

Doris Sommer

**Borrón y cuenta nueva
comienzos tardíos y (t)razas tempranas en
«Enriquillo», «Tabaré» y «Cumandá»**

Enriquillo (1882) comienza con un final abrupto, un punto y aparte que mancha con sangre la primera página de la historia de América. «(L)a conquista, poniendo un horrible borrón por punto final a la poética existencia del reino de Jaragua, ha rodeado este nombre de otra especie de aureola siniestra, color de sangre y fuego» (Galván, 7; 3). El paraíso terrenal de la reina Anacaona termina donde empieza nuestra historia como americanos, según la versión de Manuel de Jesús Galván (1834-1910). De no ser así faltaría el espacio indispensable para escribirla. La conquista es aquí literalmente un tachón, la violencia necesaria que despeja un lugar para el reinicio de la escritura. En el momento en que escribía, Galván sabía que el espacio de la historia dominicana había sido escrito hasta la saturación por aquéllos que continuaban exterminando indios, por medio de la inquisición ortodoxa, y por la «devastación» y despoblación, a lo que se agregaba la esclavitud de los negros, las pérdidas territoriales a favor de Francia, el miedo a Haití, las guerras raciales, la reanexión a España y la frágil independencia. Astutamente, Galván pone fin al vértigo con un nuevo comienzo, con la irresistible seducción de un primer albor para un país que había luchado demasiado tiempo por establecer una cierta identidad nacional. Galván retrotrae esa identidad al pasado lejano, a los primeros viajes de Colón y los primeros asentamientos europeos en el Nuevo Mundo, de manera que sólo un borrón inicial y terrible parece estropearla. Por supuesto, empezar por el «principio», supuso una serie entera de tachaduras oportunas que blanquearon las (t)razas de esta historia interpuesta.

Astuta también es la delicadeza de esta memoria inicial de violencia, una delicadeza que se resiste a decir lo que Galván empieza a expresar y continúa manifestando durante un largo número de páginas. Tras el proverbial borrón viene la cuenta nueva, el calculado recuento que hace Galván de una historia providencial. Tan paradójicamente cristiana como la afortunada caída del hombre, el horrible vacío dejado por Jaragua es asimismo el espacio cargado éticamente en el cual recontar las pérdidas y las ganancias. La escritura prosaica y lineal de Galván es una especie de midrash, una exégesis imaginativa de las primeras crónicas de Bartolomé de Las Casas y Gonzalo Fernández de Oviedo. Es tan caprichosa y con un propósito tan determinado como los suplementos midráshicos a la Biblia de

los rabinos tardíos o los padres de la Iglesia, e igualmente opuesta a la oralidad circular, poética, que era tan inocente y tan pagana de manera seductora.

El nombre de Jaragua brilla en las primeras páginas de la historia de América con el mismo prestigio que en las edades antiguas y en las narraciones mitológicas tuvieron la inocente Arcadia, la dorada Hesperia, el bellissimo valle de Tempé, y algunas otras comarcas privilegiadas del globo, dotadas por la naturaleza con todos los encantos que pueden seducir la imaginación y poblarla de quimeras deslumbradoras.

(Galván, 7; 3)

Si se diera el caso de una competencia entre el paraíso letárgico de la poesía pagana y el paraíso dinámico de la prosa redentora, en vez de una ficción meramente constitutiva de la barbarie (femenina) que los cristianos deben exorcizar la competencia se gana con la narración misma. El mero hecho de narrar desplaza violentamente el pasado a medida que lo escribe. La alternativa, tan circular e inclusiva como las danzas rituales del Areito, muere junto con la atemporal «Arcadia» americana cuando el círculo de la canción se estira en una línea recta con principio y fin. Los epítetos clásicos que Galván aplica a Jaragua la reducen a ese principio, un pasado mítico e irredimible, empañado ya por la sangre y las llamas que bautizaron y renombraron la tierra. La primera violación registrada en la novela, y repetida como un leitmotif, es una pluma masculina que rasga la prehistoria virginal de América. Y la reflexión de Galván sobre la escritura, ocasionada por el resplandor rojizo sobre Jaragua, le hace reconocer la inevitabilidad de la violación para que exista una historia productiva. Jaragua es una gloria del pasado, objeto de piedad, pero también una ausencia que alivia la crisis del escritor europeo. Si bien Galván parece tener tanto sentimiento de culpabilidad como su modelo favorito, Bartolomé de Las Casas, es igualmente celebratorio por la manera en que la providencia parece escribir a través de su prosa.

«Enriquillo» fue una invención de Las Casas antes de serlo de Galván. El novelista podía apuntar abiertamente al modelo en frecuentes notas a pie de página, como si estuviera amplificando modestamente la obra pía, cuando de hecho Galván estaba aprendiendo mucho más que un modelo de Las Casas. Estaba aprendiendo una estrategia para producir una verdad simple por medio de restar posibles complicaciones. El santo cronista mostró a Galván, como veremos, la manera de restar en el caso de Enriquillo; y Galván hizo la misma operación con Las Casas, reducido ahora a un santo sentimental que ya no posee ni un pasado de aventurero ni un historial de abogado de la esclavitud negra como solución a los trabajos genocidas exigidos a los débiles indios, y cuya política de presión por los derechos de los indios parece más personal que emblemática de las rupturas políticas que conformaron la colonia.

El Enriquillo de Galván, nacido Guarocuya, es el heredero directo de la

Reina Anacaona y el legítimo jefe de los indios sobrevivientes. Bautizado Enrique por los franciscanos que lo criaron, guiado por el Padre Las Casas y mimado por la corte virreinal de Diego Colón, era conocido por todos por el diminutivo cariñoso (o condescendiente) de Enriquillo. Después de que Jaragua es arrasada, Enriquillo se une a la hija de Anacaona, Higuemota (también llamada Doña Ana desde su matrimonio con Don Hernando de Guevara) y a su hija Mencía. Convertida en huérfana y viuda, la princesa muere pronto, suplicando a su primo Enriquillo en su lecho de muerte que se case en su momento con Mencía para así consolarse mutuamente de tantas pérdidas.

El resto del romance narra los esfuerzos por lograr reunir la familia real americana, una familia con lealtades significativamente divididas a causa del padre español de Mencía y del Padre Las Casas de Enriquillo. Las Casas, una mezcla de ángel de la guarda y casamentero, preside la historia de conquista y fundación que Galván convierte en una historia de amor. Los amantes y sus aliados personifican el bien, mientras que los intrusos son el mal, como el supervillano Pedro de Mojica, la única creación puramente ficcional de Galván, a quien se le puede culpar sin comprometer a los españoles históricos. Los años de espera hasta alcanzar la edad matrimonial, las intrusiones de Mojica, el apoyo de Diego Colón, las concesiones otorgadas por medio de Las Casas, todo es predecible en este montaje argumental cuyo propósito es redimir a la sociedad indígena por medio del enlace de Enriquillo con su novia legítima.

