Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Cada uno de los autores de *Indígenas e indios en el Caribe: Presencia, legado y estudio* cuyos textos han sido compilados por Jorge Ulloa Hung y Roberto Valcárcel Rojas en este volumen de la serie "Los indígenas más allá de Colón" concuerdan en rechazar la visión de inferioridad del indígena proyectada por el conquistador para minimizar su papel en aquella sociedad que comenzaba a hilvanarse, y así justificar la prevalencia de su autoridad y su cultura. Dicho criterio fue tomado como válido por arqueólogos e historiadores de siglos posteriores en las tres Antillas, salvo honrosas excepciones, y sancionado por la interpretación positivista y la metodología normativista.

Hay una excelente calidad en todos los trabajos y una unidad de criterios, avalados por el progreso de la investigación arqueológica, renovada en sus visiones y métodos. Al igual que la Arqueología la Historia requiere de una reevaluación ante la necesidad de incorporar al "indio" en el proceso de formación de una profunda conciencia nacional, que no radique en la mera exposición de lo folklórico, de la toponimia, del pragmatismo, la erudición, o la simple exposición de los objetos materiales sobrevivientes.

NEXUS 1492

INSTITUTO TECNOLÓGICO DE SANTO DOMINGO

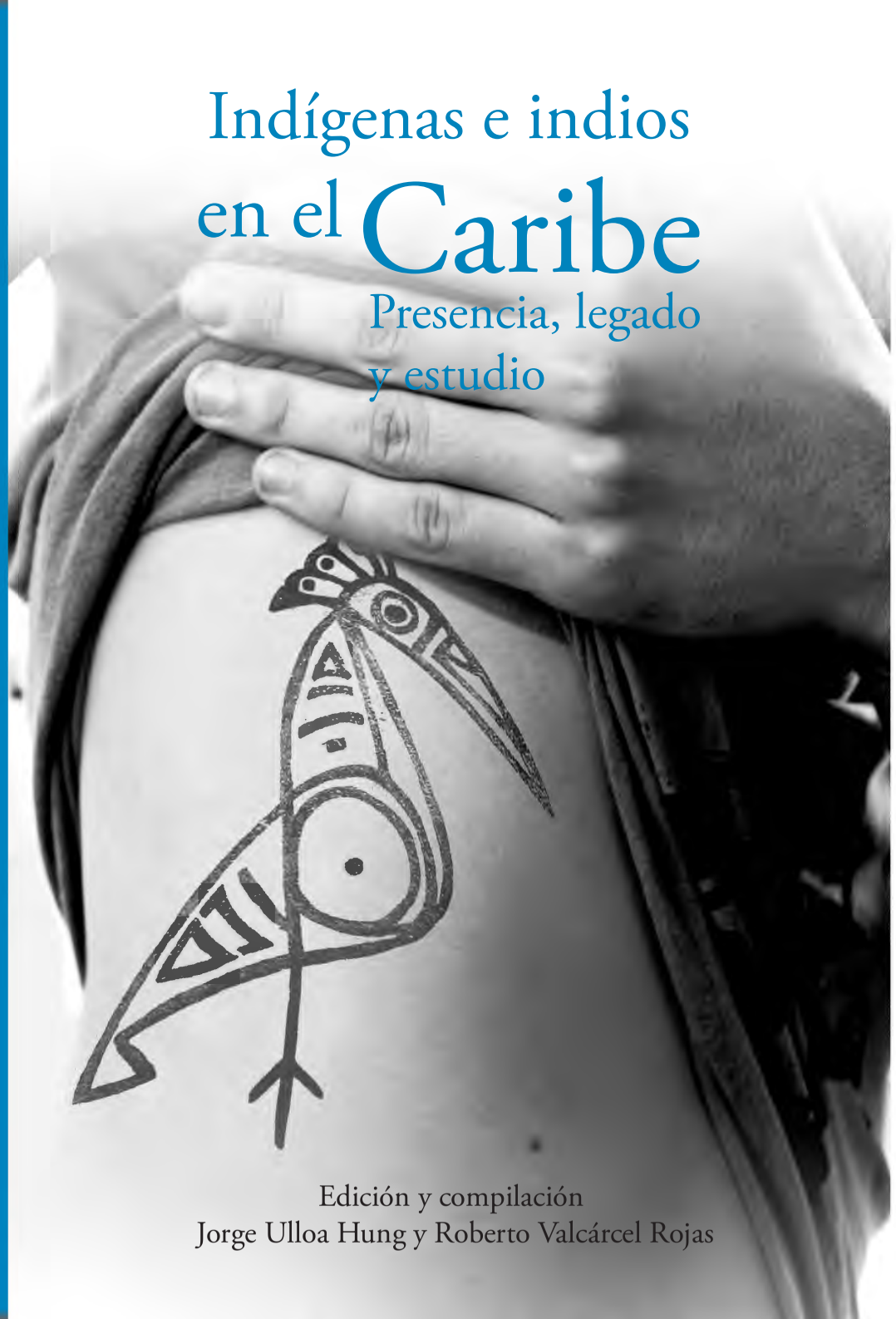
9 789945 472523

Indígenas e indios en el Caribe

Jorge Ulloa Hung y Roberto Valcárcel Rojas

Indígenas e indios en el Caribe

Presencia, legado y estudio



Edición y compilación
Jorge Ulloa Hung y Roberto Valcárcel Rojas

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Serie Los indígenas más allá de Colón

Indígenas e Indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio

Edición y compilación
Jorge Ulloa Hung y Roberto Valcárcel Rojas

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

© 2016 INTEC
ISBN: 978-9945-xxxx

© Jorge Ulloa Hung
© Roberto Valcárcel Rojas

Cuidado de edición:
Fari Rosario

Composición y diagramación:
Ludwig S. Medina

Impreso por Editora Búho, S.R.L.

Impreso en República Dominicana / Printed in the Dominican Republic

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Contenido

Prólogo ix
Prefacio 1

Sección I
Repensando presencias

Capítulo I. Cuba. Indios después de Colón
Roberto Valcárcel Rojas 7

Capítulo II. El problema del «indio» en Cuba
Pedro Pablo Godo Torres 49

Capítulo III. Sobre nuestras indigenidades boricuas
Reniel Rodríguez Ramos y Jaime R. Pagán Jiménez 97

Capítulo IV. La contribución indígena a la biografía del paisaje cultural de la República Dominicana. Una revisión preliminar[4]
Jana Pesoutova y Corinne L. Hofman 115

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Sección II
Estudios sobre presencia y legado indígena. Una mirada crítica

Capítulo V. El Colonialismo y las arqueologías del Caribe hispano
L. Antonio Curet 151

Capítulo VI. Colonialismo, Indigenismo,
y Arqueología en República Dominicana:
silencios confusos y encubrimientos diversos
Jorge Ulloa Hung 203

Capítulo VII. El indígena y el uso de las Crónicas de Indias en la historiografía nacional de Cuba
Ulises M. González Herrera 247

Sección III
Homenaje

Capítulo VIII. Una mosca arqueológica o la historia
de un personaje con historia
Marcio Veloz Maggiolo 281

Capítulo IX. El indígena y la formación de la nacionalidad cubana
María Nelsa Trincado 295

Datos de los autores 307

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Prólogo

No solo novedades en la ciencia arqueológica

Recibo la encomienda de redactar el prólogo de este libro con el beneplácito de quien da lectura a una *declaración de principios* por la nueva hornada de arqueólogos e investigadores del conjunto de las Antillas hispanas, cuyo contenido esencial radica en *cambiar la perspectiva* desde donde se ha analizado el pasado indígena de cada una de estas islas del Caribe, luego de la conquista y durante el extenso período de la colonia, con fundamento filosófico y metodológico que permitan la justa inserción en el devenir de cada una de sus identidades.

Hay una excelente calidad en todos los trabajos y una unidad de criterios, avalados por el progreso de las Ciencias Sociales y la tecnología puestas al servicio de estos profesionales de la Arqueología. Hoy sabemos que las sociedades indígenas fueron más complejas, que la variabilidad de los restos materiales no depende solo de las migraciones, que estas fueron más numerosas y diversas y que las islas y culturas se vincularon mucho más de lo que suponíamos. Al igual que la Arqueología, la Historia requiere de una reevaluación ante la necesidad de incorporar al «indio» en el proceso de formación de una profunda conciencia nacional, que no radique en la mera exposición de lo folklórico, de la toponimia, del pragmatismo, la erudición, o la simple exposición de los objetos materiales sobrevivientes. El recuerdo vivo de Marcio Veloz Maggiolo y María Nelsa Trincado, precursores en esta

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

otra manera de pensar, queda reivindicado en la sección «Homenaje» y enaltecido por quienes fueron sus discípulos.

Cada uno de los autores de *Indígenas e indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio* –cuyos textos han sido compilados por Jorge Ulloa Hung y Roberto Valcárcel Rojas en este volumen–, concuerdan en rechazar la visión de inferioridad del indígena proyectada por el conquistador para minimizar su papel en aquella sociedad que comenzaba a hilvanarse, y así justificar la prevalencia de su autoridad y su cultura. Dicho criterio fue tomado como válido por arqueólogos e historiadores de siglos posteriores en las tres Antillas, salvo honrosas excepciones, y sancionado por la interpretación positivista y la metodología normativista.

Sin discusión, el indígena fue el apoyo imprescindible del colonizador para la supervivencia durante su establecimiento: por su conocimiento de la tierra, de la alimentación, la vivienda, y por la reproducción. Significó la aprehensión de aquellos elementos dados por sus formas de cultivo y sus implementos, la manera de comer los frutos indígenas de la tierra, el tipo de recursos para la construcción de la vivienda propia del indígena, y una descendencia que portaba una tradición, una religión, etc.

Los estudios acerca de los primeros siglos en la historia de Cuba me hicieron comprender, hace muchos años, el trascendental papel del indígena en la formación de una conciencia propia en nuestro país.

Diego Velázquez en sus cartas de relación al monarca sobre la isla Fernandina/Cuba consignó poblaciones de «indios» que, junto a otras de mayor presencia hispana, demostraban haber cumplido su misión de conquistador. Ni qué decir de aquellos que vivían al margen de dichas localidades. El indígena rápidamente asumió las fórmulas de vida de los castellanos, pero mantuvo sus costumbres y las impuso mediante una estrategia que hacía valer su condición de habitante genuino en aquellas tierras. El geógrafo andaluz Miguel Rodríguez Ferrer, al referirse al terremoto de 1578 en Santiago de Cuba, destacaba que de la tierra habían salido grandes culebras.[1] Pudo ser verdad, pero, a mi

1. Miguel Rodríguez Ferrer: *Naturaleza y civilización de la grandiosa isla de Cuba.* Primera parte: Naturaleza. Imprenta de J. Noguera a cargo de M. Martínez, Madrid [1878].

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

entender, fue más bien una interpretación zoomorfa del poder ignoto de la naturaleza apuntado por el «indio» residente en aquella ciudad.

A finales del siglo xvi, Fray Alonso de Escobedo, al describir sus experiencias en la isla de Cuba dejaba testimonio en su sección *La Dorada* de cómo los naturales aprendían el arte de la montería, al tiempo que también transmitían sus prácticas para obtener los alimentos:

> No son cual los de España los palmitos,
> son palmas de diez grasas en altura,
> que los que cortan quedan tan aflictos
> que se suelen quitar la vestidura;
> guardan en la dejar antiguos ritos,
> imitando a los indios de cordura
> que para trabajar se despojaban
> porque el vestido con sudor manchaban.[2]

Uno de los testimonios más evidentes de la integración y participación del «indio» en el devenir de la isla de Cuba, y por extensión de las Antillas, durante los primeros siglos de la colonización hispana, es el mito del hallazgo de la imagen de la virgen de la Caridad en la bahía de Nipe. Este recoge la elaboración de la tradición mariana hispana mediante una elaboración criolla en la que el indígena, representado por los monteros indios naturales hermanos Hoyo, transmiten sus experiencias de la naturaleza al niño esclavo criollo Juan Moreno.

El documento básico para el conocimiento de los orígenes y fomento del culto popular a la virgen de la Caridad del Cobre son los autos de 1687-1688,[3] ordenados por las autoridades de la Iglesia católica para instaurar una capellanía en el santuario levantado por los cobreros mestizos, por lo que se recogen las declaraciones de blancos, negros e indios. No es casualidad que, en la narración, la imagen fuera llevada al centro religioso indígena de Barajagua, ni que «El negrito de la Virgen» fuera en su madurez, durante muchos años, el capitán de las milicias

2. Fray Alonso de Escobedo*: La Dorada.* Fragmento cubano del poema La Florida. Editorial Ácana, Camagüey , 2004, p. 29.

3. Archivo General de Indias (AGI), *Santo Domingo,* leg. 363.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

de cobreros de Santiago del Prado, que en más de una oportunidad los había conducido al cimarronaje en las montañas próximas de la Sierra Maestra.[4] Tampoco es exento de interés que muchos de los declarantes procedieran de Jamaica –como el primer párroco del Santuario, Onofre de Fonseca–, cuya población mestiza poseía un fuerte componente cultural indígena y africano.

Como sucede con otros relatos, el texto inédito del beneficiado Julián Joseph Bravo, titulado «Aparición prodigiosa de la Ynclita Ymagen…»,[5]dedicado a la virgen de la Caridad del Cobre, luego del terremoto de 1766 en Santiago de Cuba acopia, con algunas variantes, las mismas evidencias de la condición milagrosa de la virgen ya descrita en los autos. Por ejemplo, el del pardo (con sangre indígena) Rodrigo Núñez, quien durante una montería se perdió cinco días y, ya desfallecido, se le apareció una mujer pequeña que, andando a su lado, lo llevó hasta el hato de Barajagua. Bravo asegura que este hombre procedía de Santo Domingo y convocó a la virgen «reconviniéndole que era uno de los de Barajagua cuando vino del Mar»; llama la atención la condición física al estar recostado a la sombra de un árbol cuando se le aparece la virgen o escucha su voz, tal y como ocurría a los indígenas durante las revelaciones animistas de sus cemíes, a los que debían hacer una imagen y venerar a través del ritual de la cohoba.

Otros testimonios quedan vinculados a la importancia que el «indio» atribuía a las cuevas como lugares endemoniados o de milagros favorecedores de la vida. Es el caso del primer ermitaño custodio del primitivo santuario a la Virgen del Cobre, Mathias de Olivera, quien era gallego, pero un hombre de cultura mestiza, que procedía del presidio de Santo Domingo y había sido encontrado en el centro de una gruta, casi desnudo y con una larga barba. El administrador de las minas de cobre «remitió a ciertos ancianos para que lo tragesen a su presencia».

Pedro Alcántara, a quien un caimán le llevó su perro, muy estimado en la hacienda de Limones, río abajo hasta «sepultarlo en su cueva»; al

4. Ibídem, *Santo Domingo,* leg. 1631

5. Archivo del Arzobispado de Santiago de Cuba, Julián Joseph Bravo: «Aparición prodigiosa de la Ynclita Ymagen de la Caridad que se venera en Santiago del Prado, y Real de Minas de Cobre». Año de 1766.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

cabo de tres días, y cuando él pensó que ya no podría recuperar más que los huesos y pellejo del canino, «de repente rompiéndose la tierra donde estaban parados salió el perro haciéndole mil halagos».

