquellos *monstruos alados*, que vomitaron otros monstruos más temibles.

La excitación de mi espíritu es violenta.

Pienso en lo que era la isla y en lo que es, y me enternezco; pienso en sus habitantes, y al ver que han desaparecido de la haz [sic] de la tierra, me estremezco (115)

Solo en ocasiones Bayoán parecería contemplar una naturaleza vacía de elemento humano, como si a través de ella no recorriera la historia. Parecería que nos encontramos con la conceptualización de la naturaleza más común al romanticismo: sobrecogedora, previo a lo humano, sublime. Pero incluso esta tensión entre lo que aparenta ser una naturaleza “pura” y otra atravesada por la historia violenta y la conquista es solo pasajera y motivo de reflexión por parte de Bayoán, llegando él a la conclusión de que admirarla por su aspecto sublime solo es posible si se olvida de los antiguos pueblos antillanos.

Hago un esfuerzo y me animo: de nada me acuerdo, en nada pienso, sino en la encantadora costa que bordeamos, en los puntos de vista que se me presentan, en el valle solitario por donde ahora pasamos, y que con sus palmas, sus ceibas, y el albergue misterioso que allá en su fondo sombrean los mangos, agita en mi cerebro la idea de la paz, que es la ventura,

Magnífico Cibao! Te admiro.

Ya, ni admirar me es permitido: mézclase a la admiración de la atrevida sierra el recuerdo de sus bravos habitantes, vencidos de la astucia y la injusticia, los dos perpetuos vencedores en la historia de los pueblos y de los individuos, y la indignación sofoca mi entusiasmo. (104)

La articulación del espacio natural sin duda presenta un aspecto original en *La peregrinación de Bayoán*. Richard Rosa, en *Los fantasmas de la razón*, previamente ha hecho unos señalamientos al respecto, al decir que

El viaje de Bayoán obedece a una insatisfacción con el ambiente en que se encuentra, y aunque el mundo del que sale se presenta a veces como paradisíaco, otras veces parece tener algunos aspectos que matizan esta característica positiva: es un paraíso incompleto, si se permite la contradicción, que adolece de una carencia que lo hace perturbador. (68)

En efecto, la historia violenta de la conquista impide la contemplación estética de la naturaleza.

Curiosamente, si en el siboneyismo y en los textos indianistas de Tapia y Rivera la fuerza o importancia de la naturaleza estribaba en que en ella se contenía todavía la vida pretérita

indígena, su fuerza en *La peregrinación de Bayoán* consiste en marcar ausencias.

Igual tensión entre el disfrute de la naturaleza, por un lado, y el recuerdo de la desaparición de los antiguos habitantes, por el otro, encontramos algunos días más tarde en el diario. En este caso, esta tensión se entremezcla con la admiración de Bartolomé de las Casas, cuya defensa del indio, para Bayoán, pudo haber hecho una diferencia en la región si hubiese servido de ejemplo para otros españoles. Al segundo día de haber visto a Cuba, dice:

Guantánamo está ahí: ya no hay chozas en las playas ni haciendo hogares, indios.

Las Casas, ¿dónde están tus protegidos? ¡Ah! Si todos, como tú, hubieran ardido en el fuego del amor de la justicia, aún contemplarían mis ojos, individuos de la noble raza que ahora solo vive en la historia.

Evitemos la indignación; contemplemos la playa: está desierta! (118).

Los deseos por parte de Bayoán de conocer a los antiguos habitantes de las Antillas llegan incluso al punto de hacerlo casi delirar, imaginándolos en el presente en espacios en los que solo habitan criollos como él.

En el fondo de la bahía hay un pueblo, y a la orilla del río de su nombre, suspendido en la sierra, otro, que anhelo ver, donde aún hay restos de la raza que poblaba la isla, también la muerte tiene sus recuerdos.

Si el buque penetrara en la bahía!... ¡Con qué afán buscaría yo a esos indios! Los palparía para convencerme de que son realidad, no loco engendro de mi deseo; pero el barco prosigue su camino...

Y hace bien.

Me evita un desencanto: ¿serán acaso esos hombres, salvados del naufragio de su raza, su viva tradición?

Serán lo que los hombres en medio de los cuales vivan; hablarán la lengua que ellos hablan; tendrán las costumbres que ellos tengan. (118-119)

El alcance de esta fantasía es ambigua: no queda claro si Bayoán se refiere a que, en efecto, quienes habitan aquella región son descendientes criollizados de los indígenas o criollos como él.

Más allá de esta idealización momentánea de Bayoán, quien reconoce que la realidad haría añicos sus deseos (“Y hace bien. / Me evita un desencanto”), este último pasaje interesa porque demuestra que, nuevamente a diferencia del resto de la literatura indianista, Bayoán reconoce que es imposible conocer en el presente a los antiguos habitantes de la región, a pesar de lo mucho que lo anhela. Como dijo anteriormente, se encuentra meramente con playas desiertas.

Quizá pueda argumentarse que la peregrinación de Bayoán es, aparte de una peregrinación política, también un rito fúnebre que no se había cumplido, un luto por los indígenas que en un momento llama “la raza náufraga” (121). Así se explica el que la descripción de los paisajes naturales desiertos y la posterior evocación del recuerdo histórico cobre usualmente un tono elegíaco, como si al penetrar la naturaleza se expresara un lamento y un tributo a los antepasados.

Jaragua!... Esa es Jaragua, la comarca feliz, la del amor, la de torrentes misteriosos, la de playas risueñas, la patria de la infeliz Anacaona.

Pobre comarca, ¡qué solitaria estás! Yo no oigo tus melancólicos areitos, no veo tus hermosos hijos, admiración de los que poco tiempo después de descubrirte, te hicieron infeliz: pero no veo tampoco a los que te dejaron solitaria y triste, y pienso en Dios, y me abismo en su justicia. (117)

Por otro lado, estas reflexiones sobre el pasado indígena tienen también una razón de ser política, pues es de la historia antillana que Bayoán buscará ejemplos a seguir para sus aspiraciones en la metrópoli. El indígena no solo llena un vacío ontológico en las Antillas, como señala Juan Manuel Rivera (44), sino que sirve un propósito, digamos, pedagógico y ejemplar para Bayoán. Con pocas excepciones en el diario – en particular, el caso del cacique Guacanagarí –, los pueblos indígenas antillanos son rememorados, no solo a través de lo elegíaco, sino también a través de lo épico, a partir de la resistencia que llevaron a cabo en contra de los españoles, aunque sea una épica que termina con un fin trágico.

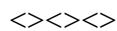
Las nubes del cielo y las del tiempo no me impiden ver lo que ha pasado, y te veo

desierta: tú, que al llegar los extranjeros, tenías pobladores que defendían tus playas, tus florestas, tus breñas, tus abismos!

Último amparo de la sencillez y la inocencia, dame la cólera que dabas a tus hijos, su noble indignación, su valor santo. Lo que ellos con sus armas, haré yo con mi voz.

(114-115)

El final de este pasaje nos vuelve a recordar el recorrido que se hizo a inicios del capítulo respecto al nuevo espacio público español y la importancia de las publicaciones literarias. Bayoán reconoce en los antiguos habitantes una serie de cualidades positivas (sencillez, inocencia, nobleza) a la vez que admira su cólera a la hora de enfrentarse a la colonización española. Seguirá su ejemplo aunque reemplazando las armas con su voz. Al llegar a España, hará una incursión fallida para empezar un periódico; su último intento radica en la publicación de su propio diario, el mismo que leemos los lectores, y que contiene no solo el fracaso de Bayoán sino también los intentos infructuosos de los indígenas que buscaban liberarse de los españoles. A través de esta ironía trágica la lectura del diario vuelve a yuxtaponer y homologar los destinos de los pueblos precolombinos y el de Bayoán.



Hasta ahora, se ha destacado la importancia de la nominalización indígena de los personajes principales de la isla, nominalización que, aunque superficial en la medida en que guarda poca conexión con la intriga de la novela, no por eso deja de tener una importancia simbólica, particularmente tomando en cuenta el contexto español en el que se publica. Además, hemos visto cómo, a partir del viaje marítimo y a través de las reflexiones que lleva a cabo el protagonista en su diario, en *La peregrinación de Bayoán* se va configurando un espacio antillano con una historia común: aquella que tiene que ver con los pueblos precolombinos que habitaban la región, y con la posterior conquista, colonización y exterminación de estos mismos pueblos. Bayoán, criollo puertorriqueño, no hace distinción entre las poblaciones indígenas de

las distintas islas, sino que las rememora como parte de un mismo proceso histórico, e incluso se identifica con ellas a lo largo de su peregrinaje. Aunque ya esta herencia colonial sería suficiente como para hablar de una historia antillana compartida, hay otro aspecto que, aunque de manera velada, se incorpora a la novela y que enfatiza otro de los enlaces históricos que vinculan estas islas: la esclavitud. En la medida en que forma parte del espacio antillano articulado en la novela, se hace necesario detenernos y examinar este nuevo fenómeno histórico en las Antillas.

A pesar de la abstracción bajo la cual se esconden la mayor parte de las reflexiones políticas, el sistema esclavista no es ajeno al mundo que recorre y recrea Bayoán²⁵. Guarionex, por ejemplo, es un hacendado cuya representación es aquella típica al paternalismo esclavista de aquellos sectores criollos que proponen un tipo de abolición gradual ambiguo. Hay varias escenas en las que vemos la economía esclavista en práctica por vías de la hacienda de Guarionex, como en las entradas “Noviembre 28” y “Diciembre 9 (por la noche)”. Por otro lado, hay una extensa reflexión alegórica que lleva a cabo Bayoán en la entrada de “Enero 30 (por la mañana)” y que tiene como punto de partida un esclavista del pueblo de Bayamón, Puerto Rico. Estos demuestran la prominencia y pervivencia del sistema esclavista en las dos Antillas colonias de España, Cuba y Puerto Rico, tema que en la época de la publicación de la novela era de continua discusión en la política colonial y en la prensa española. Sin embargo, hay dos pasajes que deseamos destacar y que, de manera similar a como se recrea el pasado indígena antillano, presenta al sistema esclavista como un elemento común de la historia antillana. Una de ellas se da, además, como es de esperar, no desde la tierra sino desde el mar, en el mismo viaje marítimo

²⁵ El tema ha sido un debate dentro de la crítica literaria hostosiana. Quien inicia esta discusión es Juan Manuel Rivera en “*La peregrinación de Bayoán*: fragmentos de una lectura disidente”. Sobre este tema hemos escrito anteriormente con mayor elaboración en el ensayo “La problemática de esclavitud en *La peregrinación de Bayoán*”. Hemos incorporado a este capítulo parte de aquel análisis.

desde el cual brotan las reflexiones históricas sobre el pasado precolombino, la conquista y colonización. En este caso, el eje central será la Revolución haitiana, nunca nombrada directamente.

Existe ya una vasta bibliografía sobre lo que representó la Revolución haitiana a lo largo del Atlántico en el siglo XIX²⁶. Aquello que comenzó como una revuelta de esclavos para mejorar las condiciones de trabajo se convirtió en una revolución en contra de los dos pilares que cimentaban la dominación occidental en las Américas: el racismo y el colonialismo. Durante las décadas que le siguieron, ya consumada la independencia de Haití, la incredulidad ante los eventos que acontecían se convirtió en un “silenciamiento” por parte de la historiografía europea sobre lo ocurrido en Haití, queriendo banalizar los logros o borrar lo que se produjo en aquella república fundada por esclavos libertos.

