

¿ADÓNDE SE FUERON?: MODERNIDAD E INDIANISMO EN *SAB* DE GERTRUDIS GÓMEZ DE AVELLANEDA

Jorge Camacho

University of South Carolina

En unos versos de su poema "Los placeres de la melancolía" José María Heredia escribe: «¿Dó fue la raza candorosa y pura / que las Antillas habitó?... La hiere / el vencedor el hierro furibundo: / tiembla, gime, perece, / y, como niebla al sol, desaparece» (213). Estos versos, los únicos por otro lado que Heredia les dedicó a los indígenas de las Antillas, van a servir de introducción a uno de los capítulos más importantes de la novela *Sab* (1841) de Gertrudis Gómez de Avellaneda. El capítulo de la narración que inician estos versos tiene que ver con la historia de la vieja Martina, personaje que, según se dice, pertenecía a la antigua «raza cobriza», que habitó un día Cuba. La Avellaneda comienza narrando el viaje a Cubitas que hicieron Sab, Enrique Otway, Teresa, Carlota, sus hermanas y don Carlos B. Todos disfrutaban del delicioso paisaje hasta que al aproximarse a Cubitas, dice la narradora, el escenario se volvió «más sombrío», el tono de la tierra cambio de prieto a «rojo» y la vegetación, que antes era exuberante, ahora desapareció. Los pocos arbustos que se veían, dice la narradora, parecían en la noche «figuras caprichosas de un mundo fantástico» (79). Este cambio del paisaje prepara la escena para lo que vendrá más adelante. Son señales de que los excursionistas habían cruzado una frontera, y que el mundo que se iba a narrar a continuación pertenecía más a lo sobrenatural, que a lo cotidiano, más a lo "fantástico" que al mundo racional de la ciencia. Por eso es precisamente en este capítulo donde la Avellaneda habla de la muerte del cacique Camagüey e introduce el vaticinio de la vieja Martiana. En lo que sigue, me interesa retomar este pasaje de la novela para resaltar la relación entre Martiana y Sab, la oposición irreconciliable entre el mundo mercantil y el natural de Cubitas, y finalmente el valor simbólico de la figura del indígena y de la profecía de Martiana y Sab al final de la novela.

La escena de la profecía comienza cuando el caballo donde iba Carlota se detiene de repente, y la hija de Don Carlos le señala a Sab una luz «brillante y pálida que oscilaba a lo lejos en lo más alto de la empinada loma» (80). El origen de la luz produce a continuación una animada charla, suscitándose dos posibles explicaciones: la de los cubiteros y la de los naturalistas. La segunda sólo se sugiere en el texto y se explica a pie de página: las luces no eran más que «fuegos

fatuos» que se desprendían de los desechos acumulados en el campo. Sab, sin embargo, da otra explicación del fenómeno. Esta es la que le había oído decir a la vieja Martiana y la que repetían los estancieros del lugar. De este modo, la narradora introduce por primera vez el personaje de la vieja Martina en la novela, y la caracteriza indirectamente a través de las palabras del mulato. Dice Sab que ésta había logrado inspirar cierta consideración en los estancieros:

[...] ya porque la creen realmente descendiente de aquella raza desventurada, casi extinguida en esta Isla, ya porque su grande experiencia, sus conocimientos en medicina, de los que sacan tanta utilidad, y el placer que gozan oyéndola referir sus sempiternos cuentos de vampiros y aparecidos la den entre estas gentes una importancia real (82).

A continuación, Sab dice que la vieja Martina le había contado una historia muy distinta del origen de estas luces. Que en realidad ésta era el alma del cacique Camagüey, a quien los españoles, en pago de su «generosa y franca hospitalidad», habían arrojado de la cumbre de la loma donde aparecía la luz. Desde entonces, sigue diciendo Sab, «esta tierra tornóse roja en muchas leguas a la redonda, y el alma del desventurado cacique viene todas las noches a la loma fatal, en forma de una luz, a anunciar a los descendientes de sus bárbaros asesinos la venganza del cielo que tarde o temprano caerá sobre ellos» (82).

A pesar de las múltiples lecturas que se han hecho de *Sab*, no se ha resaltado lo suficiente el simbolismo de este relato y de la misma Martiana. Por un lado, a diferencia de la historiografía oficial de la colonia (Arrate, Urrutia, Sagra y otros), la Avellaneda habla aquí de un personaje que todavía habitaba el lugar. Habla de la influencia que ésta ejercía sobre los cubiteros, por su linaje y su grandes conocimientos en medicina, y ambas afirmaciones demuestran, como dice Esteban Pichardo, que los indígenas no desaparecieron ni tan rápido ni totalmente como siempre afirmó la historiografía insular (7), sino que todavía a principios del siglo XIX eran parte de la comunidad y en el caso de *Sab*, reclamaban su tierra a título de su herencia racial. Para los historiadores coloniales, dice Esteban Pichardo Moya, «eran postulados aceptados sin discusión la escasa población indocubana precolombina, su rápida extinción y su negativa influencia en la formación del pueblo cubano» (7). Sin embargo, documentos del siglo XVII revelan que en 1627 había una comunidad indígena en Puerto Príncipe que defendió triunfalmente la propiedad de la iglesia de Santa Ana, la cual desde 1607 les había otorgado el Obispo Altamirano. Y en el siglo XVIII todavía se habla de una comunidad de Jiguaní, fundada en 1701, que recibió en 1753 una misión de nueve días del Obispo Morell y Santa Cruz, hablando en 1777 de su *raza vencida* y reclamando a título de su carácter indígena determinados derechos (32).