No ofrece mayores comentarios que los ya expresados en este libro por sus distintos autores, el relato contado por Diego Terral de Bayamo, que era aceptado como válido por el ortodoxo tomista presbítero Julián Joseph Bravo y en él se corrobora hasta qué punto la tradición indígena había subsistido con gran fuerza en la segunda mitad del siglo XVIII insertada en una compleja integración de criollidad:

> Hay en la dicha Villa una cueva que llaman de Guysa, y como es fama que en ella los Yndios Barbaros habitaban, es opinión dejaron encantados todos sus Thesoros; con este motivo dispuso el referido Don Diego pasar con un servicial de la casa,[6] y otros esclavos a la dicha cueva, llevando sogas y luces, y con todo el matalotaje necesario, y luces como eran tantos los desbarraderos unas veces les era preciso descolgarse por las sogas, y habiendo llegado a un paraje como salón donde estaba una tina donde caia una gota de agua del rio que allí estaba contiguo, y como al caer sonase como campana, para tomar señas y derroteros gravaron con un carbón este rotulo *el cuarto de las campanas;* y prosiguiendo llegaron a una sala donde en un rincón vieron un montón de carbones los que aseguraba el compañero ser el tesoro encantado, allí mismo repararon en una Loza que mostraba ser tapa de sepultura la que levantada dieron con la huesamenta de los Yndios sepultados, de la qual salió un Guanajo invisible, pero al oydo palpable por que el areíto, o canto le percibían, y el Perro le embestía, y el referido Don Diego con sable en mano tiraba tajos por donde le oya, pero como todo eso fuese en vano, y castigar al aire, dispusieron pasar mas adelante donde se encontraron con un culebrón al que arremetió con el sable siguiéndole, y lo mando a cierta senda llegó el caso o paraje tan estrecho, que le fue preciso de bruces echando pecho por tierra seguirle hasta que no fue posible mas por lo angosto, causa por que retrocedió arrastrándose para atrás hasta volver al sitio donde havia entrado con lo que habiendo llegado

6. Posiblemente indio o mestizo, prevalecientes en la población de Bayamo y sus marginalidades.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

> se hallo sin ropa con solo la pretina de los calzones, y cabezon de la camisa, mas, como este fue en los últimos extremos de la cueva, al cavo de haver andado quasi todo un dia al volverse a la puerta se le apagó la Luz, y no teniendo forma de encenderla, se sentaron muy desconsolados en consideración de no ser posible desandar los desbarraderos, fosos, y malos pasos, sin manifiesto peligro en tanto conflicto prometieron una limosna a Nuestra Señora, y pasar a dar las gracias a su Santa Casa si los libraba de semejante peligro; hasta esto vieron en la superficie como una cabeza de alfiler de Claridad, a tino como mejor pudieron treparon como por una escala, con lo que abriendo con las manoselahujero salieron a fuera, y reconociendo como practicos de la tierra el paraje, se encaminaron por la puerta donde hallaronlos negros que habían dejado; al otro dia entraron bien seguros de Lumbre, y habiendo llegado al citio retirando la Luz no fue posible encontrar tal escala, quedando muy alta la tierra.

Al explicar, en su defensa ante el monarca en 1783, los descendientes de los esclavos angolanos (cobreros) su condición de naturales, se remitían al "indio" y a la mezcla con ellos y con los españoles. Aquí la narración de la aparición de la imagen de la Virgen de la Caridad sufre algunas modificaciones al ser asumido el legado oral, todavía se cuenta que en la canoa van dos indios y dos negros.[7]

Roberto Valcárcel, Pedro Pablo Godo, Reniel Rodríguez y Jaime Pagán, Jana Pesoutova y Corinne Hofman, Antonio Curet, Jorge Ulloa Hung y Ulises González demuestran la perentoria necesidad de dar un vuelco a los análisis de la Arqueología que aún prevalecen respecto al indígena de las Antillas hispánicas. Hay que vincular sus descubrimientos con la Historia, con la Antropología y con otras ramas de la Ciencias para responder a las preguntas acerca del verdadero pasado del «indio» y su participación en el fomento de la sociedad criolla. Es indudable que el supuesto exterminio de las poblaciones indígenas de Cuba

7. AGI. *Santo Domingo,* leg. 1627. «Representación para el Rey Nuestro Señor (Dios le guarde) sobre el estado miserable en que se hallan los Naturales del Pueblo de Santiago del Prado en la Ysla de Cuba, pretendiendo varios sujetos que sean sus esclavos, como en efecto los han sorprehendido titulándolos tales y vendiéndolos dentro, y fuera de la propia Ysla; por cuya razón se da noticia de quanto ha ocurrido en dicho Pueblo desde el año de 1492, que se descubrió hasta el presente de 1783.»

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

marcó su invisibilidad en los textos históricos, que los cronistas de Indias describieron a los naturales de las Antillas según sus intereses, y habrá que poner en duda muchas de sus afirmaciones, también es preciso combatir la visión folclórica y pragmática que obnubila su papel como ser social, para mostrar un indio muerto, a través del estudio estilístico y en el manejo de su patrimonio material. Los historiadores deben colaborar en esta empresa y beneficiarse con ella.

Mi agradecimiento a las instituciones dominicanas como el Instituto Tecnológico de Santo Domingo (INTEC), el Museo del Hombre Dominicano y al proyecto *NEXUS 1492* porque han conservado y despertado el interés por la comprensión de este lejano pasado desde otra óptica, cuya presencia espiritual en todas nuestras islas es palpable, y precisamente ha permitido la realización de esta obra.

Olga Portuondo Zúñiga
19 de noviembre de 2015

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Prefacio

El tema del legado y la presencia de los elementos culturales indígenas en las actuales sociedades del Caribe ha sido abordado de manera reiterada por la Historia y las Ciencias Sociales de esta región, aunque para muchos –incluyendo los editores de este volumen y quienes en él escriben– desde perspectivas que ya es necesario reconsiderar. En las últimas décadas esos abordajes han experimentado mayor apogeo y nuevas orientaciones, influidos por estudios que unen datos largamente apartados para mostrar un panorama de indudable presencia y persistencia de lo indígena, con lo que hacen notar lo significativo del asunto. Influye igualmente un enfoque postcolonial, cargado de críticas hacia los esquemas tradicionales, anclados en las descripciones que reiteran la desaparición e invisibilidad de las comunidades indígenas y una historia europeizante y discriminatoria; también, en alguna medida, se siente la presión del auge de los movimientos indigenistas y «neotaínos», muchas veces cargados de connotación romántica, y búsquedas identitarias, que promueven reivindicaciones culturales y sociales, o movidos por intereses diversos que se insertan de manera peculiar en las circunstancias mediáticas actuales. Cualquiera que sean las causas o los modos de enfrentar el asunto, es claro que se está produciendo una toma de conciencia social e intelectual al respecto, sin dudas vinculada con la maduración de una perspectiva independiente en las Ciencias Sociales de la región y con nuevas búsquedas en las raíces de la cultura popular, que enfrenta ahora retos e inequidades propias de un mundo en redefinición e interconectado como nunca antes.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Este primer volumen de la serie *Los indígenas más allá de Colón* tiene como objetivos esenciales desarrollar el análisis de algunas de las aristas teóricas y metodológicas con las que se ha enfocado el tema del legado y la presencia indígena, incluyendo al indio, en las Antillas Mayores; así como enfatizar en reflexiones críticas que priorizan un «redescubrimiento» de estos individuos y comunidades, a partir del abordaje de diferentes situaciones sociohistóricas, y desde el manejo de datos y disciplinas múltiples. La diversidad de enfoques, autores y modelos de aprehensión también pretenden mostrar la complejidad del tema y sus incidencias para entender buena parte de las historias y culturas de las actuales sociedades en este sector del Caribe. Queda clara una intencionada perspectiva colonial que neutraliza lo indígena o lo indio para manipularlo según conveniencias, permanentemente actualizadas pero perdurables en la actitud de omisión y en la construcción de historias parcializadas, donde se pierde el nexo con los milenios de existencia precolombina y se sienta una realidad en permanente deuda con el acto de arribo, encuentro, descubrimiento y creación occidental. El indio muerto (su memoria, su tradición neutralizada), sigue siendo más conveniente por múltiples razones, como un ejemplo más de los muchos caminos para anular la revisión del pasado y su contribución en la construcción de un presente inclusivo y con participación plena de los «subordinados».

En total, la obra comprende ocho capítulos repartidos en tres secciones, a través de las cuales se examinan el manejo de la presencia y el legado indígena desde disciplinas como la Arqueología, la Historia, la Etnografía, la Antropología, la Literatura, así como desde la combinación de algunas de ellas. La propuesta resalta la presentación de posiciones que conduzcan a una manera diferente de estudiar y comprender el legado indígena, lo que persigue como fin esencial contribuir a una mejor visualización e integración de ese componente cultural en los diferentes etnos caribeños, desde una multiplicidad de factores, entre ellos lo material, lo intangible, los paisajes, las narraciones literarias, etc. En ese sentido, prioriza el análisis de ejemplos paradigmáticos que incluyen las islas de Cuba, La Española y Puerto Rico, y se nutre de los criterios de relevantes investigadores, cuyas reflexiones sientan pautas en el análisis de la temática e indudablemente se pueden convertir en

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

herramientas para promover un pensamiento crítico y con capacidad de impacto en la labor de mejorar nuestro mundo. También pretende reconocer la labor de investigadores que fueron precursores en la creación de enfoques y recursos metodológicos o conceptuales para reconocer las raíces y presencias indígenas en las culturas caribeñas a partir de percibir su diversidad y capacidad de dinamismo y transformación. En este último sentido, se recuperan y presentan, en un necesario acto de homenaje, un texto publicado, pero poco conocido, de María Nelsa Trincado, y un artículo de Marcio Veloz Maggiolo, que ilustran diversos modos de aproximarse a la temática.

La obra se encuentra alineada con la labor desplegada por sus editores dentro del programa de investigaciones *Nexus 1492. Encuentro del Caribe con un Mundo en Globalización*, dirigido por la Dra. Corinne Hofman, y el propósito de materializar a través de esta monografía la necesaria e imprescindible sinergia de ese programa con instituciones e investigadores de distintas islas de las Antillas. Los editores reconocen el apoyo de Nexus 1492 (European Research Council / ERC grant agreement n° 3192099), del Instituto Tecnológico de Santo Domingo (INTEC) y la solidaridad de muchos colegas, dentro y fuera del Caribe, en la concreción de este esfuerzo de publicación. También desean reconocer la inspiración que les aportó las discusiones del Seminario Internacional de Arqueología y Antropología (Santiago de Cuba, mayo de 2014), coordinado por la historiadora Olga Portuondo y los editores de este libro, y auspiciado por la Oficina del Historiador, de la ciudad de Santiago de Cuba, y el proyecto Nexus 1492, se presentaron algunas ponencias que fueron el preludio de textos aquí recogidos.

Jorge Ulloa Hung
y Roberto Valcárcel Rojas

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Sección I
Repensando presencias

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Capítulo I
Cuba. Indios después de Colón

Roberto Valcárcel Rojas

A los 43 normalistas de Ayotzinapa

«Cuba antes de Colón» es un texto clásico sobre Arqueología cubana escrito a inicios del siglo xx (Harrington, 1935). Como muchos otros, se concentra en la visión del universo humano previo a la llegada europea. La idea de que el mundo indígena no encuentra modos de inserción en el panorama construido a partir de aquel momento domina la historia cubana, sin embargo, como discutiremos aquí, los descendientes de estas poblaciones construyeron su propio camino hasta el presente. Es la Cuba de los indios después y a pesar de Colón.

Para el cubano común, indio es un término múltiple y confuso. Es la referencia básica del pasado más lejano de lo cubano, el símil por antonomasia de un tiempo antiguo, que cambia de lugar en lugar según sea la memoria que se tenga de él. Es la raíz de muchas prácticas, usos y elementos culturales. Es alguien con un tipo particular de color de piel, pelo y rasgos faciales, trigueño o cobrizo, enjuto pero fuerte, de corta estatura; distinto de los negros y los blancos o aparentemente blancos. Es un cubano más y no se le ve con el enfoque discriminatorio,[1] común en otros países de Latinoamérica, o con el

1. En tiempos coloniales, el término se usó con frecuencia en un sentido discriminatorio. A inicios del siglo XIX se dice que los indios de El Caney, o descendientes de indios, se sentían humillados al ser llama-

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

tono racista y peyorativo usado muchas veces en la Isla para hablar del negro o lo negro, como cultura, tipo social y componente étnico. Se entiende o sospecha que este universo de algún modo se remonta o conecta con la sociedad indígena asentada en Cuba al arribo hispano, y en círculos de investigación social se reconoce que incluye elementos de indígenas no cubanos, incorporados a lo largo de varios siglos.

No hay un interés particular en distinguir a este ser o esencia, o a estos individuos, ni aparentemente ellos, en su mayoría, consideran la necesidad de ser vistos como un grupo específico. No sabemos a fondo cuánto en lo cubano, en términos de etnicidad, cultura e historia, tiene que ver con lo indio; cuántas personas podrían recibir este calificativo, o cuántas, de algún modo, pudieran estar relacionadas con dicha situación. Algo indudable, de cualquier modo, es que esa presencia y esas personas existen y que tras ellos hay un complejo proceso de integración, permanencia y participación, no considerado por la nación o para entenderla a ella. Aquí pretendemos reflexionar sobre lo indio y en especial sobre los portadores de esa identidad, intentando percibir el camino por el cual llegan al presente y el significado del manejo y la percepción del tema. Hay muchos conceptos y procesos –el término de etnos cubano, el significado del mestizaje y la integración–, que aquí no se discuten y son vitales para sostener un análisis de este tipo; también los datos históricos, arqueológicos y antropológicos son escasos; de cualquier modo es impresionante cuanto podemos ver si solo cambiamos la perspectiva e insistimos en buscar algo que se supone ya no existe.

Un nombre para los otros

El término «indios» aparece en las informaciones sobre las Antillas, recogidas en el *Diario de navegación* de Cristóbal Colón (1961), y responde a la errónea creencia en el hallazgo de Las Indias y sus habitantes. Es una denominación flexible, constantemente reajustada por los europeos y convertida de modo rápido en recurso de dominación al ser

dos así (Portuondo Zuñiga, 2014b: 118). Sería importante precisar quiénes de ellos lo creían y hasta qué punto esto no es opinión del funcionario colonial que escribe.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

usada, en un primer momento, para designar a los pobladores de las Antillas Mayores y las Bahamas, «pacíficos y civilizables», en contraposición a los llamados «*caribes*», radicados en las Antillas Menores y aptos para ser esclavizados en razón de su actitud belicosa y de la práctica del canibalismo. Al emplearse para referirse a gentes distintas a los caribes, sirve para homogeneizar artificialmente poblaciones que a lo largo de la crónica europea, muestran múltiples aspectos de diversidad. El término caribe se proyecta de similar modo, pues el universo humano que designa parece haber sido igual de diverso, según algunos autores (Lenik, 2012).

Con la maduración del control y la colonización, en el entorno de la economía y la organización social, el «caribe» será solo un indio más pero esclavo. Las categorías del censo de 1514 en La Española (Moya Pons, 1982), muestran esta otra cara de la diversidad escondida bajo el término. Indios serán tanto los indígenas de servicio (miembros simples de determinada comunidad local), como los *naborías*, los esclavos y los *allegados*. En opinión de Anderson-Córdova (1990) las tres últimas categorías incluyen indígenas locales y de otras islas o lugares. En Cuba y Puerto Rico se podrán ajustar estas dominaciones, pero en general la situación es parecida. Como refiere Guillermo Bonfill Batalla (1977: 21) el término enmascara la especificidad histórica y las identidades de las poblaciones indígenas y las convierte, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio-los indios. El indio es así una categoría colonial que denota la condición de colonizado; identifica al *otro*, definido en aras de facilitar la construcción del orden pensado desde la metrópoli española y conformado como un ser subalterno. La idea del indio se enmarca en el esquema de dominación y sirve para representar a un sector de los dominados. Proyecta y sostiene su innata diferencia respecto al dominador/colonizador, su carácter de vencido y de ser inferior, cuyas posibilidades de inserción en la nueva realidad dependen de aceptar o acercarse a los patrones del que domina (Adorno, 1988; Bonfill Batalla, 1977).

