



COGER EL INDIO: ESPECTROS INDÍGENAS EN LA POESÍA DEL SIGLO XVIII Y EL ESPIRITISMO DE CORDÓN¹

KEVIN SEDEÑO-GUILLÉN
Colorado College

En este artículo exploro la forma en que en la segunda mitad del siglo XVIII los americanos afrontan el regreso en forma fantasmático/espectral de los millones de indígenas muertos en el continente como consecuencia de la conquista europea de las Américas (Tinker y Freeland). Para ello, parto de la hipótesis de que la utilización del fantasma/espíritu/muerto/espectro de los indígenas americanos hizo parte del proceso de construcción de la identidad de los americanos, que les permitió consolidarse como herederos de los antiguos dueños de la tierra — los pueblos originarios— en su creciente reclamo de poder frente a españoles y europeos en general. Como parte de la elaboración de mi hipótesis leeré algunos textos publicados en el *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá* (1791-1797) en la última década del siglo XVIII, los cuales incorporan

¹ Versiones previas de este artículo fueron presentadas en los siguientes congresos: “An Indian Specter Haunts the Americas: Secondary Apparitions in 18th-Century Poetry, and Contemporary *Espiritismo de Cordón*.” 45th *American Society of Eighteenth Century Studies Annual Meeting*. Williamsburg, VA, March 20-23, 2014 (gracias a la financiación de The Graduate School, University of Kentucky); “Coger el indio: espíritus racializados en el espiritismo de cordón.” *III Congreso Internacional de Estudios Caribeños “Sistemas políticos, relaciones internacionales e identidades.”* Santa Marta, Colombia: Universidad del Magdalena, Universidad del Norte, Universidad Nacional de Colombia-Sede Caribe, ago. 4-6, 2014. Una versión abreviada apareció en: “Indios espectrales: indígenas aparecidos en la poesía americana del siglo XVIII y el espiritismo de cordón contemporáneo en el Caribe”. *Sistemas políticos, relaciones internacionales e identidades. Memorias III Congreso Internacional de Estudios Caribeños.* Santa Marta: Universidad Nacional de Colombia sede Caribe, Universidad del Magdalena, Universidad del Norte, ago. 4-6, 2014. Comps. Raúl Román Romero, Jorge Elías Caro y Antonino Vidal Ortega. San Andrés isla: Universidad Nacional de Colombia, sede Caribe, 2014. 428-444. Aprovecho para agradecer a Enrico Mario Santí por sus revelaciones acerca del tema en su inspirador seminario doctoral titulado *Ghost Studies*, en *University of Kentucky* en la primavera del 2003; a Santa Arias (Kansas University) por sus valiosas recomendaciones acerca de esta investigación y a un evaluador anónimo que realizó observaciones pertinentes sobre el artículo.

representaciones de personajes y elementos culturales relativos a los pueblos indígenas americanos. Me propongo analizar qué funciones cumplió la asimilación de esas imágenes en la literatura y la prensa periódica americana del periodo pre-independentista, prestando especial atención a la cuestión de cómo esas representaciones espectrales de indígenas muertos en las guerras de conquista y colonización contrasta con las condiciones de vida de los indígenas supervivientes en el siglo XVIII. A la vez, dejo enunciadas la relación de estos hechos con la compleja situación política y social de los indígenas contemporáneos.

De igual modo, establezco un enlace entre la espectralidad indígena, tal como parece haber sido experimentada por los americanos a finales del siglo XVIII, y su retorno en la forma del espiritismo de cordón practicado en comunidades predominantemente rurales de Cuba y el Caribe en general, en la época actual. Propongo como punto de ese enlace la figura del intelectual cubano radicado en la Nueva Granada, Manuel del Socorro Rodríguez de la Victoria (1758-1819). Para ello analizo algunos de sus textos, relevantes al problema de la representación de los indígenas durante el siglo XVIII. Acudo además a testimonios escritos y audiovisuales, así como a relatos auto-etnográficos sobre las prácticas del espiritismo de cordón en comunidades del centro y el oriente de Cuba durante los últimos 50 años, indicando la presencia del fantasma/espíritu/muerto/espectro indígena en el corpus espiritual de estas ceremonias del espiritismo caribeño.

En este artículo opto por el término colombino “indios”, que uso juntamente con el contemporáneo “indígenas”, no sólo para ser consecuente con el lenguaje empleado en el periodo colonial, sino también para acentuar la relación del término con la obsesión de los europeos del siglo XV con las supuestas conexiones de América con Asia (Earle 1, 15-17). En esa obsesión identifiqué un primer momento de la espectralidad del indígena americano: este no es el que es, sino ya es —en vida— un fantasma del delirio europeo por las riquezas del denominado Extremo Oriente.

Las formas que asume la persistencia de la ausencia/presencia de indígenas americanos en la experiencia de individuos y comunidades indígenas contemporáneas, constituye una de mis principales preocupaciones aquí. Esta presencia (o ausencia) en las literaturas y culturas latinoamericanas ha sido un tema de investigación recurrente, dirigido, entre otras direcciones, a comprender el uso que realizaron los criollos americanos del legado indígena como parte de las estrategias de negociación de sus identidades. Coincido con Adam Lifshey en que las ausencias de los desaparecidos en los distintos momentos de la conquista de América aún sobreviven en formas persistentes [1]. Cada puesta en escena de este fenómeno constituiría una

producción de la presencia, que sería a la vez una reproducción de la ausencia (2), lo que implicaría que cada esfuerzo por restablecer la imagen de los desaparecidos termina por reproducir su ausencia. El esfuerzo no estaría dedicado a hacer visible lo invisible, sino en enfrentarse con lo invisible, como tal (5).

Sin embargo, si el tema del indígena en América Latina ha sido, en general, ampliamente abordado, su reaparición espectral lo ha sido menos.² En ese sentido, mi posición es que perspectivas como la mítico-poética o la simbólica han dejado de resultar eficaces para dar cuenta de los conflictivos contextos de producción de esas superficies y aun menos para explicar su relación con la vida actual de las comunidades indígenas en el continente. Lo que requiere de miradas otras en el estudio de la representación de los indígenas americanos en la literatura y en otros artefactos culturales.