La narración de la Avellaneda en *Sab*, por consiguiente, vendría a ser un contradiscurso de la historiografía oficial en la medida que esta sitúa al indígena en su isla, en pleno siglo XIX. No como un incidente de la conquista —como lo habían hecho los historiadores peninsulares antes que ella—, sino como parte de la sociedad que narra (7). Es más, al contar las historias los cubiteros, la de Martina y la del cacique Camagüey, la Avellaneda estaría recurriendo al folclore, que según la visión romántica, representó una fuerza con la cual contrarrestar la modernización y el incipiente auge industrial en Europa. Según William Rowe y Vivian Schelling, esta se resume en la idea de una «authentic rural culture under threat from industrialization and the modern culture industry [...] it is assumed that the purity of a peasant culture is degraded or forgotten under pressure from the capitalist mass media» (2). Lo que se pierde en tal proceso es descrito por lo general como la «experiencia de la comunidad» (2). Llama la atención entonces que *Sab* coincida con una de los momentos de modernización más importantes de Cuba, el que tiene que ver con el desarrollo de la industria azucarera y la construcción del primer ferrocarril en el mundo hispano.

No por casualidad entonces, la utopía del “buen salvaje” lleva a Carlota en la novela a sugerirle a Enrique que ambos se fueran a vivir en un lugar apartado, como antes lo habían hecho los indígenas, y que más tarde Teresa le proponga lo mismo a Sab. Esa fuga de la sociedad, y la idealización de la vida primitiva que conlleva irse al campo, el desierto, o la selva muestran que

en un mundo mercantilizado sólo allí era posible llevar una vida decente y pura. En sus palabras finales a Carlota, Teresa llega a decirle que la carta de Sab será su único alivio: «en el ambiente corrompido de las ciudades del viejo hemisferio», ya que allí, dice, «buscarás en vano una brisa que refresque tu alma, un recuerdo de tu primera juventud, un vestigio de tus ilusiones; acaso no hallarás nada grande y bello en que descansar tu corazón fatigado» (186). La carta de Sab a Teresa, llena de ideales, contrastaría con el mundo mercantil de Enrique —el mundo al que está abocado la colonia—, al igual que las creencias de los cubiteros no reflejarían la de los cronistas de Indias, la de los naturalistas o, incluso, la de los historiadores. Cubitas permanecería como un aparte dentro de este proceso industrial de la colonia, como un ejemplo de la nación “jardín” a la que cantaba Heredia, como un reducto de la tradición individual y colectiva frente a la sociedad moderna.

Por ello, el relato de la muerte del cacique Camagüey y su reencarnación en la luz de Cubitas da pie seguidamente a Carlota para criticar la Conquista y la colonización de la isla. La metáfora principal en su discurso es la de la naturaleza como «virgen», cuyas entrañas son «despedazadas» por la codicia del español. Dice Carlota: «este suelo virgen no necesitaba ser regado con el sudor de los esclavos para producirles. Ofrecíales por todas partes sombras y frutos, aguas y flores y sus entrañas no habían sido despedazadas para arrancarles con mano avara sus escondidos tesoros» (84).

No es de extrañar entonces que Carlota se ponga del lado de quienes le criticaron a España su excesiva crueldad y su derecho a conquistar y explotar materialmente los recursos de la isla. Que cite a Heredia al inicio del capítulo y que enfatice precisamente lo que la historiografía colonial de la isla nunca estuvo de acuerdo en aceptar y siempre rechazó por ser argumentos exagerados de los enemigos de España. Así, por ejemplo, poco después de escuchar este relato, dice Carlota, con lágrimas en los ojos, que nunca había podido «leer tranquilamente la historia sangrienta de la conquista de América. ¡Dios mío, cuantos horrores!». A lo que agrega: «Parece empero increíble que puedan los hombres llegar a tales extremos de barbarie. Sin duda se exagera, porque la naturaleza humana no puede, es imposible, ser tan monstruosa» (83). Después de escuchar esto, Enrique le reprocha que lllore como una niña por «la muerte de un ser que acaso no existió nunca sino en la imaginación de Martina», a lo que responde Carlota que no llora por el cacique, «ni sé si existió realmente», que llora por la «raza desventurada» (83). De modo que si bien Carlota denuncia la crueldad, poco después la niega por “exagerada”, y no toma partido en la veracidad de la historia del cacique —lo cual no le impide encontrar una razón para criticar su muerte. Este ir y venir sobre el mismo argumento ejemplifica cabalmente la posición ambigua de Carlota en la novela, quien termina casándose con Enrique, convirtiéndose en otro accesorio de su fortuna y por tanto en otra víctima. De ahí la insistencia en esta parte de la novela en la “veracidad” de la identidad de la vieja indígena, a quien tanto Sab como Don Carlos le disputan ser una verdadera descendiente del cacique Camagüey. Le pregunta Don Carlos a Sab si «no pretende ser descendiente de la raza india», a lo que el mulato responde que sí, agregando que de él «pretende descender nuestra pobre Martina» (82).