A pesar de los esfuerzos de Las Casas, Enriquillo fue asignado como cualquier otro indio a un amo español. Habiendo sido educado con ideas católicas ilustradas, Enriquillo se inquietó al ver que el amo se apropiaba de sus posesiones personales. Sin embargo, ese disgusto se convirtió en ultraje y rebelión sólo después de que el villano Mojica incitó al amo a seducir a Mencía. Ella se resistió, pero su preocupado marido se quejó a la justicia local y luego a la Audiencia superior. Aunque la ley no castigó a Enriquillo abiertamente, era incapaz de ayudarlo, mientras el lujurioso amo gozaba de oportunidades renovadas para la ofensa. Así, el indio cristianizado se vio forzado a defender la civilización contra los civilizados. Huyó con su tribu a las montañas donde establecieron una comunidad más sensata. No fue la masacre de Jaragua, ni el lento ahorcamiento a sangre fría de Anacaona, ni menos aún la humillación diaria de los parientes esclavizados, sino la amenaza a la virtud conyugal, lo que lanzó al valeroso jefe y a sus indios a una independencia heroica que duró unos catorce años. El fracaso continuo de las autoridades para someter a los rebeldes obligó a Carlos V a conceder la libertad y la tierra a sus valientes vasallos indígenas.

Antes de considerar qué es lo que borra este final feliz (y por qué), y como una sugerencia sobre los vínculos entre Enriquillo y otros principios tardíos en las novelas nacionales de Ecuador y Uruguay, debo admitir, por supuesto, que la novela de Galván no es muy original en lo de comenzar con una violencia propiciatoria. Ya vimos en Amalia, por ejemplo, que por muy lamentable que fuera, el ataque de Mazorca pone la escritura en marcha. Para que algo ocurra es necesario que Belgrano deje de adoptar poses tercamente aristocráticas en la calle Belgrano, al igual que Anacaona deberá dejar de recibir a los españoles con sus monótonos modales

seductores. Quizá debamos recordar también que prácticamente todos los libros tratados aquí empiezan con una violencia que hace correr la tinta: María empieza con la tierna violación del mechón de pelo de un niño en la víspera de su marcha forzada a la escuela; Martín Rivas sólo viene a la capital porque su padre ha muerto, junto con el resto de la burguesía minera independiente de Chile; las granjas y la libertad de México son violadas por los plateados en las primeras páginas de El Zarco; Martín es recibido por Iracema, tras haber luchado contra su tribu, con una flecha directa a la cara. La escritura, desde luego, siempre asume alguna forma de violencia inaugural. Pero lo que quiero destacar en Enriquillo es que Galván hace patente su mano usando la goma de borrar sobre un texto escrito en exceso, suprimiendo el mundo indio en una condensación de múltiples borradores antes de entregárselo al lector. En ninguna otra, al menos en este canon de novelas nacionales, la violación textual se refleja a sí misma de manera tan dramática.

Nunca, claro, con la excepción del igualmente tardío indigenismo de Cumandá (1879), del ecuatoriano Juan León Mera (1832-1894). En un capítulo introductorio que describe el escenario de la novela que subtituló Un drama entre salvajes, Mera ofrece un tour geográfico, que se convertirá en su sello personal, junto con detalles antropológicos que provienen del estudio de la poesía y las costumbres quichuas. Luego, la historia comienza con una dramática traición. La civilización misma había tachado de un solo plumazo su mejor obra al expulsar a los Jesuitas en 1767 y al destruir sus misiones. «Un repentino y espantoso rayo, en forma de Pragmática sanción, aniquiló en un instante la obra gigantesca de dilatadísimo tiempo, de indecible abnegación y cruentos sacrificios» (Mera, 49). La increíble violencia que supone empezar a escribir hace que Mera insista en la imagen. «La política de la Corte española eliminó de una plumada medio millón de almas en sólo esta parte de sus colonias. ¡Qué terribles son las plumadas de los reyes!» (Mera, 49).

Ahora bien, la obra de Mera es muy diferente a la de Galván. Por una parte, Cumandá comienza en un pasado relativamente reciente, el prometedor año 1808 en el que empieza la Independencia; además, en la novela nacional de Ecuador, donde está claro que los indios todavía viven, no son éstos los que desaparecen, sino sus misioneros jesuitas. Otra distinción es que, a diferencia de la narración lineal directa de Galván, la forma reflexiva y trágica de Mera conduce al texto a completar un círculo perfecto, reduciendo a sus personajes a huellas de una ya densa y resistente historia escrita por generaciones de civilizadores en el Ecuador.

El progreso en aquel país era irregular. Fue parte de Gran Colombia hasta 1826, cuando Ecuador, Colombia y Venezuela se dividieron a lo largo de fronteras en disputa. En Ecuador la clásica distancia cultural e ideológica entre los Conservadores de la sierra interior y los Liberales de la costa, con mayor mezcla racial, ayudó a que las guerras civiles, desestabilizadoras y empobrecedoras, se prolongaran hasta el final del siglo. Aunque Mera provenía de la sierra, donde los indios dominaban demográficamente, pero nunca políticamente, comenzó como liberal en la ciudad provincial de Ambato junto con su amigo de la niñez Juan Montalvo. Entre sus amigos y admiradores liberales estaba Miguel Riofrío, quien publicaría La emancipada (1863), una aventura discutiblemente feminista, hoy

olvidada, probablemente eclipsada por la novela de su discípulo. Los antecedentes de Mera, y su rabia ante la toma de poder por parte de los militares de García Moreno en 1861, le hicieron oponerse al dictador; pero el entusiasmo por el arrojo de aquel hombre y por los resultados que obtenía, pronto convirtieron a Mera a su causa. Prácticamente abandonó la poesía en favor de los escritos polémicos, a menudo contra Montalvo y otros exiliados. Era el dictador, y no ellos, quien imponía la paz, construyendo carreteras, otorgando sufragio universal masculino y haciendo la educación primaria obligatoria incluso para los indios, reformas que en general iban más allá del programa liberal. Además, García Moreno estaba poniendo a los experimentados Jesuitas a la cabeza de la educación pública, a quienes había traído de vuelta en 1862. Los Liberales los habían expulsado en 1851, sólo a un año de que los Jesuitas volvieran después de un siglo de exilio. Mera fue un partidario leal de García Moreno durante la legislatura 1861-1865, hasta el punto de conspirar en la revolución de 1869 que lo devolvió al poder; y lamentó con elocuencia al presidente católico cuando fue asesinado por los Liberales «paganos» en 1875. Dos años más tarde, después de varios intentos fallidos por reunir a los Conservadores divididos y de que éstos lo acusaran con ingratitud de traición por tratar de reconciliarse con los Liberales, que habían ganado las elecciones ese año, Mera todavía estaba asegurándose de que la huella de García Moreno no desapareciera. Empezó a escribir la obra que traza el indeleble progreso de la civilización desde los Jesuitas exiliados, pasando por mártires políticos como García Moreno, hasta su propia novela. A diferencia de la mancha ilegible en la primera página de Galván, las buenas obras del catolicismo sobreviven en los resultados (misteriosamente generativos) de la escritura. «La sangre del martirio tiñó muchas veces las aguas de los silenciosos ríos de aquellas regiones...; pero esa sangre y esas reliquias, bendecidas por Dios como testimonios de la santa verdad y del amor al hombre, no podían ser estériles, y produjeron la ganancia de millares de almas para el cielo y de numerosos pueblos para la vida social» (Mera, 49).