Rutas epistemológicas de regreso del más allá

En lo que sigue exploro algunas de las posibilidades interpretativas de la teoría espectral en relación con los problemas enunciados. Considero sumamente necesario trazar las líneas de un mapa conceptual que delimite el alcance de términos como “fantasma”, “espíritu”, “muerto” y “espectro”. Con esto me propongo abordar, en lo posible, una genealogía de los mismos en relación con el ámbito de pensamiento o espiritualidad en el que se originaron, exponiendo además las elecciones conceptuales que aquí realizo.

La noción de “fantasma” es la más extendida entre las mencionadas, pero también a la que quizás menor especificidad podamos atribuirle, debido a la secularización de las sociedades europeas en la que esta figura tuvo una importante significación hasta erigirse en el centro de la tradición gótica hacia mediados del siglo XIX (Berthin). Por mi parte, privilegio una perspectiva cultural del fantasma, en la que su manifestación intenta recuperar y hacer un

² Como parte de una trayectoria de la perspectiva espectral en América Latina véanse los estudios de Raúl Marrero-Fente acerca de la presencia del fantasma en la épica americana; el análisis de Luis Fernando Restrepo en cuanto al papel del trauma colonial en la explicación de ciertas zonas de la épica americana y la aproximación de Francisco Ortega en relación con el papel del trauma en la comprensión de los conflictos sociales en el continente, entre otros. La espectralidad en el contexto de los nativos norteamericanos, por su parte, ha tenido mayor atención en trabajos que analizan tanto el periodo colonial como el poscolonial. Renee Bergland, por ejemplo, ha estudiado cómo el regreso de indios fantasmales *haunted* (intraducible) trecientos años de literatura norteamericana.

uso social de la historia cultural de comunidades marginalizadas (Brogan). Me interesa en particular la idea resumida por Lifshy: la aparición de un fantasma provoca una revisión de sus contextos. Es decir, el fantasma indica que algo en el espacio de su puesta en escena ha sido incomprendido, que un *performance* de la realidad percibido y aceptado; ha permanecido en realidad ausente. En este sentido, todo proceso de *haunting* implicaría una búsqueda de justicia (6).

El “espíritu” constituye, por su parte, uno de los conceptos inherentes a la historia de las creencias religiosas y filosóficas de Occidente, que alcanza su máxima integración en el pensamiento de Emmanuel Kant. “Espíritu” constituye también un concepto que ha sido secularizado y que para los propósitos de este artículo puede ser definido a nivel lexical como un ser inmaterial y dotado de razón. Una más amplia definición, incluida en la edición de 1791 de la Real Academia Española, resulta sin dudas más “espiritual”: “Substancia viviente, inmaterial é incorpórea, como el ángel y el alma racional” (399). Desde una perspectiva contemporánea, José Millet conecta la noción occidental de “espíritu” con la afroamericana de “muerto”. El culto al muerto constituye una categoría propia de la espiritualidad cubana y caribeña en sentido amplio, con profundas raíces africanas, que logró escapar al encierro de los cuerpos en los barracones esclavistas para “influir en la configuración de la mentalidad de aquella sociedad depredadora” (Millet 208).³ Puede hablarse así de un muerto vivo, no a la manera de un *zombie*, sino como un ser que, aunque muerto, sigue conectado cósmica y espiritualmente al flujo de la vida y a la existencia concreta de los seres humanos.

Jacques Derrida, en su libro *Espectros de Marx*, propone que: “El espectro se convierte más bien en cierta «cosa» difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo,

³ Añade Millet que el muerto puede ser entendido como algo “...asociado a ese estado de la materia que denominamos muerte; pero con mayor propiedad podría afirmarse que pertenece a, o es manifestación de, la materia animada, de la vida humana en íntimo contacto con el espacio que la envuelve y alimenta (s. p.). Para el “muertismo” —como Millet denomina a la creencia en el muerto— este no es “espíritu”, porque si lo fuera tendría que ser sometido a la escuela de la muerte al abandonar un cuerpo humano: ser conducido al proceso de purificación deseable tras la separación del cuerpo y el espíritu para que, al expiar sus faltas y errores pasados, pudiera irse “elevando”. Por el contrario, el muerto no necesitaría elevarse a un Dios-Luz, porque él ya es luz: luz que proviene de la conexión con la tierra y que en una medida suficiente le permite alumbrar zonas complejas de la existencia humana. Su poder consistiría entonces en ese no elevarse, mantener en comunicación con los otros seres (s. p.).

y una y otro. Pues son la carne y la fenomenalidad las que dan al espíritu su aparición espectral, aunque desaparecen inmediatamente en la aparición, en la venida misma del (re)aparecido o en el retorno del espectro. Hay algo de desaparecido en la aparición misma como reaparición de lo desaparecido” (20). Añade que “...lo que distingue al espectro o al (re)aparecido del espíritu, incluso del espíritu en el sentido de fantasma en general, es una fenomenalidad sobrenatural y paradójica, sin duda, la visibilidad furtiva e inaprensible de lo invisible o una invisibilidad de un algo visible” (21). Esa complejidad de la visibilidad de lo invisible y de invisibilidad de lo visible constituye precisamente el reto epistemológico de la condición espectral.

La crítica poscolonial, al abordar la perspectiva espectral, ha identificado un sustrato que sería el de “...the spectral presence in postcolonial texts of past histories of violence, imperialism and exploitation as the principal ground on which a poscolonial writing must be constructed” (Punter 268). Aunque no comparto totalmente la noción amplia de “crítica espectral”, coincido con Punter en que el campo colonial es notable en su productividad fantasmal y por ende coincido en los beneficios posibles de una lectura espectral focalizada.