En el Caribe en particular, Haití y su revolución representaban de manera directa el fin de la esclavitud y la economía de la plantación, es decir, de lo que constituía a los regímenes coloniales establecidos en la región. “El miedo de Haití”, como ha sido llamado por parte de la crítica, no designa solo un sentimiento pasivo: provoca una toma de posicionamientos para, de alguna manera u otra, enfrentarse a esta amenaza. Rafael Rojas en “La esclavitud liberal. Liberalismo y abolicionismo en el Caribe hispano” nos da una muestra de la variedad de respuestas posibles ante este miedo, lo que pudo incluir no solo el rechazo de lo ocurrido sino también una toma de posturas reformistas – como lo fue la abolición de la trata de esclavos – “por temor a que el incremento de la población esclava y negra reprodujera el escenario haitiano

²⁶ Para efectos de nuestra investigación, destacamos los siguientes estudios dado que sus elaboraciones teóricas nos ayudaron para aproximarnos a la historia y cultura del Caribe en el siglo XIX: *Silencing the Past. Power and the Production of History* (1995) de Michel-Rolph Trouillot y *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (2004) de Sibylle Fischer.

en Cuba o Puerto Rico” (40). Como Haití representaba el fin del sistema esclavista y un reto al dominio colonial europeo, según Rojas fueron “raros [...] los líderes criollos cubanos y puertorriqueños que reclamaron para sí el legado de la revolución haitiana en el siglo XIX...” (Rojas 38).

Reconociendo este miedo y esta afasia, sorprende, entonces, la facilidad con la que Bayoán habla de Haití y su revolución en el diario, aunque empleando el nombre que se le dio a la isla durante la colonización y sin nombrar directamente la revolución.

Ahí está San Nicolás²⁷, el primer punto en que fondeó Colón.

¿Quién habita esa costa?

Una raza que prueba que los hombres no tienen color en el espíritu; que hay una chispa igual en todos, que de todos los hace capaces: los negros han fundado un imperio en este sitio.

Misteriosa justicia! Tú estás en todas partes. Al infeliz africano, arrancado de sus selvas, y hecho esclavo por la fuerza, le das fuerzas: rompe con ella sus cadenas; el hierro le da armas; las armas, un imperio. (116-117)

Bayoán no ve en la Revolución haitiana un hecho impensable, sino, al contrario, un momento que, aunque “misterioso”, resulta lógico; el paso metonímico de cadenas, a hierro, a armas, a imperio, parece describir una sucesión racional de eventos con un punto inicial: la injusticia. La violencia que “arranca” al africano de “sus selvas” precipita este cambio justiciero. La lectura de este pasaje es clara: la injusticia solo podrá lógicamente desembocar en la búsqueda de la justicia, en la que aquella “raza” que se encuentra en Haití parece ser un ejemplo²⁸.

²⁷ Según el Índice Toponímico que se encuentra en la Edición Crítica de *La peregrinación de Bayoán*, San Nicolás es una “península del noroeste de Haití” (410). Hoy día es una de las comunas que componen el estado haitiano.

²⁸ Jossiana Arroyo lee en este pasaje una connotación negativa que recae sobre Haití debido al uso de la palabra “imperio” por parte de Hostos. Expresa que “... Hostos portrays how slaves use their work tools to unchain themselves in a quest for freedom. At the same time, the Puerto Rican sociologist [...] gives a negative connotation to the word 'empire', associating it with violence and

Es importante señalar que en toda la búsqueda de modelos que lleva a cabo Bayoán durante su peregrinación, el ejemplo de “los negros que han fundado un imperio” es el único que le es contemporáneo. Las otras figuras que admira, como son los indígenas que se enfrentaron a la colonización española, están cubiertas por un destino trágico, pues lo que queda de ellas es el recuerdo: en las Antillas, son un pueblo desaparecido. Dentro de la reescritura histórica que hace Bayoán en contraposición con la historia colonial, el caso de Haití, a diferencia del legado indígena, no es un pasado muerto en las Antillas sino un presente todavía vivo que sirve de ejemplo.

La novela contiene otro momento en el que se hace alusión a la Revolución haitiana. Aquí, más que hacer hincapié en la historia antillana, lo que vale la pena destacar es la identificación del protagonista de la novela con la revolución de aquella Antilla mayor. Bayoán lleva algunos días en Madrid y presenta una vitalidad y una esperanza por su futuro político nunca antes expresadas en la novela. Existe una búsqueda de “gloria, justicia y verdad” reiterada

domination. Justice is 'mysterious' in the above-cited passage because it not only gives slaves their freedom, but also teaches them to use their tools to create an empire. Hostos suggests that civilization in the hands of Africans is tainted by the experience of slavery. At the same time, that same strength that serves to 'free' these African slaves follows the trajectory of civilization, and with it of imperial expansion. / Because 'empire' is a metaphor for expansion, Hostos seems to be warning readers against the export of Haiti's radical revolution or maybe criticizing the Haitian military occupation of Dominican Republic from 1822 to 1844” (*Writing Secrecy* 85-86). Nos parece que el tono en el pasaje citado es positivo hacia Haití y sus habitantes, por lo que consideramos forzada esta la lectura del significado negativo que la palabra “imperio” pudiera conllevar.

El carácter reivindicativo de este pasaje ha sido también señalado por Thomas Ward. En “From Sarmiento to Martí and Hostos: Extricating the Nation from Coloniality”, hace una mención breve aunque significativa sobre este momento: “... Hostos proclaims the need for justice regarding the blacks, especially in Haiti where they have proven that they have a spirit, a spark, implying that they are like whites. For him, justice has left its mark on the Francophone nation where blacks ripped from the African jungles rose up in arms and created an empire. As with Martí, there is a stereotype here... Such an erroneous view does not take away from the Hostosian respect for Haitian strength, the push for justice, anticipating the goal of liberation for Cuba and Puerto Rico, which also have large darker-skinned populations” (93).

en esta entrada y una verdadera fe en que, ahora en España, podrá alcanzar estas metas. Es en este contexto que escribe:

¿Habrá martirio que me inutilice para el placer inmenso que producirá la fraternidad de los pueblos de América y España, si repetidas por mí se da oídos a las verdades de la historia...? Si me indigno contra la ignominiosa esclavitud,  no definiendo a la justicia y a la verdad...?  a la justicia, que se espanta de la explotación del hombre por el hombre: a la verdad, que amenaza con nuevos Louverture...  no están las repúblicas de América, no est n Polonia, Italia, llamando a todas las almas elevadas...? [...] Gloria, justicia, verdad, yo llegar  a vosotras...! (288)

Toussaint Louverture, una de las figuras claves de la Revolución haitiana parece enunciarse aquí como un ejemplo a seguir. Si antes la injusticia abría un proceso lógico que conducía hacia la justicia, ahora será “la verdad” la que “amenaza” a la esclavitud y a la injusticia, siendo Louverture la figura que Bayoán selecciona como su encarnación. El destino por el que lucha Bayoán, por lo tanto, se emparenta con la lucha de Louverture y con la Revolución haitiana. Si llevamos la comparación a una secuencia lógica, el resultado será que, como Louverture en Saint-Domingue y bajo Francia, Bayoán buscará llevar a cabo políticas a favor de la autonomía y en contra de la esclavitud en las Antillas hispánicas aún colonias españolas. La Revolución haitiana nunca es invocada por su propio nombre en la novela, sino de manera metonímica. Que no se mencione directamente puede entenderse debido al grado de censura de la época. Pero debe leerse entre líneas: ella está detrás de “San Nicolás”, detrás de “Louverture”. De esta manera, Bayoán establece y se inserta en una genealogía política que representa el movimiento revolucionario antillano y el abolicionismo en su versión más radical.

Ante los lectores y a partir del viaje marítimo se recorre y se recrea un espacio antillano unido por una historia en común: de la conquista y de la rápida desaparición de las poblaciones indígenas. De manera más implícita, las alusiones al sistema esclavista y a la Revolución haitiana

– con la que Bayoán se identifica – son otra manera de vincular en el presente la historia de las distintas islas. Al Bayoán llegar a Nuevitas, en la entrada de Noviembre 23, y, de manera más dramática, al conocer a Marién y relatarnos el encuentro en la entrada de Noviembre 28, ocurre un giro drástico en lo que hasta entonces había sido la forma novelística predominante de *La peregrinación de Bayoán*. Se detiene el viaje marítimo y, con él, las reflexiones históricas que suscitaban la vista de las distintas islas antillanas y sus respectivos paisajes naturales. El mundo del pasado indígena y del presente esclavista y abolicionista se pierde, y en su lugar entran nuevos conflictos que le dan otra vida a la historia: el conflicto entre el amor y el deber, el conflicto entre permanecer con Marién en Cuba o continuar su peregrinaje político hacia España.

Aunque en *La peregrinación de Bayoán* el espacio antillano se crea y se desarrolla particularmente en el comienzo de la novela a través del viaje de su protagonista en el mar, no debiera pensarse que este espacio antillano complejo se desvanece luego, entrada ya la intriga amorosa entre Bayoán y Marién y la llegada de la familia a España. Más bien, se debiera pensar que es el espacio antillano lo que sirve como uno de los fundamentos de la novela, como telón de fondo, que inicia, sostiene y orienta el texto y su trasfondo amoroso y político. Tan es así que el recorrido marítimo y las reflexiones históricas que de él surgen, aunque ocupen un espacio relativamente menor del diario, son algunos de los elementos que más perduran en la mente de los lectores ya finalizada la lectura de la novela. No sorprende el que Antonio S. Pedreira haya afirmado que: “*La peregrinación de Bayoán*, que en 1863 publicó Hostos, es el prefacio público de su ideal antillano” (25-26), o que fuera considerada en varias ocasiones por Francisco Manrique Cabrera como una “novela indigensita”, y haya lamentado que Concha Meléndez no lo incluyera en su trabajo *La novela indianista en Hispanoamérica* (8, 174).

<><><>

Hemos dicho que, a diferencia del resto de los textos indianistas que vemos en Cuba y en Puerto Rico posterior a las Guerras de independencia, *La peregrinación de Bayoán* evita una visión insularista del pasado precolombino indígena. Esto se lleva a cabo a partir de las reflexiones históricas que suscitan los distintos paisajes y escenarios que observa el protagonista durante su viaje marítimo. Esta visión amplia de la historia antillana no es un acto fortuito, sino que está vinculada a la propuesta de la Confederación Antillana. Como en el caso visto en el capítulo previo de *Les deux Indiens* de Betances, la particularidad literaria en la novela se vincula con una visión específica de las Antillas, de su historia pasada, presente y de su posible futuro. Para hacer la transición entre la lectura estética y la ideología política que de manera compleja subyace el texto, volvamos al prólogo autobiográfico de la segunda edición de *La peregrinación de Bayoán* que escribió Hostos.

Para aquellos primeros años de la década del 1860, el autor se consideraba “dos veces niño: una vez por la edad; otra vez, por la exclusiva idealidad en que vivía” (68). ¿En qué consistía, según Hostos, esta “exclusiva idealidad”? Si bien es cierto que guardaba las mismas preocupaciones sociales y políticas que tendría décadas después, esta idealidad se debía a su desconexión con su entorno, su enajenación de la vida social y política.

El problema de la patria y de su libertad, el problema de la gloria y del amor, el ideal del matrimonio y de la familia, el ideal del progreso humano y del perfeccionamiento individual, la noción de la verdad y la justicia, la noción de la virtud personal y del bien universal, no eran para mí meros estímulos intelectuales o afectivos; eran el resultado de toda la actividad de mi razón, de mi corazón y de mi voluntad; eran mi vida. Y como mi vida no tenía conexiones estrechas con la realidad, solo perceptible para mí en los movimientos de la historia o de la sociedad que justificaban mi ideal o armonizaban con él, cada encuentro con las realidades brutales era un desencanto, una desilusión, un desengaño. (69)

Más adelante, aclara que su pensamiento estaba puesto sobre el problema de cómo, desde España,

luchar por mayores libertades para las colonias antillanas, Cuba y Puerto Rico. Parte del idealismo que Hostos critica de su juventud se centra en una posición todavía no separatista ante el problema colonial antillano. Durante los primeros años de los 1860, piensa que es posible aliarse con los elementos más democráticos de España con la ilusión de que un cambio revolucionario de gobierno pudiera desencadenar profundas transformaciones en la relación que tenía España con las Antillas²⁹. Esto lo articula particularmente a través de una Confederación Antillana que, si bien todavía abstracta en su imaginario político, figuraría como una región autónoma y trasatlántica de una España democrática reconfigurada.