La categoría de indio[2] se concreta –dentro de un proceso de etnogénesis– con los individuos nacidos en el ambiente colonial, alejados de

2. Ser indio implica una condición étnica que permite su diferenciación respecto a otros (mestizos, negros, blancos), y remite a ciertos ancestros.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

modo progresivo de los rasgos culturales de sus ancestros y portadores de nuevos rasgos, propios de este entorno. Dicho carácter se impone de modo pleno cuando terminan las encomiendas y la población sobreviviente se reagrupa de modo forzado o independiente, pero ya como un ser distinto y con múltiples raíces, que se proyecta hacia los próximos siglos. En ese momento y en muchos casos desde antes, el indio aparece como producto de una incompleta asimilación, pues aunque de forma programática se desea remover la identidad indígena que porta, y sus comportamientos y patrones materiales, ambos lados trabajan para mantener la diferencia: el español pretende consagrar la inferioridad y el indio no perder sus raíces. Su mundo social, cultural, su apariencia física e imaginario, concentran la esencia indígena, una esencia de orígenes múltiples. También incorpora las recomposiciones generadas dentro de la circunstancia colonial y por ello cargadas de las claves de origen occidental, imprescindibles en este entorno. Será un hombre vestido al modo impuesto por el español, que habla su lengua, que cultiva, supuesta o realmente, su religión, con nombres cristianos y trabajando para cristianos (Decoster, 2005; Guitar, 1998: 271).

Este indio es un nuevo ser, diferente en sí mismo y en el escenario que le toca vivir al indio de los tiempos del descubrimiento. Estamos por tanto ante dos individuos distintos. El indio, ajustado al requerimiento colonial, es un ente diverso que cambiará a lo largo de los siglos reorientando sus coordenadas de pureza étnica e identidad cultural, tanto desde sus propias perspectivas como desde las de aquellos que registraron su presencia. Integrará, por otro lado, tanto a los originarios de determinado espacio como a los que se irán incorporando, desde diversos lugares y por distintas razones, a la nueva sociedad formada en ese espacio a lo largo de los siglos.

El entorno histórico de la construcción del indio

Testigos europeos de la entrada hispana en Cuba, como Fray Bartolomé de las Casas (1972: 74), mencionan al menos tres tipos diferentes de población indígena en la isla, si bien el dato arqueológico sugiere que la mayor parte del territorio estaba controlado por grupos de perfil tribal y base lingüística aruaca, reconocidos por los

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

investigadores cubanos bajo el término de agricultores o agroalfareros (Guarch Delmonte, 1990; Tabío, 1984), e incluidos por Irving Rouse en los llamados taíno occidental y clásico (Rouse, 1992: 7). Siguiendo los datos del padre Las Casas, se asume para el occidente de la isla la existencia de remanentes de grupos denominados por la Arqueología preagroalfareros o arcaicos (Tabío, 1984; Rouse, 1992: 20), con una subsistencia basada en la pesca y la recolección y un bajo nivel de sedentarización. La presencia de estas comunidades es cuestionada por algunos investigadores en tanto no hay datos cronológicos confiables al respecto, estimándose que la visión de grupos atrasados, aportada por la etnohistoria, pudiera ser solo una imagen confusa de comunidades agricultoras desplazadas por el impacto de la conquista (González, 2008; Keegan, 1992). De cualquier manera, por aspectos de toponimia, distribución de contextos y cronología, es evidente el predominio de poblaciones aruacas, conectadas a nivel arqueológico con contextos agricultores ceramistas. La cronología disponible, según fechados radiocarbónicos (Pino, 1995; Cooper, 2007) o presencia de material europeo temprano (Romero, 1995; Rouse, 1942; Valcárcel Rojas, 1997), identifica asentamientos agroceramistas vigentes a fines del siglo xv DC y principios del xvi en el oriente de Cuba y, en menor medida, en zonas del centro de la isla. Las menciones de los europeos sobre comunidades asociables a estos grupos definen un panorama de distribución relativamente similar, con indicios de mayor densidad de población hacia el oriente y el centro, y presencia en la parte inicial de occidente (Las Casas, 1994; Velázquez, 1973a, 1973b; Valcárcel Rojas, 2008). El análisis demográfico más conocido, y ya muy necesitado de una actualización, hecho por Juan Pérez de la Riva (1972), considera alrededor de 101,000 agricultores y 11,000 arcaicos; los arqueólogos se inclinan por cifras cercanas a los 200,000 si se incluye un reducido grupo de arcaicos (Domínguez et al., 1994: 7).

Con la llegada de Diego Velázquez y su hueste en 1510, comienza la conquista y colonización de Cuba y el vínculo permanente entre indígenas y europeos. El esfuerzo inicial se concentra en la parte este y se ordena desde el primer establecimiento europeo, la villa de Nuestra Señora de la Asunción de Baracoa, fundada en 1511 (figura 1). En esta región, la resistencia, rápidamente eliminada, es dirigida por el cacique

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 1. Mapa de Cuba que muestra las principales locaciones referidas en el texto. Leyenda: 1, Baracoa; 2, Santiago de Cuba; 3, Bayamo; 4, Holguín; 5, Camagüey; 6, Santi Spíritus; 7, Trinidad; 8, Remedios; 9, La Habana.

Hatuey, quien es quemado vivo en un acto intimidatorio y ejemplarizante. Ante el empuje hispano, algunos grupos escapan hacia otras partes del territorio insular, cayos cercanos e incluso hacia La Florida (Worth, 2004). Aparentemente, se intenta y logra evitar el impacto excesivamente violento recibido por la población de La Española, atendiendo a una política que reconoce la importancia del indígena como recurso laboral clave del establecimiento colonial; de cualquier modo muchos mueren o son esclavizados.

Desde los primeros momentos, Velázquez reparte indios, pero la *encomienda* no se establece hasta 1513 (Marrero, 1993a: 168). Este sistema consistía en la asignación de determinado número de indígenas a un español para que trabajaran a su servicio durante la mayor parte del año (período conocido como *demora*), a cambio de supuesta instrucción religiosa y civilizatoria. Tras el trabajo, tenían derecho a retornar a sus comunidades de origen para un descanso de algunos meses. En Cuba hubo cierta tendencia a conservar la unidad de las comunidades y a mantenerlas en sus aldeas o en pueblos separados (Venegas, 1977: 26). Desde allí eran enviados a las minas para la extracción de oro, o a trabajar en las estancias agrícolas o agrícolas-ganaderas de los españoles.

La encomienda resultó ser un mecanismo de exterminio por la falta de alimentación y terribles condiciones de trabajo, y al impedir

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

o limitar al máximo la vida comunitaria, los ciclos reproductivos y la subsistencia de los miembros de las aldeas que no marchaban al trabajo. Además del daño causado por el trabajo excesivo, los maltratos, y la crisis existencial y espiritual, a partir de 1519 se registran varias epidemias que aceleran la caída demográfica. El suicidio y la renuncia a procrear fueron respuestas a la opresión hispana; también, sobre todo, la huida y la rebelión. Estas últimas se reportan en casi toda la isla y tienden a intensificarse en momentos de debilitamiento de la población blanca, en razón de las expediciones continentales iniciadas en 1517. Nunca lograron cohesionarse en movimientos amplios y estables pero fueron muy frecuentes, especialmente en la segunda década del siglo XVI, y se mantuvieron hasta el fin de las encomiendas (Pichardo Moya, 1945; Yaremko, 2006). La permanente existencia de indios alzados, aislados o en grupos, no solo indica la intensidad del rechazo al dominio colonial sino también la dificultad hispana para lograr un total control del archipiélago. En algunos casos, las rebeliones llegaron a integrar indios y esclavos negros, y se conoció de palenques donde individuos de ambos grupos coexistieron (Lago, 1994: 31; Pereira, 2007).

La población indígena mermó rápidamente. Según Pérez de la Riva (1972), para 1520 era de solo 18,700 individuos; aproximaciones de funcionarios de la época, como el licenciado Vadillo, hablan de entre 4500 y 5000 indios en 1532 (Marrero, 1993a: 218). Ante el clamor humanista de sectores del clero, la corona aceptó realizar ensayos de vida independiente para intentar frenar el proceso. La experiencia de libertad se efectuó en 1530 y consistió en la concentración de unos 120 indios en un pueblo en las cercanías de Bayamo (Mira Caballos, 1997: 181). El lugar no prosperó, no se fomentaron las actividades económicas necesarias para sostener el asentamiento ni sus pobladores pudieron demostrar las capacidades de autogobierno requeridas; más bien persistieron en sus ritos y en aspectos de su propio modo de vida.

Paralelo a los procesos de explotación del indígena y como parte de estos se produce, desde la misma entrada hispana, la aparición de mestizos. Estos engrosan los estratos bajos de la población sosteniendo, en muchos casos, una identidad indígena o que porta elementos de esta. La sangre india no era una buena referencia en la escala social, pero

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

algunos hijos de padres importantes, relacionados con la aristocracia terrateniente, llegaron a conseguir privilegios y mantuvieron el control de los bienes de sus progenitores hispanos o criollos (Wright, 1916: 189). Varios de estos mestizos aparecen insertados en puestos altos de la vida colonial cubana en fechas tan tempranas como 1539; se les menciona además en cargos eclesiásticos, o involucrados en la conquista de los espacios continentales (Lago, 1994: 29, 30). El mestizaje también conectó a los indígenas, pero en menor grado, con la población negra, contribuyendo a fomentar un temprano mosaico racial.

La interacción con la población indígena no fue un proceso indiferenciado. Los europeos reconocieron la importancia de los caciques y sus familias, y los usaron como mediadores para el control de la fuerza de trabajo. De hecho, las encomiendas se repartían nombrando los pueblos por sus caciques; al menos 11 de ellos se mencionan en los repartos realizados entre 1526 y 1530 por Gonzalo de Guzmán (Mira Caballos, 1997: Apéndice xv). Los jefes indígenas fueron un elemento focal del proceso de evangelización y civilización, y se distinguió a las mujeres de élite por la posibilidad de transmitir a sus parejas hispanas posiciones de rango y el control de pueblos indígenas (Domínguez, 2001). De los once caciques antes referidos, en siete casos se consignan los nombres y cuatro de ellos son de origen cristiano. El interés por este estrato queda nuevamente evidenciado cuando en 1529 se solicita el envío de sus hijos a España, a fin de instruirlos en la fe cristiana y prepararlos para promoverla (Olaechea, 1969: 94).

Se estimuló una acción de cristianización y de cambios de hábitos y apariencia de los indígenas, que buscaba ir más allá de los caciques. No obstante, se carecía mayormente del interés real y muchas veces de las posibilidades prácticas de adoctrinar a los indios, y estos sostenían una resistencia continuada a tales intentos, buscando cualquier posibilidad de retornar a sus ritos y espacios de vida, como lo comenta el obispo Diego Sarmiento en 1544. Para esa fecha se ha consumado la destrucción de la sociedad indígena, si bien se mantienen varios pueblos[3] de

3. En la documentación española el término se usa en distintos momentos para designar diferentes tipos de asentamientos, siempre caracterizados por ser habitados por indígenas o indios. Se incluyen aldeas indígenas, algunas de origen precolombino, sobre todo cuando trata momentos tempranos de la conquista y colonización, y los poblados de reconcentración tanto paralelos a la encomienda como, sobre todo, posteriores a ella.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

indios, algunos de ellos posiblemente aldeas establecidas desde antes del arribo hispano, y muchos indios subsisten en los asentamientos españoles o próximos a estos y, con seguridad, en zonas intrincadas y alejadas de los puntos poblacionales o de interés económico. La documentación disponible y ciertas evidencias arqueológicas permiten estimar un avanzado proceso de cambio cultural para esa época, que incluía, entre sus rasgos más evidentes, el uso de nombres hispanos, el creciente manejo del idioma español, el empleo de ropa y el abandono de atributos étnicos como la modificación craneana (AGI, Santo Domingo 77, Ramo 4, Número 98; Sarmiento, 1973; Valcárcel Rojas, 2012). De cualquier modo, esto no parece alcanzar a toda la población de base indígena, con una alta presencia de indios esclavos provenientes de espacios no cubanos, debiendo reconocerse, por otro lado, la dificultad para establecer los caracteres de aquellos individuos o grupos que permanecían aislados o en estado de cimarronaje.

Fijando un destino para los indios

En 1542 las Leyes Nuevas declararon el cese de las encomiendas en las Antillas. En Cuba los españoles lograron posponer la aplicación de la medida hasta 1553 (Rey, 2003: 89). El fin de las encomiendas abrió un nuevo capítulo para los indios; debían lidiar con los manejos de la oligarquía colonial, empeñada en seguir usándolos en función de sus intereses, y a su vez encontrar modos de supervivencia en un entorno que consagraba su inferioridad. La solución gubernamental debía ajustarse a leyes que tendían a proteger al indio,[4] e impuso la concentración de los sobrevivientes cerca de las villas, en los llamados pueblos de indios. Hay indicios de que, en otros casos, aldeas indígenas con parte de su población original sirvieron de base a espacios de explotación y uso del territorio insular. Una tercer opción proviene de la iniciativa de los mismos indios, que intentaron permanecer independientes: esta incluye a los que buscaron espacios de inserción en las villas hispanas o en la economía rural, aprovechando sus experiencias previas en estos

4. Resulta útil considerar la valoración de la política de protección al indio hecha por Rives Pantoja et al. (2013: 169-171).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

lugares o sus capacidades laborales, y los que de modo individual o formando parte de pueblos alzados, siguieron manteniéndose aislados. De cualquier modo, en los siglos XVI y XVII, el margen del indio para tomar decisiones, al menos en el entorno de control colonial, debió ser limitado. En algunas villas muchos quedaron bajo la supervisión de los llamados protectores de indios, que controlaban su trabajo y futuro (Fernández y Galera, 2005: 49).

Se mencionan varios pueblos de indios pero los más conocidos fueron Guanabacoa, fundado en 1554 próximo a La Habana (Rodríguez Villamil, 2002), y El Caney, establecido a mediados de ese siglo cerca de Santiago de Cuba (Badura, 2013: 18); ver figura 1 y figura 2. A estas comunidades la Corona les asigna tierras para su mantenimiento, y les reconoce determinados derechos y propiedades. Los indios residen en los pueblos o en las tierras relativamente próximas, de su propiedad o realengas. En Bayamo, la reubicación cerca de la ciudad se remonta a su misma fundación, y se menciona un poblado llamado Las Ovejas, transformado posteriormente en dos barrios de indios: San Juan Evangelista y Santa Ana (Morales Patiño, 1951: 377; Pichardo, 2006: 72). Para 1684 se conocen al menos seis poblados en espacios próximos a esta villa (Marrero, 1975: 21), concretándose a fines de ese siglo y principios del XVIII, tras un singular proceso de agrupamiento guiado por el indio Miguel Rodríguez, la formación del pueblo de indios de Jiguaní (Licea, 2012).