¿Pero existió realmente un cacique llamado Camagüey? La historiografía cubana no recoge ninguno con este nombre, por lo que no es casual que Carlota no se comprometa con la historia de los cubiteros. Su cuidado, por otra parte, en afirmar algo que la historiografía no recogía y la insistencia en descubrir la verdadera identidad de la india son muestras de una preocupación por la verdad histórica, un debate que surge con el género mixto de la novela y la histórica en el siglo XIX y que descende de las preocupaciones del neoclasicismo español. Por tal motivo, valga subrayar que Carlota no habla de la leyenda del cacique Camagüey según la veracidad de la historia, sino desde el punto de vista de sus sentimientos. Intenta mostrar un escenario verosímil en vista de los “horrores” que habían cometido los españoles en América. La verosimilitud, según Ignacio de Luzán en su *Poética*, no es más que una «imitación, una pintura, una copia sacada de las cosas, según son en nuestra opinión» (229). Por consiguiente, el concepto de verdad dependerá de la forma en que lleguemos a apreciar o despreciar un objeto o acontecimiento. Según Alexander

Selimov, gracias a Luzán, la Avellaneda encuentra la verdad en el artificio literario, busca con ella involucrar al lector y hacerlo partícipe de sus sentimientos (40). En todo caso, a través de este concepto neoclásico, la Avellaneda se las arregla para hablar de otra historia, reinventándola a partir de lo local y nacional.

Eric Hobsbawm ha llamado la atención, en el caso de Inglaterra, sobre lo que llama «invented traditions», esto es, prácticas o rituales de un valor simbólico cuya función es inculcar ciertos valores o normas en la población repitiéndolas. Estos rituales tratan de establecer una continuidad con el pasado (1), algo que Hobsbawm relaciona con «a rapid transformation of society [that] weakens or destroys the social patterns for which 'old' traditions had been designed» (4). En el caso de la narrativa colonial cubana podría hablarse de “narrativas inventadas”, también, en el sentido de que se crean o se utilizan con un fin político en mente: contrarrestar el poder que ejerce la historia oficial e ir creando un sustrato propio. Dentro de este grupo estarían el relato del Cacique Camagüey y la Luz de Cubitas, pero también, la Luz de Yara, y otros relatos de la conquista como los de Guamá o Hatuey. Narrativas populares que intentan explicar un mismo suceso histórico de una forma diferente. Algunos de estos relatos están aparejados incluso a rituales como el del luto por la desaparición de la raza aborigen –aun cuando todavía existen descendientes de ellos en Cuba–, algo que se origina en la misma historiografía oficial, pero que es retomado por Heredia, la Avellaneda y Fornaris con fines políticos. Estos relatos se transmitirían de generación en generación ya sea por iniciativa individual o de grupo.

Al expresarse Carlota tan tristemente sobre el destino que sufrieron los primeros habitantes de la isla, Sab relaciona la experiencia de la «raza cobriza» con la suya: «¡Ah sí! –Pensó él–. No serías menos hermosa si tuvieras la tez negra o cobriza. ¿Por qué no lo ha querido el cielo, Carlota? Tú, que comprendes la vida y la felicidad de los salvajes, por qué no naciste conmigo en los abrazados desiertos de África o en un confín desconocido de la América?» (84). Como ha señalado la crítica, la Avellaneda recurre en éste y otros pasajes de Sab, a la idea rousseauiana del “buen salvaje”. El hombre nace bueno, toma de la tierra lo que necesita, pero es la sociedad quien lo corrompe, o como en los casos de Sab y los indígenas, quien lo explota. Por tal motivo, Carlota se niega a pensar que a pesar de todos los maltratos y humillaciones que hicieron los españoles en América, «la naturaleza humana, no puede, es imposible, ser tan monstruosa» (83). Los indígenas, por el contrario, vivían en la isla en una comunidad paradisíaca:

Aquí vivían felices e inocentes aquellos hijos de la naturaleza; este suelo virgen no necesitaba ser regado con el sudor de los esclavos para producirles: ofrecíales por todas partes, sombras y frutos, aguas y flores y sus entrañas no habían sido despedazadas para arrancarle con mano avara sus escondidos tesoros (84).