Entre esos inolvidables mártires, Mera y sus lectores incluirán a Cumandá, la salvaje curiosamente cristiana e inusualmente bella que está enamorada de Carlos, su admirador blanco. La aldea de Cumandá a orillas de un río (costa) del bosque tropical, está algo alejada del hogar de Carlos en la sierra, donde su padre es un misionero dominicano. El padre, en el pasado un propietario abusivo que perdió a su mujer y a sus niños en un alzamiento indio (basado en la revuelta histórica de 1790), se arrepintió de los males que él mismo admitía haber provocado. El romance entre los jóvenes que se llaman uno a otro «hermano» y «hermana», bajo enormes palmeras evidentemente transplantadas de Paul et Virginie, se ve truncado (junto con los leales árboles) cuando el padre y los hermanos de ella, que odian a los blancos, deciden matar a Carlos y arreglárselas para casar a la joven con un jefe anciano. Pero la virtuosa y viril Cumandá, que rima con Atala en más de un sentido, salva al tierno Carlos de cada uno de los elementos, del agua, del fuego, de las flechas en el aire y del veneno de la tierra. Le salva sólo para volverlo a perder en lo que se lee hoy como una tragicomedia de errores, cuando él regresa con su padre y luego parte a buscarla mientras ella está llegando a la misión. Cumandá había escapado

de la cabaña donde su venerable marido murió antes de la noche de bodas. En la escena de persecución que sigue al rapto de ella por los indios que exigen la muerte ritual para las viudas, Carlos, enloquecido, se une a su padre y a algunos indios cristianizados para liberar a Cumandá. Pero en el camino se encuentran con el padre de ella moribundo, que no es otro sino el indio a quien el misionero había maltratado y ofendido hacía ya largo tiempo. Cuando era joven, Tubón fue testigo de cómo el español torturaba a sus padres y se quejó a un tribunal parecido al que acudió Enriquillo, (Mera 75) el cual tampoco funcionó. Más furioso que desalentado, Tubón organizó el levantamiento en el que murió la familia del misionero. La mujer del indio, ahora anciana, admite que ella salvó a una de las niñas, Julia, y la crió con el nombre de Cumandá.

¡Qué dilema para el buen padre cristiano! Correr a salvar su hija que todavía podría ser rescatada, pero que, en cualquier caso, moriría Cristiana, o quedarse con el indio agonizante que todavía desprecia a los cristianos e intentar convertirlo por medio del amor. Claramente, la opción superior para la iglesia es quedarse. Y el pagano «de la costa», atónito ante la consideración y el sacrificio del hombre «de la sierra», no puede resistirse al primer y último sacramento. La sacrificada es Cumandá, la mujer sobre cuyo cadáver pueden amarse mutuamente los padres españoles e indios. Carlos lloró, pero estaba demasiado débil para perseguirla él sólo o para sobrevivirla mucho tiempo. Carlos podría haber ganado una hermana, no una esposa. Las identidades «sorpresa» reveladas de manera tardía se adivinan con torpe claridad desde el principio, tan claras que Carlos tiene que defender continuamente su amor espiritual por Cumandá ante la premisa básica planteada por su padre de que deberían casarse y tener hijos (Mera, 83 y 147). El único superviviente es el padre misionero, y la única productividad ha sido un alma más para la otra vida cristiana. Sin contar, claro, con que la conversión deja una huella escrita de amor y conciliación en el propósito nacional de Ecuador. Las diferencias entre Enriquillo y Cumandá, entre el dominicano Galván y el ecuatoriano Mera, hacen resaltar sorprendentes rasgos comunes. Los dos comparten la conciencia del que llega tarde a la escritura histórica y tiene que reconocerla repleta de borrones; una convicción común de que el humanismo católico español, opuesto al provecho imperial, debe ser el motor de la historia; y un gusto similar por la prosa clásica que se deleita en el exotismo local de un indigenismo tardío que agradaba tanto a los lectores españoles como a los americanos.

Estos mismos puntos en común comparten, extrañamente, me parece, con el uruguayo Juan Zorrilla de San Martín (1855-1931), autor de Tabaré (1888). Éste es un largo poema, que subtitula alternativamente épica y «novela en verso», después de que Juan Valera utilizara estos términos en una carta de elogio del poema. Ésta es una especie de justificación para centrarnos en Zorrilla, cuando una selección más ortodoxa de la novela nacional podría haber sido una obra de Eduardo Acevedo Díaz (1851-1921), pero la razón más contundente es el fervor con que los lectores uruguayos acogieron a Tabaré como una prehistoria colectiva. Valera, árbitro literario en España, proclamó también a Mera como el «Fenimore Cooper del Sur» en 1886. Al igual que Mera, Zorrilla fue honrado como miembro especial extranjero por la Real Academia Española; y ambos entendían su

identidad hispanoamericana, precisamente, como una doble pertenencia. Ricardo Palma coincidía con la semblanza que Valera había hecho de Zorrilla en los mismos términos que Mera se aplicaba a sí mismo: «muy americano, lo cual no le impide ser muy español también». Entrando a la historia incluso más tarde que Galván y Mera (tal como el mismo Uruguay), Zorrilla de San Martín consiguió prolongar un «segundo» romanticismo enrarecido justo hasta la víspera del triunfo del modernismo. Hispanófilos fervientes y católicos militantes, los tres escritores fundaron periódicos católicos, que tanto Mera como Zorrilla soñaban con ver transformados en partidos políticos. Y si Galván, al igual que Mera, practicó el exotismo indígena, Zorrilla trató de perfeccionarlo. En el momento en que una moda orientalista y mora barría España, el bardo de la Banda Oriental apelaba a un público internacional. Después del libro vino la opera Tabaré, con música de Tomás Bretón, que se estrenó en Madrid y Buenos Aires en 1913. Leer a estos tres autores, junto con Ariel (1900) de José Enrique Rodó, es hacernos una idea del renacer del humanismo católico y de la revalorización de España que sedujo e inspiró a varios países a finales de siglo. Una oposición católica se desarrolló durante los largos años de manipulación e intervencionismo por parte de otros poderes, años de gobiernos anticlericales inestables que generalmente traspasaron los recursos de la iglesia a manos privadas, años de no poder resistir la ideología liberal del interés personal de hacer de la codicia una virtud. Si el Estado tenía que ser autoritario para gobernar con efectividad, por lo menos la autoridad debía ser incuestionable. Estos escritores coincidían en que recuperar un pasado católico humanista será el camino más corto y seguro para llegar a un futuro humano y estable. Por ello, entre otras razones, Galván rescucita a Las Casas, y Mera (junto con García Moreno) reinscribe a los Jesuitas en la historia ecuatoriana después de que la pluma real los había tachado. El renacimiento espiritual, tan crucial para los católicos en la República Dominicana y en Ecuador, debió parecer aún más urgente en Uruguay, donde los niños católicos, como Juan Zorrilla, eran enviados a Argentina o a Chile para estudiar con los Jesuitas, y donde el patriotismo requería, por lo menos, un salto de fe. Creer en un Uruguay independiente y soberano era casi una broma trágica hasta 1879, cuando Zorrilla de San Martín empezó a convertir a los escépticos en creyentes. Ése fue el año en el que escribió febrilmente en unas cuantas noches La Leyenda Patria para poderlo recitar en la inauguración de un monumento a la Independencia en Montevideo. La multitud escuchó entusiasmada durante horas el poema épico que rehabilitaba a José Gervasio Artigas como héroe nacional. Artigas había sido el primer héroe americano en 1811, cuando le propinó a España su primera derrota contundente. Pero desde el momento en que se separó de las Provincias Unidas del Río Plata hasta prácticamente la inauguración de 1879, la mayoría de los uruguayos consideraba a Artigas un rebelde. Eso es lo que él era para Argentina, país que sin duda anexaría o se reunificaría con su Banda Oriental. Desde los tiempos de Artigas hasta los de Zorrilla, Uruguay fue conquistado, compartido, disputado, o amenazado desde ambos lados por Brasil y Argentina. Pero Zorrilla era un raro ejemplo de esa «fe robusta» que los cínicos atribuían a los patriotas. Primero en el poema y luego en la historia de varios tomos titulada Epopeya de Artigas (1910),

encargada por el gobierno, Zorrilla recuperó al héroe como una especie de protopopulista que distribuía la tierra entre sus tropas de gauchos, negros e indios, y que luego prefirió defender la política de reforma agraria antes que hacer tratos con Argentina.