Las ideas antillanistas de Hostos en esta etapa española no están articuladas en un tratado político o un ensayo exhaustivo sino que se encuentran dispersas en sus artículos periodísticos y en su epistolario. Así, en una carta dirigida a Salustiano de Olózaga del 29 de febrero de 1868, a quien considera el “jefe intelectual del Partido Liberal”, y que versa, entre otras cosas, sobre algunos asuntos programáticos del periódico *El progreso*, que dirige Hostos y que es impulsado por la juventud catalana del partido liberal, dice:

²⁹ En una carta dirigida al periódico *El Universal* del 24 de octubre de 1868, habla de “hasta qué punto sería ilógica la revolución [en España], si no se llevaran a Puerto Rico y Cuba las ideas que han transformado en quince días a España” (*Epistolario* 32). Más adelante, afirma: “Revolucionario en las Antillas como activa y desinteresadamente lo he sido, lo soy y lo seré en la Península; como debe serlo quien sabe que la revolución es el estado permanente de las sociedades, quien no puede ocultarse del movimiento, sin tener la necesaria propensión de las ideas a realizarse; revolucionario en las Antillas, forzosamente estacionarias y forzosamente propensas a moverse, quiero para ellas lo que he querido para España. Y así como lo primero que quería para España era dignidad, cuya falta me angustiaba, y más que otra cosa me obligó a emigrar, así lo primero que quiero para Puerto Rico y Cuba es dignidad. A esa premisa radical corresponden las consecuencias radicales: por eso creo, por eso sé que Cuba y Puerto Rico no pueden estar contentas de su madre patria ni de sí mismas, hasta que se haya abolido la esclavitud y constituido en cada una de ellas un gobierno propio... Las Antillas no viven, languidecen, como languidecía la tenebrosa España de Isabel de Borbón. Por ansia de libertad y de justicia contribuí en cuanto pude a la maravillosa transformación que, aun esperada en la razón, me asombra en la realidad; por ansia de justicia y libertad quiero contribuir en cuanto pueda a la transformación de aquellas dos islas generosas...” (*Epistolario* 32-33).

Declaramos en él [el programa] que queremos gobierno y asambleas coloniales para Cuba y Puerto Rico. La mala fe, secundada por el patriotismo ciego, ha dicho que queríamos la independencia de las Islas, es decir, lo contrario de lo que dice la declaración. Deseo saber si usted como yo, opina que las Antillas no pueden seguir regidas como lo están; si opina usted como yo, que el régimen actual nos lleva inevitablemente a la anexión; si usted como yo, desea la pronta independencia de Cuba y Puerto Rico; pero de tal modo, que independencia no sea rompimiento de relaciones, sino creación de las que no existen hoy; de las relaciones de afecto y del interés material, moral y etnológico. (*Epistolario* 26)

En efecto, Hostos parece haber recibido el apoyo de algunos en España y en ocasiones promesas luego incumplidas por figuras principales como Emilio Castelar, quien llega a escribirle que “las relaciones de Inglaterra con el Canadá son el bello ideal de mi política en América”, y que desea “la libertad de reunión, la absoluta de imprenta y el sufragio universal para la elección de los representantes que han de venir a reclamar parlamento y gobierno propios en Cuba y Puerto Rico”³⁰ (*Epistolario* 21-23).

Llegada la Revolución Gloriosa en España, en septiembre del 1868, Hostos tendrá que arrostrar el que sus ideas no eran más que vanas ilusiones. El gobierno liberal español desatendió el tema antillano como lo desatendieron los gobiernos anteriores. Incluso mantuvieron prisioneros a quienes se sublevaron en Puerto Rico durante el Grito de Lares, y se mostraron irreflexivos frente al levantamiento en Cuba de la Guerra de los diez años.

Cuando se habla de la ruptura de Hostos ante España, se suele utilizar como despedida o punto de inflexión a su Discurso en el Ateneo de Madrid del 1868 (titulado “¿Cuál de las dos formas de gobierno, monarquía o república, realiza mejor el ideal del derecho?”). Ahí, expone:

Yo no necesito decirlo lo que soy. Yo soy americano: yo tengo la honra de ser puertorriqueño y tengo que ser federalista. Colono, producto del despotismo clonal,

³⁰ La carta de parte de Castelar se encuentra en el *Epistolario* de Hostos.

cohibido por él en mis afectos, en mis pensamientos, en mis actos, me vengué de él imaginando una forma definitiva de libertad y concebí una confederación de ideas, ya que me era imposible una confederación política. Porque soy americano, porque soy colono, porque soy puertorriqueño, por eso soy federalista. Desde mi isla veo a Santo Domingo, veo a Cuba, veo a Jamaica y pienso en la confederación: miro hacia el norte y palpo la confederación, recorro el semicírculo de islas que ligan y “federan” geográficamente a Puerto Rico con la América Latina, y me profetizo una confederación providencial. (“¿Cuál de las dos formas...?”)

Quizá llamar a su ideal antillano una “confederación de ideas” sea la manera dramática en la que el propio Hostos reconoce la imposibilidad de aquel sueño político desde y con España. Pero no por eso descarta la idea en sí, sino que reconoce, a la vez, la naturalidad de aquel ideal, tanto porque considera que el federalismo es el tipo de gobierno más óptimo para la América Latina como por la obviedad de aquella idea: como Bayoán, quien une la historia antillana en el viaje marítimo, Hostos hace referencia a una federación geográficamente ya existente, que vincula a las Antillas mayores y que se evidencia, precisamente, con la facilidad de la vista. Las islas se ven, y su proximidad parece clamar, “providencialmente”, la unidad política.

En las décadas que siguen, la Confederación Antillana para Hostos se mantendrá como una aspiración e irá cobrando nuevos matices, entendiéndola como un proyecto necesario para la región, que serviría como “balance” entre Norteamérica y la América del Sur, además de potencial centro comercial trasatlántico. Tan temprano como en el 1869, ya diría en su diario que

¿Cómo impedir el peligro? Favoreciendo la constitución de una federación interamericana. ¿Qué países pueden ofrecer esperanzas? Las Antillas, cuya posición central, vis a vis del Continente y del mundo entero, hace de ellas una fuerza comercial imponderable favoreciendo un vasto desarrollo de la civilización, mediante la cual servirán a estos tres fines: balancear las fuerzas de la América, servir de conductor civilizador y preparar el ensayo de fusión latente que se verifica siempre en los grandes centros comerciales, la unidad de la especie. (*Diario* 234-235)

No es de sorprender que, a la hora de hacer una segunda edición de *La peregrinación de Bayoán* en el 1873, trata su autor de hacer mayor énfasis en las posibilidades alegóricas de la unidad antillana que subyacen en su novela. La segunda edición de *La peregrinación de Bayoán* cuenta con dos paratextos nuevos. El primer paratexto es el segundo prólogo, al que ya hemos hecho referencia. Pero añade también una página que lleva como título “Clave” (99). La misma se podría decir que tiene dos propósitos distintos. En primer lugar, busca explicar los nombres indígenas que utiliza a lo largo de la novela, “Para que el lector comprenda, sin esfuerzo”. Bajo este primer propósito, la palabra “clave” no es otra cosa que sinónimo de “glosario”, tan común en las novelas regionalistas latinoamericanas que estiman que un público lector fuera de las fronteras nacionales pudiera tener dificultad en entender los léxicos particulares a cada dialecto del español. Pero como segundo propósito, añade, además, una “clave” bajo la cual debiera leerse alegóricamente *La peregrinación de Bayoán*. Así, luego de explicar la proveniencia de los nombres indígenas de los tres personajes principales, dice lo siguiente: “Estos tres nombres: *Guarionex*, *Bayoán*, *Marién*, representan en este libro la unión de las tres grandes Antillas, Santo Domingo, Puerto Rico, Cuba”³¹.

³¹ Es importante destacar que aquí se evidencia una restricción de la geografía política de Federación Antillana, ahora limitada a las Antillas mayores y excluyendo a Jamaica, en contraste con la cita anterior que articulaba una confederación más amplia. Esta vacilación en la articulación geográfica se mantendrá en el pensamiento hostosiano.

Aunque Hostos se convertirá en uno de los tratadistas de envergadura de la América Latina, y uno de los ejemplos más estrictos del pensamiento conceptual-filosófico de la región (ver, al respecto, su *Tratado de sociología*, *Tratado de moral*, *Tratado de pedagogía*, *Lecciones de derecho constitucional*), la Confederación Antillana será un ideal que guiará su ideario político pero que permanecerá, al igual que el proyecto político de Bayoán, poco definido y disperso en sus textos a lo largo de más de treinta años. De paso, esto no solo le aplica a Hostos. En un ensayo sobre el ideal antillanista en Ramón Emeterio Betances, luego de citar la primera mención que hace Betances de la Confederación Antillana, dice Paul Estrade: “No tiene mayor importancia investigar de dónde le viene a Betances esta idea de confederación. ¿De la experiencia bolivariana?, ¿del sistema norteamericano?, ¿de las doctrinas federalistas españolas coetáneas?, ¿de la lectura de Torres Caicedo? No importa, por la sencilla razón de que ni él, ni

Si fuéramos a hacerle caso a la clave, la novela y sus personajes, pues, funcionan de manera alegórica como representaciones de cada Antilla mayor y de la unión de estas, alusión directa a la Confederación Antillana en la que creía el autor. La influencia de esta clave se hizo sentir en la lectura de la novela y en la crítica literaria durante el siglo XIX y gran parte del XX. En efecto, la escasa crítica de la novela previo al sesquicentenario del nacimiento de Hostos tomaba bastante al pie de la letra lo que decía el autor de su obra. Alrededor del sesquicentenario, sin embargo, se empezó a poner en tela de juicio la clave que legó el autor de su obra. Dos de los textos representativos de este nuevo período de crítica hostosiana así lo dejan ver: “*La peregrinación de Bayoán: crisis de la novela y novela de la crisis de la búsqueda de valores*” de José Juan Beauchamp³² y “*La peregrinación de Bayoán: fragmentos de una lectura disidente*” de Juan Manuel Rivera³³. Si bien es cierto que las lecturas alegóricas de la novela no han cesado, el hecho evidente es que incluso estas lecturas han tenido que alejarse de la alegoría original establecida por Hostos³⁴.

otro antillanista, la han definido en concreto” (156-157).