Por ello, piensa Sab que tanto los negros como los indígenas se acomodaban a ese ideal de buen salvaje que describió Rousseau en el siglo XVIII, basándose en los reportes de los misioneros portugueses y españoles del siglo XVI. El mundo del indígena y del africano antes de la conquista y la consiguiente colonización, solo podía explicarse con la metáfora del paraíso, un momento pre-adánico, donde la naturaleza les proveía a ambos, «felices e inocentes», de todo lo necesario para vivir. Esta imagen idealizada del indígena es otra forma de criticar el poder colonial, y aquellos que buscaban acumular dinero ya sea a través de un “buen partido” como Carlota o explotando la mano de obra esclava. De modo que al sugerir que tanto los indígenas como los negros vivían una vida anterior mejor antes de la esclavitud, la Avellaneda está yendo en contra de dos de los mitos más reiterados por los colonizadores europeos y la sacarocracia cubana: la idea de que el mundo del conquistador era moralmente superior al de los indígenas –con lo cual se justificaba su esclavitud; y en contra del argumento de que tanto en África como en América, los nativos eran víctimas de grupos rivales de su misma etnia, los cuales los mataban, los devoraban o se aprovechaban de ellos de forma inescrupulosa. Por consiguiente, al traerlos al Nuevo Mundo y tenerlos bajo el sistema colonial, lo que hacían con ellos era salvarlos de una vida de miseria y muerte. Esta argumento, por ejemplo, es el que reaparece en el artículo de María de las Mercedes Santa Cruz y Montalvo, Condesa de Merlín, titulado “Les esclaves dans les colonies espagnoles”

[los esclavos en las colonias españolas], publicado en 1841 en la *Revue des deux Mondes* después de haber regresado de un viaje a Cuba, su país natal. Afirma la Condesa de Merlín con relación a las ideas abolicionistas de Gran Bretaña en la época: «Si on leur présente, dis-je, la cruelle alternative ou d'être tués ou mangés par les leurs, ou de rester esclaves au milieu d'un peuple civilisé, leur choix ne sera pas douteux, ils préféreront l'esclavage» (736). [Si les presentamos, digo yo, la cruel alternativa de ser matado o comido por los suyos o de quedarse como esclavos en medio de un pueblo civilizado, no se dude de su opción, ellos preferirán la esclavitud]. Si bien la Avellaneda publica en 1844 las notas del viaje a La Habana de la Condesa de Merlín, los argumentos que da sobre el negro y el indígena en su novela no pueden estar más alejados de los de su compatriota. De hecho ambas eran muy diferentes. Merlín representaba los intereses reformistas de la sacarocracia criolla y sus notas sobre Cuba las escribió bajo la influencia de José Antonio Saco y otros pensadores de la época. De hecho, Saco en su conocida memoria sobre la vagancia en Cuba, impugna directamente la tesis roussoniana del "buen salvaje" y pide que Cuba se industrialice y los cubanos terminen con su pasividad. Según Saco una de las causas por la que algunos críticos atribuían la persistencia de la holgazanería en Cuba era la fertilidad de la tierra y la benevolencia de su clima. «¿Para qué, dicen ellos, para qué se ha de afanar el hombre de esta isla dichosa, si con regar las semillas en el campo, la naturaleza, casi sin auxilio, viene a ofrecerle dentro de poco tiempo, el fruto regalado con que la ha de alimentar?» (87). Y a continuación responde:

[...] la condición de los pueblos salvajes no debe confundirse con la de los civilizados. Aquellos fían a la naturaleza el cuidado de sus sustentos, pues sus esfuerzos industriales no tienen más estímulo que el de acallar los gustos del hombre, y satisfecha esta necesidad, se entregan al sueño o a la guerra. Los civilizados al contrario, como que tienen más ideas, tienen más necesidades, e imponiéndoles el orden social en que viven, el deber, y a veces el placer de satisfacerlas, la industria más que la naturaleza viene a ser el apoyo de su conservación (89).

De modo que al sugerir la Avellaneda en su libro la utopía del "buen salvaje", está yendo en contra de lo dicho por Saco y Merlín en sus escritos. Su visión correspondería más con la que tuvo Rousseau, quien en su famoso *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1755), impugnaba el derecho de propiedad privada y pone de ejemplo al «salvaje» (44). Rousseau escribe esto en el contexto de la reevaluación del hombre primitivo ante las ideas de la modernidad y la Ilustración. Entonces, el «salvaje» no era más que un objeto sin valor y al tomarlo como ejemplo de inocencia y bondad, el filósofo estaba criticando la misma sociedad que lo despreciaba, una sociedad desprovista supuestamente de estos valores y que según afirmaba llegaba a corromperlo. En el mismo discurso, dice Rousseau, el hombre moderno «trabaja hasta que muere» mientras que el «salvaje» sólo tomaba de la naturaleza lo que necesitaba (70). Esto, naturalmente, justificaría su pereza. De modo que no había nada más contrario al proyecto liberal que una sociedad inmovilista y estancada en los tiempos pre-modernos. Valga enfatizar que por la misma razón, este discurso ve al indígena, su condición social y su cultura, como un "problema", como un impedimento para los planes de esa misma elite que se propone colocar el país al mismo nivel que los de Europa. Esta visión del indígena como "problema" ya aparece en los escritos de los cronistas de Indias (Oviedo, Herrera y otros) y en el siglo XIX reaparece en los escritos de Humboldt, Juan León Mera y Clorinda Mato de Turner (Meléndez 62). En la Avellaneda, sin embargo, el indígena no es un problema social, es un mundo idílico que simplemente desaparece.