Argentina, después de todo, no había hecho nada por proteger su Banda Oriental en 1811, cuando los portugueses mandaron una «fuerza pacificadora». Intervino solamente para someter a Artigas después de que los británicos obligaron a las tropas portuguesas a marcharse y la costa quedó libre en 1814. Pero en menos de un año, los argentinos también se fueron; tan ocupados estaban con otros frentes que dejaron a Artigas al mando. En 1816 los portugueses volvieron, apoyados esta vez por uruguayos que estaban en contra de la reforma agraria, y en 1821 la Banda Oriental fue incorporada a Brasil como la Provincia Cisplatina, que se unió al imperio independiente en 1824. Un año más tarde el área fue reclamada por las Provincias Unidas, y la guerra que se declaró contra Brasil importunó a Gran Bretaña de tal manera, tanto por el bloqueo comercial como por dejar sus barcos mercantes sin marineros, que presionó a ambas partes para que aceptaran una mediación. En 1828 Uruguay fue declarado un Estado tapón independiente, un comienzo más bien ignominioso comparado con el episodio de Artigas.

Pero la libertad era lo más parecido a la anarquía. Sin un poder central, los caudillos rivales hacían lo que podían para mantenerse en el poder, incluyendo alianzas con Brasil, Argentina, o incluso Francia. La rivalidad creció hasta hacer estallar la Guerra Grande entre blancos (en su mayoría del campo) y colorados (en su mayoría de la capital), que se convirtió en una guerra internacional en 1838. La paz llegó finalmente en 1851, pero les costó a los uruguayos un acuerdo muy desfavorable con Brasil. De hecho, estuvieron en peligro de perder de nuevo su independencia, puesto que Brasil fue una especie de metrópolis informal para Uruguay durante toda la década. Durante los continuos conflictos caudillistas y la corta tregua o fusión que motivó el alza de la producción económica hasta que la superproducción causó una nueva crisis y mientras se sucedían, las muchas interpretaciones equivocadas de los designios territoriales que arrastraron a Uruguay a integrar la Triple Alianza contra Paraguay, la ineficaz zona tapón seguía intentando equilibrar un imperio contra el otro, cuando no estaba simplemente apostando por el que saldría ganador. El golpe de Estado del general Latorre en 1876 trajo un austero orden no partidista que agradó a Zorrilla, pero el capitán general Máximo Santos pronto haría del gobierno nacional un costoso espectáculo, hasta que la oposición (Zorrilla incluido) le forzó a un «ministerio de conciliación», una parodia pasajera de la estabilidad de Brasil. Solamente en la década de los ochenta, cuando Brasil y Argentina estaban demasiado ocupados en su casa como para preocuparse por el territorio intermedio, pudo Uruguay consolidar su identidad nacional.

La estridente y heroica Leyenda Patria podía haber bastado para consagrar a Zorrilla de San Martín como poeta nacional de Uruguay. Pero una especie distinta de poema inaugural, más melancólico y erotizado, le ocupaba desde 1876, cuando escribió la primera versión teatral de Tabaré. Zorrilla nunca produjo la obra de teatro, escrita mientras estudiaba derecho en la Universidad Católica de Santiago de Chile. Allí, uno de sus profesores

llamó la atención sobre la sorprendente claridad de los ojos y el cabello de algunos indios araucanos cuyos antecesores obviamente habían tomado mujeres blancas como prisioneras. El episodio de Artigas añadía un principio heroico a la historia uruguaya; pero en el momento en el que Zorrilla la escribió, el país necesitaba establecerse por sustracción. Había sido creado, reclamado y renombrado tantas veces que cualquier regeneración duradera tendría que elegir entre pedigríes en contienda. Renacer significaría purificar o amputar algo del cuerpo cultural sobresaturado de Uruguay. Como Galván, Zorrilla proyectó su historia lo suficientemente lejos en el tiempo como para minimizar posibles complicaciones, hacia un pasado anterior a las reclamaciones de Portugueses, Brasileños o Argentinos que podían empañar la identidad uruguaya. Toda esta exclusión dejó sólo a los primeros españoles y a los prácticamente olvidados indios charrúas, víctimas propiciatorias que condensan varios sacrificios purificadores en una única identidad perdida en este poema no del todo nostálgico. Aunque de seguro los indios y sobre todo los mestizos poblaban el Uruguay de Zorrilla, su atención exclusiva a los charrúas perdidos sugiere que todos los indios habían sido exterminados. Sólo el bardo católico podía resucitarlos por un momento que fuera lo suficientemente largo como para producir esa catarsis que acompaña la pérdida renovada y mitigadora. Mucho después de que Alencar reviviera brevemente a los indios literarios, en un país donde los indios se estaban extinguiendo, Zorrilla exhumaría la figura de una tierra que asumía como india-rein. Tabaré empieza literalmente con la excavación de una tumba olvidada:

Levantaré la losa de una tumba;
E, internándome en ella,
Encenderé en el fondo el pensamiento,
Que alumbrará la soledad inmensa.

(Zorrilla, 1-4)

La sombra que conjura, un mestizo llamado Tabaré por las palabras guaraní que supuestamente significan «extraño a la comunidad», es hijo de una prisionera española y un jefe charrúa. El salvaje de ojos azules es igualmente un extraño entre los blancos y los indios. Torturado por esta dualidad enfermiza, mixta e «imposible», está a la espera de un temprano final; bien llorando como el más sentimental de los españoles, bien permaneciendo estoicamente callado como cualquier guerrero indígena. Tabaré también sufre mal de amores, por Blanca, la pura imagen de su madre muerta y hermana pequeña del nuevo comandante en jefe español. A pesar de su nombre, Blanca es una andaluza de piel morena con ese pelo liso y negro que se asocia a una india, un complemento perfecto para el amante racialmente confundido. Aunque su hermano desconfía del mestizo después de que los soldados lo encontraran suspirando bajo la ventana de Blanca (en