Tras este somero análisis, considero que no podría elegir satisfactoriamente entre ninguna de las categorías reseñadas, ya que no se ajustan por completo a la naturaleza de los fantasmas que reaparecen en esta lectura. Rescato sin embargo la condición de repetición del fantasma/espíritu/muerto/aparato/espectro, esa que lo hace un (re)aparecido, o un aparecido a secas. Como señala Derrida: “un espectro es siempre un (re)aparecido. No se pueden controlar sus idas y venidas porque empieza por regresar” (25). Optaré entonces por utilizar operativamente la noción de aparecido —una de las disidencias expuestas de la ortodoxia eurocéntrica del espíritu— sin intentar mayores precisiones conceptuales que las ya expuestas, pero en franca coherencia con el entorno en que fui puesto en contacto por mis abuelos, por primera vez, con el carácter espectral de las espiritualidades caribeñas.

El sin lugar del mestizo en la cultura colonial

El origen étnico-racial de Manuel Rodríguez de la Victoria ha constituido un motivo de disenso entre sus estudiosos. No cabe duda de que fue también causa de conflicto en su propia existencia. Antonio Cacia Prada afirma que su bautismo fue registrado en el libro de blancos de la Parroquia del Santísimo Salvador de Bayamo, pero el mismo Rodríguez de la Victoria, en comunicación con el ministro real José de Gálvez, reconocía no sólo orígenes

españoles, sino también indígenas.⁴ Quiero resaltar dos aspectos que resultan sumamente interesantes en esa nota genealógica donde Rodríguez de la Victoria asevera tener un origen mestizo, de padre de origen español y madre mestiza de español e indígena.

El primero de estos aspectos, en orden biográfico e histórico, tiene que ver con las estrategias empleadas por un mestizo letrado de la segunda mitad del siglo XVIII en Cuba para negociar su identidad étnico-racial en el contexto de las reformas ilustradas que tuvieron lugar a partir del reinado de Carlos III. El segundo, la mención del pueblo de Jiguaní, dispara por sí solo el espinoso tema de la supervivencia indígena en el Caribe tras la drástica disminución de la población ocasionada por las guerras de conquista promovidas por los europeos en tierras americanas.⁵ Jiguaní es uno de los denominados “pueblos de indios” constituidos en la primera mitad del siglo XVIII a lo largo de la isla de Cuba, con cuyo sola existencia no sólo se derrumba el mito del exterminio indígena en Cuba y el resto del Caribe, sino

⁴ Al referirse a su genealogía, Rodríguez de la Victoria mencionaba que: “...es por parte de padre enteramente originaria de esos Reinos, en las familias Rodríguez, Felipe, Herreras, Matas y Cardonas, radicadas en las Islas Canarias y con el goce de conquistadores las tres últimas. Por línea materna gozó el mismo fuero la de Torres en la villa de Bayamo y de fundadora en la ciudad de Holguín. La de Argumedo proveniente de Cádiz, no se en que estimación estará allí; pero me consta también que la de Molina, venida de Canaria, es de las conquistadoras de aquel hemisferio. Últimamente señor, lo que me falta de sangre española es la parte de indio, que me da el apellido Núñez; pero en este goza la distinción de fundador en el pueblo de Jiguaní, que está entre la Villa de Bayamo mi patria y esta ciudad (Rodríguez, “Carta a don José de Gálvez” s.p.; cit. en Cagua Prada 37).

⁵ Existe amplio consenso de que la proclamación del exterminio de las poblaciones indígenas en el Caribe debe ser entendida como una estrategia para corroborar la supuesta supremacía europea sobre los territorios usurpados a esas poblaciones. A esta estrategia se le ha denominado como “la falacia de la extinción” (Barreiro cit. en Forte, “Introduction” 10). El exterminio de los indígenas fue, al mismo tiempo, un argumento tanto de los antiesclavistas, como de los promotores de la introducción de esclavizados africanos (Forte, “Introduction” 10-11). Por otro lado, la “extinción” hace parte de una narrativa que tenía el propósito de reformar el imaginario de control europeo sobre los pueblos sometidos (11). Esta haría luego parte de los intentos por eliminar la “atrasada” huella indígena como parte de los procesos de construcción de las naciones modernas caribeñas. Y lo que me parece más significativo, como lo ha afirmado Forte, es que las narrativas de la extinción constituyen en realidad una de las piedras angulares del discurso “anti-indigenista” (Forte, “Introduction” 11).

que ofrece importantes testimonios sobre las fuentes y mecanismos de transmisión de la cultura y las espiritualidades indígenas hasta el presente. (Valcárcel Rojas 72-73).⁶ Dejo establecido entonces que Rodríguez de la Victoria no sólo se asume como mestizo, sino que se reconoce a sí mismo como descendiente en particular de distinguidos fundadores del pueblo de indios de Jiguaní. Este hecho de su biografía deberá ser considerado más adelante en este artículo, al analizar sus estrategias posteriores de negociación del legado indígena en la Nueva Granada, al relocalizarse en ese virreinato.

El espectro de los indígenas muertos sobrevive así no sólo en el cuerpo de los indígenas vivos y en su traumática memoria cultural, sino en la experiencia de la culpa que debió significar para los europeos, y luego para los criollos y mestizos, el convivir y/o participar en el proceso de exterminación de las poblaciones indígenas del Caribe y el resto de América. ¿Cómo reaccionaríamos ante un ser proclamado como muerto que reaparece vivo ante nosotros? Seguramente la primera reacción sería dudar de su presencia y asumir la condición fantasmal de su aparición, antes de preguntarle y corroborar si está vivo o muerto. Esta inhumana realidad, la de la negación de su propia existencia física y cultural, y con ello su desplazamiento hacia una condición de fantasmas, ha sido el dilema vital al que se han enfrentado las comunidades indígenas sobrevivientes de las guerras coloniales en las Américas. Otra de las cruciales implicaciones de estas (re)apariciones son los consecuentes reclamos por posiciones, derechos y posesiones que hubiera tenido el ente que regresa a la vida, al solicitar este el restablecimiento de su espacio y posición de antes de ser dado por muerto. Este aspecto hace parte de lo problemático del reclamo de los pueblos indígenas del Caribe y el resto de las Américas ante los Estados contemporáneos para que se acepte y garantice su supervivencia y futuro devenir.