No obstante, la Avellaneda aprovecha las similitudes entre el indígena y el negro para introducir en la novela otra categoría que va a ser fundamental para entender el discurso racial en Cuba en los siglos XIX y XX: el miedo al negro y el temor a la africanización de la isla. No a otra cosa se refería Sab cuando habla de la venganza de la raza cobriza, ya que si bien los indígenas "casi" habían desaparecido, para mediados del siglo XIX, la población negra había sobrepasado el número de los habitantes blancos en Cuba. Le dice Sab a Don Carlos: «En sus momentos de exaltación, señor, he oído gritar a la vieja india: "La tierra que fue regada con sangre una vez, lo será aun otra: los descendientes de los opresores serán oprimidos, y los hombres negros serán los terribles

vengadores de los hombres cobrizos» (83). A esta confesión de Sab, Don Carlos responde con disgusto, y le pide que deje de seguir contando tales historias, ya que como afirma la narradora: «siempre alarmados los cubanos después del espantoso y reciente ejemplo de una isla vecina, no oían sin terror de la boca de un hombre de su desgraciado color cualquiera palabra que manifestase el sentimiento de sus degradados derechos y la posibilidad de reconquistarlos» (83). La venganza que clama el cacique Camagüey, por tanto, vendría a materializarse en otra rebelión de negros esclavos, conjurada por las palabras del propio Sab. La isla vecina de la que habla la narradora no era otra que Haití, después de las sangrientas rebeliones que llevaron a la Revolución, que dio como resultado la destrucción de la industria azucarera y la inmigración de los hacendados blancos a otras islas del Caribe, y en especial a Cuba. Si Heredia se preguntaba adónde había ido a parar la raza «candorosa y pura» que un día habitó las Antillas, la Avellaneda le responde que todavía ésta existía, pero, lo que era más inquietante aún –para los españoles y sus descendientes–, ésta seguía pensando en la hora en que recibiría su venganza por manos de los negros esclavos. El capítulo que le dedica entonces la Avellaneda a esta cuestión en *Sab* es demostrativo no sólo de la supervivencia de los descendientes de indígenas en la zona, sino también del potencial simbólico que todavía tenía la «cobriza raza» siglos después de haberse fijado su «aniquilamiento» en el discurso oficial. Pero lógicamente, el contexto en que escribe la Avellaneda, marcado por el acelerado incremento de la producción azucarera en Cuba, a expensas de la esclavitud negra, y el temor que produjo en los cubanos la Revolución de Haití, son suficientes para recordarles al lector blanco y de clase media que todavía existía una cuenta pendiente con el pasado, y que mientras los españoles siguieran haciendo lo mismo con los negros, la posibilidad de un baño de sangre no iba a desaparecer. Según le cuenta, por ejemplo, la misma Avellaneda en una de sus cartas a Cepeda, el miedo al negro fue uno de los incentivos por lo cual su familia se había mudado a España. Dice: «Algunos años hacía que mi padre proyectaba volverse a España y establecerse en Sevilla; en los últimos meses de su vida esta idea fué en él más fija y dominante. Quejóse de no dejar sus huesos en la tierra nativa, y pronosticando a Cuba una suerte igual a la de otra isla vecina, presa de los negros, rogó a mamá se viniese a España con sus hijos» (*Autobiografía* 128).

En la novela, tal anécdota ayudaba a llamar la atención sobre la inmensa preocupación que sentían los españoles y los cubanos blancos esclavistas por los negros, luego de la Revolución haitiana. Por tanto, si bien la Avellaneda no es la primera en hablar del tema indígena en la narrativa cubana, sí es quien de forma muy sutil introduce en el debate racial decimonónico la alianza entre los vencidos, con una profecía espeluznante para los blancos. Siendo admiradora de Heredia, su reflexión tenía que ser necesariamente política, motivada por la nueva situación económica y social de la isla, que reflejaba a su vez el descontento de un número creciente de letrados ante la esclavitud. Por ello, la alianza que crea la Avellaneda entre estos dos grupos subalternos en Cuba a principios del siglo XIX debió repercutir con fuerza en el imaginario de los lectores de la isla y los de la metrópoli. ¿Por qué si no ese énfasis tan grande en mostrar a Sab y Martiana como parte de una familia afectiva llegando incluso a identificarse la vieja india como la “madre” del mulato? La génesis de esta alianza hay que buscarla en la historia de esclavitud de ambos grupos y el mestizaje que se llevó a cabo entre los indígenas, los negros y los blancos durante la colonia. De esto hablan distintas fuentes etnográficas e históricas de los siglos XIX y XX.