una parodia de la vigilia de Peri), la chica corresponde a su interés; que da resultados cuando ella es secuestrada por otro jefe y tiembla, sus brazos rodeando las rodillas, ante un destino peor que la muerte. Tabaré rescata a Blanca y se la entrega a su hermano, quien, ciego de furia y preocupación, se arroja contra el desventurado mestizo en un lance mortal. Según algunos críticos, este sencillo argumento no es el logro más admirable de Zorrilla; privilegian en la obra la simplicidad exaltada de su español americano, modulado por palabras indígenas y escenas locales y recitado de memoria por generaciones de escolares uruguayos. Pero uno se pregunta si pedir disculpas por el argumento no tendrá que ver también con un malestar cultural a propósito de este romance frustrado. En vez de crear un reparto de limpiadores raciales iberos, que Alencar hace figurar como las causas prehistóricas y ahora ausentes de la nueva nación mestiza, el indigenismo de última hora de Zorrilla dio ese papel de desaparecidos a los indios. Y sus mestizos, más que una mejora racial, eran más bien un híbrido autodestructor y estéril, casi como asnos sentimentales. Tabaré es mitad indio, mitad «humano» (Zorrilla, 1259), como escribe Zorrilla en un momento abiertamente racista que sobrevivió cuatro ediciones corregidas. Si estoy en lo cierto al leer esta figura esquizoide como el espíritu irremediamente dividido de Uruguay, tan desgarrado por los designios expansionistas de Argentina y Brasil que era prácticamente bicultural, aparte de culturalmente dividido, sólo los «humanos» españoles pueden sobrevivir para llorarlo.

Leer Tabaré debe haber sido un exorcismo colectivo de las dualidades internas de Uruguay, una efusión curativa de la sangre de los indios (y de los indigenistas brasileños) para que esas criaturas españolas tan adorables pero racialmente equívocas como Blanca estuvieran a salvo de recaer en la tentación de aliarse con el enemigo. En Brasil el mestiçagem literario era un proyecto de escritura activo que prometía un tipo nacional coherente y único; pero en el Uruguay defensivamente hispánico de Zorrilla, es un suplemento indeseable, suprimible, que podía confundir el carácter de España hasta el punto de la indefensión. Como Frankenstein, mezcla antinatural de hombre y monstruo, Tabaré quiere ante todo liberarse de la mezcla imposible que Zorrilla echa a andar: «¡Palpita y anda, / Forma imposible de la estirpe muerta!» (Zorrilla, 183-184).

Los indios puros de Zorrilla son menos adorables que Tabaré, pero tienen la decencia de ser simples y de morir limpiamente, sin dejar traza alguna tras su paso. Se cuentan entre los héroes nobles, y por lo tanto, poco acomodaticios, de las luchas pasadas. Y al igual que aquellos europeos imposibles de mezclar de los romances de Alencar, los anacrónicos indios ofrecen al lector el doble placer que da el alivio producido por su ausencia y el orgullo de su naturaleza indomable que puede ser reivindicada como herencia nacional. Además, a los lectores les encanta el poeta que reforma los cadáveres insensibles a voluntad. ¿Por qué no hacerlos los primeros héroes de la nación, firmes e indivisibles, y al mismo tiempo hacer de sí mismo su bardo inmortal(izador)? Sólo un cristiano podría llorar sobre los indios decorosamente callados, como si su dolor pagano fuera la ocasión afortunada para escribir, la oportunidad para una oración que los redimiría a todos. «Pero algo sois. El trovador cristiano / Arroja, húmedo en lágrimas / Un ramo de laurel a vuestro

abismo... / Por si mártires fuisteis de una patria!» (Zorrilla, 1059-1062). Y las lágrimas redentoras que el héroe derrama en el hombro de Fray Esteban sólo corren porque Tabaré es la muerte viviente de su propia identidad india. «Para llorar la moribunda estirpe / Una pupila azul necesitaba!» (Zorrilla, 2443-2446).

La identidad uruguaya es trágica a la manera clásica al ser contada de este modo conservador, tan trágica y catártica como el poema épico de Magalhães, que habría acabado con los indios brasileños de una vez por todas. Los ejércitos enfrentados de nativos y conquistadores están igualados, si bien no en fuerza al menos en condición. Y ninguno es más culpable que el otro, ya que la providencia los ha reunido. Es la misma providencia irreprochable que estableció nuevos baluartes para la Cristiandad española, un cuerpo robusto para la cabeza superviviente de la decadencia europea (Zorrilla, 807-825). El injerto de la identidad española en el cuerpo americano realizado por Galván requería una primera operación igualmente violenta. ¿Qué otra cosa podrían haber esperado hacer Galván o Zorrilla con el indio literario exhumado sino celebrar (con culpa) el espacio liberado sobre la tumba, o provocar la rabia en los lectores de ideas opuestas? El drama entre los salvajes de Mera se deshizo de los indios de igual manera; en realidad no trata de ellos, sino de los blancos que escriben sus historias circulares, incestuosas, derrotistas en apariencia pero sancionadas desde lo alto en un decorado pagano. Qué diferente es este indigenismo exotizante del de tipo «realista» practicado por Clorinda Matto de Turner en Perú, en la obra *Aves sin nido* (1889). Si bien no llega a mostrar a los indios en su propia sociedad, al menos experimentó con «fotografías» contemporáneas de vicio sobrecogedor y virtud frustrada entre los blancos que perjudicaban a los indios.

Esta lectura un tanto cruda del exotismo americano puede invitar, como dije, bien a una resignación aliviada o a una oposición rabiosa. Pero las lecturas populares rara vez son crudas hasta el punto de no captar los excesos productivos de estos castos libros. Es cierto que Mera defendió la civilización española, pero también celebró el barbarismo americano. Sí, *Cumandá* es atractiva porque en realidad es española; pero los lectores seguramente recuerdan que gran parte de su atractivo para Carlos consiste en haber sido educada por salvajes. «Esa mezcla de ternura pueril y orgullo salvaje que veo en ti, me encanta ...; El refinamiento de la civilización ha hecho en ellas imposibles algunas prendas que sólo conserva la naturaleza en las inocentes hijas del desierto» (Mera, 59). Y la doble pertenencia de Tabaré lo hace más sentimental, más sensible, y más admirablemente romántico de lo que podría ser cualquier español. Los uruguayos culturalmente complejos pueden amarse a sí mismos porque aman al torturado Tabaré. Pero de las tres ficciones interesadamente americanistas consideradas aquí, *Enriquillo* es la que continúa ofreciendo el servicio más consistente como manual popular de la historia nacional. Quizá esto se deba a que el autor galvaniza la conflictiva historia de América en la agradable forma de romance correspondido. Y logra el tipo de ajuste entre la pasión y el progreso que los tardíos y cautos religiosos Mera y Zorrilla habrían identificado con anteriores proyectos literarios liberales.