Estetización y paisajificación de la culpa en la poesía neogranadina

La esperada conmemoración en 1792 del tercer centenario del inicio de la conquista del Nuevo Mundo por los españoles concitó entre los americanos prolongadas expectativas. Dichas preocupaciones deben ser consideradas como un marco cognoscitivo intensamente relevante para la comprensión del pensamiento criollo de finales del siglo XVIII. Un espíritu de recapitulación se apoderó persistentemente del imaginario del momento, manifestándose en

⁶ Agradezco al historiador Juan Carlos Agüero por compartir esta y otras referencias, así como su propia experiencia de investigación sobre la supervivencia indígena en el Oriente cubano.

una especie de ansiedad letrada por realizar un balance de los trescientos años de presencia colonial española en las Américas.

Como se puede apreciar en varios de sus escritos, Rodríguez de la Victoria también se sintió absorbido durante un largo periodo por esa ansiedad conmemorativa. A continuación, realizaré una lectura detallada de su poema laudatorio “El collar de María Teresa” (1791) en el que expone, de cara a la conquista, una temprana reelaboración del pasado indígena de la región andina neogranadina.⁷ Como la gran mayoría de textos publicados por Rodríguez de la Victoria en el *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá* — del que se desempeñó como editor único— este poema tampoco fue firmado por él. Aunque es presentado como un “...opúsculo, formado únicamente con el objeto de agradarle” [a la Reina] (Rodríguez de la Victoria, “Regem honorificate” 114) creo poder aportar prueba suficiente de su callada autoría. Aunque el autor no firma el poema, se incluye sin embargo en el texto poético como protagonista de este.

El poema fue escrito en honor al nacimiento, el 16 de febrero de 1791, de la infanta María Teresa de Borbón (1791-1794) —hija de la reina María Luisa de Parma y de Carlos IV de España— y se publicó en el *Papel Periódico* tres meses después debido al conocido desfase de las comunicaciones entre Europa y América. El destino de la infanta sería sin embargo luctuoso, muriendo de viruela antes de cumplir sus cuatro años de vida.⁸

“El collar de María Teresa”, de manera sorpresiva en la poética de Rodríguez de la Victoria, intenta escapar a un racionalismo característico para adentrarse en un escenario en que los indígenas derrotados aparecen y desaparecen en un ambiente alucinante. Tras la tradicional evocación neoclásica a las musas, y en un lenguaje codificado según la mitología clásica griega, el poeta introduce la siguiente escena campestre:

Entonces yo las márgenes del *Fúnzha*
 Discurría una tarde divertido,
 Recordando los tiempos en que el *Mozca*
 Se bañaba en su lecho cristalino.

⁷ No conozco ningún estudio previo de “El collar de María Teresa” como texto literario. Existe sin embargo un trabajo de María Mercedes Herrera B. en que el poema se utiliza como fuente para el estudio de la representación del vestido en la Bogotá virreinal.

⁸ Como en otras ocasiones, Rodríguez de la Victoria deriva su poesía, con cierto espíritu utilitario, de una noticia que publicaría quizás simultáneamente en el *Papel Periódico*.

¡Oh! (decía mirando sus corrientes)
 Quantas veces aquí, sagrado Río,
 De las *Mómas* sería la Palestra
 Al són de la algazára y de los silbos!
 ¡Quantas veces los *Chúques*, los *Uzáques*,
 Y aún los *Zíppas* vendrían á este sitio,
 A vér luchar la Juventud gallarda
 Honor de *Bacatá* y su Imperio rico!
 ¡Quantas veces serían adorados
 De *Chia*, y de *Zubé* los claros brillos (6)
 En este améno lláno que tu riegas,
 Y de que eres Señor há tantos siglos!
 Quantas veces ¡O Funzha!..... Pero en esto
 Enmudeció mi lengua de improviso,
 El alma se llenó toda de asombro,
 Quedé inmóvil estatua de mi mismo (sic)
 (Rodríguez de la Victoria, “El collar” 115-116).⁹

El ambiente bucólico recreado por el sujeto lírico en la ribera del hoy llamado río Bogotá, es poblado con imágenes asociadas a las culturas indígenas que habitaron el territorio antes de la llegada de los españoles.¹⁰ Destaca, en una primera lectura, lo que podemos denominar como una exposición erudita sobre las “antigüedades de los indios”. Llama poderosamente la atención que los indígenas, de algún modo derrotados en las guerras de conquista, sean presentados no en su caída, sino en un momento idealizado anterior a la llegada de los españoles. Aquí no está su dolor, sólo su riqueza y esplendor que los convierte en objetos decorativos del paisaje imaginario en la representación ilustrada. Estos no son “...los pobres ignorantes Indios” de cuya imperfección económica se queja el autor en un artículo escrito poco después (“Fábricas y artes” 203). Hay un silencio que no explica cómo el “imperio rico” de los muisca devino en esa ignorante pobreza.

⁹ En todas las citas respeto la ortografía de los originales. Las cursivas son mías siempre que no indique otra cosa.

¹⁰ Cada una de estas imágenes es explicada de forma didáctica en las notas al final de la página que acompañan al poema: los *mozca* o *muisca*, uno de los pueblos que habitaba la región; las *Mómas*, fiesta pugilística tradicional de este pueblo; en la que participan los *Chúques*, *Uzáques* y *Zíppas*, es decir, los “sacerdotes”, señores principales y el soberano en persona; *Bacatá* por Bogotá como nombre original del lugar en la lengua indígena; y *Chia* y *Zubé*, la luna y el sol, respectivamente (“El collar” 123-124).

Debo anotar aquí, tentativamente, la presencia de un fenómeno de la memoria colectiva que lleva a los mestizos letrados y a los criollos del XVIII a hablar de los indígenas desaparecidos siglos pasados en términos que obliteran su dolor, que privilegian una percepción estética de ellos, en la que no aparece el conflicto del que fueron víctimas, sino únicamente una percepción idealizada de sus valores ideológicos, el brillo de su riqueza y sus historias folclorizadas. A ese fenómeno, que denomino “estetización de la culpa”, se refiere a un proceso por el cual el sentimiento de culpa, complicidad o impotencia hacia las víctimas del holocausto indígena se traduce en una representación estetizante de su pasado donde no tiene cabida ni el fantasma de su muerte ni la reflexión crítica sobre sus apariciones.