Luis Alejandro Baralt en su artículo “Apuntes acerca del pueblo indio de San Luis del Caney”, publicado en *Memorias de la Sociedad Económica de Amigos del País* en 1877, no sólo afirmaba la existencia en 1845 de descendientes de indígenas en el Caney, sino también la incorporación a ella de europeos y «negros de ambos sexos» (166). A su vez, en 1932, cuando Fernando Ortiz escribe su introducción al libro de José Antonio Saco *La esclavitud de los indios*, el etnógrafo cubano argumenta que los «indios puros» de Cuba habían desaparecido en el siglo XVI, y que a pesar de lo dicho por José Ferrer de Couto sobre los indígenas en su libro *Crisol histórico español y restauración de glorias nacionales* (La Habana, 1862), donde habla de su «actual permanencia en los partidos donde la benéfica mano de los españoles los reunió en los primeros tiempos de la conquista», Ortiz señala: «Aun cuando todavía en el siglo XIX, se sostuvo la existencia de indios

en Pinar del Río y en Oriente, no puede dársele otro crédito a esta opinión vulgar que la de una posible permanencia en algunos lugares abruptos de esas regiones, de grupos étnicos negroides de *cimarrones* mezclados con sangre india» (xxx). Todo lo cual indica que la práctica de mestizaje de indígenas con negros y europeos fue intensa durante la colonia y que en lugares como el Caney y las lomas de Pinar del Río los negros esclavos que se escapaban de los ingenios encontraron refugios en estos grupos de descendientes de aborígenes, formando nuevas familias. Algo similar debió ocurrir en Cubitas ya que en sus cuevas encontraron refugio muchos negros escapados de sus ingenios, tantos que, como dice la narradora, una de las cuevas que visitan los viajeros se llama precisamente «Cuevas Grandes o de los Negros Cimarrones», adonde según Martina, se fue a vivir después de haber perdido su casa en el incendio y cerca de la cual le ayudó a construir Sab su «pequeña choza» (188). En el capítulo posterior al del relato del cacique Camagüey, la voz narrativa cuenta cómo los viajeros visitaron estas cuevas, en una de las cuales encontraron escrito en la pared el nombre de Carlota, sin haber nunca estado allí, y varias «pinturas bizarras» que los del lugar aseguraban ser «obra de los indios» (88).

Por consiguiente, es de notar que varias de las principales causas a que se atribuye la desaparición de los indígenas en la isla van a repetirse en *Sab*: la violencia de los conquistadores contra los indígenas, las enfermedades como la viruela, traída a América por los españoles, y finalmente la mezcla racial. El primero aparece durante la discusión sobre el cacique Camagüey, el segundo se sugiere al comentarse la misteriosa enfermedad y la muerte del hijo de Martina, de los dos nietos y de la esposa, y el tercero en el retrato que hace la narradora de la india en el capítulo posterior al que cuenta la historia del cacique. Valga señalar que todas estas causas eran ajenas a los indígenas, ya que la historiografía colonial cubana también señalaba otras, como la emigración de los aborígenes a la Florida o el suicidio en masa. Así, por ejemplo, José Martín Félix de Arrate en su *Llave del Nuevo Mundo* (1830), afirmaba que el suicidio fue «la principal causa que influyó para la aniquilación de estos naturales [...], su mismo desatinado furor, el cual despobló la Isla de innumerables vivientes, y llenó el abismo de casi infinitos habitantes» (36). Por el contrario, la Avellaneda nunca menciona ninguna de estas causas, pero sí va a hacer énfasis en las otras tres. Para señalar la desaparición de la «raza pura» en Cuba la voz narrativa se detiene en la fisonomía de Martina, tratando de discernir los rasgos que eran verdaderamente indios y los que no lo eran. Martina aparenta tener, dice la narradora, unos sesenta años. Tiene la cara llena de arrugas y enjuta, y un cuello largo y nervioso. Los cabellos sólo le cubrían «la parte posterior del cráneo, dejando descubierta la frente que se prolongaba hasta la mitad de la cabeza». Y sigue diciendo:

Colgaba este mechón de pelo sobre la espalda descarnada de Martina, y la parte calva de su cabeza contrastaba de una manera singular por su lustre y blancura, con el color casi cetrino de su rostro. Este color, empero, era todo lo que podía alegar a favor de sus pretensiones de india, pues ninguno de los rasgos de su fisonomía parecía corresponder a su pretendido origen (91) [Énfasis nuestro].