³² “Bastante intuición tienen algunos lectores cuando se preguntan: ‘y si Marién representa a Cuba, por qué ella muere?’ Por supuesto, si algún sentido coherente tiene, no es el de la unión sino el de la imposibilidad histórica de realizar la federación en aquel momento y esto sí que tiene cierto sentido de coherencia en el interior del texto y tiene sentido histórico en aquel momento, a comienzos de la década de 1860 y alrededor de seis a ocho años antes de la primera gran revolución cubana (el Grito de Yara)” (Beauchamp “Crisis de la novela” 120)

³³ “Pasando a la tan llevada y traída metáfora de la unidad antillana representada en la obra en las personas de los protagonistas (algo que desde que Hostos lo dijo ha pasado a ser artículo de fe), tenemos que apuntar que esta no pasó de ser una intención idealizada. La unidad que se da en la obra entre los países del Caribe es meramente nominal y simbólica, no una de carácter orgánico. Nótese que, aunque casados, Bayoán y Marién no llevan vida matrimonial íntima. Lo cual quiere decir que su vínculo emocional nunca quedó definitivamente soldado... [...] Al final de la novela Marién muere. Ella era cubana, hija de puertorriqueña y dominicano. Es el personaje que mejor encarna la antillanidad de la obra. Con su muerte, el sueño de la unidad se hará añicos: Guarionex y su mujer volverán a Cuba y Bayoán seguirá rodando por las repúblicas de América en busca de un ‘hogar’” (Rivera “*La peregrinación de Bayoán*” 45).

³⁴ Ver, por ejemplo, *Los fantasmas de la razón* de Richard Rosa, en particular los acápites que le dedica al personaje de Marién (78-91) y a la melancolía en la novela (91-105), y el capítulo “El

Más allá de la lectura fallida que propone el autor, lo que vale la pena resaltar momentáneamente, con relación al tema de nuestra investigación, es la necesidad o ansiedad que tenía Hostos de fijarle una lectura a la novela, una lectura que nuevamente buscara resaltar los vínculos históricos y la posible unión política de las Antillas mayores. Esta lectura alegórica se sostiene, a nivel histórico, principalmente con el legado de los pueblos indígenas y la historia de la conquista y colonización, junto con el sistema esclavista que le fue contemporáneo. A nivel alegórico, la unión se sostiene meramente con la nominalización indígena de los personajes criollos. Así, aunque de una manera abstracta y sin duda poco rigurosa, la temática indígena es nuevamente movilizada en la novela, diez años después por parte del autor.

En todo caso, vale señalar cómo esta visión antillanista se condensa, consciente o inconscientemente, en *La peregrinación de Bayoán*. Si esta investigación inició con un revolucionario antillano cuya visión del pasado precolombino integraba a las distintas civilizaciones del continente – José María Heredia –, cierra con otro que superaba el insularismo histórico que se desarrolló durante las décadas que le siguen. En *La peregrinación de Bayoán* las Antillas no se presentan como islas y pueblos aislados, sino como distintos elementos que debieran configurar una futura unión federal.

Aunque se establece un pasado común en las Antillas, es cierto que en *La peregrinación de Bayoán* el futuro de la región no se piensa o se desarrolla; solo se intuye. Sin embargo, este imaginario antillano amplio relaciona al texto con los intentos de unión antillana que si bien es cierto que no se dieron a nivel político, animaron a algunas de las mentes más progresistas de la época: Ramón Emeterio Betances, Antenor Firmín, José Martí y el propio Hostos. Un siglo después, el sueño se intentó en las antiguas colonias antillanas británicas, ante las ilusiones y las

discurso liberal de Tapia y Rivera, Hostos y Zeno Gandía” del libro *La na(rra)ción en la literatura puertorriqueña* de Luis Felipe Díaz.

desilusiones de Eric Williams, entre otros. En lugar de ser uno de los defectos estéticos y políticos del texto, su capacidad de soñar quizás haga de este un texto todavía vigente ante las posibilidades futuras de la región³⁵. Es decir, su fuerza estriba en que, aunque poco definido, deja abierto el sueño de esta utopía de islas, en proponer, precisamente, una “confederación de ideas”.

Deseamos concluir con unos versos que, aunque escritos por alguien que poco tiene que ver con el mar – el argentino Luis Alberto Spinetta – retratan bien este aspecto escurridizo e incompleto del sueño de Bayoán. De la canción “Tres agujas”

Los barcos viajan de país en país,
La luna no siempre es la misma.
[...] Mi nación no tiene cruces ni bandera

³⁵ “While these projects may have failed to generate the postimperial sovereignty many of their proponents envisioned, they have captured the imaginations of many artists, writers, historians, political theorists, and other thinkers who have devoted key works to understanding the prospects and challenges of regional unity for the Caribbean archipelago” (Martínez San Miguel y González Seligmann, 37).

Conclusión.

Esta tesis inició con el mundo indígena en la poesía de José María Heredia, marcado por la capacidad de invocar el pasado de las grandes civilizaciones precolombinas del continente por vías de las ruinas, elemento material que, a su vez, dado su ausencia en las Antillas, señala la imposibilidad de hacer lo mismo con el pasado indígena de las islas. La investigación luego atravesó la creación poética del pueblo siboney en la obra de José Fornaris, a través de la ideación de un tipo de poesía bucólica por vías del lenguaje y de la naturaleza cubana. Se detuvo, más adelante, en la amistosa pugna alegórica, estética y política entre Alejandro Tapia y Rivera y Ramón Emeterio Betances, momento importante en la literatura indianista en Puerto Rico que, si bien es de constante producción, no desembocó en movimiento alguno. Finalmente, concluyó con el pasado antillano compartido de Bayoán, que busca proyectarse o instaurarse en su presente.

El recorrido de la literatura indianista de Cuba y Puerto Rico es, en gran medida, parte del recorrido del nacimiento y el desarrollo de la literatura de ambas islas, sea por la manera en que se inserta el indianismo en la historia literaria, por la manera en que se relaciona con proyectos nacionales o protonacionales, o por la manera en que estos textos forman parte de las obras de algunos de los escritores significativos de la época. En ese sentido, esta investigación no solo se percibe como una aportación para este propio discurso literario, sino que, en la medida en que se reconoce como una literatura importante del siglo XIX, ayudará a esclarecer, también, otros fenómenos literarios, otras formas de poesía bucólica, de ficciones históricas o de leyendas románticas.

Como se anticipó en los agradecimientos, si bien con el presente trabajo llega a su fin este proyecto doctoral, la investigación no concluye aquí. Sobre todo, los hallazgos de esta

investigación abren nuevas preguntas y caminos para investigar. Vale la pena delinear algunos de los elementos que, en los próximos años, se incorporarán en este estudio de la literatura indianista en Cuba y Puerto Rico.

Esta investigación debiera acoger y reflexionar sobre el curioso traslado trasatlántico de la visión que se tenía en Europa del indígena en las Américas, que aquí apenas hemos podido esbozar. Si bien es cierto que, evidentemente, la literatura indianista podía nutrirse del conocimiento creciente sobre el pasado precolombino y la época de la conquista y colonización, también lo es el hecho de que, a nivel literario, el modelo del indio fue simultáneamente, en muchos casos, aquel que idearon los escritores europeos, particularmente en los inicios de la época indianista. La influencia de la crónica podía tanto como la influencia de la literatura Europa. El propio Heredia, por ejemplo, le dedica un poema a la novela *Atala* de François-René de Chateaubriand. ¿Cómo se da este traslado de la figura literaria del indígena? Esta influencia, ¿tendrá el mismo peso en los albores del indianismo que en sus movimientos desarrollados posteriores como el siboneyismo? ¿Se podría hablar de una europeización del indio antillano en textos como “La palma del cacique”?

En el segundo capítulo nos acercamos a la particular articulación que llevó a cabo José Fornaris para crear el siboneyismo, movimiento literario que sostenía que los vínculos con el pasado indígena eran capaces de rescatarse por medio del lenguaje y la naturaleza. Para Fornaris, el resultado de esta literatura es un género literario que se relaciona pero se distingue de la poesía bucólica, precisamente porque el sujeto que moviliza – el indio siboney – es distinto a los pastores de la literatura de Virgilio o de Garcilaso de la Vega. Sin embargo, falta trazar los hilos que entrelazan esta literatura indianista cubana con la tradición nativista y criollista de la época, asociada al círculo de Domingo del Monte. Para examinar esta relación, además, interesa

incorporar una sección o posible capítulo, que preceda la conclusión del siboneyismo, sobre el poeta Juan Cristóbal Nápoles Fajardo. *El Cucalambé*, como es conocido, es quizá el principal sucesor de Fornaris, en gran parte por haber mezclado la temática indígena con la forma poética de mayor popularidad en Cuba: la décima guajira. El Cucalambé, por así decirlo, encontró otras maneras de unir al siboney y al criollo, ya no solo a través de la naturaleza y el lenguaje, sino también a través de la propia forma poética común al pueblo campesino rural, con su décima, su ritmo y sus cantos. Mientras en Fornaris predominaron formas poéticas románticas tradicionales y castellanas, El Cucalambé utilizó de manera efectiva formas criollas (o criollizadas), que igual empleó tanto para sus poemas siboneyistas como criollistas. Por eso, será clave para mejor entender la relación entre estos dos movimientos¹ que, más que conformar proyectos separados, en El Cucalambé se encuentran unidos en una misma totalidad: *Rumores del Hórmigo*.

El cierre de la época indianista, su límite histórico, tiene repercusiones distintas en cada isla. Para Cuba, el fin de la Guerra de diez años, la eventual abolición oficial de la esclavitud (que ya era una realidad en la República en Armas) y la clara identificación del pueblo cubano como uno en gran medida ligado a la historia de la esclavitud, acompañado por la liberalización de la censura de temas raciales, llevó a que el siboneyismo se convirtiera en un movimiento del pasado. Con su descenso, la temática indígena prácticamente desaparecerá de la escena literaria. Nuevos caminos vendrían a desarrollarse en la literatura cubana, desde *Cecilia Valdés*, la novela histórica, el modernismo y aquel hito estético-político que fue José Martí².

¹ Existe la poca conocida antología de Jesús Orta Ruiz, titulada *Poesía criollista y siboneísta: antología*, quizás el esfuerzo más reciente de yuxtaponer ambos movimientos. Aunque en su prólogo haya comenzado a estudiar esta relación, falta mucho por explorar, y es menos el peso que le da al análisis de la poesía del siboneyismo.

² En Martí, el tema indígena será enormemente importante, aunque más para articular su pensamiento político y estatal con relación a los países de la América Latina y de los Estados Unidos. Para un importante estudio que enmarca el pensamiento sobre la cuestión indígena de

Habría que precisar e interrogar los avances en el conocimiento indígena que ocurrían en el curioso ciclo final de la época indianista en Cuba. Pues, si durante la época indianista se apreciaba un aumento paralelo entre la producción historiográfica y la literaria, posterior a la época indianista se evidencia un continuo aumento del conocimiento histórico-científico, quizás ejemplificado por la *Cuba primitiva* de Antonio Bachiller y Morales, en momentos en que el siboneyismo y la literatura de temática indígena caía en desgracia. ¿A qué se debe este desfase? ¿Cómo ocurre este divorcio entre el interés por el pasado indígena en disciplinas ligadas a las ciencias sociales y el desinterés por el pasado indígena en la literatura? ¿Se relaciona una cosa con la otra?

En el caso de Puerto Rico, el cierre del indianismo no implica el cese de literatura de temática indígena. Al rebasar la época indianista, sin embargo, sí implica el que se transforme la manera de abordar el tema, maneras cuyo análisis debiera profundizarse al continuar con esta investigación. Preliminarmente observamos que inmediatamente después de la abolición de la esclavitud, aquellos textos que trabajan la temática indígena, ya incapaces de dejar a un lado el elemento africano de la composición social puertorriqueña, tenderán a hacer poemas históricos extensos, capaces de unir tanto el pasado lejano precolombino como el pasado cercano esclavista (“A Borinquen” de José Gautier Benítez, “Canto a Puerto Rico” de José Gualberto Padilla”, etc.). El pasado indígena por sí solo no era capaz de motivar una intriga narrativa o un poema amoroso. Solo a finales del siglo XIX, y sobre todo por vías de las *Leyendas puertorriqueñas* del arecibeño Cayetano Coll y Toste, volveremos a ver leyendas indígenas como las que abundaron en la época indianista, a pesar de que el acercamiento al pasado indígena ahora sea distinto.