Galván, por ejemplo, reduce la defensa apasionada de los indios de Las

Casas prácticamente a su papel de casamentero, el agente defensor del *laissez-faire* amoroso, puesto que en esta novela el progreso social está basado en el amor. El «apóstol» triunfa con los amantes indios pero fracasa con los trágicos amantes españoles María de Cuéllar y Juan de Grijalba, cuyo romance ocupa mucho más espacio en el libro. Nuestra frustrada complicidad en su relación nos hace ver lo retrógrada que puede ser la autoridad patriarcal «feudal» cuando sacrifica al amor por un matrimonio ventajoso desde el punto de vista económico. La misma autoridad insensible que le permite al padre de María ir contra la naturaleza, también le impide ver el papel del amor como motor de la historia. Galván se asegura de que captemos este punto en un característico aparte largo, (que Robert Graves misericordiosamente ha acertado en su versión inglesa) sobre aquéllos que: «creen encontrar en la exageración del principio de autoridad el precioso talismán que ha de preservar las sociedades modernas de la invasión de las ideas demagógicas; lo que no es sino un error funesto que tiende, aunque inútilmente, a hacer retroceder la historia, deteniendo el carro triunfal de la civilización y el derecho» (Galván 78; 86). El rabioso doméstico tirano sentencia a todos los afectados: a María, a su infantil novio, a su heroico esposo, y no menos a su desconsolado padre. La desmayada heroína fue entregada en matrimonio a Diego Velázquez y murió seis días más tarde. El matrimonio y la muerte figuran en las crónicas; el resto es *midrash*, o sea, interpretación narrativa cuya moraleja es (como en la historia más feliz de Enriquillo) que el amor puede salvar. Puede salvar vidas; puede salvar la fe (gracias a los casamenteros eclesiásticos); y puede salvar a la nación, como cuando Carlos V reconoció su amor por los vasallos indios. El único fracaso de Diego Colón fue preferir la expedición de Velázquez para conquistar Cuba antes que el romance de María de Cuéllar (Galván, 148; 175). Aquí Galván no estaba tanto eludiendo la historia, como asume Concha Meléndez, como estableciendo una continuidad entre armonía doméstica y prudencia política. Este amor, elogiado de manera indistinta contrasta fuertemente con Cumandá, que es muy puntilloso a la hora de ser selectivo sobre el tipo de amor que puede durar, selectivo hasta el punto de sacrificar la procreación por la pureza, e incluso de sacrificar a la propia Cumandá con el afán, por parte de Mera, de distinguir entre eros y ágape. Para Zorrilla, el deseo también se encamina directamente a la tumba, donde sobrevive como un espíritu incorpóreo del amor, gracias a las pasiones paradójicas del cristianismo y a la poesía ocasionalmente irresistible de Zorrilla.

...; Y amó a aquel hombre
Como las tumbas aman;
Como se aman dos fuegos de un sepulcro,
Al confundirse en una sola llama;

Como, de dos deseos imposibles,
Se unen dos esperanzas;
Cual se ama, desde el borde del abismo,

El vértigo que vive en sus entrañas.

(Zorrilla, 4163-4170)

La religión de Galván era mucho más católica, más inclusiva y menos evidente en su carácter defensivo que la de Mera o Zorrilla. Para la década de los ochenta la República Dominicana estaba a punto de modernizarse finalmente con el dinero obtenido de las enormes producciones de azúcar. Era un momento en el que una atmósfera generalizada de cooperación daría frutos concretos. Hasta entonces, las exportaciones a Europa de maderas difícilmente renovables y de cosechas de tabaco en pequeña escala habían mantenido al país en una situación económica y política precaria. Pero el azúcar prometía ser una industria importante para un mercado norteamericano acostumbrado al abastecimiento desde Cuba. La Guerra de los Diez Años en este país (1868-1878) envió a un buen número de plantadores cubanos a cultivar la isla vecina, climáticamente ideal. Galván sabía que si la República Dominicana podía establecer un clima político igualmente ideal, la industria azucarera florecería. El reto no era simplemente cómo evitar las guerras con España y las rebeliones de esclavos que interferían en la producción cubana, sino cómo acabar con guerras similares en el interior del país. Desde la conquista hasta 1870, la República Dominicana tuvo una de las historias más espectacularmente inestables de toda Hispanoamérica. Y la solución estabilizadora de Galván era, como señalé antes, convencer a sus lectores de olvidar toda la confusión desfavorable del pasado dominicano, es decir, borrar y cuenta nueva.

Esto significaba recordar solamente la gloria de ser la primera colonia europea en América, y olvidar que la «Española» fue también la primera colonia que sufrió un abandono casi total después de que los conquistadores prácticamente erradicaron a los pueblos Taino y Arawak para luego marcharse a explotar mayores riquezas en el continente. Muy pronto, la isla se convirtió en un puerto de paso para España, no en un destino. También olvidadas quedaron las Devastaciones de 1605, cuando las autoridades provocaron fuegos incontrolables en las poblaciones de la Costa Norte para acabar con el contrabando con los protestantes, quienes pudieron haber reanimado la vida económica de la colonia. La isla despoblada quedaba ahora abierta a las incursiones francesas y al eventual establecimiento vergonzoso, y por lo tanto innombrable, de Saint-Dominique en 1672. Una generación después de que la colonia expulsara a Francia de su territorio, tomó el nombre indígena de Haití e inició el movimiento de independencia Latinoamericana. Los vecinos dominicanos declararon su independencia de España en 1822. La ocasión fue celebrada con una ocupación haitiana, inconfesable para Galván, que primero abolió la esclavitud y luego compitió con los ex dueños por la tenencia de la tierra. Haití permaneció allí hasta 1844, toda la niñez de Galván, aunque

el tratado de paz no se firmaría hasta 1874. El retraso tenía que ver con una sucesión de rebeliones raciales, con frecuencia incitadas por Haití. Como sabía Núñez de Cáceres, el primer héroe de la Independencia dominicana, aunque Galván guardó silencio, «la mayor parte de la población dominicana era de color y estaba de acuerdo con anexarse a Haití». En vez de alinearse con el partido Rojo de los comerciantes o con el partido Azul de los terratenientes, los cuales intentaron alistar a los trabajadores dominicanos para las guerras civiles entre las elites a partir de 1844, muchos dominicanos prefirieron alinearse con el Haití «africano».

En 1861, en una acción desesperada de autoprotección de toda una clase, el presidente Azul Pedro Santanale pidió a España la reanexión de su colonia más antigua. Confió las negociaciones a su secretario, Manuel de Jesús Galván, que años después preferiría no mencionar tal traición. Si los blancos dominicanos iban a ser de nuevo súbditos coloniales, al menos podían elegir un amo «civilizado» antes que al «bárbaro» cuyo nombre era tabú. La tentación de acudir a la madre patria en busca de ayuda puede que no fuera exclusiva (después de todo fue la estrategia usada por el General Flores para mantenerse en Ecuador después de 1845), pero el consentimiento hace de los dominicanos un caso especial. De hecho, muy pocos estaban a favor de dar marcha atrás a la historia colonial, y con renovado patriotismo fueron muchos más los dominicanos que pasaron los siguientes cuatro años luchando para expulsar a España y al partido que la había invitado. La exitosa Guerra de la Restauración (1861-1865) significó para Galván la necesidad de otro trabajo. Encontró uno en Puerto Rico, donde siguió trabajando para la Corona española. En el exilio, el hombre al que los dominicanos pueden todavía despreciar por haber escrito que los patriotas eran «infieles e insensatos...; El dominio español es el ancla que da la bienvenida a los principios sociales, en contra de los amenazantes elementos diletantes...;», al parecer se rehízo lo suficiente como para aprender cuándo guardar silencio. Su nueva y sutil actitud llegaba hasta el punto de saber perdonar y olvidar, tal como Galván mostraría a las autoridades españolas de su novela en el proceso de aprender la sutil amnesia tras sus frustraciones con Enriquillo. Allí donde la persecución del rebelde, y siglos más tarde la reanexión, había fracasado en el intento de preservar la supremacía española, la magnánima incorporación de súbditos no españoles resultó ser mucho más eficaz. En la dedicatoria de Enriquillo de 1882, Galván dice que la inspiración inmediata para el libro le vino en 1873, mientras miraba al gobernador de España proclamar la emancipación de los esclavos puertorriqueños tras años de rebeliones incontrolables. «Con entusiastas exclamaciones de Viva España corona la escena sublime...;».