Hay noticias sobre el movimiento post-encomienda de indios de Bayamo hacia espacios al norte, próximos a lo que hoy es el municipio de Holguín y otros cercanos a este (Urrutia y Montoya, 1876: 505-507). Al parecer, esos indios reciben tierras y otros beneficios, pero no queda claro si están supeditados a un pueblo de reconcentración en particular. Es un tema por investigar, pero dado el contexto histórico de tal desplazamiento, es posible que este pueblo o asentamiento existiera y estuviera ubicado donde hoy se reconoce el sitio arqueológico de El Yayal, a unos tres kilómetros de la ciudad de Holguín. Los datos arqueológicos sobre esta locación apuntan a una presencia amplia de indios durante la segunda mitad del siglo XVI y quizás a inicios del XVII, con significativa concentración de objetos y herramientas de origen europeo e indicios de actividades económicas diversas (Domínguez,

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

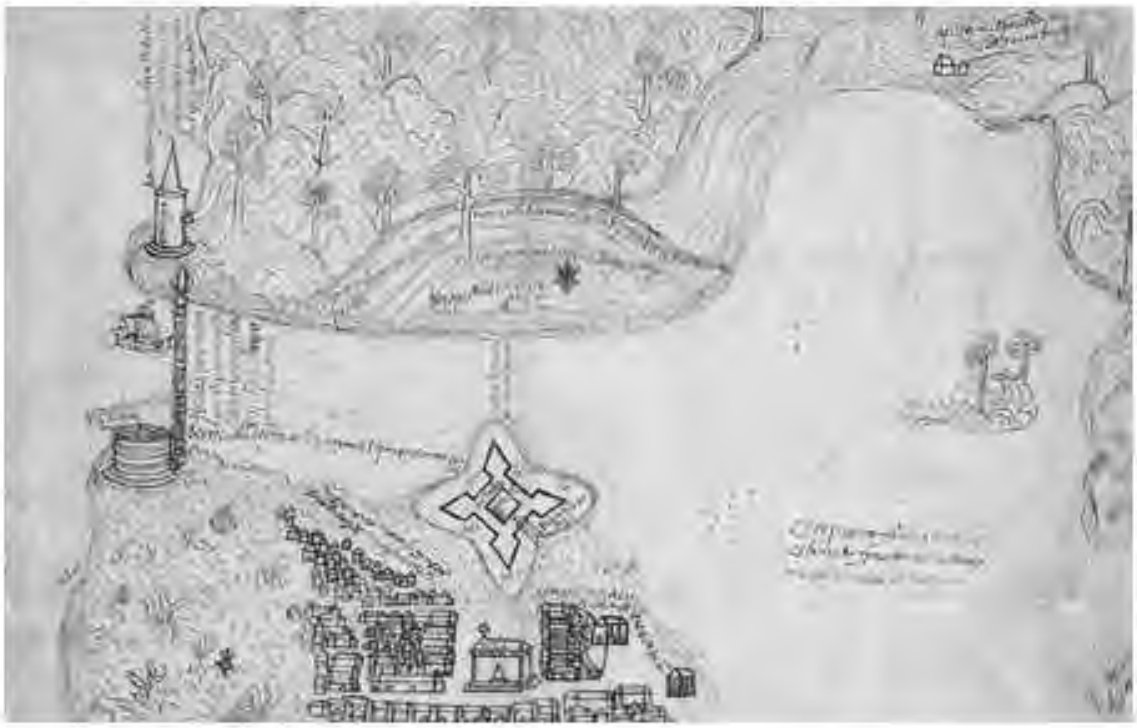


Figura 2. La Habana y el pueblo de indios de Guanabacoa. Mapa con fecha probable de 1567. Archivo General de Indias (MP-SANTO_DOMINGO, 4). Obsérvese en el extremo superior derecho el dibujo esquemático del pueblo de indios.

1984; Valcárcel Rojas, 1997). Esta situación sugiere que tales pueblos de indios –relacionados con asentamientos hispanos– pudieron ser más numerosos y muchos aún desconocidos.

Los poblados indígenas originales colapsan en su mayoría por el efecto de la encomienda, pero en algunos casos lograron sostenerse y fueron refuncionalizados y ajustados a las necesidades económicas o de asentamiento del entorno colonial. Sitios arqueológicos con una clara y, en ocasiones, extensa ocupación precolombina, reportan evidencias que indican el mantenimiento de su uso en el siglo xvi, y aparecen en el siglo xvii como parte de hatos o corrales. Potencialmente parte de su población pudo haberse insertado en el nuevo contexto laboral y de vida. Ocurre así en Alcalá y Barajagua, en la provincia de Holguín (Peña et al., 2012; Valcárcel Rojas, 1997).

Los indios están en todas las villas a mediados de la segunda mitad del siglo xvi (ver tabla 1). Entre 1576 y 1588, en La Habana, aparecen registrados en calidad de pequeños terratenientes, agricultores, estancieros, mozos de soldada, etc. (Marrero, 1993b: 352). La información

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

arqueológica los ubica en la ciudad hasta el siglo xvii (Roura y Hernández, 2007). Una posición muy distinta es la de aquellos indios que intentan permanecer independientes. López de Velazco (1894: 115) menciona ocho pueblos *cimarrones* hacia 1574, y en 1576 Cristóbal de Soto ubica un pueblo aislado, en la zona de Macuriges, en las cercanías de Matanzas, y los obliga radicarse en la reducción de Guanabacoa (Marrero, 1993b: 354).

Estos diversos esquemas de presencia del indio debieron marcar su posicionamiento como hombre libre; también definir los patrones identitarios que despliega, así como sus fórmulas de integración y supervivencia. Lo más importante es que todos ofrecen oportunidades de continuidad. Es difícil tener una imagen precisa de cómo evoluciona esta presencia, pues los datos son escasos e incompletos, restringidos a los lugares donde era factible su registro por los funcionarios coloniales, y en ocasiones solo mencionan a ciertos grupos de individuos, por ejemplo: vecinos, cabezas de familia, los integrados a las milicias, etc. No obstante, la información disponible revela detalles de interés aunque no necesariamente deben entenderse como rasgos principales del nuevo universo indígena.

Año o período	**1544** (1)	**1576** (2)	**1569 - 1570** (3)	**1582** (4)	**1608** (5)	**1619** (7)	**1684** (8)	**1720** (9)	**1778** (10)	**1775**	**1782 - 1799**	**1901** (16)	**1964** (17)
Villas													
Baracoa			17		100								
Bayamo	400		80		250		279						
P. Príncipe/ Camagüey	235		40		150	D					44 (15)		
Sabana/ El Cayo/ Remedios	80		10										
S. Spíritus	58		20			7							
La Habana	120			39									
Trinidad			50		50	D							
Santiago de Cuba					77	D							
Pueblos de indios													

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Guanabacoa			60	45	300	50					116 (14)		
El Caney			20				50			528 (12)			
Jiguaní								50	779		1000 (13)		
Aldea aislada													
Macurige		ap. 60											
Poblados													
El Cobre					3(6)								
Yara												ap. 600-700	
Jurisdicción													
Holguín										137 (11)			
Municipio													
Yateras													ap. 1000

Tabla 1. Informaciones sobre presencia de indios en Cuba entre los siglos XVI y XX[5]

5. Notas correspondientes a los datos y cifras que se reflejan en la tabla 1:
ap. Aproximadamente:
(1) Se trata de indios de Cuba en condición de naborías o encomendados (Sarmiento, 1973: 99-100)
(2) Marrero (1993b: 354)
(3) Se refiere a indios casados, con carácter de vecinos. Por tanto no se cuenta el número de miembros de cada familia. Los de Bayamo están en un pueblo anexo a la villa. Datos del obispo Juan del Castillo citados por Hernández González (1992).
(4) Marrero (1993b: 333)
(5) En opinión de Badura (2013: 38), los indios que se mencionan para Santiago de Cuba residen en El Caney. Este autor maneja la cifra de 72 individuos, como Marrero (1975: 20). Datos del obispo Juan de las Cabezas Altamirano citado por Hernández González (1992).
(6) Al menos 3 indios, según información de Marrero (1975: 20).
(7) Datos del obispo Almendárez (1847: 183), quien también menciona la presencia de individuos que considera descendientes (D).
(8) Datos de Padrón militar de 1684 citados por Marrero (1975: 19, 21, 23, 57). En el caso de Bayamo se refiere a la ciudad y a asentamientos aledaños.
(9) Hortensia Pichardo (2006: 75). Se refiere a número de familias por tanto el total de individuos es mucho mayor.
(10) Información de Liliam Padrón Reyes (2011). Representa el 92.74% del total de habitantes del pueblo según esta autora.
(11) Padrón agrario de 1775 citado por Novoa (2014: 98).
(12) Corresponde al 92.63% del total de habitantes, según datos citados por Badura (2013: 47).
(13) Cantidad de indios involucrados en litigios de tierras según Pichardo (2006: 80).
(14) Al menos esa cantidad de indios reciben tierras en esa fecha por lo que la cantidad total debió ser mayor (Rodríguez Villamil, 2002: 65-66).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Para 1556, según el gobernador Diego de Mazariegos, aún se reportan unos 2,000 indios, de los cuales 200 eran antiguos esclavos traídos de otros lugares (Marrero, 1993b: 353). Una década después, la cifra era menor, pero a inicios del siglo xvii se aprecia una importante recuperación, en Bayamo, Puerto Príncipe, y el pueblo de Guanabacoa, si bien hay indios en varias villas o pueblos cercanos, y Baracoa reporta una demografía notable (ver tabla 1). En los casos de mayor presencia, se trata de importantes núcleos poblacionales, administrativos y económicos, donde reside gran parte de la población hispana, situación que indica un fuerte accionar de control sobre la población india en razón de su importancia como recurso laboral. En fecha previa al cese de las encomiendas (1544), Bayamo aparece con el mayor reporte de indios, situación propia de diversas épocas. Esto debe vincularse con su ubicación en la zona de mayor densidad demográfica precolonial de Cuba y quizás con procesos que facilitan la supervivencia, entre ellos las políticas proteccionistas de algunos encomenderos y casos de continuidad de pueblos indígenas originales.

Durante el siglo xvii se consolidan los pueblos de indios, alcanzando Guanabacoa 300 habitantes. También se gesta la formación de Jiguaní, que para la segunda mitad del siglo xviii será un enclave con 779 indios o descendientes (tabla 1). El siglo xviii marca sin dudas el esplendor de los pueblos de indios e incluso su crecimiento, pese a las continuas informaciones de funcionarios locales en torno a la disminución o desaparición de este componente poblacional: El Caney reporta 528, el 92.63% del total de su población, y en 1782 hay unos 1000 indios o individuos que se reconocen como tales en Jiguaní. En Guanabacoa, para 1788, al menos 116 indios reciben tierras (tabla 1), por tanto su población debió ser mayor, aunque evidentemente ya no tiene la misma fuerza que antes ni la importancia que muestra en la región oriental (consideramos como parte de esta a Camagüey). Durante estos siglos se dedican principalmente a actividades agrícolas y artesanales, y

(15) Agüero (1993).
(16) Descendientes de indios puros según Culin (1901: 206).
(17) Según Rivero de la Calle (1978: 158).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

tienen un peso en ocasiones significativo en el abastecimiento alimentario de las villas cercanas.

Los indios consiguen además un marcado protagonismo en los espacios rurales de los siglos xvi y xvii. Se infiere su presencia por datos históricos y arqueológicos en zonas cercanas a La Habana, Pinar del Río y quizás Matanzas, en labores ganaderas y agrícolas (Rives Pantoja et al., 2013: 180). En el siglo xvii aparecen trabajando como asalariados en ingenios de Bayamo (Morales Patiño, 1951: 378) y están presentes en el asiento del hato de Barajagua (1612), donde una imagen de la Virgen, hallada por dos monteros indios provenientes del poblado de El Cobre y un niño negro, es radicada y venerada por primera vez. La imagen fue encontrada flotando en la bahía de Nipe; es significativo que cerca de esta bahía, en el siglo xviii, se pretenda erigir una población usando españoles, canarios, criollos, indios y negros (Peña et al., 2012: 19, 86).

El hallazgo de la imagen de la Virgen, posteriormente reconocida como la Virgen de la Caridad, se produce en un espacio largamente manejado por indios y con gran protagonismo en el tráfico marítimo del siglo xvi y xvii. Son varios los episodios de relación indígena con la Virgen en el siglo xvi y este del xvii incluye el reconocimiento de manejos y milagros que sugieren situaciones sincréticas. El nororiente cubano queda marcado por la impronta indígena inherente a todo el acontecimiento, evidenciándose esquemas de religiosidad en los cuales se percibe el interés de los indios por formular un nexo particular con el cristianismo, así como su accionar en la construcción de narrativas progresivamente insertadas en la espiritualidad general de la isla. La adopción por los indios de El Caney del culto a la Virgen de Guadalupe del Tepeyac, asociada a los indios de México (Pérez Fernández, 1999), es parte de este proceso que proyecta en el plano religioso la búsqueda y creación de referentes y símbolos propios y a la vez coherentes con ciertas líneas de la ideología dominante, necesarios en la obtención de un espacio en el ordenamiento colonial. La labor de los indios en el fomento de ermitas en varias partes de la isla es otro ejemplo en este sentido (Leiseca, 1938; Tamames, 2009: 103; Urrutia y Montoya, 1876: 515). De modo paralelo y en un plano menos público, el indio pudo cultivar sus tradiciones más alejadas del cristianismo

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

asimismo aportó elementos incorporados por los africanos a sus cultos y captó otros, provenientes de estos.

Los indios buscan un destino

Los siglos xvii y xviii destacan por un proceso, desarrollado principalmente en el oriente de Cuba, de reordenamiento espacial de los indios y por acciones de fomento de asentamientos sostenidos por estos o donde se ven involucrados. A diferencia del temprano ajuste post-encomienda, controlado por las autoridades coloniales y origen de los pueblos de indios, ahora estos individuos parecen desplazarse y actuar siguiendo intereses propios. Indios de Jiguaní y Bayamo se mueven a la ciudad de Camagüey en el xviii (Agüero, 1993); de Bayamo, Jiguaní, El Caney y Baracoa se desplazan a Holguín en los siglos xviii y xix (Vega, 2014); de El Caney se trasladan a Tiguabos y Yateras[6] (Alonso, 2009: 20); y de Bayamo a Jiguaní (Tamames, 2009: 114); (ver figura 1). Las salidas desde El Caney y Jiguaní parecen estar influidas por las presiones de la oligarquía sobre las tierras manejadas por los indios, sin embargo hay indicios de que en otros casos se buscan posibilidades de mejoramiento personal. Esto se da muchas veces en el contexto de nexos regionales que incluyen familiares, amigos y quizás a individuos favorecidos por la solidaridad generada desde un común origen étnico. Tales nexos se expresan en matrimonios entre individuos de lugares diferentes y apoyo para asentarse en los nuevos espacios (Badura, 2013: 25). En el trasfondo queda el deseo y la capacidad del indio de valerse de su libertad y buscar soluciones propias; se evidencia

6. El avance a Tiguabos desde El Caney, según Alonso (2009: 20), ocurre a fines del siglo xvii, aunque Rivero de la Calle considera que es a inicios del siglo xix. Para Rivero, Tiguabos existía hacia 1606, como pueblo indio independiente, sirviendo incluso de refugio a esclavos. En 1874, Miguel Rodríguez Ferrer, citado por Rivero de la Calle (1978: 154), menciona un pequeño poblado en el valle de San Andrés, en la actual provincia de Guantánamo, iniciado por indios provenientes de los Tiguabos. Desde aquí se moverán algunos individuos hacia zonas aledañas. Las cercanas poblaciones de La Escondida, La Ranchería y Caridad de los Indios, en Yateras, tienen el apellido Rojas, cuyas raíces se hallan en El Caney y los Tiguabos (Rivero de la Calle, 1978: 157, 159). En el caso de Caridad de los Indios se mencionan también tradiciones sobre un origen que pudiera remontarse a indios encomendados en esa zona o en espacios cercanos, durante el siglo xvi (Molina, et al., 2007: 28). Pichardo Moya (1945) sugirió que algunas de estas poblaciones pudieran tener su origen en pueblos de indios cimarrones, idea que no parece ajustarse a los datos históricos de esta área, aunque no excluimos que pudiera pasar en otras.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

además, particularmente en los actos de fundación de asentamientos, una actitud independiente que, en algunos casos, corre pareja con una creciente solvencia económica.

Jiguaní es el ejemplo más relevante de la acción fundacional y pobladora de los indios, pero a fines del siglo xvii y durante el siglo xviii también deben contarse los casos de pueblos y caseríos en las zonas de Yateras y Tiguabos, asentamiento este último que llegó a tener el estatus de pueblo de indios. Jiguaní y, aparentemente, Tiguabos resultan en cierta medida soluciones de reorganización del grupo étnico; demuestran que los procesos de reconcentración de inicios de la segunda mitad del siglo xvi no alcanzan a toda la población dispersa y que los panoramas de presencia del indio en la isla varían notablemente de una región a otra.