Empero, la última cuarteta del poema anuncia un acontecimiento capaz de paralizar al paseante que contemplaba el otrora bucólico paisaje, de enmudecerlo y de borrar su evocación del destruido mundo indígena, convirtiéndolo a él mismo en un objeto, una representación de sí mismo. Como sabemos, el hecho en cuestión es el nacimiento de una de las infantas de los Borbones. Una alegoría de la fe, que representa a la ciudad de Santafé de Bogotá, es la portadora de esta noticia. Esta aparece como un evento cósmico que aborda al poeta:

Yo convertí la infiel Cundinamarca
En el Christiano Império, que rendido
Hoy adora obsequioso al Sér Supremo
Tributándole justos Sacrificios.

El nombre de Idacánzas á el Avérno
Arrojé para siempre, y el Divino
De Jehová poderoso, en alto triunfo
Fué proclamado con solemnes hymnos.

Yo á Sogamóso Summo Sacerdote
Del ciego Mozca, el torpe inmundo rito
Le deshice: y al Mója victimado
Siguió la ofrenda fiel de Pan y Vino

Yo allí donde Machica, Nemequéne,
Thysquesúca, y demás Monarcas Indios
Doblaban la rodilla à viles monstruos,
Levanté al Dios de Sión Altares ricos.

Del gran Quesáda dirigí la Empresa,
Y también inspiraba heróicos brios
A Fedremán, Roblédo, Benalcázar,
Lanchéro, Ursúa, Suárez, y Carrillo.

.....
Dixo; y entonces ácia el Sacro Templo
Donde su búlto tiene asiento fixo

Voló rápidamente: y yo asombrado
Sobre el puente del Funzha caí rendido. (“El collar” 122-123)

La exposición imperativa de la fe alegórica reconvierte la evocación idílica del pasado muisca, realizada por el poeta en el primer fragmento citado, en un pasado derrotado y para nada bucólico, sino teñido de tintes infernales. Las abstractas jerarquías gallardas del “imperio” muisca reciben ahora, cada una con nombre propio, un castigo por su condición idolátrica.¹¹ Y más contrastante aún, se presenta una cuasi comparación entre la monstruosidad de las prácticas religiosas de los dignatarios de la vencida Cundinamarca y una genealogía de conquistadores españoles acompañados por la fe.

Una primera lectura podría plantear que el fragmento inicial, evocador de la grandeza del mundo muisca, tiene como función hacer más notable el triunfo posterior de la fe sobre la idolatría y la anulación ejemplificante de su mundo. Considero, sin embargo, que el carácter poco edificante del primer fragmento parece desmentir la posibilidad de esa primera lectura. No se está exponiendo allí un mundo negativo a ser reemplazado por la conquista de la mano de la fe. Todo el peso condenatorio se da en el segundo fragmento. Allí, los representantes de la vieja fe y de los poderes derrotados sólo son revividos desde un pasado ya vencido por el catolicismo y las fuerzas demolidoras de la conquista. Pero si esto es así, debería quizás aceptar que el poeta que evoca el pasado indígena, pero que a la vez resulta escogido para escuchar la buena nueva de la consolidación de la católica estirpe borbónica, se encuentra en una compleja encrucijada entre el pasado indígena y el presente colonial. Sería esta la explicación de que las acciones ejemplarizantes del poema se dan en la persona misma del poeta, primero asombrado, enmudecido y paralizado, y al final del poema otra vez asombrado y dramáticamente rendido sobre el puente que cruza el Funza y que representa el paso que conduce a ese pasado derrotado.

En este sentido, no resulta difícil conectar la experiencia historiográfica y poética más o menos superficial del pasado muisca, que Rodríguez de la

¹¹ La ambigüedad de la posición de Rodríguez de la Victoria en relación con el legado indígena americano no sólo se evidencia en “El collar de María Teresa” donde representa, una seguida de la otra, la grandeza y la rendición por las armas del imperio muisca, sino en otros textos en los que expone y defiende a representantes de la cultura y pensamiento indígenas como a Nemequene, en el caso del “Rasgo apologetico de la ilustracion bogotana aún en medio de su ceguedad gentílica”, publicado dos años después en el propio *Papel Periódico de Santafé de Bogotá* 121, dic., 20, 1793: 544-547; 122, dic., 27, 1793: 552-556 y 123, en., 3, 1794: 560-564.

Victoria reelabora en el poema, con su propia memoria subconsciente de la matanza del pueblo taino en el Oriente de Cuba. Como le hemos visto referir en su genealogía previa, sus propios ancestros, sobrevivientes de esos hechos sin dudas sangrientos, fueron reconcentrados en el “pueblo de indios” de Jiguaní.

Recordemos el último verso citado: “y yo asombrado / Sobre el puente del Funzha caí rendido”. Es así como propongo que la clave entre esos dos momentos antagónicos —el pasado que el poeta asume en clave bucólica, y su presente justiciero y vengador— parece radicar en ese “asombro” que se cierne entre ambos. Ya en la edición de 1791 del *Diccionario de la lengua castellana* —del que con toda probabilidad había un ejemplar en la que fuera biblioteca personal de Rodríguez (Sedeño-Guillén, “Biblioteca fantasma”)— se definía “asombro” en su primera acepción como “espanto”, “terror” (RAE 109).¹² Las preguntas obligadas serían entonces: ¿qué espanta, atemoriza, aterroriza al poeta en ambos momentos clave?, ¿cuál es el espanto, la sombra que subyace a ese demoledor asombro? Por el momento puedo decir que ese asombro no es el fantasma en sí. El espanto es apenas un síntoma, una huella a nivel del lenguaje, de un fantasma que será necesario rodear de modo que se pueda tener de él al menos el contorno y sus circunstancias de producción y/o aparición. Pero de lo que no tengo dudas, sin embargo, es que se trata de un fantasma que proviene del pasado indígena de América, quizás con consecuencias en el presente de los pueblos indígenas del continente.¹³

Si los indígenas vivos son pobres e ignorantes; si su mundo actual no le habla ya a los criollos sobre las grandes riquezas de los pasados imperios americanos ahora empobrecidos, transculturados y destruidos por la

¹² Esta definición se confirma con la entrada de la RAE para el verbo “asombrar” que —también en primera acepción— significa “atemorizar”, “espantar”; y sólo en segundo lugar “causar admiración”, que es hoy día su significado predominante. Pero alcanza a tener una tercera acepción que en sentido poético significa “hacer una cosa sombra a otra”.