Aunque en el tercer capítulo se trabajó el género de la leyenda indianista por vías de “La

Martí, ver el estudio de Jorge Camacho titulado *Etnografía, política y poder a finales del siglo XIX. José Martí y la cuestión indígena*.

palma del cacique” de Tapia y “Los dos indios” de Betances, las posibilidades interpretativas de este “género” (que, curiosamente, trasciende formas específicas, pues se encuentra en novelas, cuentos, poemas y obras de teatro) en el ambiente de la época indianista todavía quedan por explorarse. Aparte del aspecto alegórico, ¿qué mecanismos utilizan los distintos autores, tanto de Cuba y de Puerto Rico, a la hora de acoger la leyenda indianista? ¿Qué podría tener de distintivo, además, la leyenda indianista si se compara y contrasta con las otras leyendas que se escribían durante la época en ambas islas? Las preguntas que surgieron de esta tesis doctoral auguran la continuación de futuros estudios sobre esta materia.

Bibliografía citada

- Abadd y Lasierra, Fray Íñigo. *Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*. Ed. Isabel Gutiérrez del Arroyo. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1966.
- Acevedo, Ramón Luis. *Antología crítica de la literatura puertorriqueña*. San Juan: Editorial Cultural, 2007.
- . "La poesía indianista puertorriqueña en el siglo XIX". *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña* 65 (oct-dic 1974): 24-36.
- . "Los límites de la narrativa indianista en Puerto Rico: Tapia, Betances y Marqués". *Revista de Estudios Hispánicos* XXV.1-2 (1998): 93-111.
- Aguinaldo puertorriqueño*. San Juan: Editorial Edil, 2000.
- Albín, María C. "Mito e historia en la poesía de José María Heredia". *Hispanófila* 135 (mayo 2002): 89-106.
- Altenberg, Tilmann. "La crisis de la ideología panhispánica en la obra de José María Heredia, 'La visión' (1821): una temprana versión desconocida del poema 'Las sombras' (1825)". *Nueva Revista de Filología Hispánica* LIV.1 (enero-junio 2006): 143-173.
- . *Melancolía en la poesía de José María Heredia*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt/Main; Vervuert, 2001.
- Álvarez, Ernesto. *Hostos novelista. Estética y psicología en La peregrinación de Bayoán*, Editorial EDIL, 2000.
- . "Hostos y Colón: vidas paralelas". *Revista de Estudios Generales (Puerto Rico)* 4.4, 1989-1990. 15-41.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. Londres y Nueva York: Verso, 2006.
- El Almendares. Periódico quincenal, literario y de modas*. Ed. Ildefonso de Estrada y Zenea. Tomo II. La Habana: Imprenta del Tiempo, Calle de Cuba N. 110, 1852.
- Alonso, Manuel. "El salvaje". En *Primicias de las letras puertorriqueñas*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1970. 290-292.
- Álvarez Curbelo, Silvia. *Un país del porvenir. El afán de modernidad en Puerto Rico (siglo XIX)*. San Juan: Ediciones Callejón, 2001.
- Arias, Salvador. "Aire y fuego en la raíz: José María Heredia". *Aire y fuego en la raíz: Heredia*. La Habana: Centro de Estudios Martianos, 2003. 1-76.

- . "Nuestro primer gran poema (Estudio de 'En el Teocalli de Cholula' de José María Heredia)". *Aire y fuego en la raíz: Heredia*. La Habana: Centro de Estudios Martianos, 2003. 77-151.
- (Ed.). *Poesía cubana de la colonia. Antología*. La Habana: Letras Cubanas, 2002.
- Arroyo, Jossiana. *Writing Secrecy in Caribbean Freemasonry*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Augier, Ángel. "Cronología". En *Obra poética* de José María Heredia. La Habana: Letras Cubanas, 2003. 604-610.
- . "La poesía de José María Heredia". En *Obra poética* de José María Heredia. La Habana: Letras Cubanas, 2003. V-XXXII.
- . "Notas y variantes". En *Obra poética* de José María Heredia. La Habana: Letras Cubanas, 2003. 513-603.
- Baeza Flores, Alberto. Introducción. En *Poesías de la patria* de José Fornaris. Ed. Alberto Baeza Flores. La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación, Dirección de cultura, 1951. 7-64.
- . "José Fornaris, el olvidado". *Cuba: el laurel y la pama*. Miami: Ediciones Universal, 1977. 17-77.
- . "Para explicar este libro". *Cuba: el laurel y la pama*. Miami: Ediciones Universal, 1977. 11-16.
- Barreiro, José. "Taíno Survivals: Cacique Panchito, Caridad de los Indios, Cuba". *Indigenous Resurgence in the Contemporary Caribbean. Amerindian Survival and Revival*. Ed. Maximilian C. Forte. New York: Peter Lang, 2006. 19-39.
- Beauchamp, José Juan. "La peregrinación de Bayoán: crisis de la novela y novela de la crisis de la búsqueda de valores". *Talleres* 5.1-2 (1989): 113-174.
- Betances, Ramón Emeterio. "A Borinquen". *Escritos literarios. Obras Completas*. III. Ed. Félix Ojeda Reyes y Paul Estrade. San Juan: Ediciones Puerto, 2008. 53-58.
- . "Carta Núm. 18". *Escritos íntimos. Obras Completas*. II. Ed. Félix Ojeda Reyes y Paul Estrade. San Juan: Ediciones Puerto, 2008. 86-88.
- . "Los dos indios. Episodio de la conquista de Borinquen". *Escritos literarios. Obras Completas*. III. Ed. Félix Ojeda Reyes y Paul Estrade. San Juan: Ediciones Puerto, 2008. 113-164.
- . *Los dos indios. Episodio de la conquista de Borinquen*. San Juan: Congreso Nacional

Hostosiano, 1998.

Betances Lacourt, Vibeke L. “Nuevos orígenes: El nacimiento del sujeto puertorriqueño anticolonial”. *Ámbito de encuentros II.I* (2018): 7-28.

Béjar, Eduardo C. Y Juan C. Mora. “El léxico indígena en la poesía siboneísta: signo, símbolo y sentido”. *Actas del I Congreso Internacional sobre el Español de América. San Juan, Puerto Rico, del 4 al 9 de octubre de 1982*. 1987. 935-944.

Bello, Andrés. *Antología*. Ed. Giuseppe Bellini. Madrid: Ediciones Castalia, 2009.

Benítez, José Gautier. “Romance”. *Aguinaldo lírico de la poesía puertorriqueña*. Tomo I. Románticos y Parnasianos. (Ciclos generacionales 1843-1880 y 1880-1907). Ed. Césareo Rosa-Nieves. Río Piedras: Editorial EDIL, 1971. 252-255.

Bolívar, Simón. *Carta de Jamaica. 1815-2015*. Venezuela: Comisión Presidencial para la Conmemoración del Bicentenario de la Carta de Jamaica, 2015.

Bosch, Juan. *Composición social dominicana*. Santo Domingo: Colección Bosch Para Todos, 2013.

Brau, Salvador. “Al que leyere”. Prólogo de *El jíbaro* de Manuel Alonso. Río Piedras: Ediciones Huracán, 2001. 44-63.

Brotherston, Gordon. *La América Indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*. Trad. Teresa Ortega Guerrero y Mónica Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Caballero, María. “Intertextualidad y modelos: *La peregrinación de Bayoán*, de Eugenio María de Hostos”. *Revista de Estudios Hispánicos* (Puerto Rico) 33.1 (2006): 3-16.

Calcagno, Francisco. *Diccionario biográfico cubano*. Nueva York: Imprenta y librería de N. Ponce de León, 40 y 42 Broadway, 1878.

Candido, Antonio. *O Romantismo no Brasil*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

Camacho, Jorge. *Etnografía, política y poder a finales del siglo XIX. José Martí y la cuestión indígena*. Chapel Hill: University of North Carolina, 2013.

---. “‘Tu voz amorosa i triste’: La política del lenguaje en la poesía de José Fornaris”. *Decimonónica* 4.2 (summer/verano 2007): 1-18.

---. “Una poética de las ruinas: melancolía y luto por el indígena en José María Heredia”. *The South Carolina Modern Language Review* 6.1 (2007): 12-27.

Cancellier, Antonella. “Estética romántica de la arqueología: la poética de las ruinas en José María Heredia”. *Anales de la Literatura Española* 18 (2005): 78-87.

- Caparrós, José Domínguez. *Diccionario de métrica española*. Madrid: Alianza editorial, 2004.
- Carilla, Emilio. *La literatura de la independencia hispanoamericana. Neoclasicismo y prerromanticismo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964.
- Carrera, Carlos N. *Hostos. Apóstol de la libertad*. Madrid: Imprenta y Litografía Juan Bravo, 1950.
- Carrión, Jorge. "Pedro Santacilia. Intento de biografía política". *Pedro Santacilia. El hombre y su obra*. Primer tomo. Ed. Boris Rosen Jélomer. México: Centro de Investigación Científica, 1983. 492-501. XIII-XLVI.
- del Casal, Julián. "José Fornaris". *Páginas de vida. Poesía y prosa*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 479-485.
- de las Casas, fray Bartolomé. *Historia de las indias*. Tomos I-III. Madrid: M. Aguilar, 1927.
- Castellanos, Juan de. *La gesta de Puerto Rico*. ["Elegía VI". *Elegías de Varones Ilustres de las Indias*.] San Juan: Ediciones Mirador, 1974.
- Chaar-Pérez, Kahlila. "Revolutionary Vision? Ramón Emeterio Betances, *Les deux Indiens*, and Haiti". *Small Axe* 61.3 (2020): 44-52.
- Colón Zayas, Eliseo R. "Escritura ante la formación de la conciencia nacional: *La peregrinación de Bayóan* de Eugenio María de Hostos". *Revista Iberoamericana* 53.140 (1987): 627-634.
- Comas, Juan Francisco. "Canción indiana". *El Almanaque-Aguinaldo de la Isla de Puerto Rico*. San Juan: Imprenta Acosta, 1862. 78-80.
- . "Leyenda de Borinquen. Zarima y Osaní". *El Almanaque-Aguinaldo de la Isla de Puerto Rico*. San Juan: Imprenta Acosta, 1859. 103-107.
- Cometta Meléndez, Aida. *El indio en la poesía de la América Española*. Buenos Aires: Editor Joaquín Torres, 1939.
- de la Concepción Valdés, Gabriel "Plácido". "Gabriel de la Concepción Valdés. (1809-1844)". *Los grandes románticos cubanos. Antología*. Ed. Cintio Vitier. La Habana: Talleres tipográficos de Editorial Lex, 1960. 69-110.
- . *Poesías completas de Plácido (Gabriel de la Concepción Valdés)*. París: Librería Española de Mme. C. Denné Schmitz e Hijo, 1862.
- Corchado Juarbe, Carmen (Ed.). *Antología. El indio en la poesía puertorriqueña desde 1847 hasta la Generación del sesenta*. Puerto Rico: Esmaco Printers Corp, 1993.