Según Oswaldo Morales Patiño (1951: 372, 378) los indios participan en la fundación, a inicios del siglo xviii, de los poblados de Holguín y Mayarí (figura 1). En la segunda mitad del siglo xviii (1775), el padrón rural de la jurisdicción holguinera incluye 137 indios, un componente demográfico reconocido hasta el siglo xix en la ciudad de Holguín (tabla 1). En esa centuria, hasta 1860, allí se registran 245 bautizos de indios (Vega, 2014: 90, 92; tabla 2 y 3). A fines del siglo xviii hay matrimonios de indios y de indios con mujeres de otro origen étnico, que bautizan sus hijos en Camagüey (Agüero, 1993). Nuevos bautizos se registran en 1880 (Barreiro, 2007); se reportan 44 indios en los archivos parroquiales de la ciudad entre 1782 y 1799, (Agüero, 1993). En 1888 se cuentan entre los vecinos de la Parroquial Mayor (Fernández y Galera, 2005: nota 2).

Muchos de estos indios son registrados como puros y se les distingue de los mestizos de base indígena. Resulta significativa la permanencia de individuos que mantienen formas de socialización que limitan el mestizaje, y posiblemente sostienen una proyección identitaria más cerrada. De cualquier modo, en tanto muchos mestizos podían refrendar también una raíz indígena, el cuadro final apunta a una población numerosa vinculada a este componente étnico.

Estudios arqueológicos en marcha, dirigidos por Valcárcel Rojas en Managuaco, Holguín, y por Iosvany Hernández en Pueblo Viejo, Camagüey (Hernández et al., 2013), están ofreciendo nuevos datos

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

sobre presencia del indio en estas regiones entre los siglos XVII-XIX. Según esas investigaciones, los indios permanecen no muy distantes de las áreas urbanas y tienen un papel importante en la economía de ciertas zonas o aprovechan espacios marginales para subsistir. En el caso de Holguín constituyen, desde la información del padrón de 1775, el 7.49% de la población rural de la jurisdicción, y son labradores la mayor parte de los hombres (Novoa, 2014: 99).

En el occidente de la isla se da, como caso singular, la fundación de Fernandina de Jagua (Cienfuegos) a principios del siglo XIX, en un entorno donde se mantenía la presencia de indios, algunos de los cuales se incorporarán a la nueva villa (Rodríguez Matamoros, 2013: 16). Respecto al oriente de Cuba, las noticias sobre indios durante este siglo y entre los siglos XVII y XVIII son menos frecuentes y, en general, se refieren a individuos o pequeños grupos, en las villas o vinculados a poblados rurales, aunque también hay menciones a personas y familias que llevan una existencia relativamente aislada en campos y zonas costeras. Pichardo Moya (1945) menciona los casos de bautizos de indios en Guane (en fecha posterior a 1600) y San Rosendo (1773), ambos en Pinar del Río, así como en Quivican (1724-1725); Morales Patiño (1951: 385) refiere descendientes de indios en Bejucal, en 1713; y Arrate (1876: 586) los menciona en Batabanó, entre 1724 y 1725. Hay evidencias arqueológicas sobre indios cerca de Cienfuegos en el siglo XVIII y en el XIX (Rodríguez Matamoros, 2013: 20), y en zonas de la provincia Santi Spíritus (Febles y Domínguez, 1987). La situación antes descrita debe estar relacionada con una menor presencia del indio en la parte occidental de la isla tanto en tiempos coloniales como precoloniales, panorama visible en los datos de la cantidad de pueblos visitados por los conquistadores o encomendados (Mira Caballos, 2000: 197-200), y en las diversas visitas de los obispos, iniciando con las informaciones de 1544 de Diego Sarmiento (tabla 1). También con circunstancias más intensas de vínculo interétnico, y con procesos más tempranos y extendidos de ocupación de la tierra que limitaban el asentamiento independiente o aislado, incluso en las zonas de menos accesibilidad. Sin embargo, la región conserva numerosos elementos de la tradición cultural de origen indígena, principalmente entre los campesinos.

El dato arqueológico está abriendo posibilidades nuevas de entender la presencia colonial del indio en esta y otras partes de Cuba. El

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

colono ware, conocido en la isla como cerámicas de tradición indígena (Roura et al., 2006), designa aquellas piezas caracterizadas por mantener técnicas de confección indígena y formas básicas no decoradas, ajustadas a los requerimientos alimentarios y de cocción colonial. Se presume que estas vasijas eran fabricadas por indios o sus descendientes –portadores de una importante tradición alfarera y documentados en varios lugares como participantes en su implementación en el mundo colonial–, y aparecen en cantidades notables en La Habana, en contextos de todos los tipos y estatus sociales, que van del siglo XVI al XVIII (Roura et al., 2006: 22), y en Matanzas, Camagüey, Holguín y Santiago de Cuba (Reyes Cardero 2008). En ciertos sitios se ha discutido que pudieran ser producto del trabajo de africanos o de alfareros criollos. Ahora el tema se aborda desde nuevos aspectos que refieren el nexo con los indios, entre ellos la ubicación de estos en lugares con fuentes de arcilla en momentos donde se constata la producción de esta cerámica (Rives Pantoja et al., 2013: 218-220). También se da la presencia de dichas cerámicas en espacios donde la documentación histórica reporta indios, como Holguín y sus alrededores, según trabajos en curso dirigidos por Valcárcel Rojas o desarrollados por otros investigadores (Jardines et al., 2014). En Camagüey similar situación es analizada por Iosvany Hernández (*Comunicación personal*, 2015). Esto apoya la posibilidad de que otros hallazgos de este material, en ciudades o espacios rurales, sostengan la presencia de indios en momentos sin contancia documental. Igual perspectiva debe tenerse en cuenta al valorar locaciones de arte rupestre o sitios arqueológicos donde los elementos indígenas se suponen intrusivos dada la apariencia tardía de tales contextos.

Muchos indios parecen ser descendientes de poblaciones de la isla, pero individuos provenientes de otros territorios son registrados entre los siglos XVI y XIX. Estos no solo están relacionados con antiguos esclavos radicados en Cuba, sino que muchos arriban desde diferentes puntos como el norte de Suramérica, Mesoamérica y el sur de Norteamérica. Llegan con estatus diversos que van desde aliados del gobierno español hasta prisioneros, por enfrentarse a este. Se trata de un proceso continuado que implica la diversidad de orígenes étnicos correspondientes a la categoría colonial de indio.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

El fin de los indios

En 1846, la Reyna declaró finalizada la protección de los indios en la isla, acción enfocada en las comunidades de El Caney, Jiguaní y Tiguabos, la cual confirmaba las disposiciones de las autoridades locales sobre «la extinción de la raza» (Badura, 2013: 173-174). Los datos de presencia de indios en el siglo XIX, no obstante, contradicen la posición oficial sobre su desaparición, sostenida y promovida principalmente por sectores interesados en despojarlos de sus privilegios y de las tierras que les habían sido mercedadas para su uso.

En El Caney, hacia 1849, el síndico del pueblo defiende la existencia de familias de indios y descendientes en el lugar, y menciona la localización de entre 300 y 400 de ellos en los alrededores (Badura, 2013: 235-237). La declaración del síndico se inserta en un intento por defender los privilegios y tierras otorgados al poblado. Pese a la evidente exageración en cuanto a número de individuos, la presencia india en el lugar aparentemente aún podía sostenerse, más allá del fuerte mestizaje y españolización que las autoridades de Santiago de Cuba les imputaban y que los mismos miembros del ayuntamiento del pueblo habían admitido en 1817.

En Jiguaní numerosos indios o sus descendientes debieron habitar el pueblo durante el siglo XIX, aun cuando en 1842 las autoridades locales declaran un completo mestizaje (Pichardo, 2006: 85). Esta posición resulta paradójica ante documentos fechados en 1820, citados por Marcos Tamames (2009: 113-121), donde vecinos importantes se enorgullecen de su origen indio. Ellos refieren los derechos tradicionalmente mantenidos por los indios naturales, vigentes en ese momento, a ocupar importantes cargos oficiales.

Los reportes de indios en Camagüey, Holguín, El Caney, Yateras y Jiguaní en distintos momentos del siglo XIX, confirman que la oficialización de la desaparición de los indios en 1846 no descansa en una valoración realista de su presencia en la isla. Esta es resultado de diversos factores, principalmente de maniobras de la oligarquía colonial para satisfacer intereses locales y del gobierno peninsular. Por otro lado, los mismos indios o sus descendientes –al menos en ciertas regiones y momentos– contribuyen a este proceso. Los ayuntamientos de El

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Caney y Jiguaní mantienen una política de manipulación del tema de la presencia india y de la españolización (mestizaje e integración cultural) para ganar o mantener privilegios y derechos territoriales. Esto prueba pérdida de identidad y una intensa integración, aparentemente sostenida por los individuos más exitosos en términos económicos y sociales, pero también acomodos según circunstancias regionales o de época.

Lealtades e identidades

Un capítulo particularmente interesante del siglo XIX lo escriben los indios de Yateras, en la actual provincia de Guantánamo. En plena guerra de independencia eran un factor determinante en el control de espacios del suroriente cubano, razón por la cual el ejército español y el ejército independentista cubano trabajaron por atraerlos a sus filas. Tras conformar una temida fuerza a favor de España (Torres Etayo, 2006: 106-108), en 1895 pasaron al bando independentista. La decisión se tomó en una ceremonia donde participaron líderes locales reconocidos como caciques, quienes consultaron los espíritus de antiguos jefes indígenas. Los indios conformaron un regimiento del ejército libertador cubano bajo el simbólico nombre de Hatuey (Barreiro, 2004).

El tema da visibilidad a los indios al colocarlos en una situación histórica, la guerra, entendida como muy importante por la nación. Para algunos, la posición inicial de la comunidad, o de parte de sus miembros, se considera una traición,[7] en tanto se entiende que, de modo incondicional, debían mantenerse opuestos al gobierno colonial, responsable de la destrucción de su mundo. Se trata de un tema poco investigado y difícil de explicar, pero habría que preguntarse cómo estos indios y los de otros lugares, veían su pertenencia al naciente cuerpo nacional cubano y su participación en la gesta que le da forma. Solo podemos aventurar algunas ideas. España había dado ciertos beneficios a los indios y, en alguna medida, estos beneficios los distinguían en el universo de las clases bajas y explotadas. En torno a estas

7. El acto de asimilación cultural y mestizaje del indio también se ha visto como una especie de traición a su «raza». Ver Guanche (1983: 110).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

prerrogativas –que podían suponer lealtades a figuras y elementos del poder colonial– muchos habían construido parte de su forma de vida; la guerra potencialmente no era para ellos la base para un cambio positivo. Por otro lado, y eso es algo que remite a otras comunidades[8] pero que pudiera tener aplicación en este caso, la clase criolla rica, que en parte ahora se oponía al poder colonial, incluía individuos y familias implicadas directamente en el despojo a los indios o en su explotación.

En Yateras estamos ante una comunidad relativamente aislada, poseedora de fuertes elementos de identidad indígena, los cuales le dan organicidad y resistencia en un entorno muy difícil. Aparentemente esta base identitaria, que los distingue del resto de la población, es mucho más importante que la identidad mayor, como cubano, que se sostiene y construye desde el ideal independentista. Se trata de un hecho muy específico y no hay por qué atribuir esta postura a la mayoría de los indios o portadores de esa identidad –hay muchos ejemplos de posiciones independentistas entre ellos–, pero sugiere que en ciertas circunstancias y espacios su identidad como grupo etnocultural es un recurso de supervivencia que a la vez limita su integración. Indica, además, su capacidad de proyectarse como un grupo con intereses propios, y demuestra un fuerte nivel de autorreconocimiento e independencia. En cualquier caso, es notable la raíz precolombina del sistema que estructura la decisión final de los indios de Yateras sobre su posición en la guerra.

Los indios de hoy

La presencia de individuos que se ven a sí mismos como indios se constata en el siglo xx y también en el siglo xxi. Según Steward Culin (1902: 206), en 1901, Yara, en la actual provincia de Guantánamo, poseía entre 600 y 700 indios o sus descendientes; en 1964, Rivero de la Calle (1978: 158) distingue unos 1000 individuos con esta

8. Hay indicios históricos de que familiares de Calixto García se involucraron en el despojo de las tierras de los indios de Jiguaní (Hugo de Armas, *Comunicación personal,* 2014). En el caso de El Caney, aunque no en el contexto de la guerra, se valoran también aptitudes que sugieren la decisión de mantener la lealdad al rey y distanciarse de la oligarquía criolla, involucrada desde los orígenes del pueblo en su explotación. Véase al respecto a Portuondo Zúñiga (2014b: 118).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

condición en el municipio Yateras. Es evidente que el aislamiento de estas poblaciones es decisivo en el mantenimiento de una identidad de base indígena y en la conservación de tales caracteres étnicos, sin embargo, la existencia de individuos, familias o pequeños conjuntos de familias, dispersos en al menos 27 puntos del oriente cubano,[9] en espacios de las actuales provincias de Holguín, Granma, Santiago de Cuba, Guantánamo y Camagüey, obliga a considerar el asunto más allá de una supervivencia puntual.

Muchos de estos espacios se erigen por movimientos de individuos y familias entre los siglos xvii y xix, otros pudieran tener antecedentes más antiguos. Yara, en la actual provincia Granma, pudo tener su origen en un asentamiento indígena mencionado en 1546 como uno de los pueblos cuyos habitantes sirven en régimen de encomienda a vecinos de Bayamo (Burgos, 1891: 290). Los archivos parroquiales del lugar conservan libros de indios (Tamames, 2009: 106) y descendientes de estos son identificados por Rivero de la Calle, en 1981 (Martínez Fuentes y Leigh, 2013). En el poblado de Barajagua, Holguín, asociado a una antigua aldea, al parecer devenida en espacio colonial de uso continuado, se constata la presencia de posibles descendientes de indios a mediados del siglo xx (Peña et al., 2012: 120). Hay poca información sobre la evolución del componente indio en Jiguaní durante el siglo xix pero desde 1989 reporta una asociación local con 40 familias consideradas de origen indio; por otro lado, el reconocimiento de este carácter resulta uno de los símbolos identitarios más importantes de la localidad (Barreiro, 2007). En todos los casos, la conciencia de una raíz india no parece contraponerse a su carácter de cubanos.

Estos procesos de larga presencia del indio sugieren que el panorama actual de dispersión de remanentes remite a un proceso histórico de vigencia del indio, el cual no logramos percibir adecuadamente y cuya fuerza, en términos poblacionales y culturales, pudo ser mucho mayor. No disponemos de una adecuada evaluación cuantitativa de esta presencia tardía, muchas veces muy limitada, y lógicamente no podemos

9. Este dato se basa en referencias de Barreiro (2007); Culin (1902); Harrington 1935); Martínez Fuentes y Leigh (2013); Molina (2007); Molina et al. (2007); Peña et al. (2013); Rivero de la Calle (1973, 1978); Ruggles Gates (1954); Torres Etayo (2006); Valdés y Moynier (2012) y Yaremko (2009).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

asumir que aporte un panorama homogéneo en términos de autorreconocimiento de identidad y mantenimiento de tradiciones culturales. Es claro que el fenómeno de la supervivencia tiene una dimensión demográfica y espacial mucho más amplia y diversa de la que generalmente se le atribuye, que puede haber procesos históricos de supervivencia aún no identificados, y que los esquemas de mantenimiento de identidad y de tradiciones culturales de origen indígena se dan en circunstancias muy variadas y pueden seguir canales muy heterogéneos.

Repensando una presencia

Los datos antes referidos prueban la continuidad poblacional post-encomienda del indio en Cuba a lo largo de más de cuatrocientos años. Su sociedad fue destruida pero no su base humana y cultural. Esta consiguió formas de ajustes al entorno colonial y sobre todo de integración, que permitieron su supervivencia y a la vez influyeron en una creciente pérdida de visibilidad social que diversos manejos históricos, políticos y económicos maximizaron.