Sigue describiendo entonces otras partes de su cuerpo, pero estas palabras solamente bastan para dejar de entrever que Martina no era —como afirmaba ella misma según Don Carlos— descendiente directa de los antiguos habitantes de Cuba, sino producto al igual que Sab de la mezcla con los españoles. Esto, a los ojos de los protagonistas y del propio lector, que descubre a través de la narradora que la india Martina no era lo que afirma ser, le restaría autoridad y prestigio y la convertiría en una farsante. Es de creer que si Martina fuera en realidad una india, el color de la parte calva de su cabeza fuera el mismo que el de su rostro, ya que mientras el primero habría estado escondido del sol, el segundo habría recibido toda la fuerza de los rayos solares, cambiando de esta forma su color natural. Y aquí nuevamente, la voz narrativa juega con la idea de la verdad y la mentira de la representación y del discurso, tema de la literatura clásica y del siglo de Oro, y juega también con el lector al dejar entredicho, o descubrir los verdaderos caracteres de la «india». Naturalmente, la Avellaneda tiene en mente los relatos de los cronistas de Indias y de los historiadores, ninguno de los cuales coincide con este retrato. Su estatura además, dice la voz narrativa, «era colosal en su sexo» (91), característica que tampoco comparte con los indios

antillanos. Es posible, por tanto, leer en este retrato no la supervivencia de los indígenas llamados “puros” en Cuba, sino sus descendientes que seguramente se habían mezclado con los blancos —en el caso de Martina— y con los negros en otros. Por consiguiente, el retrato que nos da de ellos la narradora es uno de desfallecimiento, de ruinas humanas, e irremisible de extinción. Precisamente, uno de los cuadros más horribles que hace la narradora en *Sab* es el del nieto de Martina, quien sufre de una enfermedad que no se especifica. Dice la narradora:

En una especie de tarima de cedro, sobre una estera de guano, yacía acurrucada en un rincón oscuro de la sala una criatura humana, que al pronto apenas podía reconocerse por tal. Mirándola con más detención notábase que era un niño, todo contrahecho su figura. Su cabeza voluminosa, cubierta por cabellos pobres y ásperos, se sostenía con trabajo sobre un cuello tan delgado que parecía quebrantado por su peso, y sus ojos pequeños y hundidos aparecían rodeados de una aureola cárdena, que se extendía hasta sus pálidas mejillas. Sonreía el infeliz y se entretenía con un perrillo que estaba tendido entre dos flacas piernecitas, reclinada su cabeza en el abultado vientre del niño (93).

En esta descripción del nieto de Martina, la Avellaneda deja entrever que pronto dejaría de vivir —como en efecto ocurrió— y por consiguiente a la india no le quedaría más nadie en su familia que perpetuara su raza y sus tradiciones. Es de notar además que en el retrato que hace la narradora tanto de Martina como del nieto, sus rostros y su figura se encuentran «contrahecho[s]», delatando algo anormal en ellos que no se explica o no se puede decir. Podría pensarse en una tara hereditaria, o en factores ajenos a ellos. De cualquiera forma, la narradora sólo deja al lector con la duda de la enfermedad del niño y la coincidencia de que sus hermanitos «tan lindos y tan robustos» —dice Martina—, al igual que sus padres, habían muerto. Casi al final de la novela el lector se entera de la muerte de Martiana con lo cual pone fin a la historia familiar y la posibilidad de encontrar otro “descendiente” de los aborígenes en Cuba. No obstante, por la descripción que da Sab de Martiana en el capítulo anterior se sabe que la india tenía un gran conocimiento de plantas medicinales del cual se aprovechaban los cubiteros. Entonces, ¿acaso Martina no encajaría en el patrón de la “vieja curandera” tan común en aquella época en el interior de la isla? Se sabe por las actas de la conquista y otras fuentes que los aborígenes practicaban la medicina vegetal y en algunos casos se les reconocía por esto.

Esteban Pichardo, en *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos* (1945), al hablar de una sublevación de indígenas en Camagüey en 1529, afirma que al ser tomados prisioneros estos indios entre ellos habían tres jefes principales que según consta en las actas, eran «adivinos y hechiceros, y además inmortales para las armas españolas» (26). Asimismo, Francisco Calcagno en su *Diccionario biográfico cubano* (1878), da cuenta de la historia de una india llamada María Nava, que se hizo famosa en Santiago de Cuba, por ser «curandera». Dice Calcagno que esto ocurrió por los años 1600 y algunos la llamaban *La bruja*. Curó a D. Juan de Villaverde Ozeta, entonces gobernador de la provincia y que esto, unido a la circunstancia de no haber en el lugar ningún médico, contribuyó a su gran popularidad. «El vulgo crédulo» —sigue diciendo Calcagno—, «como ha hecho después con otros, le atribuye el poder de milagros: de aquí el dicho vulgar: “más sabiondo que la Nava”» (448). ¿Cómo entender entonces que la vieja Martina no pueda curar a su nieto? Según la historiografía muchos indígenas murieron a causa de enfermedades para las cuales no tenían ninguna resistencia. De todas formas es de resaltar el énfasis que pone la narradora en vincular a Martina con el paisaje y la vegetación del lugar, ya que como le dice la vieja india a Don Carlos, al describirse a sí misma, en el momento que se encuentran: «el árbol viejo del monte, cuando ya seco y sin jugo sólo alimenta curujeyes, ve pasar años tras años sin que ellos le traigan mudanza. El resiste a los huracanas y a las lluvias, a los rigores del sol y la aridez de la seca, mientras que el árbol todavía verde sufre los ataques del tiempo y pierde poco a poco sus flores, sus hojas y sus ramas» (92). Estas palabras de Martiana resumen, pues, su personalidad, no sólo de una forma poética, sino también telúrica. Martina, hija de la selva, se expresa a través del lenguaje del monte, con el conocimiento que le había ganado el respeto de los cubiteros. En términos del discurso romántico, la comparación del ser y el árbol refleja el sentimiento organicista de estar