- . *El indio en la poesía puertorriqueña desde 1847 hasta la Generación del sesenta*. Puerto Rico: Esmaco Printers Corp, 1993.
- . Introducción, Nota biográfica y Resumen de la obra. En *Agueynaba y Ponce de León o El Jardín de Agueynaba. Canto épico* de Corchado Juarbe. Ed. Carmen Corchado Juarbe. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 2005. 1-24.
- Córdova Iturregui, Félix. “Bayoán frente a Madrid: reflexiones sobre la peregrinación”. En *Simposio: Pertinencia del pensamiento de Eugenio María de Hostos en el siglo XXI*. Río Piedras: Publicaciones Gaviota, 2011. 133-142.
- . “El jíbaro de Manuel Alonso: La textura de los silencios elocuentes”. Introducción de *El jíbaro* de Manuel Alonso. Río Piedras: Ediciones Huracán, 2001. 10-36.
- . “El radicalismo democrático de Eugenio María de Hostos: su período español”. *Puerto Rico. Madre isla. (Primera parte)* de Eugenio María de Hostos. Obras Completas (Edición Crítica). Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2001. 53-73.
- . “Hostos: literatura y poder”. *Bayoán, Nueva Época* 2.2 (1994): 3-5.
- . “La ‘Canción de las Antillas’: un manifiesto poético-político”. En *Canción de las Antillas* de Luis Lloréns Torres, Edición de Miguel Ángel Náter. San Juan: Editorial Tiempo Nuevo, 2015. 11-87.
- . “La peregrinación de Bayoán: construcción de un punto de vista”. *Hostos para hoy* 1.1 (1988): 89-105.
- . “La *Sataniada*: una mirada por sus márgenes”. En *Desfleques y desafíos. (Ensayos de literatura puertorriqueña del siglo XIX)*. Eds. Rafael Bernabe, Juan Berríos, Félix Córdova Iturregui, Jorge Lefevre Tavárez y Roberto Vela Córdova. Río Piedras: Publicaciones Gaviota, 2018. 105-146.
- . “La supresión de las pasiones absorbentes: la estructura de la conciencia en *La peregrinación de Bayoán* y su correlación con la historia”. *Exégesis* 17.48/50 (2004): 177-183.
- . “Poética y revolución: la voz literaria de Ramón Emeterio Betances”. Obras Completas. III. Ed. Félix Ojeda Reyes y Paul Estrade. San Juan: Ediciones Puerto, 2008. 19-47.
- Coulthard, G. R. “Parallelisms and Divergences between ‘Negritude’ and ‘Indigenismo’”. *Caribbean Studies* 8.1 (Apr. 1968): 31-55.
- Cruz, Jesús. “The Moderate ascendancy, 1843-1868”. En *Spanish History Since 1808* de Adrian Shubert y José Álvarez Junco (Eds). Bloomsberg Academic, 2000.
- Curtis, Ernst Robert. “Las metáforas”. *Literatura europea y Edad media latina*. Trad. Margit

- Frenk Alatorre y Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 1954. 189-211.
- Díaz, Luis Felipe. *La na(rra)ción en la literatura puertorriqueña*. San Juan: Ediciones Huracán, 2008.
- Díaz Soler, Luis. “Notas”. En *Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico* de Fray Íñigo Abbad y Lasierra. Ed. Isabel Gutiérrez del Arroyo. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1966. XV-XVII.
- Domínguez Michael, Christopher. “El fin de la innovación retrógrada”. *La innovación retrógrada. Literatura mexicana 1805-1863*. El Colegio de México: 2016. 287-382.
- Dubois, Laurent. *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.
- Duchesne Winter, Juan. “Caribe interior excéntrico: asomo a un espacio wayuu”. *Caribe, Caribana: cosmografías literarias*. San Juan: Ediciones Callejón, 2015. 13-29.
- . “Del Caribe a Caribana: *Cubagua*”. *Caribe, Caribana: cosmografías literarias*. San Juan: Ediciones Callejón, 2015. 79-112.
- Earle, Rebecca. *The Return of the Native. Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*. Durham and London: Duke University Press, 2007.
- Echols, John Kyle. “Indianism: the Construction of the Image of Indigenous Peoples in Nineteenth-Century Mexican, Peruvian, and Dominican Literature”. Tesis doctoral en University of Wisconsin-Madison, 1998.
- Estrade, Paul. *En torno a Betances. Hechos e ideas*. San Juan: Ediciones Callejón, 2017.
- “Expediente de desdierro de don Alejandro Tapia y Rivera”. *Tapia. El primer puertorriqueño. Tratado biográfico sobre el dramaturgo y escritor puertorriqueño Don Alejandro Tapia y Rivera (1826-1882)*. San Juan: Publicaciones Gaviota, 2015. 873-879.
- Feijóo, Samuel. “Sobre los movimientos por una poesía cubana hasta 1856”. *Revista cubana* XXV (1949): 64-176.
- Fernández Méndez, Eugenio (Ed.). *Crónicas de Puerto Rico. Desde la conquista hasta nuestros días (1493-1955)*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1976.
- Ferrer, Ada. *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- . *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.

- Fischer, Sibylle. *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham & London: Duke University Press, 2004.
- Forastieri-Braschi, Eduardo. "Introducción". *Mis memorias. Puerto Rico como lo encontré y como lo dejo* de Alejandro Tapia y Rivera. Ed. Eduardo Forastieri-Braschi. Guaynabo: Academia Puertorriqueña de la Lengua Española, Editorial Plaza Mayor: 2015. VI-XLVIII.
- . "Prisma de *El Gíbaro* y de Manuel Alonso: sobre los olvidados orígenes de la literatura puertorriqueña". *Escrituras en contrapunto*. Ed. Marta Aponte Alsina, Juan G. Gelpí y Malena Rodríguez Castro. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2015. 189-219.
- Fornaris, José. *Amor y sacrificio. Drama en tres actos*. Ed. Genraco Cacho-Negrete. La Habana: Imprenta "La Antilla" Calle de Cuba N.51, 1866.
- . *Cantos del Siboney*. Obras de José Fornaris. Libro 1. La Habana: Imprenta "La Antillana", Calle de Cuba, N. 28, 1862.
- . *La hija del pueblo. Drama en tres actos y en verso*. Ed. J. Socorro de León. La Habana: Imprenta "La Antilla", Calle de Cuba, 51, 1865.
- . *Poesías*. La Habana: Imprenta Del Tiempo, Calle de Cuba, N. 110, 1855.
- . *Poesías*. La Habana: Imprenta "La Universal" de Ruiz y Hermano, San Ignacio, 15, Entre Obrapia y Obispo, 1888.
- . *Poesías de la patria*. Ed. Alberto Baeza Flores. La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación, Dirección de cultura, 1951.
- Fornaris, José y J. S. De León (Eds). *Cuba poética. Colección escogida de las composiciones en verso de los poetas cubanos desde Zequeira hasta nuestros días*. La Habana: Imprenta El Tiempo, 1855.
- Fornaris, José y Joaquín Lorenzo Luaces (Eds). *Cuba poética. Colección escogida de las composiciones en verso de los poetas cubanos desde Zequeira hasta nuestros días*. La Habana: Imprenta de la viuda de Barcina y Comp., calle de la Reina núm. 6, 1861.
- Forte, Maximilian C. "Introduction. The Dual Absences of Extinction and Marginality- What Difference Does an Ingenious Presence Make". *Indigenous Resurgence in the Contemporary Caribbean. Amerindian Survival and Revival*. Ed. Maximilian C. Forte. New York: Peter Lang, 2006. 1-17.
- Franqui Rosario, Leticia. "Un acecho cervantino a *La peregrinación de Bayoán*". *Exégesis* 20.58 (2007): 39-46.

- de la Fuente, Alejandro. "Población libre y estratificación social, 1510-1770". *Historia de Cuba*. Ed. Consuelo Naranjo Orovio. España: Doce Calles, 17-27.
- Galván, Manuel de J. *Enriquillo. Leyenda histórica dominicana (1503-1533)*. Distrito Federal: Editoriial Porrúa, 1976.
- García Arévalo, Manuel. "El indigenismo dominicano". *Mar Oceana* 24 (2008?): 15-32.
- García, Gervasio Luis. *Historia bajo sospecha*. San Juan: Publicaciones Gaviota, 2015.
- García, J[osé]. de J. Q[uintiliano]. "Historia literaria del año 1856 en Cuba". *Revista de La Habana* 2.2 (enero, febrero y marzo 1857): 137-143, 209-218, 175-183, 349-356.
- Gilman, Claudia. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003.
- Gomes, Miguel. "Las silvas americanas de Andrés Bello: Una relectura genológica". *Hispanic Review* 66.2 (Spring 1998): 181-196.
- Gómez de Avellaneda, Gertrudis. *Guatimozin, último emperador de Méjico*. Méjico: Imprenta de Juan R. Navarro, 1853.
- González, Raymundo. "Hostos y la conciencia moderna en República Dominicana". *Política, identidad y pensamiento social en la República Dominicana. Siglos XIX y XX*. Ed. Raymundo González, Michiel Baud, Pedro L. San Miguel y Roberto Cassá. Madrid: Ediciones Doce Calles.
- González Acosta, Alejandro. *El enigma de Jicoténcal. Estudio de dos novelas sobre el héroe de Tlaxcala*. México: UNAM, 1997.
- González Echevarría, Roberto. "Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista". En *Isla a su vuelo fugitiva: ensayos críticos sobre literatura hispanoamericana*. Madrid: Porrúa, 1983. 9-25.
- Gutiérrez de Arroyo, Isabel. "La Biblioteca Histórica de Puerto Rico". *Asomante* 9.4 (1964): 5-25
- . "La Sociedad Recolectora de documentos históricos: su colección documental". *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña* 48 (julio-septiembre 1970): 36-44.
- Gutiérrez de la Solana, Alberto. "En torno al siboneyismo y la poesía cubana alusiva a la emancipación". *Literatura de la emancipación hispanoamericana y otros ensayos*. Memorial del XV Congreso del Instituto de Literatura Iberoamericana, 2da sesión en Lima (9-14 de agosto de 1972). 66-74.
- . "La llama cubana en la poesía, desde el Siglo XVII hasta Martí". *Anales de Literatura*

- Hispanoamericana* 17 (1988): 13-28.
- Gutiérrez, Franklin. *Diccionario de la literatura dominicana. Biobibliográfico y terminológico*. Santo Domingo: Editorial Búho, 2004.
- Haberly, David T. "Form and Function in the New World Legend". *Do the Americas Have a Common Literature?* Ed. Gustavo Pérez Firmat. Durham and London: Duke University Press, 1990. 42-61.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Heredia, José María. *Jicotencal*. Ed. Alejandro González Acosta. México: UNAM, 2002.
- . *Obra poética*. Ed. Ángel Augier. La Habana: Letras Cubanas, 2003.
- . *Poesía del ciudadano José María Heredia*. México: Tipografía de Rafael y Vilá, 1832. [En: *Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma del Estado de México*. <http://ri.uaemex.mx/>.]
- . *Poesías de José María Heredia*. Nueva York: Librería de Behr y Kahl, 1825. [En: *Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma del Estado de México*. <http://ri.uaemex.mx/>.]
- de Hostos, Eugenio María. "¿Cuál de las dos formas de gobierno, monarquía o república, realiza mejor el ideal del derecho?". *Diario*. Obras Completas, Vol. 1. La Habana, Cultural, S.A., 1939. [Versión digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc3j3z7>]
- . *Diario. 1866-1869*. Edición de Julio César López, Vivian Quiles Calderín, Gabriela Mora y Pedro Álvarez Ramos, Obras Completas (Edición Crítica), 2.1. San Juan: Editorial del Instituto de Cultura Puertorriqueña y Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990.
- . *Epistolario. (1865-1878)*. Edición de Vivian Quiles-Calderín con la colaboración de Julio César López, Obras Completas (Edición Crítica) 3.1. San Juan: Instituto de Estudios Hostosianos, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 2000.
- . *España y América*. Ed. Eugenio Carlos de Hostos, Obras Completas Vol. XXI. Paris: 12 Rue Lagrange, [1954].
- . "Historia geográfica, civil y política de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico por Íñigo Abbad y Lasierra; anotada por don José Julián de Acosta y Calbo". *Cuento. Teatro. Poesía. Ensayo*. Edición de Julio César López, Vivian Quiles Calderín y Marcos Reyes Dávila, Obras Completas (Edición Crítica), 1.2. Instituto de Cultura Puertorriqueña y Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992. 369-376.