La persistencia del indio es garantía de la continuidad en un aporte cultural[10] que no se limita al obtenido a través de los vínculos con la sociedad indígena inicial, sino que se sostiene e incrementa a través de los grupos e individuos posteriormente ubicados a lo largo del país. El indio colonial carga conocimientos necesarios a los demás componentes de la sociedad y desde su cultura e identidad, en parte compelido por las necesidades de supervivencia e integración, sigue construyendo nuevas prácticas, tradiciones y narrativas, las cuales serán también asimiladas e incorporadas. Temas centrales, compartidos por los diversos factores del ente cubano, parecen tener esta marca, entre ellos ciertas formas de religiosidad, el culto de la Virgen de la Caridad o los saberes relacionados con la naturaleza y su manejo (productivos, gastronómicos, medicinales, ecológicos, míticos, etc.).

10. Para el tema del aporte cultural, incluyendo el lingüístico, consúltese a Cardoso Duarte (Ed., 1990), García Molina et al. (2007), Guanche (1983), Valdés Bernal (1998), entre otros. Casos particulares pueden hallarse en Culin (1902), García Molina (2007) y Torres y Etayo (2006).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

La continuidad del indio tiene un impacto definidor a nivel biológico. La genética está demostrando en los últimos años que bajo la piel clara u oscura de los cubanos, independientemente de que unos se sientan negros o blancos, está el indígena. Se le puede ubicar por toda Cuba, más allá de los que portan sus rasgos fenotípicos, para sugerir la enorme fuerza del proceso de mezcla humana. Asimismo para indicar la existencia de un portador originario con capacidad poblacional suficiente como para sostenerse en el tiempo y mantener la aportación de genes. Los estudios disponibles refieren una composición genética de un 69% de genes de origen europeo, 19% de genes de origen africano y 12% de información genética de nuestros ancestros amerindios (Álvarez Durán, 2014). Potencialmente, otros estudios –con muestreo diferente y otras técnicas– pudieran hallar una proporción más favorable al ancestro indígena, especialmente en el oriente de Cuba. Es evidente aquí la búsqueda y el éxito del indio en la construcción de caminos y recursos que den viabilidad y futuro a su existencia, aun cuando tienda a invisibilizarse en gran parte de la isla a partir de un proceso de permanente mestizaje e integración cultural. Por supuesto, este ancestro genético indígena es diverso y se conformó no solo con las poblaciones originarias de la isla, sino con individuos de distintas proveniencias territoriales y momentos de incorporación.

La integración cultural y el mestizaje es en tiempos post-encomienda una alternativa, pero muchos individuos prefieren sostener su identidad y crear espacios propios. El lugar donde se ubican y la cantidad de personas relacionadas con el componente étnico indígena influyen mucho en esta situación. Los individuos o familias aisladas, en zonas de alta presencia de otros grupos étnicos, tienden a integrarse o desaparecen. Por el contrario, hay una oportunidad para quienes subsisten en los pueblos de indios o en zonas intrincadas, con bajo nivel de vínculo con criollos, blancos y negros. En el occidente y centro de Cuba se producirá una situación de gradual desmembramiento y dispersión, que culmina en un proceso de integración. En el oriente los pueblos de indios se sostienen y los grupos en espacios independientes tienden a aumentar, y consigue alguna sostenibilidad esta situación en aquellos casos en que se logra una participación real en la vida económica y hasta cierta independencia en ella. Esto se manifiesta en regiones de

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Bayamo, Holguín y partes de Guantánamo, al parecer bajo la influencia de formas de economía no vinculadas a los desarrollos intensivos y el fomento de la plantación cafetalera o azucarera. El Caney sucumbirá a este proceso no sin antes generar un flujo migratorio asociado a la creación de nuevos asentamientos en Guantánamo, o la reubicación e inserción de individuos en áreas que conservaban presencia india, como Holguín. Tras estos reordenamientos se observa la tendencia de tales individuos a mantenerse en zonas donde existían elementos indios, así como el deseo de ejercer el derecho a permanecer independientes.

Los pueblos de indios van más allá del esquema de Guanabacoa, El Caney y Jiguaní. Debieron seguir varios formatos de conformación, ser más numerosos de lo que suponemos y, por supuesto, fueron mucho más que simples lugares de reconcentración de una población en extinción. Funcionaban como espacios de control de individuos necesarios como mano de obra y también potencialmente conflictivos; los habitantes de El Caney fueron capaces de rebelarse en pleno siglo XVIII ante los despojos de que eran objeto por los vecinos de Santiago de Cuba (Portuondo Zúñiga, 2014a). Estos pueblos apoyaron a las villas en términos militares, de aprovisionamiento de alimentos, de bienes artesanales –en especial cerámica utilitaria–, y, posiblemente de materiales constructivos como tejas, lozas y ladrillos, además de ofrecer refugio en casos de ataques. Las dinámicas de crecimiento urbano incorporaron muchos de ellos a las antiguas villas, como pasa en La Habana y en Bayamo, y otros quizás dejaron de existir por políticas de reubicación de sus habitantes, aunque se dio el caso de la aparición tardía de algunos, como Jiguaní y Tiguabos. Se trata de un asunto por investigar, pero es evidente que apuntan a una cantidad de población y a un desempeño de esta en la vida colonial, cuya relevancia apenas entendemos.

En los pueblos de indios se trabajó para cristianizar y aculturar a sus poblaciones, pero allí igualmente emergieron mecanismos de sobrevivencia identitaria que, en algunos casos, como Jiguaní, parecen haber sido muy efectivos y quizás sirvieron como puentes para expandir el legado indígena a otras regiones e individuos. En tales asentamientos y en los espacios comunitarios alejados se observa la persistencia de aspectos de

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

la organización social indígena precolonial, como la estructura familiar y el liderazgo de caciques, de indudable influencia en la permanencia de su identidad e incluso en el crecimiento, o al menos en el sostenimiento, de este componente poblacional. Tales elementos refuerzan la unidad interna de las comunidades, crean nexos de solidaridad y protección, y ayudan a enfrentar la relación con otros grupos étnicos.

Las informaciones sobre los siglos xvii y xviii, en El Caney, Bayamo, Holguín y Camagüey, revelan familias indias caracterizadas por su amplitud, incluir varias generaciones, concebir un gran número de hijos, así como por la tendencia a matrimonios dentro de su misma filiación étnica y la endogamia (Agüero, 1993; Marrero, 1975: 20, 23; Vega, 2014: 89). Las mujeres con frecuencia, deben hacerse cargo de los hijos, convirtiéndose, en las portadoras y transmisoras de los elementos de identidad (Badura, 2013: 50-51). Estos caracteres subsisten en comunidades de Guantánamo, como Yara, Dos Brazos y Yateras, además de Frey Benito, en Holguín, en distintos momentos del siglo xx (Culin, 1902: 195, 209; García Molina, 2007; Rivero de la Calle, 1978: 159; 1973: 169).

Se trata de entornos donde la permanencia de líderes indios funciona como un factor cohesionador. Los grupos de jefatura, con una raíz inicial en linajes precolombinos, debieron recomponerse en tiempos coloniales tempranos dada la desaparición de muchas de estas familias y ante la necesidad de nuevos dirigentes, capaces de ajustarse a las necesidades y características del entorno colonial. Más allá de esto, la figura del cacique sobrevivirá la disgregación de la sociedad indígena y la desmembración de sus comunidades, sosteniéndose como el rostro reconocible y en muchos casos como la contraparte aceptada por la oligarquía colonial. La importancia de los caciques será refrendada en diversos instrumentos legales hispanos a lo largo de los siglos xvi, xvii y xviii (Marrero, 1975: 21; Muro Orejón, 1945; 1956; Tamames, 2009: 99) y su desempeño como portadores de la identidad indígena y de sus tradiciones es visible hasta hoy en el entorno cubano (Barreiro, 2006).

Tanto en El Caney como en Jiguaní se distinguieron jefes locales reconocidos como caciques e involucrados en el proceso de congregación de población y en su ordenamiento según normas hispanas. Estos caciques y sus parientes dirigen las milicias y tropas existentes en los

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

pueblos de indios o en zonas donde se congregan sus asentamientos. Dada la reconocida efectividad de dichas formaciones en el enfrentamiento a piratas, negros alzados, e incluso ante incursiones militares, como la de los ingleses en 1741, por la bahía de Guantánamo (Alonso 2009: 24), se genera un entorno que refuerza su prestigio en los ámbitos del poder colonial y su capacidad de negociar y sostener intereses individuales y de la comunidad.

Los individuos de más prestigio y éxito económico, asociados a este estrato o no, estarían en mejores condiciones de integrarse a la sociedad colonial y de moverse hacia posiciones sociales mas convenientes. Una noticia interesante al respecto señala cómo al producirse la salida de indios de los pueblos cercanos a Bayamo, hacía Jiguaní y zonas de Holguín, permanecen en el entorno de la villa los reputados de ser descendientes de caciques o provenir de familias importantes, muchos con rango de propietarios y que terminan integrados y reconocidos como blancos (Urrutia y Montoya, 1876: 507). Sin ignorar el indudable sentido excluyente del orden colonial, los vínculos de los criollos y españoles con los indios –con una tradición de libertad y cierto reconocimiento del gobierno– pudieron tener un carácter menos antagónico que con los negros y sentar las bases para formas de colaboración e inserción social. La integración del indio pudo tener múltiples esquemas, incluyendo el blanqueamiento, y alcanzar individuos de diversos estatus, por lo que se presenta como una opción conveniente que explicaría la invisibilización de muchos.

Ejemplos muy particulares de estos procesos se dan incluso en la ciudad más importante de la isla, La Habana, sede del gobierno y con fuertes mecanismos de control social. Allí, indios y descendientes de indios llegaron a formar parte de las familias criollas más poderosas en los siglos XVI y XVII, y se constató el protagonismo de las mujeres en los sistemas de integración social y también también en el mantenimiento de tradiciones, además del blanqueamiento social de muchos mestizos indios (Rives Pantoja, 2013: 247-315).

García Molina y asociados (2007: 11) ven al indio como embrión del campesinado cubano. Esta aseveración parece cierta, pues aunque los datos de presencia y distribución espacial que hemos podido seguir a lo largo de los siglos también los ubican en espacios urbanos, o en

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

zonas periféricas de los centros poblacionales, tanto en estos casos como en el de los asentamientos en lugares aislados de las montañas y costas, se trata de un hombre que hace de la agricultura y los trabajos del campo su principal entorno laboral. Allí puede hacer valer mejor sus conocimientos de los ambientes naturales, legado ancestral que porta, y sostener detalles de su identidad y cierta búsqueda de independencia. Este último elemento, muy característico del campesino cubano, puede tener sus raíces en el trauma de la encomienda y en el recuerdo de la destrucción de su mundo original.

El indio como figura social evoluciona a lo largo de los siglos, captando e incorporando las peculiaridades de cada momento histórico desde la perspectiva de sus intereses personales y de grupo. No es un ente homogéneo ni una víctima pasiva; aunque se exalta al indígena o al indio mártir y rebelde, está también el indio aliado de los españoles, el recogedor de encomendados, el rancheador de negros, el indio de buena posición social y el indio que ya no quiere ser indio. Esta diversidad demuestra la capacidad de ajuste necesaria para seguir adelante como individuo y en no pocos casos como comunidad, y ayuda a explicar por qué su presencia nos alcanza hoy.

El mismo hecho del mestizaje, visto mayormente como un elemento de neutralización y desaparición del indio –ver Juan Pérez de la Riva (1972) en su defensa de esta idea– es también una oportunidad de supervivencia, particularmente cuando estos mestizos viven en entornos donde el elemento indio es fuerte. Tales mestizos llevan y transmiten finalmente una identidad y un sentido de autorreconocimiento como indios, que supera el trasfondo genético y se constituye en uno de los canales básicos para entender al indio de hoy. El mestizo, muchas veces, no era considerado indio en términos de registro histórico (podía aparecer como mestizo pero también como blanco, pardo, negro), lo que resulta un canal de ocultamiento de la presencia y el legado indígena, pero no necesariamente su pérdida.

Conclusiones

El manejo del tema del indio por la historia y la sociedad cubana se basa fundamentalmente en el seguimiento de detalles asociados o

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

complementarios al hecho de su desaparición. No hay una incorporación seria de los varios milenios de presencia precolombina a esta percepción y, finalmente, el indio queda reducido a víctima de un sistema colonial nacido en un acto de genocidio. Se convierte en argumento para plantear la ilegitimidad del dominio hispano y sostener el discurso independentista y nacionalista. Esta función simbólica limita la capacidad de aceptar su continuidad humana y cultural, y de entender posturas fuera de este esquema o alternativas independientes, formuladas desde sus propios intereses. Paradójicamente tal perspectiva a la larga complementa y sostiene las tesis coloniales: la idea de un absoluto primitivismo, de una cultura rudimentaria, de una debilidad natural, de una falta de espíritu; las tristemente populares concepciones donde el suicidio prevalece sobre el esfuerzo de rebeldía.

El trasfondo colonial impregna otros modos de considerar el asunto y minimiza su relevancia. El estudio del indio se entiende exclusivamente como materia de arqueólogos y se mezcla y confunde con el universo anterior al arribo hispano porque, en general, no se cree que los supervivientes representen un tema a investigar y porque no hay conciencia clara de la continuidad que supone el indio en tiempos coloniales, ni su carácter diferente al del indígena precolombino. Al menos cinco milenios de presencia indígena han generado un patrimonio arqueológico compuesto por el momento de 3180 sitios (Jiménez Santander et al., 2012). Es un patrimonio secundario, poco reconocido, conservado y estudiado. Refleja para la mayoría, una cultura muerta sin una relación verdadera con nuestro pasado; Cristóbal Colón da la referencia para comenzar a pensar la historia y, a más largo plazo, lo cubano. En este entorno los arqueólogos son considerados igualmente actores secundarios, «condenados», desde una falta de visión sobre lo que es la Arqueología, el universo precolombino y su papel en nuestra historia, a un estudio percibido como innecesario. Por ello en gran parte, las dificultades para hacer Arqueología, institucionalizar y legitimar la disciplina de modo académico y, sobre todo, formar arqueólogos, sin mencionar el hecho de que, arqueológicamente, el seguimiento colonial del indio apenas se plantea porque muchos investigadores ven el asunto del mismo modo que los historiadores.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

El aporte cultural del indio se acepta en mayor grado pero no se busca realmente; emerge por el indudable peso de su presencia. Por tanto, nos quedamos en aspectos lingüísticos y ciertos elementos y prácticas culturales, presentadas como algo cosificado, a tono de memoria y en permanente pérdida. No hay una reflexión seria de cómo lo indio ha influido en lo cubano, haciendo del discurso de integración y mestizaje un asunto dicotómico, entre negros y blancos, porque en el fondo se entiende que nuestras poblaciones originarias no tuvieron tiempo de participar o sus aportes, poco trascendentales, llegaron a través de otros. Se necesita un verdadero despertar, como el promovido por Fernando Ortiz para el caso del negro, a fin de dejar atrás la tradición del indio muerto e iniciar la búsqueda del indio como otra raíz de lo cubano.

La información aquí presentada refleja solo parte de los datos disponibles y está muy lejos de lo que podríamos saber si el tema se estudiara de modo sistemático y profundo. Desde lo conocido el indio nos acompaña de siglo en siglo y en los lugares más diversos de nuestra geografía, construyendo una presencia aferrada al entorno de sus ancestros. Más allá de sus aportaciones culturales y lingüísticas queda una presencia que espera por ser verdaderamente reconocida. No podremos hallarla si seguimos buscando indios precolombinos (desnudos y cubiertos de pinturas corporales) en el mundo colonial o presente, si ignoramos que fue un hombre de su tiempo y desconocemos que su capacidad de cambiar no niega su fuerza para persistir.