¹³ Earl ha analizado cómo, para el periodo 1810-1930, la incorporación de los indígenas en la visión oficial de la nación se hace en función de la representación del antiguo pasado precolombino y en ningún momento de los indígenas del presente de ese periodo (3). De igual modo, Bergland ha analizado el riesgo de enfocarse en los fantasmas de indígenas descuidando a los supervivientes: “By focusing almost exclusively on those who perished, early American writing enacted a literary Indian removal that reinforced and at times even helped to construct the political Indian Removal (3).

conquista europea; si ese empobrecimiento, aculturación y destrucción que permite la prosperidad presente de las colonias en el siglo XVIII, compromete también la memoria cómplice de generaciones de europeos, criollos y mestizos, entonces sólo una imagen fantasmagórica de los pueblos indígenas depredados, una memoria “estetizada” de su pasado —siempre pasado, sin presente ni futuro—, una representación “naturalizadora” que los convierta en paisaje, en objeto, resultará aceptable para los contemporáneos del tercer centenario de la conquista del Nuevo Mundo. Es a esta forma “pacificadora” de la memoria, que anula cualquier posibilidad de agenciamiento por parte de los indígenas sobrevivientes, a ese devenir paisaje, a lo que denomino alternativamente como paisajificación de la memoria indígena.

Coger el indio: espíritus racializados en el espiritismo de cordón

A continuación, me propongo analizar otro momento del regreso de los fantasmas de los indios desaparecidos. Este regreso conecta los fantasmas vivenciados por Rodríguez de la Victoria en la Nueva Granada, con los espectros de sus propios familiares sobrevivientes de las matanzas en el Oriente de Cuba y reconcentrados en el “pueblo de indios” de Jiguaní. De ese modo, abandono propiamente el siglo XVIII para perseguir un fantasma que no puede ser limitado a una época o a una disciplina académica. El fantasma es, por naturaleza, transhistórico y transdisciplinar. El problema de la representación de los indígenas, su ausencia/presencia en los discursos e imaginarios americanos, puede rastrearse en fenómenos culturales y espirituales remanentes en el presente, como el muy particular del espiritismo de cordón en Cuba y otras zonas del Caribe.¹⁴ Su supuesto exterminio y

¹⁴ Mi relación con el espiritismo de cordón y la santería cubana proviene de mi primera infancia, cuando mi madre me llevara a la zanca, en alucinante carrera, por los potreros de San Pablo y la Prudencia, en la zona rural del municipio de Guáimaro (Camagüey, Cuba) a consultar a la famosa y temida Nenita Parra en busca de ayuda espiritual. Más tarde, mis padres, por entonces ya divorciados, coincidirían en el beneficio para mi salud que podría reportar llevarme a las sesiones del centro espiritista de Ramón Huerta en La Sierrita, zona rural del municipio de Sibanicú, también en Camagüey, para mencionar sólo dos experiencias entre varias. Sus nombres y su recuerdo, oscilantes en mi memoria, siguen rememorando hoy, poderosamente, la presencia de lo *uncanny* en mi vida de niño educado en una sociedad formalmente atea como lo era la cubana de finales de los años ‘70.

Fue en esas sesiones casi despojadas de detalles, pero fijas en mi memoria, más que en las lecciones sobre el pasado indígena en el libro de texto *Relatos de historia de Cuba. 4to. grado* (1978?), o en el corto de dibujos animados *Tabey* (1975), dirigido por Juan Padrón en el Instituto Cubano de Radio y Televisión (ICRT), donde los

silencio cultural ha impregnado la espiritualidad dominante en un grado del que no somos completamente conscientes.

La publicación de *Le livre des esprits* (1857) por Allan Kardec —y su pronta traducción al español— generó mucho interés en Cuba, lo que propició el crecimiento rápido del espiritismo. Sin embargo, el espiritismo cubano se impregnó pronto de otras espirituales que lo convirtieron en una práctica muy diferenciada del modelo kardeciano (Bettelheim 313). De allí que, para Millet, la invocación de los espíritus de indígenas “cubanos” o esclavizados africanos “—separados violentamente de sus cuerpos mediante tales actos de genocidio— sean espíritus materializados, que deambulan por estos parajes y se sienten todavía dueños de sus posesiones de las que fueron expropiados o arrojados” (s. p.).¹⁵

Las imágenes, objetos, nombres, personificaciones y espíritus de indígenas “cubanos” copan los altares, la música ritual, las ceremonias y la imaginación de los espiritistas y santeros cubanos y caribeños. En esta sección voy a prestar especial atención a la incorporación del imaginario indígena en los altares y cantos del espiritismo caribeño. Como señala Bettelheim, el altar de un espiritista da cuenta, por la acumulación de objetos, de la acumulación de poder y experiencia de su dueño (315). Las representaciones de tipo genérico

indígenas cubanos “exterminados” se me aparecieron en toda su espectralidad. Ver a varios “medio-unidad” invocar, en medio de los jadeos del estado de trance, los mensajes de esclavizados africanos o de indígenas taínos, “desaparecidos” sin dejar huella trescientos años antes, me enseñó más de la historia colonial del Caribe que todo lo que pude aprender trabajosamente después.