- . *Hostos y cuba*. Ed. Emilio Roig de Leuchsenring. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1974.
- . *La peregrinación de Bayoán. Diario recogido y publicado por Eugenio María Hostos*, Edición de Julio César López, Vivian Quiles Calderín y Pedro Álvarez López, Obras Completas (Edición Crítica), 1.1. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña y Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1988.
- . *La tela de araña*. Edición de Vivian Quiles-Calderín, Julio César López y Ernesto Álvarez, Obras Completas (Edición Crítica), 1.4. San Juan: Instituto de Estudios Hostosianos y Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.
- . *Lecciones de derecho constitucional*. Obras Completas, Vol. 15. San Juan: Ediciones Borinquen, Editorial Coquí, 1969.
- . *Mi viaje al sur*. Obras Completas Vol. VI. La Habana: Cultural S. A, 1939.
- . *Puerto Rico. Madre Isla. (Primera parte)*. Edición de Vivian Quiles-Calderín y Julio César López, Obras Completas (Edición Crítica), 5.2. San Juan: Instituto de Estudios Hostosianos y Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2001.
- . *Tratado de moral*. Edición de Julio César López, Carlos Rojas Osorio y Vivian Quiles-Calderín, Obras Completas (Edición Crítica), 9.1. San Juan: Instituto de Estudios Hostosianos y Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2005.
- . *Tratado de sociología*. Edición de Julio César López, Vivian Quiles Calderín y Pedro Álvarez Ramos, Obras Completas (Edición Crítica), 8.1. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña y Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1989.
- Ibarra Martínez, Francisco. “Pedro Santacilia y Palacios (1826-1910)”. *Pedro Santacilia. El hombre y su obra*. Primer tomo. Ed. Boris Rosen Jélomer. México: Centro de Investigación Científica, 1983. LXIII-LXXIII.
- Inoa, Orlando. *Historia dominicana*. Santo Domingo: Letra Gráfica, 2013.
- Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba. *Diccionario de la literatura cubana*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1980.
- Instituto de Literatura y Lingüística “José Antonio Portuondo Valdor” y Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente. *Historia de la literatura cubana. Tomo I. Desde los orígenes hasta 1898*. Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Knight, Franklin W. “El Caribe en la época de la Ilustración, 1788-1837”. *Las Antillas en la era de las luces y la revolución*. Ed. José A. Piqueras. Madrid: Siglo XXI, 2005. 3-26.

---. *The Caribbean. The Genesis of a Fragmented Nationalism*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2012.

Kubler, George. "Indianismo y mestizaje como tradiciones clásicas y medievales americanas". *Revista de Occidente* 38 (1966): 158-167.

Lalueza-Fox C., M. T. P. Gilbert, A. J. Martínez-Fuentes, F. Calafell y J. Bertranpetit. "Mitochondrial DNA from Pre-Columbian Ciboneys From Cuba and the Prehistoric Colonization of the Caribbean". *American Journal of Physical Anthropology* 121 (2003): 97-108.

Lehman, Henri. *Las culturas precolombinas*. Trad. Mariana Payro de Bonfanti. Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires, 1971.

Lefevre Tavárez, Jorge. "¿Dó fuera la raza candorosa y pura / Que las Antillas habitó?' José María Heredia y los pueblos precolombinos antillanos". *Revolución y cultura* V.1 (enero-abril 2019): 66-70.

---. "La problemática de la esclavitud en *La peregrinación de Bayoán*". En *Desfleques y desafíos. Ensayos de literatura puertorriqueña del siglo XIX*. Eds. Rafael Bernabe, Juan Berríos, Félix Córdova Iturregui, Jorge Lefevre Tavárez y Roberto Vela Córdova. Río Piedras: Publicaciones Gaviota, 2018. 147-175.

---. "Nuevos apuntes sobre el indianismo en Puerto Rico. El caso de 'La palma del cacique' de Alejandro Tapia y Rivera y 'Los dos indios' de Ramón Emeterio Betances. (Primera parte)". *Desfleques y desafíos. Ensayos de literatura puertorriqueña del siglo XIX*. Tomo II. Publicaciones Gaviota, 2019. 111-151.

Lezama Lima, José (Ed.). *Antología de la poesía cubana*. Tres tomos. La Habana: Consejo Nacional de Cultura, 1965.

Lloréns Torres, Luis. *Canción de las Antillas*. Ed. Miguel Ángel Náter. San Juan: Editorial Tiempo Nuevo, 2015.

López-Baralt, Mercedes. *El mito taíno. Lévi-Strauss en el Caribe*. Río Piedras: Ediciones Huracán, 1984.

Lorente Medina, Antonio. "*La peregrinación de Bayoán* o la aventura mítica de la redención". *Anuario de letras; revista de la Facultad de Filosofía y Letras* 28 (1990): 327-339.

Ludmer, Josefina. *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires: Libros Perfil, 2000.

Lugo Filippi, Carmen. "Aproximación a los Poemas de Betances". *Los dos indios. Episodio de la conquista de Borinquen*. San Juan: Congreso Nacional Hostosiano, 1998. 45-56.

- Lugo Guernelli, Adelaida. *Eugenio María de Hostos. Ensayista y crítico literario*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1970.
- Lugo-Ortiz, Agnes. “Notas en torno a Plácido. Guerras genealógicas y los intersticios de la identidad en Cuba ante el noventa y ocho”. *Encuentros de la cultura cubana* 10 (otoño 1998): 133-146.
- Lukács, Georg. *El alma y las formas. Teoría de la novela*. México: Grijalbo, 1985.
- Maluquer de Motes, Jordi. “Abolicionismo y resistencia a la abolición en la España del siglo XIX”. *Anuario de Estudios Americanos* 43 (1986): 311-331.
- Manrique Cabrera, Francisco. “Eugenio María de Hostos”. *Hostos. Ensayos*. Fundación F. Manrique Cabrera, 1991. 1-11.
- . “Sobre Hostos”. *Hostos. Ensayos*. Fundación F. Manrique Cabrera, 1991. 31-43.
- Mari Bras, Juan. *Patria y sociología. Hostos como precursor de la Escuela Sociológica del Derecho en la América Latina*. Mayagüez: Ediciones Barco de Papel, 2008.
- Mariátegui, José Carlos. “El proceso de la literatura”. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. D.F. (México): Ediciones ERA, 1988. 206-320.
- Martí, José. “*El Poema del Niágara*”. *Escenas norteamericanas y otros textos*. Ed. Ariela Schnirmajer. Buenos Aires: Corregidor, 2012. 106-126.
- Martínez San-Miguel, Yolanda y Katerina Gonzalez Seligmann. “Con-Federating the Archipelago: Introducción”. *Small Axe* 61.3 (2020): 37-43.
- Megevand, Silvie. “*La piragua ou la vie brève d'une revue cubaine (1856-1857)*”. *Caravelle* 90 (Juin 2008): 11-20.
- Meléndez, Concha. “La novela indianista”. *Obras completas. Tomo I*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1970. 79-300.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Historia de la poesía hispanoamericana*. Tomo 1. Ed. Enrique Sánchez Reyes. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008. [Edición digital a partir de *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*. Vol. 27. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948.]
- Mesa Gancedo, Daniel. “El poema extenso como institución cultural. Forma poética e identidad americana en Bello, Heredia y Echeverría”. *Nueva Revista de Filología Hispánica* LVI.1-2 (2008): 87-122.
- Milanés, José Jacinto. *Antología lírica*. La Habana: Editorial Arte y literatura, 1975.

- Millevoye, [Charles Hubert]. "Le Mancenillier". *Poésies de Millevoye*. Paris: Charpentier, Libraire-Éditeur, 29, Rue de Sene, 1843. 81-83.
- Morales, Ángel Luis. *Introducción a la literatura hispanoamericana*. Río Piedras: Editorial EDIL, 1994.
- Moscoso, Francisco. *Cacicazgos en el caribe y continente americano*. San Juan: Ediciones Puerto, 2018.
- . "Prefacio". *Los dos indios. Episodio de la conquista de Borinquen*. San Juan: Congreso Nacional Hostosiano, 1998. I-V.
- . *Sociedad y economía de los taínos*. Río Piedras: Editorial Edil, 2003.
- . "Tapia, la Sociedad Recolectora y la Biblioteca Histórica de Puerto Rico (1854)". *Tapiana I*. San Juan: Ateneo Puertorriqueño, Archivo Nacional de Teatro y Cine, Instituto Tapia, Instituto de Literatura Puertorriqueña, 2012. 25-42.
- Moya Pons, Frank. *Bibliografía de la Literatura Dominicana 1820-1990*. Vol. 1. Santo Domingo: Imprenta Amigo del Hogar, 1997.
- Nápoles Fajardo, Juan Cristóbal "El Cucalambé". *Rumores del Hórmigo*. Lima: Editora Latinoamericana S. A.
- Nazario Velasco, Rubén. *La historia de los derrotados. Americanización y romanticismo en Puerto Rico, 1899-1917*. San Juan: Ediciones Laberinto, 2019.
- Ojeda Reyes, Félix. *El desterrado de París. Biografía del doctor Ramón Emeterio Betances (1827-1898)*. San Juan: Ediciones Puerto, 2001.
- Olivera, Otto. *Breve historia de la literatura antillana*. México: Ediciones de Andrea, 1957.
- . *Cuba en su poesía*. México: Ediciones de Andrea, 1965.
- Olmedo, José Joaquín. *Poesías completas*. Ed. Aurelio Espinosa Pólit. México y Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1947.
- Oraa, Luis M. *Hostos y la literatura*. Santo Domingo: Taller, 1982.
- Ordóñez de Totis, María E. "Catálogo del *Almanaque-Aguinaldo de la Isla de Puerto Rico*". Tesis para el Programa de Bibliotecas en la Universidad de Puerto Rico, 1987.
- Orta Ruiz, Jesús (ed). *Poesía criollista y siboneísta: antología*. La Habana: Arte y Literatura, 1976.
- Padrón, Juan Nicolás. "¿Poesía culta vs. poesía popular?' El caso de El Cucalambé". *Apuntes de*

- un lector*. La Habana: Letras Cubanas, 2016. 31-39.
- . "La patria elegida del cubano José María Heredia". *Apuntes de un lector*. La Habana: Letras Cubanas, 2016. 15-23.
- Padura, Leonardo. "José María Heredia o la elección de la Patria". *Agua por todas partes*. Buenos Aires: TusQuets, 2019. 211-251.
- . *La novela de mi vida*. Distrito Federal, México: Editorial Tusquets, 2002.
- de Palma y Romay, Ramón. "Matanzas y Yumurí". *Cuentos cubanos*. La Habana: Cultural, S. A, 1928. 3-20.
- . *Matanzas Y Yumurí*. Linkgua ediciones, 2011.
[<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=621381&site=ehost-live&scope=site>]
- Paz, Octavio. "La búsqueda del presente". *NobelPrize.Org*. <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1990/paz/25350-octavio-paz-nobel-lecture-1990/>
- Pedreira, Antonio S. *Hostos. Ciudadano de América*. Río Piedras: Editorial EDIL, 1976.
- Pérez, José Joaquín. *Fantasías indígenas y otros poemas*. Ed. José Alcántara Almánzar. Santo Domingo: Editora Corripio, 1989.
- Pía Bruno, María. "Imágenes de la patria en el Romancero Cubano (1830-1880)". *Memorias del silencio. Literaturas en el Caribe y Centroamérica*. Ed. Graciela Salto. Buenos Aires: Corregidor, 2010. 151-180.
- Pichardo, Esteban. *Diccionario provincial casi-razonada de voces cubanas*. Tercera edición "notablemente aumentada y corregida". La Habana: Imprenta del Gobierno, Capitanía General y Real Hacienda de S. M., 1862.
- Rama, Carlos M. *La idea de la Federación Antillana en los independentistas puertorriqueños del siglo XIX*. Ediciones Librería Internacional, 1971.
- Ramírez, Tania. "José Fornaris: la poesía como arma de lucha". *Tiempo 21* (22 de septiembre de 2014). <http://www.tiempo21.cu/2014/09/22/jose-fornaris-la-poesia-como-arma-de-lucha/>. Accesado el 1 de diciembre de 2017.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en la América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. Santiago y San Juan: Editorial Cuarto Propio y Ediciones Callejón, 2003.
- Ramos-Perea, Roberto. *Tapia. El primer puertorriqueño. Tratado biográfico sobre el dramaturgo y escritor puertorriqueño Don Alejandro Tapia y Rivera (1826-1882)*. San Juan: Publicaciones Gaviota, 2015.