Quizá Enriquillo podía ser la condensación dominicana de la multitud negra, tan agradecida leal ya sus señores blancos. La inspiración debe de haber tomado una forma narrativa clara cuando Galván nos recordaba que la feliz escena de la capitulación de Enriquillo con el Rey era incontestable, uno de los pocos puntos en los que la Historia de Las Casas coincidía con la de su némesis Oviedo, el cronista real. «Enriquillo puso sobre su cabeza en señal de acatamiento la carta del emperador, y abrazó al noble y valerosos emisario, a quien todos los capitanes subalternos del cacique hicieron igual demostración de franca amistad» (Galván 285-286;

350). La condensación de Galván era muy conveniente para proyectar el tipo de nacionalismo conciliatorio y con coherencia cultural que la elite dominicana necesitaba. Para empezar, sujetaba a las desorganizadas y amenazadoras masas negras a la obediencia de líderes estrictamente jerárquicos con los que se podía hacer tratos, como quien dice, entre caballeros. El Enriquillo de Galván prácticamente pasa por un jefe blanco. «Vestía con gracia y sencillez el traje castellano de la época, en el que ya comenzaba a introducir algunas novedades la moda italiana, sin quitarle su severidad original... En suma, la manera de vestir, el despejo de su porte y sus modales, como la regularidad de las facciones del joven cacique, le daban el aspecto de uno de tantos hijos de colonos españoles ricos y poderosos en la isla» (Galván 168; 203).

Pero más conveniente aún que la jerarquía es el color, sorprendentemente más claro, de la masa condensada. Retrotrayendo su relato tan atrás en el tiempo que los negros parecen no figurar en los orígenes dominicanos, mirando de soslayo a la multitud dominicana para crear una ilusión óptica de simplicidad racial, Galván consigue escribir una identidad nacional por medio de borraduras. Gracias a Galván «en Santo Domingo no hay negro. Cuando un hombre de piel oscura cumple con la documentación oficial de identidad personal, en el apartado correspondiente al color, se lee: indio». Pero la omisión es patente incluso para el Santo Domingo de 1503-1533. Las Casas (que se sabía culpable de promover la esclavitud africana) fue lacónico en lo que a los negros se refiere, pero Oviedo fue franco sobre el gran número de ellos, «de los cuales ya hay tantos en esta isla, a causa de estos ingenios de azúcar, que parece esta tierra una efigie o imagen de la misma Etiopía». La historia improductiva de esas primeras plantaciones y las incesantes revueltas comenzadas por aquellos primeros negros (que se infiltran en la novela como africanos asesinos, y a quienes Diego Colón castiga para alivio de todos) no eran precisamente unas bases prometedoras para la industria azucarera moderna. Galván decidió simplemente olvidarlos, y ofreció en su lugar una alternativa al odio racial y la exclusividad recordada por Oviedo. Al desplazar el énfasis histórico de la masa de esclavos negros a lo poco que quedaba de la tribu de Enriquillo, ofreció una ficción conciliadora que lectores tan distinguidos como José Martí y Pedro Henríquez Ureña aclamaron con entusiasmo como modelo de escritura americana. Desde el momento de la publicación de Enriquillo, institucionalizada casi inmediatamente como lectura obligatoria en las escuelas de la República, los dominicanos son indios o mestizos, descendientes de los valerosos hombres de la tribu de Enriquillo y de los españoles a quienes estaban unidos por el amor y el respeto, mientras que los negros son considerados extranjeros, haitianos. Mencía es el modelo de mestiza, la hija doblemente noble de una princesa india y un caballero español. Aunque en esta ficción fundadora permanece soltera y sin hijos, los dominicanos se las arreglan de alguna manera para proclamarla como la madre de la nación. No están exactamente equivocados, pero la filiación es espiritual o literaria más que literal. Como su mezcla racial, el mestizaje de la madre Mencía es pura ficción, una invención genealógica que aclara la identidad dominicana. Entre las supresiones de Galván estaba el color nativo de Mencía. Las Casas, que le da el nombre hispanizado de Lucía, respeta su identidad india; pero Galván

blanquea su piel y le da pelo rubio (Galván 81; 90). Probablemente tomó como modelo para su heroína a la medio europea y del todo cristiana Atala, aunque la mansa Mencía es mas bien una copia un tanto descolorida. Quizá Galván tomó más de una idea de Chateaubriand, entre cuyos libros se incluye *Los Mártires*, una reconstrucción de las raíces nacionales francesas en el período en que los druidas y los cristianos se encontraron.

Galván era bueno para tomar ideas, ideas literarias de Las Casas, Chateaubriand, probablemente Cooper y quizá Alencar, y también ideas políticas de quienquiera que estuviera en el poder. Después de que su zafia negación de los lazos familiares con Haití favoreció el regreso de España para un segundo reino desastroso, Galván aprendió a tener flexibilidad política al tiempo que sutileza lacónica. Oportunismo es una palabra muy poco amable, especialmente porque él sí tenía algunos principios sólidos. Uno era evitar volver a caer en el «barbarismo» haitiano. Y puesto que la resistencia militar no había funcionado, otro principio era promocionar la civilización por medio de la prosperidad, una prosperidad estable basada en la justicia. Si los amos dominicanos hubieran sido justos, los indios y los negros probablemente no se habrían rebelado ni apoyado a Haití. Oviedo sabía desde mucho tiempo atrás que los españoles se estaban creando sus propios problemas en la isla. No era ciertamente un amante de los indios como Las Casas, pero Oviedo sabía exactamente hasta que punto un parásito puede chupar de su víctima antes de que la víctima se vuelva contra él. Si se le hubiera dado satisfacción a Enriquillo en el tribunal, aseguraba Oviedo, a la Corona a la Corona no le habría costado catorce años de caras derrotas militares. Y Galván sabía que los perjudiciales abusos de los subordinados por parte de la elite eran un problema estructural que no podía ser eliminado en su totalidad sólo con sacrificar a un Mojica ficcional. Incluso los sacerdotes enviados en una comisión para reformar las leyes laborales, después de la revuelta de Enriquillo, sufrieron la fiebre del oro en la colonia. Esta es una oportunidad para Galván de moralizar, de nuevo extensamente, sobre cómo el espíritu de lucro puede degenerar en avaricia (Galván, 206, 250).