¹⁵ Los devotos de varias religiones sincréticas del Oriente cubano, y del Caribe en general, invocan a todas las fuerzas naturales y a los espíritus de todas las categorías para que asistan a los vivientes, para bien o para mal. Los espíritus ancestrales de divinidades, así como los espíritus ancestrales de particulares, pueden poseer un cuerpo humano, especialmente durante una celebración ritual (Dodson 53). A través de esa posesión los espíritus comparten conocimientos e imágenes del mundo histórico o de otros mundos (56). Como han documentado Millet y Dodson, el espiritismo cruzado, por su parte, contiene representaciones simbólicas de los amerindios: “Spaces without an actual Amerindian image possessed such allegorical objects as arrows, bows, feathered headbands, and beads. Cruzado practitioners reported that the presence of representations of Amerindians spirits, and the spiritual work with them, reflect participation of the original owners of the Cuba landscape (...) Cruzado celebrants pointed out that the appearance of Amerindian spirits during their rituals is an indication of particularly laborious and powerful spiritual work” (Dodson 133).

de espíritus ancestrales como el congo o el indio son un elemento destacado en los altares; estas pueden ser retratos o bustos de yeso o plástico. Con gran frecuencia los indios aparecen portando arcos, flechas y/o hachas y tocados con penachos de plumas. Los espíritus también realizan determinados trabajos para el oficiante.¹⁶ Es precisamente esto lo que ejecutan los protagonistas del canto espiritista “Los indios” (1997), interpretado por la agrupación folclórica Los Nani.¹⁷ La canción consta de tres momentos que he numerado para facilitar el análisis. El primero constituye una invocación de los espíritus ancestrales de los indios, en la que estos son descritos en sus cualidades de bondad y valentía:

[1]
 Indio bueno, indio bravo, dónde vas con esa cruz
 Voy al monte del calvario, a entregársela a Jesús.

 Indio bueno, ay, indio bravo, dónde tú vas con esa cruz
 Voy al monte del calvario, a entregársela a Jesús (Los Nani)

La intensidad de la invocación se refuerza en la segunda estrofa de este primer momento, con la adición de la interjección “ay”, que dramatiza el ruego y del pronombre personal “tú” —colocado delante del verbo como es usual en el habla de Cuba— que refuerza un diálogo íntimo entre el espiritista y el espíritu que se invoca. Resulta particular en esta primera parte la imagen de los indios con la cruz, que da cuenta del sincretismo propio del espiritismo de cordón.¹⁸ El segundo momento es una estrofa transicional en la que él

¹⁶ Para un espiritista consultado por Bettelheim, el indio constituye una especie de centinela o guardaespaldas. No coincido sin embargo con ella en relación con su planteamiento de que los indios constituyen en últimas una referencia de los ancestros congos (327), ya que considero que el substrato indígena es suficientemente fuerte en el Caribe como para ser de por sí autoreferencial.

¹⁷ La agrupación folclórica Los Nani fue fundada en 1992 en Guanabacoa, ciudad de La Habana. Ha grabado dos discos con cantos espiritistas: *Espiritistas: ja cantar* (1997) y *Divina creación* (2006).

¹⁸ Bettelheim ha sugerido que los practicantes del Palo Monte en Cuba ven en los indios la representación de la intensidad espiritual, el poder agresivo y la autodeterminación. Ellos son los primeros dueños de la tierra y son un símbolo de la resistencia contra la ocupación (313).

laborante insinúa su ansiedad por la demora del espíritu y le declara la necesidad de su amor para cumplir la función caritativa de su vida:

[II]
 Ay, pero indio, indio, de mi vida, indio de mi corazón
 Si no vienes a buscarme perderé todo tu amor.

Por último, en el tercer momento —el más extenso e intenso del canto— se sugiere una ambigüedad sobre la realización o no de la posesión espiritual:

[III]
 Que bonitos son los indios, que vienen a laborar
 Siete columnas de indios van diciendo gestioman

 Eh, ay Dios, los indios, ay Dios los indios, vienen y van diciendo gestioman.

Por un lado, se resalta la belleza espiritual de los indios que vienen a laborar, a trabajar por las almas de este mundo, y esto se hace usando una acepción del adjetivo “bonito” en el habla popular que se refiere a cualidades que no son físicas. Aunque no queda claro si esa admiración se deba a un hecho consumado o es sólo una incitación a la venida del indio. Sin embargo, el desfile o comparsa que acompaña a esta frase parece explícito en el sentido de que los indios han concurrido en número de siete —número mágico— al llamado que les ha sido realizado. En las siguientes estrofas de esta parte se usa la misma estrategia antes mencionada de incorporar al mismo texto interjecciones como “eh”, “ah”, que elevan la intensidad del canto. El elemento más asombroso de este momento es el repetido uso de la palabra “gestioman”, puesta en boca de los indios que “vienen y van” aparecen y desaparecen, diciendo esa oscurecida palabra.¹⁹ A pesar de la opacidad semántica del término en sí su sola enunciación es reveladora de que los indios han aparecido y de que han realizado su labor de asistencia espiritual para la que han sido convocados.

¹⁹ La palabra “gestioman” no parece corresponder al español. A pesar de que desconozco el significado del término propongo, a manera de hipótesis, mientras el trabajo de campo arroja más luz al respecto, que “gestioman” sería una corrupción de la palabra griega “*geinomal*”, que significa “engendrar” y que hace parte de la palabra “agenere”, que significa “el que no ha sido engendrado”, utilizada por Alan Kardec para referirse al estado de ciertos espíritus que puede revestir momentáneamente las formas de una persona viviente. (GEAE, s.p.)

Hasta una próxima aparición

En este artículo me he aproximado a algunas de las funciones que los fantasmas del pasado indígena cumplen en el discurso sobre América en la última década del siglo XVIII, dos décadas antes del inicio de las guerras de independencia en el continente. Como he tenido la oportunidad de mostrar, en el poema “El collar de María Teresa”, Rodríguez de la Victoria no representa a los indígenas como esos héroes del pasado en los que se convertirán para las élites nacionalistas del siglo XIX, sino como una conjunción de riqueza mitificada e idolatría, que consolida la epistemología de la colonización, a la vez que desubjetiviza a las poblaciones sobrevivientes de la depredación europea de los siglos pasados, a tal punto que los verdaderos fantasmas devienen los indígenas vivos, porque son ellos el síntoma doloroso de la destrucción de sus formas de vida. Aunque, cabe agregar, el asombro horrorizado ante los resultados de la conquista, justo en un poema laudatorio dirigido a las personas reales, constituye de por sí una sinuosa grieta en la “espectralización” del pasado colonial.