Debemos admitir que, potencialmente, una gran parte de los conocimientos y del legado indígena, están inmersos en nuestra cultura bajo un estatus de anonimato fijado por la ignorancia o enmascarado por la noción de lo criollo, o se han adjudicado a otras raíces, en un proceso donde son incorporados y a la vez expropiados sus originales portadores. También, que la búsqueda genética y antropológica, que el estudio de las memorias personales y nuestras genealogías, pueden hallar la conexión con individuos que dejaron de existir, en gran parte, porque se decretó su fin y se instauró el olvido histórico. El hecho de que muchos cubanos actuales hayan perdido la conexión con su pasado indio no significa que no lo tuvieran; por otro lado, aquellos que la

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

tienen y defienden, independientemente de las circunstancias en que esto ocurra,[11] merecen ser escuchados y reconocidos.

Muchos indios sostuvieron con fuerza su identidad y otros renunciaron a ella; esto define su proyección futura. No fue un proceso que se dio en el marco de una completa desaparición, como generalmente se sostiene, aunque el desastre demográfico fue real. Existió una compleja integración, en gran parte manejada por los mismos indios, durante la cual se invisibilizó a muchos de ellos sin detener necesariamente la incorporación de su legado. La entrada y captación de lo indio no puede verse como algo logrado en las décadas del descubrimiento y la conquista, cuando interactúa con el español desde la perspectiva de una sociedad aún estructurada. Fue resultado de un accionar continuo, prolongado al mundo colonial desde el protagonismo del indio como parte de este entorno. Aquí contribuye a fijar elementos que serán compartidos por los diversos integrantes de la sociedad convirtiéndose en claves para la conformación de lo que un día será lo cubano.

Todas las personas de baja estatura, de piel muy bronceada, no son indios o sus descendientes, todas nuestras tradiciones sobre la naturaleza no son de indios, todas las prácticas culturales cuyo origen no podemos precisar no son de indios, sin embargo, de ellos parece venir más de lo que usualmente reconocemos. No se trata de construir preeminencias o de imponer un legado en algunos casos ausente, no siempre evidente y muy diverso en el modo de sostenerse y expresarse a lo largo de Cuba. Es indudable que este componente aislado no es lo definitorio en nuestros rasgos de identidad, no obstante, enfrentar el reto de recuperar al indio, y con él la carga de memoria precolombina es una tarea imprescindible para entendernos como cubanos y superar la manipulación colonial de nuestra historia. Es un acto que pasa por la acción de descolonización de nuestro pensamiento y de nuestras Ciencias Sociales, en particular la Historia, la Arqueología y la Antropología. Conformarnos con un indio de museos y cifras de desaparición es aceptar la visión occidental donde nuestras tierras salen de la

11. La actual formulación de una autoconciencia india en Cuba y otras partes del Caribe es muy diversa y en algunos casos puede estar influida por actos de reconstrucción o creación de elementos o partes de ese legado, no necesariamente asociados a descendientes de indios.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

minoría de edad, de la irracionalidad, al ser integradas al proyecto de modernidad europea. Es aceptar una permanente juventud colonial, un nacimiento reciente y una impagable deuda creativa y gestacional con occidente. Nuestra historia y nuestras raíces son anteriores y tienen valores propios que deben ser recuperados e incorporados. Si desde el proyecto socialista, para el caso cubano, se entiende y promociona la solidaridad con los pueblos originarios del continente, también debe haber espacio para ver nuestros orígenes olvidados y el impacto que recuperarlos tiene en construir una cubanía más diversa y completa. Entendernos múltiples en nuestras raíces, y en determinadas formas de identidad, no quiebra la nacionalidad; la enriquece y prueba su madurez, así como su capacidad de inclusión, participación y tolerancia. Implica el dinamismo de una introspección permanente y el derecho a repensarnos y construirnos en temas que van más allá de las circunstancias socio-políticas o económicas, para imponerse como líneas estructurales de la nación.

Cada isla del Caribe tiene retos propios en su vínculo con la raíz indígena. Valorar estos retos y llegar a esa raíz es una oportunidad para perfeccionar nuestra construcción como naciones. Se trata de un reservorio de genes, cultura e historia donde pueden hallarse claves para conseguir modos de integración a nivel de países y región, caminos para enfrentar la permanencia colonial, perspectivas autóctonas para situarnos y proyectarnos en un mundo globalizado. La realidad de los pueblos originarios de nuestra América debe servirnos de guía. Los indígenas de México y otros países del continente mueren hoy, como hace siglos, sacrificados por las elites nacidas de la oligarquía colonial. En sus luchas por la vida y por sus derechos e intereses, las raíces plantadas antes y después de Colón siguen dando fuerza. Es inadmisible que en el Caribe no se busque y reconozca nuestra base indígena (nuestro indio) y se entienda su lugar en nuestro mundo mestizo y en la lucha por un futuro propio y mejor.

Agradecimientos

La información presentada es producto de investigaciones desarrolladas en el marco del proyecto ERC-Synergy NEXUS 1492,

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

dirigido por la Prof. Dr. Corinne L. Hofman y sostenido por European Research Council / ERC grant agreement n° 3192099.

Fuentes documentales

I-Archivo General de Indias
1-Santo Domingo 77, Ramo 4, Número 98
2- MP-Santo Domingo, 4

Referencias citadas

Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 14*(28), 55-68.

Agüero Hernández, J. C. (1993). *Presencia indígena en la villa de Puerto Príncipe durante los siglo XVII y XVIII (manuscrito inédito)*. Camagüey: Archivo Provincial de Historia de Camagüey.

Almendarez, A. E. (1847). Dos cartas del obispo de Cuba, don fray Alonso Enríquez Almendarez, en contestación a una Real Cédula de Felipe III, copiadas de los originales por don Domingo del Monte. En *Memorias de la Real Sociedad Económica de La Habana* (serie 2, tomo 3, pp. 181-197). La Habana: Imprenta del Faro Industrial.

Alonso Coma, I. (2009). *Historia de Guantánamo: el camino hacia la plantación 1494-1842*. Guantánamo: Editorial El Mar y la Montaña.

Álvarez Durán, D. (2013). Genes cubanos. Progreso semanal. *Recuperado de*: *https: //progreso semanal.us/20131009/genes-cubanos*. Fecha de consulta: 2/2/2012 .

Anderson-Córdova, K. F. (1990). *Hispaniola and Puerto Rico. Indian acculturation and heterogeneity, 1492 - 1550* (Tesis doctoral inédita). Yale University, Yale.

Arrate, J. M. F. d. (1876). Llave del Nuevo Mundo antemural de las Indias Occidentales. La Habana descripta: noticias de su fundación, aumentos y estados. En R. Crowley & A. Pego (Eds.). *Los tres primeros historiadores de la isla de Cuba* (Vol. 1). La Habana: Imprenta y Librería de Andrés Pego.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Badura, B. (2013). *Páginas de la historia del pueblo de El Caney*. Praga: Editorial Karolinum.

Barreiro, J. (2004). Beyond the Myth of Extinction: The Hatuey Regiment. *KACIKE: The Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology.* Recuperado de: *http: //www.kacike.org/Barreiro.html.*

Barreiro, J. (2006). Taíno Survivals: Cacique Panchito, Caridad de los Indios, Cuba. En M. C. Forte (Ed.). *Indigenous Resurgence in the Contemporary Caribbean. American Survival and Revival* (pp. 21-39). New York: Peter Lang.

Barreiro, J. (2007). In Cuba the cry was for rain. Cuban Journal. Part One. *Issues in Caribbean Amerindian Studies (Occasional Papers of the Caribbean Amerindian Centrelink), VII* (1).

Bonfil Batalla, G. (1977). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Boletín bibliográfico de Antropología Americana, 39*(48), 17-32.

Burgos, G. de. (1891). (Año de 1546. Julio14, Santiago de Cuba). Carta de García de Burgos, procurador de Bayamo, al obispo, con noticias de la isla. (Colección Muñoz, t. XCII, folio120). En R. A. d. l. Historia (Ed.). *Colección de Documentos inéditos relativos al Descubrimiento, Conquista y Organización de las Antiguas posesiones españolas de Ultramar.* Segunda serie (Tomo 3 de la Isla de Cuba, pp. 290). Madrid: Estudio Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra.

Cardoso Duarte, D. (Ed.). (1990). *CD Rom Atlas Etnográfico de Cuba*. La Habana: Centro de Antropología, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, Centro de Informática y Sistemas Aplicados a la Cultura.

Colón, C. (1961). *Diario de navegación*. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la Unesco.

Cooper, J. (2007). Registro Nacional de Arqueología de Cuba: una discusión de métodos y práctica. *El Caribe Arqueológico* (10), 132-150.

Cosculluela, J. A. (1965). *Cuatro años en la Ciénaga de Zapata*. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la UNESCO.

Culin, S. (1902). The Indians of Cuba. *Bulletin of the Free Museum of Science and Art of the University of Pennsylvania, 3*(4), 185-226.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Decoster, J.-J. (2005). Identidad étnica y manipulación cultural. La indumentaria inca en la época colonial. *Estudios Atacameños* (29), 163-170.

Domínguez, L. (1984). El Yayal. Sitio arqueológico de transculturación indohispánica. En *Arqueología colonial cubana. Dos estudios.* (pp. 29-96). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Domínguez, L. (2001). La mujer indígena al inicio del siglo xvi en el Caribe. *Gabinete de Arqueología, 1*, 88-91.

Domínguez, L., Febles, J., & Rives, A. (1994). Las comunidades indígenas de Cuba. En I. d. H. d. Cuba (Ed.), *La Colonia; evolución socioeconómica y formación nacional de los orígenes hasta 1867* (pp. 5-57). La Habana: Editora Política.

Febles, J. & Domínguez, L. (1987). *Herramientas de vidrio en un sitio arqueológico agroalfarero en la provincia de Santi Spíritus, Cuba*. La Habana: Reporte de investigación del Instituto de Ciencias Históricas. No. 7. Academia de Ciencias de Cuba.

Fernández de Oviedo, G. (1992). *Historia General y Natural de Las Indias.* (Vol. 2). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Fernández y Galera, A. (2005). *Cultura y costumbres en Puerto Príncipe. Siglos XVI-XVII*. Camagüey: Editorial Ácana.

García Molina, J. A. (2007). La herencia indígena en el barrio Los Zaldívar del municipio Fray Benito, Holguín, Cuba. *El Caribe Arqueológico* (10), 173-184.

García Molina, J. A., Garrido Mazorra, M. & Fariñas Gutiérrez, D. (2007). *Huellas vivas del indocubano*. La Habana: Ciencias Sociales.

González Herrera, U. (2008). Ciboneyes, Guanahatabeyes y Cronistas. Discusión en torno a problemas de reconstrucción etnohistórica en Cuba. *El Caribe Arqueológico* (11), 98-105.

Guarch Delmonte, J. M. (1990). *Estructura para las Comunidades Indígenas de Cuba*. Holguín: Ediciones Holguín.

Guanche, J. (1983). *Procesos etnoculturales de Cuba*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Guitar, L. A. (1998). *Cultural genesis: relationships among indians, africans, and spaniards in rural Hispaniola, first half of the sixteenth century.* (Tesis doctoral inédita). Vanderbilt University, Nashville.

Harrington, M. R. (1935). *Cuba antes de Colón* (Vol. 1). La Habana: Cultural S. A.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Hernández González, P. J. (1992). El componente indígena en la población cubana a través de dos padrones eclesiásticos (1569-70; 1608). En *Cuba. estudios coloniales (libro en línea). Recuperado de http://www.estudios culturales2003.es/historia/pablohdez_pueblos-deindios.html.*

Hernández Mora, I., Barroso, A., García Palomino, M. & Jiménez Vázquez, O. (2013). *Pueblo Viejo de Nuevitas: Nuevos referentes arqueológicos*. Camagüey: Ediciones El Lugareño.

Jardines, J. E., Peña Obregón, A., Rojas Espinosa, Y. & Fernández Batista, Y. (2014). El rastro del indígena en la ciudad de Holguín visto a través de las investigaciones arqueológicas. En R. Valcárcel Rojas & H. Pérez Concepción (Eds.). *Indios en Holguín* (pp. 43-59). Holguín: Editorial La Mezquita.

Jiménez Santander, J. & colaboradores (2012). *Censo de sitios arqueológicos indígenas de Cuba*. La Habana: Departamento de Arqueología e Instituto Cubano de Antropología (CITMA).

Keegan, W. F. (1992). *The people who discovered Columbus. The prehistory of the Bahamas.* Gainesville: University Press of Florida.

Lago Vieito, A. (1994). *Los indígenas de Bayamo. Destino y legado histórico.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Las Casas, B. de. (1972). Memorial de los remedios. En *Los primeros memoriales de fray Bartolomé de las Casas*. La Habana: Universidad de La Habana.

Las Casas, B. de. (1994). *Historia de Las Indias* (Vol. 3). Madrid: Alianza Editorial.

Leiseca, J. M. (1938). *Apuntes para la historia eclesiástica de Cuba*. La Habana: Talleres Tipográficos de Carasa y Compañía.

Lenik, S. (2012). Carib as a Colonial Category: Comparing Ethnohistoric and Archaeological Evidence from Dominica, West Indies. *Ethnohistory, 59*(1), 79-107.

Licea Bello, G. (2012). En torno a la historia temprana de Jiguaní. Algunas precisiones necesarias [Versión electrónica]. *Contribuciones a las Ciencias Sociales.* Recuperado de: *www.eumed.net/rev/cccss/20*.

López de Velazco, J. (1894). *Geografía y descripción universal de las Indias*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Marrero, L. (1975). *Cuba: economía y sociedad. El Siglo XVII* (tomo 3, volumen 1). Madrid: Editorial Playor.

Marrero, L. (1993a). *Cuba: economía y sociedad. Antecedentes. Siglo XVI (la presencia europea).* (tomo 1). Santo Domingo: Editorial Playor, S. A.

Marrero, L. (1993b). *Cuba: Economía y Sociedad. Siglo XVI (la economía)* (tomo 2). Barcelona: Editorial Playor, S. A.

Martínez Fuentes, A. & Leigh Radomski, J. (2013). El pueblo originario de Cuba: ¿un legado olvidado o ignorado? *Espacio Laical, 3*, 71-77.

Mira Caballos, E. (1997). *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542).* Sevilla: Muñoz Moya Editor.

Mira Caballos, E. (2000). *Las Antillas Mayores 1492-1550: Ensayos y documentos.* Madrid: Iberoamericana.

Morales Patiño, O. (1951). Los indígenas en los primeros municipios cubanos. *Revista de Arqueología y Etnología, año VII, época II* (13 y 14), 368-404.

Moya Pons, F. (1982). Los trabajadores indígenas y la estructura social de La Española en 1514. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (17), 119-130.

Muro Orejón, A. (1945). Las Leyes Nuevas, 1542-1543. *Anuario de estudios americanos* (2), 809-836.

Muro Orejón, A. (1956). Ordenanzas reales sobre los indios. (Las Leyes de 1512-13), transcripción, estudio y notas. *Anuario de estudios americanos* (13), 417- 471.

Novoa Betancourt, J. (2014). Descendientes de indios en el Holguín de 1775. En R. Valcárcel Rojas & H. Pérez Concepción (Eds.). *Indios en Holguín* (pp. 97-106). Holguín: Editorial La Mezquita.

Olaechea Labayen, J. B. (1969). Experiencias cristianas con el indio antillano. *Anuario de Estudios Americanos* (26), 65-114.

Padrón Reyes, L. (2011). Transculturación e identidad en el contexto del pueblo de San Pablo de Jiguaní [Versión electrónica]. *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, febrero. Recuperado de www.eumed.net/rev/cccss/11/.

Peña Obregón, A.; Valcárcel Rojas, R. & M. A. Urbina (2012). *La Virgen cubana en Nipe y Barajagua*. Ediciones La Mezquita. Holguín.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Pereira, O. (2007). Las rebeldías esclavas del siglo XVI y el contacto interétnico entre indígenas y esclavos africanos en Cuba. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (41), 93-110.

Pérez de la Riva, J. (1972). Desaparición de la población indígena cubana. *Revista de la Universidad de La Habana, 196-197*, 68-83.

Pérez Fernández, R. A. (1999). El culto a la Guadalupe entre los indios de El Caney. *Del Caribe* (29), 62-73.