Con estos principios, Galván volvió a la República Dominicana en 1876, una vez que el gobierno se deshizo de los Rojos que compieron con los Azules de Galván, principalmente insistiendo en que el país se anexara a Estados Unidos en vez de a España. Volvió para convertirse en el ministro de relaciones exteriores, puesto que retomarían años más tarde entre 1887 y 1893 bajo el mandato del presidente negro Ulises «Lilís» Hereaux, cuyo nombre sospechosamente haitiano y su inconfundible color habrían distanciado a un Galván más joven. En la última etapa de su vida también ocuparía el cargo de presidente del Tribunal Supremo (1883-1889) y de profesor de derecho en el Instituto Profesional (1896-1902). A veces se malentende a Galván confundiéndolo con un hispanófilo conservador irracional que estaba en contra tanto de la amenaza imaginaria permanente de Haití como de las usurpaciones de Estados Unidos. Pero la accidentada carrera política que enfurece a algunos observadores muestra a un hombre dispuesto a atender a razones. Cuando Lilís empezó a ganar apoyo extranjero (es decir, préstamos) después comprar o asesinar a los que le dan problemas en casa, necesitaba a alguien para negociar el alquiler de

la bahía de Samaná con el ejército de Estados Unidos. Y nadie más apropiado para la misión secreta en Whington que Galván, ese ex Azul que había concebido el tratado de reanexión con España y había llamado traidores a los Rojos por intentar hacer lo mismo con Estados Unidos. Galván sin duda estaba aprendiendo flexibilidad de esa tradición de colonialismo humanitario que iba desde Las Casas hasta el gobernador de Puerto Rico, pero también tuvo un profesor indígena. El propio Enriquillo pudo haber sido tanto el modelo de Galván como su creación. Al fin y al cabo era Enriquillo quien sabía cuándo luchar y cuándo cooperar, cuándo huir y cuándo regresar. También sabía cuándo llegar a acuerdos que un observador ingenuo o idealista podría condenar como acomodaticios. Dije antes que la capitulación pacífica de Enriquillo fue registrada tanto por Las Casas como por Oviedo, pero donde el agente imperial es exultante, el apóstol pasa por alto detalles embarazosos.

En general, la versión de la conquista de Las Casas tiene un propósito tan determinado que no puede dejar de enfurecer a algunos lectores. Uno de ellos fue Ramón Menéndez Pidal, que perdió su habitual paciencia académica cuando llamó mentiroso paranoico y patológico al autoproclamado historiador. Quizá las exageraciones y las exclusiones se deban a los cuarenta años transcurridos entre el hecho y la escritura; pero el ardor de Las Casas por la causa de los indios seguramente también tuvo algo que ver. No podía ser tan honesto como Oviedo porque el objetivo doble del dominicano era demostrar las suposiciones improbables de que los indios eran prácticamente cristianos ingenuos y que los buenos españoles les ayudarían a entrar a formar parte de la civilizada familia de la Madre Iglesia y el Padre Capital. Las recomendaciones erasmistas que trajo al Nuevo Mundo incluían colonizar con granjeros españoles industrioses y con sacerdotes que convertirían a los indios en más granjeros. Los propios intentos del fraile de implementar la conquista pacífica y la asimilación gradual fracasaron penosamente. Pero el hecho mismo de que la Corona le permitiera experimentar, así como liberalizar las leyes indias, demuestra lo persuasivo que fue en la Corte. Parafraseando a Menéndez Pidal, Las Casas a veces era dado a redimir la historia con mentiras piadosas, como por ejemplo en su versión de la capitulación de Enriquillo. Su jefe indio es el más cristiano de los caballeros, capaz de perdonar incluso la vida de su antiguo amo violador y de someterse agradecido a la autoridad real. Siglos más tarde, la historia le pareció absurda a un historiador capuchino español. Fray Cipriano de Utrera explicó por qué ante una asamblea de dignatarios dominicanos en «Trujillo City» en 1946. Documentó la revuelta de Enriquillo, como la de otros grupos indios, como un brote de asaltos y matanzas en los pueblos españoles. El incidente del perdón del jefe, sin embargo, no es una invención según Utrera; es simplemente una confusión de datos. Oviedo registró un perdón notablemente similar, no de Enriquillo, sino de su fiero rival Tamayo. Cuando Utrera se pregunta cuál de las versiones es más plausible, se pone enseguida del lado de Oviedo, primero porque Oviedo escribió en el terreno y segundo porque su hostilidad hacia los indios le impedía inventar buenos informes sobre ellos. Los malos informes de Oviedo son cuestionablemente apasionados, no los buenos. En cuanto a la violación o intento de violación como causa de la revuelta, Utrera lo considera ridículo; los indios se revelaron tras

repetidos ataques españoles a las poblaciones indias para capturar esclavos. Igual de increíble es el regreso pacífico de Enriquillo, empujado por Las Casas, que se atribuye demasiado mérito cuando el Emperador Carlos V le ofreció un título, libertad y tierra. Un lector escéptico como Utrera pregunta por qué, después de una generación de aniquilamiento por parte de los españoles y catorce años de resistencia exitosa, Enriquillo iba a aceptar la oferta. ¿Y por qué la hizo la Corona, si los indios liberados no estaban ya obligados a servirle al rey? Oviedo y documentos contemporáneos le dan algunas respuestas a Utrera. Primero, el ejército español estaba aprendiendo un estilo más efectivo de combate itinerante que ponía en peligro la violenta vida de Enriquillo y hacía que un acuerdo oportuno fuera atractivo. Como Galván, Enriquillo asumió la desigualdad de fuerzas, prefiriendo mantener cierto grado de unidad constructiva sobre una derrota gloriosa. Segundo, los españoles estaban deseosos de pacificar a Enriquillo por el servicio especial que les podía prestar, un servicio que Las Casas borra de su historia y que Oviedo celebra. Como precio de su libertad personal, Enriquillo y sus indios estaban obligados a capturar y entregar los esclavos indios y negros fugados a sus amos blancos «que antaño pelearon creyendo que así tenían hermanada su suerte con la de estos indios».

Por supuesto que Utrera podía haber puesto a prueba cualquiera de las historias improbables de Las Casas. El hecho de que eligiera ésta hace visible la presencia de Galván. Fue la novela lo que hizo de Enriquillo el héroe nacional de la República Dominicana, el abrigo ideológico contra la imputación de una identidad africana (es decir, haitiana) en un país de gente de piel morena. La reacción de Utrera fue inmediata y apasionada. Los ideólogos de Trujillo y el propio dictador mulato (que fue capaz de masacrar 20.000 haitianos en la frontera para defender la pureza racial de los dominicanos) dependían del mito de Enriquillo tanto como los antiguos oligarcas. Años más tarde, después de que la mayoría de los dominicanos repudiaran a Trujillo, continuaron, para bien o para mal, aferrándose a Enriquillo. La Polémica de Enriquillo de Utrera fue publicada de manera póstuma en 1973, con un prefacio desconcertantemente corto de su discípulo Emilio Rodríguez Demorizi. Utrera se dirigió a Las Casas como si la novela de Galván no fuera digna de su meticulosa crítica empírica. Pero ni el editor ni otros dominicanos ofendidos distinguían entre historia y ficción cuando la identidad nacional estaba en juego.

Galván aprendió de Las Casas cómo borrar las maniobras y detalles desfavorables de Enriquillo; y sus borrones se hicieron indelebles para los «indios» dominicanos. Cualquier intento de restablecer los detalles no sólo era indignante; Rodríguez Demorizi consideraba que el Enriquillo real literalmente estaba más allá de cualquier cuestionamiento empírico. «Al margen del Enriquillo de la historia, tenga la estatura que tenga, entre nosotros se mantendrá indemne el Enriquillo de la leyenda, el Enriquillo de Galván, y seguiremos venerándolo como símbolo de la amada raza aborigen, de nuestra raza».