De manera comparativa, si en “El collar de María Teresa” se presentaba una confrontación absoluta entre las “idolatrías” indígenas y la “fe” católica, en “Los indios” esas confrontaciones parecen superadas en una imbricación de elementos religiosos y culturales sincréticos que hacen de estos indios fantasmales los ancestros venerados a los que se recurre en busca de salud espiritual. Ambos textos nos hablan, en distintos tonos, no sólo de la ausencia alucinada de los indígenas muertos durante la conquista de América y de la presencia angustiante de los indígenas americanos contemporáneos —como testigos cada vez menos mudos de la destrucción de la naturaleza y la vida americana— sino que revelan la pervivencia espectral de los indios que moran “asombrosamente” los espacios fantasmales de nuestro lenguaje.

OBRAS CITADAS

- Barreiro, José. "Taino Survivals: Cacique Panchito, Caridad de Los Indios, Cuba." Forte, ed. [21]-39.
- Bergland, Renee L. *The National Uncanny: Indian Ghosts and American Subjects. Reencounters with Colonialism. New Perspectives on the Americas*. Hanover and London: UP of New England, 2000.
- Berthin, Christine. *Gothic Hauntings: Melancholy Cripts and Textual Ghosts*. London: Palgrave Macmillan, 2010.

- Bettelheim, Judith. "Caribbean Espiritismo (Spiritist) Altars: The Indian and the Congo." *The Art Bulletin* 87.2 (2005): 312-30. 29/4/2013. JSTOR.
- Brogan, Kathleen. *Cultural Haunting: Ghosts and Ethnicity in Recent American Literature*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.
- Cacua Prada, Antonio. *Don Manuel del Socorro Rodríguez: itinerario documentado de su vida, actuaciones y escritos*. Bogotá: Publicaciones Universidad Central, Instituto Colombiano de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, 1985.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. 1995. 3 ed. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Dodson, Jualynne E. *Sacred Spaces and Religious Traditions in Oriente Cuba. Religions of the Americas*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2008.
- Earle, Rebecca. *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*. Durham and London: Duke University Press, 2007.
- Forte, Maximilian C. "Extinction: The Historical Trope of Anti-Indigeneity in the Caribbean." *Atlantic History: Soundings, 10th Anniversary Conference of the Atlantic History Seminar*, 2005.
- _____. "Introduction: The Dual Absences of Extinction and Marginality-What Difference Does an Indigenous Presence Make?" Forte, ed. 2006. 1-7.
- _____, ed. *Indigenous Resurgence in the Contemporary Caribbean: Amerindian Survival and Revival*. New York: Peter Lang, 2006.
- Grupo de Estudios Avanzados Espíritas (GEAE). *Vocabulario espiritista (De El libro de los médiums, Allan Kardec)*. 29/05/2013.
- Herrera B., María Mercedes. "La representación del vestido en Santafé Virreinal. 1739 1810." *Memoria y Sociedad* 9.18 (En. - jun., 2005): 59-77.
- Lifshey, Adam. *Specters of Conquest: Indigenous Absence in Transatlantic Literatures*. New York: Fordham University Press, 2010.

- Los Nani. "Los indios." *Espiritistas: ¡a cantar!* La Habana: EGREM, 1997. 04:38 min. 28/04/2013. *Youtube*. W
- Marrero-Fente, Raúl. "Épica, fantasma y lamento: la retórica del duelo en *La Araucana*." *Revista Iberoamericana* 73.218 (2007): 211-26.
- _____. "El lamento de Tegualda: duelo, fantasma y comunidad en *La araucana*." *Atenea [online]*. 490 (2004): 99-114.
- Millet, José. "Muerterismo o regla muertera." *Revista de Folklore* 19b.228 (1999): 208-16.
- Ortega, Francisco. "El trauma social como campo de estudios." *Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Ed. Francisco Ortega. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. 17-59.
- Punter, David. "Chapter 12. Spectral Criticism." *Introducing Criticism at the 21st Century*. Ed. Julian Wolfreys. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002. 259-78.
- Real Academia Española (RAE). *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido á un tomo para su más fácil uso*. 3 ed. Madrid: Viuda de Don Joaquín Ibarra, Impresora de la Real Academia, 1791.
- Restrepo, Luis Fernando. "Entre el recuerdo y el imposible olvido: la épica y el trauma de la conquista." *Épica y colonia*. Ed. Paul Firbas. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 2008. 41-59.
- Rodríguez de la Victoria, Manuel del Socorro. "Carta a don José de Gálvez, por no haber recibido aún respuesta del memorial al Rey" (19 octubre 1785). En *Cacua Prada* 35-38.
- _____. "El collar de María Teresa. Poema. En aplauso del feliz nacimiento de la serenísima señora Infanta de España." *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá* 15 (20 mayo 1791): 114-24.
- _____. "Fábricas y artes." *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá* 77 (3 agosto 1792): 203-206.

- _____. Memorial al Rey, por intermedio de su ministro don José de Gálvez solicitándole una pensión, dándole una síntesis de su vida privada y pidiéndole se le enviara a España a perfeccionar sus estudios y terminar sus obras (19 julio 1784). En *Cacua Prada* 19-21.
- _____. "Regem Honorificate." *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá* 20 (15 mayo 1791): 113-14.
- _____, ed. *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Edición conmemorativa [facsimilar] del segundo centenario de la Biblioteca Nacional. Bogotá: Banco de la República, 1978. Publicado originalmente en Santafé: Imprenta de Don Antonio Espinosa de los Monteros, 1791-1797.
- Sedeño-Guillén, Kevin. "Biblioteca fantasma, reconstrucción virtual y conocimientos coloniales: transmutaciones de la biblioteca personal del ilustrado americano Manuel del Socorro Rodríguez." *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 23 (2017): 31-55.
- Tinker, George E. y Mark Freeland. "Thief, Slave Trader, Murderer: Christopher Columbus and Caribbean Population Decline." *Wicazo Sa Review* 23.1 (Spring 2008): 25-50.
- Valcárcel Rojas, Roberto. *Interacción colonial en un pueblo de indios encomendados: El Chorro de Maíta, Cuba*. Diss. Universiteit Leiden. Leiden: Leiden University Repository, 2012.