- de Reparaz, Gonzalo. "Fray Bartolomé de Las Casas. Su Tiempo y su obra. Prólogo explicativo indispensable". En *Historia de las indias* de Fray Bartolomé de las Casas, Tomo I. Madrid: M. Aguilar, 1927. v-xxix.
- Reyes Dávila, Marcos. "La crítica deicida de Hostos o la incandescencia de América". En *Crítica* de Eugenio María de Hostos. Ed. Julio César López y Vivian Quiles Calderín, Obras Completas (Edición Crítica) 1.3. San Juan: Instituto de Estudios Hostosianos, Editorial de la Universidad de Puerto Rico y el Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1994. 21-43.
- Rivera de Álvarez, Josefina. *Diccionario de literatura puertorriqueña*. Tomos I y II. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1970.
- Rivera, Ángel A. *Eugenio María de Hostos y Alejandro Tapia y Rivera. Avatares de una modernidad caribeña*. New York: Peter Lang, 2001.
- de Rivera, Daniel. *Agueynaba y Ponce de León o El Jardín de Agueynaba. Canto épico*. Ed. Carmen Corchado Juarbe. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 2005.
- Rivera, Juan Manuel. "La peregrinación de Bayoán: fragmentos de una lectura disidente". *Revista de Estudios Generales*, Puerto Rico, 4.4, 1989-1990. 43-65.
- Rodríguez Ramos, Reniel. *Rethinking Puerto Rican Colonial History*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2010.
- Rodríguez Matos, José Miguel. *La educación en el ideario de Hostos*. San Juan: Ediciones Abacoa, 2013.
- Rojas, Rafael. "El Mexico de Iturbide: indicios de un imaginario imperial". *Política y Gobierno* 6 (1999): 479-497.
- . "La esclavitud liberal. Liberalismo y abolicionismo en el Caribe hispano". *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales* 86 (mayo-agosto): 2013. 27-52.
- Rosa, Richard. *Los fantasmas de la razón. Una lectura material de Hostos*. San Juan (Puerto Rico): Editorial Isla Negra, 2003.
- Rosa-Nieves, Cesáreo. *Historia panorámica de la literatura puertorriqueña (1589-1959)*. Tomo I: Siglos XVI-XVII-XVIII-XIX. San Juan: Editorial Campos, 1963.
- . "Prólogo". *Aguinaldo puertorriqueño*. San Juan: Editorial Edil, 2000. 8-14.
- Rosenberg, Fernando José. "Dos actitudes literarias: indianismo e indigenismo". *Revista interamericana de bibliografía* 36.1 (1986): 52-57.
- Ruano, Argimiro. *Biografía de Hostos. Tomo Primero (1839-1851)*. [Edición de autor.] 1993.

- . *Biografía de Hostos. Tomo Tercero. Eugenio María de Hostos 'Bayoán' (1862-1865)*. Mayagüez: Centro cultural de Moca: inscrito al Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1993.
- Ryan, Marveta. "Creoles and Indians: (Post)Colonial Discourses and Popular Strategies in the *Cantos del Siboney*". *Chasqui. Revista de literatura latinoamericana* 34.1 (2005): 3-24.
- Santacilia, Pedro. "Gobierno, religión, uso y costumbres de los primitivos habitantes de la isla de Cuba". *Pedro Santacilia. El hombre y su obra*. Primer tomo. Ed. Boris Rosen Jélomer. México: Centro de Investigación Científica, 1983. 492-501.
- . "Introducción. A la leyenda cubana Hatuey". Segundo tomo. Ed. Boris Rosen Jélomer. México: Centro de Investigación Científica, 1983. 312-317.
- . "La clava del indio". *Pedro Santacilia. El hombre y su obra*. Segundo tomo. Ed. Boris Rosen Jélomer. México: Centro de Investigación Científica, 1983. 185-231.
- . "Singular combate en la bahía de Santiago de Cuba". *Pedro Santacilia. El hombre y su obra*. Primer tomo. Ed. Boris Rosen Jélomer. México: Centro de Investigación Científica, 1983. 502-509.
- Schmidt-Nowara, Christopher. *Empire and Antislavery: Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874*. Pittsburg: Pittsburg University Press, 1999.
- Schulman, Ivan. "Social Exorcisms: Cuba's (Post)Colonial (Counter)Discourses". *Hispania* 75.4 (Oct. 1992): 941-949.
- Simmel, Georg. "Las ruinas". *Revista de Occidente* 76 (septiembre 1987): 108-117.
- Soler, Julio José. "La flor del Yunque". *El Almanaque-aguinaldo de la Isla de Puerto Rico*. San Juan: Imprenta Acosta, 1870. 64.
- Sommer, Doris. *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*, University of California Press, 1993.
- Sued Badillo, Jalil. *Los caribes, realidad o fábula*. Río Piedras: Editorial Antillana, 1978.
- . "The Theme of the Indigenous in the National Projects of the Hispanic Caribbean". *Making Alternative Histories. The Practice of Archaeology and History in Non-Western Settings*. Ed. Peter R. Schmidt y Thomas C. Patterson. Santa Fe: School of American Research, 1996. 25-46.
- Tapia y Rivera, Alejandro (Ed.). *Biblioteca Histórica de Puerto-Rico*. Puerto Rico: Imprenta de Márquez, 1854.
- . *El bardo de Guamaní. Ensayos literarios*. Habana: Imprenta del Tiempo, Calle de Cuba Núm.

- 71, antes 37, 1862.
- . "La palma del cacique y poesías". *La palma de cacique y Poesías. La leyenda de los veinte años. A orillas del Rhin*. México: Editorial Orión, 1977. 21-92.
- . *La palma del cacique. Leyenda histórica de Puerto Rico y Poesías*. San Juan: Imprenta Venezuela, 1943.
- . *Mis memorias. Puerto Rico como lo encontré y como lo dejo*. Ed. Eduardo Forastieri-Braschi. Guaynabo: Academia Puertorriqueña de la Lengua Española, Editorial Plaza Mayor: 2015.
- . "Prólogo a *El bardo de Guamaní*". *Textos breves y desconocidos*. Ed. Roberto Ramos-Perea. Hato Rey: Ediciones EDP University, 2016. 39-48.
- Treece, David H. "Victims, Allies, Rebels: Towards a New History of Nineteenth-Century Indianism in Brazil". *Portuguese Studies* 2 (1986): 56-98.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past. Power and Production of History*. Boston: Beacon Press, 2015.
- Ureña de Henríquez, Salomé. "Anacaona". *Poesías completas*. Santo Domingo: Impresora Dominicana, 1950. 240-326.
- Valdés Machuca, Ignacio. "Villancico". "Sobre los movimientos por una poesía cubana hasta 1856" de Samuel Feijóo. *Revista cubana* XXV (1949): 83.
- Vásquez, Carmen. "Del diario manuscrito inédito: el cotidiano vivir de Hostos en Chile". En *Simposio: Pertinencia del pensamiento de Eugenio María de Hostos en el siglo XXI*. Río Piedras: Publicaciones Gaviota, 2011. 27-38.
- . "Exilio y libertad: la poesía de Ramón Emeterio Betances". *Pasión por la libertad. Actas Coloquio Internacional "El independentismo puertorriqueño, de Betances a nuestros días*. París, septiembre de 1998. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Instituto de Estudios del Caribe, 2000. 39-45.
- Vela, Roberto. "Los Póstumos de Alejandro Tapia y Rivera o los diálogos con un prisionero político". En *Desfleques y desafíos. (Ensayos de literatura puertorriqueña del siglo XIX)*. Eds. Rafael Bernabe, Juan Berríos, Félix Córdova Iturregui, Jorge Lefevre Tavárez y Roberto Vela Córdova. San Juan: Publicaciones Gaviota, 2018. 177-207.
- Vélez Herrera, Ramón. *Las flores de otoño*. La Habana: Imprenta del Gobierno por S. M., 1849.
- . *Poesías*. La Habana: Imprenta del Gobierno por S. M., 1838.
- Vitier, Cintio. *Lo cubano en la poesía*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2002.

Vitier, Cintio (Ed.). "Introducción". *Los grandes románticos cubanos. Antología*. La Habana: Talleres tipográficos de Editorial Lex, 1960. 5-15.

Walcott, Derek. "The Antilles: Fragments of Epic Memory". *NobelPrize.Org*.
https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1992/walcott-lecture.html

Ward, Thomas. "From Sarmiento to Martí and Hostos: Extricating the Nation from Coloniality". *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 83 (October 2007): 83-104.

Williams, Eric. *From Columbus to Castro. The History of the Caribbean*. New York: Vintage Books, Random House, 1984.

Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

---. *The Country and the City*. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Wogan, Daniel. "Cuatro aspectos de la poesía indigenista". *Historia Mexicana* 2.4 (Apr. - Jun. 1953): 587-596.

Woodaman, Randal. "Bringing Taíno Peoples Back Into History". *Smithsonianmag.com*. December 28, 2017. <https://www.smithsonianmag.com/smithsonian-institution/bringing-taino-peoples-back-history-180967637/#kEQjX1D0azzp2CfD.01>. [Noticia accedida el 14 de enero de 2018.]

Zenea, Juan Clemente. "El pájaro errante". *El Almendares. Periódico Quincenal, Literario y de Modas*. Tomo II. Ed. Ildefonso de Estrada y Zenea. La Habana: Imprenta del Tiempo, Calle de Cuba N. 110, 1852. 60-63.

---. "José Fornaris". *El Almendares. Periódico Quincenal, Literario y de Modas*. Tomo II. Ed. Ildefonso de Estrada y Zenea. La Habana: Imprenta del Tiempo, Calle de Cuba N. 110, 1852. 21-23.

---. "Romances indios". *El Almendares. Periódico Quincenal, Literario y de Modas*. Tomo II. Ed. Ildefonso de Estrada y Zenea. La Habana: Imprenta del Tiempo, Calle de Cuba N. 110, 1852. 91-92.

de Zequeira y Arango, Manuel. "Batalla naval de Cortés en la laguna". En *Cuba poética. Colección escogida de las composiciones en verso de los poetas cubanos desde Zequeira hasta nuestros días*. Ed. Fornaris, Jorge y Joaquín Lorenzo Luaces. La Habana: Imprenta de la viuda de Barcina y Comp., calle de la Reina núm. 6: 1861. 14-20.

---. "Primer sitio de Zaragoza". En *Cuba poética. Colección escogida de las composiciones en verso de los poetas cubanos desde Zequeira hasta nuestros días*. Ed. Fornaris, José y Joaquín Lorenzo Luaces. La Habana: Imprenta de la viuda de Barcina y Comp., calle de la Reina núm. 6: 1861. 7-11.