JORGE CAMACHO

en estrecha relación con el universo. Es la muestra de una nostalgia por un tiempo anterior (la juventud o el estado de inocencia natural), con el cual la forma poética debía coincidir. Y llama la atención que esta misma metáfora haya aparecido en el poema de Heredia que cita la Avellaneda como epígrafe del capítulo. En "Placeres de la melancolía" el bardo del Niágara se lamenta porque se «marchita entre vidrios encerrada / la planta estéril de distinto clima» (216). Pero si la voz lírica del poema de Heredia se compara así mismo con una planta que ha sido transplantada y mantenida de forma artificial en otro lugar que no es su tierra, para Martina la relación se establece de otra forma. Su cuerpo, como un árbol viejo, sólo alimenta curujeyes, una planta parásita, y ahora está en camino de morir. Esa voz nostálgica revela nuevamente lo que se perdió. Ejemplifica el sentimiento de luto por una raza que desaparece, una raza que a su vez está siendo reemplazada por otra, la cual tiene el destino de vengarla.

OBRAS CITADAS

- Arrate, José Martín Félix de. *Llave del Nuevo Mundo. Antemural de las Indias Occidentales*. Prólogo y notas de Julio Le Riverend. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Baralt, Luis Alejandro. "Apuntes acerca del pueblo indio de San Luis del Caney", *Memorias de la real Sociedad Económica del país de la Habana*. Año 1, tomo I, 1877. Imprenta de A. Lagriffoul, O-Reilly 35. 164-170.
- Calcagno, Francisco. *Diccionario biográfico cubano*. New York: Imprenta y librería de N. Ponce de León, 1878.
- Gómez de Avellaneda, Gertrudis. Sab. Introducción y notas de Luis Martul Tobío. New York: The Edwin Mellen Press, 1993.
- "Autobiografía de la Sra. D.^a Gertrudis Gómez de Avellaneda", *Obras de la Avellaneda*. Tomo VI. Edición del Centenario. La Habana: Imprenta de Aurelio Miranda, 1914. 127-277.
- Heredia, José María de. *Poesías Completas*. Selección, estudio y notas de Ángel Aparicio Laurencio. Miami: Ediciones Universal, 1970.
- Hobsbawn, Eric. "Introduction: Inventing Traditions", *The Invention of Tradition*. Ed: Eric Hobsbawn and Terence Ranger. Cambridge University Press, 1992. 1-14.
- Luzán, Ignacio de. *Poética*. Ed. Russell P. Sebold. Barcelona: Editorial Labor, 1977.
- Meléndez, Concha. *La novela indianista en Hispanoamérica (1832-1889)*. Río Piedras: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1961.
- Ortiz, Fernando. "Introducción", *Historia de la esclavitud de los indios en el Nuevo Mundo. Seguida de la historia de los repartimientos y encomiendas*. José Antonio Saco. Tomo I. Editorial Cultural, S. A. La Habana: 1932. vii-iv.
- Pichardo Moya, Esteban. *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*. La Habana: Imprenta siglo XX, 1945.
- Rousseau Jean-Jacques. *Discourse on the origin of inequality*. Trans. Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett, 1992.
- Rowe William y Vivian Schelling. *Memory and Modernity*. Popular culture in Latin America. London: Verso, 1991.
- Saco, José Antonio. *El juego y la vagancia en Cuba*. La Habana: Editorial Lex, 1960.
- Santa Cruz y Montalvo, María de las Mercedes. "Les esclaves dans les colonies espagnoles", *Revue des deux Mondes* 26 (avril 1841): 734-69.

¿ADÓNDE SE FUERON?: MODERNIDAD E INDIANISMO EN SAB

Selimov, Alezander R. *De la Ilustración al Modernismo: la poética de la cultura romántica en el discurso de Gertrudis Gómez de Avellaneda*. Boulder: Society of Spanish and Spanish American Studies, 2003.