Pichardo Moya, F. (1945). *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*. La Habana: Imprenta El Siglo xx.

Pichardo Viñals, H. (2006). *Temas históricos del oriente cubano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Pino, M. (1995). *Actualización de fechados radiocarbónicos de sitios arqueológicos de Cuba hasta diciembre de 1993.* La Habana: Editorial Academia.

Portuondo Zúñiga, O. (2014a). Una sublevación de indios en 1758. En *Entre esclavos y libres de Cuba colonial* (pp. 27-34). Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Portuondo Zúñiga, O. (2014b). Español o indio: ¿qué era lo mejor? En *Entre esclavos y libres de Cuba colonial* (pp. 117-120). Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Rey Betancourt, E. (2003). Algunos aspectos socioeconómicos de Cuba colonial temprana (1512-1555). *Catauro, 5*(8), 75-90.

Reyes Cardero, J. M. (2008). *Santiago colonial: Arqueología e Historia*. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago.

Rivero de la Calle, M. (1973). Los indios cubanos de Yateras. *Santiago* (10), 151-174.

Rivero de la Calle, M. (1978). Supervivencia de descendientes de indoamericanos en la zona de Yateras, Oriente. *Cuba Arqueológica* (1), 149-176.

Rives Pantoja, A., Pose Quincosa, J. & Rives Cecin, A. (2013). *De los cacicazgos a San Cristóbal de La Habana. Crítica a la leyenda negra del exterminio indígena en Cuba*. Buenos Aires: Aspha.

Rodríguez Matamoros, M. E. (2013). *Jagua indígena. Resistencia cultural ante la filosofía del despojo*. Cienfuegos: Ediciones Mecenas.

Rodríguez Villamil, M. A. (2002). *Indios al este de La Habana.* La Habana: Ediciones Extramuros.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Romero Estébanes, L. S. (1995). *La Habana arqueológica y otros ensayos*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Roura Álvarez, L., Arrazcaeta Delgado, R. & Hernández Oliva, C. A. (2006). La cerámica de tradición indígena: ejemplos habaneros. *Gabinete de Arqueología, 5*, 16-27.

Roura Álvarez, L. & Hernández Mora, I. (2008). Indígenas en San Cristóbal de La Habana. *El Caribe Arqueológico* (10), 151-158.

Rouse, I. (1942). *Archaeology of the Maniabón Hills, Cuba* (Vol. 26). New Haven: Yale University Press.

Rouse, I. (1992). *The Taínos. Rise and Decline of the People who greeted Columbus*. New Haven: Yale University Press.

Ruggles Gates, R. (1954). Studies in Race Crossing. The Indian Remnants in Eastern Cuba. *Genética 27,* 65-96.

Sarmiento, D. (1973). Carta del obispo al emperador dando cuenta de la visita hecha a las villas e iglesias, y del estado en que se hallan. Año de 1544. Tomada de Colección Muñoz, tomo xcii, folio 111. En H. Pichardo (Ed.). *Documentos para la Historia de Cuba.* (Vol. 1, pp. 96-101). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Tabío, E. (1984). Nueva periodización para el estudio de las comunidades indígenas de Cuba. *Islas* (78), 35-52.

Tamames Henderson, M. A. (2009). El Indio en el tejido social cubano. Estudio de casos. En L. B. Fonseca García (Ed.). *Memorias del crisol* (Vol. vii, pp. 84- 129). Bayamo: Ediciones Bayamo.

Torres Etayo, D. (2006). *Taínos: mitos y realidades de un pueblo sin rostro*. México: Editorial Asesor Pedagógico.

Urrutia y Montoya, I. de. (1876). Teatro histórico, jurídico y político militar de la isla Fernandina de Cuba y principalmente de su capital La Habana. En R. Cowley & A. Pego (Eds.), *Los tres primeros historiadores de la isla de Cuba* (tomo 2, pp. 566). La Habana: Imprenta y Librería de Andrés Pego.

Valcárcel Rojas, R. (1997). Introducción a la Arqueología del contacto indohispánico en la Provincia de Holguín, Cuba. *El Caribe Arqueológico* (2), 64-77.

Valcárcel Rojas, R. (2008). Las sociedades agricultoras ceramistas en Cuba. Una mirada desde los datos arqueológicos y etnohistóricos. *El Caribe Arqueológico* (11), 2-19.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Valcárcel Rojas, R. (2012). *Interacción colonial en un pueblo de indios encomendados. El Chorro de Maíta, Cuba.* Leiden University, Leiden. (Tesis doctoral inédita) Recuperado de https: //openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/20153.

Valdés Bernal, S. (1998). *Lengua nacional e identidad cultural del cubano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Valdés Millán, A. & Moynier Delisle, M. (2012). *Indígenas en el territorio guantanamero*. Guantánamo: Editorial El Mar y la Montaña.

Vega Suñol, J. (2014). Los indígenas de Cuba en la etnohistoria de Holguín: un acercamiento a los libros bautismales de los siglos XVIII y XIX. En R. Valcárcel Rojas y H. Pérez Concepción (Eds.). *Indios en Holguín* (pp. 78-96). Holguín: Editorial La Mezquita.

Velázquez, D. (1973a). Relación o extracto de una carta que escribió Diego Velázquez, teniente de gobernador de la Isla Fernandina (Cuba). A S. A. sobre el gobierno de ella. (Año de 514). En H. Pichardo (Ed.). *Documentos para la historia de Cuba.* (Vol. 1, pp. 63-75). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Velázquez, D. (1973b). Carta de Relación a S. A. del Gobernador y oficiales de la Isla Fernandina, primero de agosto de 1515. En H. Pichardo (Ed.). *Documentos para la historia de Cuba.* (Vol. 1, pp. 76-82). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Venegas Fornias, C. (1977). *Dos etapas de colonización y expansión urbana*. La Habana: Editora Política.

Worth, J. E. (2004). *Breve historia de los indios del sureste de la Florida en Cuba, 1515-1823* (inédito). Paper presented at the *LXI reunión anual de la Conferencia Arqueológica del Sureste*, St. Louis, Missouri.

Wright, I. A. (1916). *The Early History of Cuba. 1492-1586*. New York: The Macmilliam Company.

Yaremko, J. M. (2006). Gente bárbara: Indigenous Rebellion, Resistance and Persistence in Colonial Cuba, c. 1500-1800 [Versión electrónica]. *KACIKE: The Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology* [En línea]. Recuperado de: *http: //www.kacike.org/Yaremko.html*.

Yaremko, J. M. (2009). «Obvious Indian» –Missionaries, Anthropologists, and the «Wild Indians» of Cuba: Representations of the Amerindian Presence in Cuba. *Ethnohistory, 56*(3), 449-477.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Capítulo II
El problema del «indio» en Cuba

Pedro Pablo Godo Torres

> *Tres distintas razas, han habitado este suelo; la indígena, la española, y la africana. Pues bien; todas ellas, o les han dejado sus tradiciones y sus restos, o influyen ó han influido hasta en su particular organización. Todas tres le han dejado ciertas huellas en la parte moral de su conjunto, en esa parte sensible y no palpable que podemos llamar el sentimiento de un pueblo* (Rodríguez Ferrer, 1876: 235-236).

Por ese rumbo en la segunda mitad del siglo xix iba el pensamiento del naturalista español Miguel Rodríguez Ferrer, pionero de la Arqueología en Cuba, que, como se sabe, reportó sitios, restos esqueletales y valiosos objetos de nuestros indígenas. En correspondencia con su ideología colonialista, si bien en general daba por desaparecida su población por esos años –«el destino fatal de una raza»– también observó costumbres, tradiciones orales y aun la existencia de indios y mestizos en algunas localidades de la región oriental.

En esa declaración, puede decirse accidental, en el contexto de su obra dirigida a otros fines, no dejó de reconocer los principales componentes de la cubanía, incluido el indígena, todos contribuyentes en el resultado unitario y resumido de lo que denominó «el sentimiento de un pueblo». En su momento, y con sus palabras, no hizo más que

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

expresar la consolidación de la nacionalidad cubana devenida nación en las guerras de liberación nacional.

La referencia de Rodríguez Ferrer es un buen pretexto para cuestionar en qué medida el componente indígena ha estado presente en el discurso del proceso formativo del pueblo cubano, y la respuesta no es afirmativa. En textos de nuestras Ciencias Sociales, la trayectoria histórica del indígena se observa de manera muy efímera, signada por una temprana y casi masiva extinción en el siglo XVI, la resistencia ante el invasor europeo y la concentración de los sobrevivientes en los llamados pueblos de indios. Un inventario de la toponimia, voces arhuacas presentes en el español hablado en Cuba y elementos culturales conservados hasta la actualidad se reconocen como su legado o herencias.

Por consiguiente, no extraña que en el preámbulo de la Constitución de la República de Cuba, del año 1976, se exprese: «por los indígenas que prefirieron el exterminio a la sumisión»; y en su reforma del 2002, «por los indígenas que prefirieron muchas veces el exterminio a la sumisión», para matizar la rotunda sentencia de su desaparición física en los primeros años de la etapa colonial.[12]

Una posición opuesta sostienen un reducido gremio de investigadores de distintas ramas de las Ciencias Sociales que en las últimas décadas han revitalizado el estudio del problema del indio, pero sus invaluables contribuciones científicas aún no han logrado consolidar una tendencia en la historia nacional. Afirmaciones como la de Liliam Moreira acerca de que en la etapa anterior a 1492 «hizo su entrada en la Historia con legítimo derecho e integra nuestra Historia Nacional»; o la de Joel James, al resumir su evento más trascendental, «ese definitivo y fundacional abrazo de octubre de 1868 en que los blancos, los negros, los chinos y los sobrevivientes indígenas de la isla pasaron a denominarse simplemente como cubanos, consumando un acto de solidaridad social de tal estatura que ha sostenido y sostiene, al cabo de más de un siglo, una voluntad nacional de ser en su propia soberanía e independencia» (James, 2000: 57), constituyen retos para la historiografía cubana.

12. En los textos de la Constitución, edición del Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, 1976, y en la última edición del Ministerio de Justicia del 2013.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Descubrimiento, *conquista* y *colonización* son términos de inicio impuestos en la historia escrita por los europeos y aún susceptibles de una revalorización. El primero, afortunadamente casi en desuso después de álgidas polémicas internacionales originadas con motivo del Quinto Centenario en 1992. Sin embargo, algo puede apuntarse sobre cierto lastre que arrastramos respecto a lo que pudo significar esa fecha para Cuba.

Por el momento, baste anotar en muy breve síntesis que mucho se discutió acerca de las festividades y de lo que se pretendía celebrar o conmemorar (Díaz Gómez, 1991: 51-52). De una parte, los que en Europa y América magnificaron la obra «civilizatoria y evangelizadora»; por otra, la visión del indio minimizada u olvidada en el discurso oficial, incluso expresada en la voz de sus representantes actuales, consideraba una ofensa festejar el genocidio y la esclavitud, el despojo de sus tierras y su historia más reciente, no menos desventurada. Otra posición conciliadora, mayoritaria en Latinoamérica, y crítica ante los crímenes y las secuelas del «descubrimiento» hasta el presente, a la vez reconoció la dimensión universal de ese acontecimiento por su repercusión revolucionaria en la geografía, la historia y la cultura de la humanidad.

Hubo divergencias, en principio, para nombrar consecuentemente la efeméride sin eufemismos enmarañados, y la discusión no era de simple índole nominalista, porque ante un hecho de tanta trascendencia, los nombres sí hacen las cosas en sus esencias y significaciones. Con toda razón se rechazó el Quinto Centenario del Descubrimiento y Conquista.

América no era un espacio geográfico deshabitado, ya había sido descubierta miles de años antes por los primeros pobladores cazadores-recolectores que atravesaron el estrecho de Beringh o por otras rutas migratorias. Los europeos pretendieron «descubrir un Nuevo Mundo» de pueblos de diversa composición étnica y niveles de desarrollo social, algunos aún en el régimen de la no bien denominada comunidad primitiva, y otros que habían alcanzado complejas estructuras clasistas y notables conquistas culturales y científico-técnicas similares a las del Viejo Mundo.

Al final y también con reservas, se impuso la fórmula conciliadora y armonizable del Descubrimiento Mutuo del Nuevo y el Viejo Mundo o

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

del Encuentro de las Culturas Americana y Europea. Con esos enunciados, Cuba, desde su perspectiva conmemoró el Medio Milenio.

En el plano internacional, las posturas más radicales cuestionaron el tal encuentro en su término y concepto. En las publicaciones de esos años se fundamentaba la significación histórica bien de la invención de América, *encontronazo, encubrimiento, ocultación, tropezón, invasión*: «si el encuentro es desigual, en el sentido que uno va hacia el otro con la intensión de constituirlo como ente explotable, ya no puede haber encuentro y hay que buscar la palabra apropiada para el tal acontecimiento (…) Fue un choque, fue un enfrentamiento en su sentido antropológico y militar. Enfrentamiento: darse de frente, en la frente; pero también afrentar, humillar, agraviar –como escribe Bartolomé–».[13]

Evidentemente, se trataba del pasado y el presente del indio, nombrado así por la fabulosa equivocación de lo que pretendía buscar la empresa de navegación colombina y de lo que a fin de cuentas se «descubrió»: para los intereses de la ulterior dominación colonialista, el saqueo de nuestras riquezas sobre la base de la esclavitud y formas encubiertas. Deshumanizando y despojado de su identidad y conciencia histórica, sería, al decir de Jean Paul Sartre, «ni hombre ni bestia, sino el indígena».[14] Enjuiciado desde los parámetros de una cultura ajena como pagano, homosexual, caníbal, vago, borracho, objeto de desprecio, de ahí la supuesta misión civilizadora y evangelizadora. En la actualidad, el indio, una población de cerca de 50 millones y como parte substancial de la sociedad en algunos países latinoamericanos, aún resiste la conquista del siglo xvi, demanda sus territorios ancestrales ocupados, el reconocimiento de su especificidad étnica y cultural, los derechos políticos y sociales; y lucha contra la discriminación, la represión y la violencia (Bonfill Batalla 1990: 151-153).

---

13. Enrique Dussel: Del descubrimiento al desencubrimiento. En *Nuestra América contra el V Centenario. Emancipación e identidad de América Latina*, p. 82. El citado autor se refiere a Bartolomé de Las Casas.

14. Jean Paul Sartre (pp xlvii-lxx) en el prefacio de *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon. Casa de las Américas, La Habana, 2001. Ver además las valoraciones sobre este aspecto en Heinz Dietrich: *Emancipación e Identidad de América Latina: 1492-1992*. Nuestra América contra el V Centenario. (S/F), p. 59.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

No es ese el caso de Cuba, por las particularidades de su formación nacional a partir de la transculturación de diversos componentes étnicos y la emergencia de un étnos-nación cubano.[15] Pero ello no implica que no hubiera nada que discutir en torno al medio milenio. En Cuba y de otra manera, sí existe un problema del indio, subordinado y las más de las veces olvidado por el basamento inicial de la catástrofe demográfica del siglo xvi, que unida a otros factores de la evolución colonial y al tratamiento historiográfico han invisibilizado sus aportaciones culturales y minimizado su presencia en la historia de la nación:

> En los inicios del siglo xvii, los indígenas eran todavía numerosos y si se escribió tanto, exageradamente, acerca de su pronta desaparición, se debió quizás al deseo de justificar la importación de indígenas de México y América Central, así como, y sobre todo, de esclavos africanos. Es importante que en la literatura de carácter científico, como es la obra que nos ocupa, se tenga en cuenta la cultura indígena a la hora de buscar razón y explicaciones originales de muchos de los fenómenos de los siglos xvi y xvii –no solo en cuanto a la imagen y devoción de Nuestra Señora de la Caridad– que no se entienden a partir solamente de lo hispano y de lo africano. La devoción cobrera es uno de ellos, no el único.[16]

A lo anterior, expresado por el Monseñor Carlos Manuel de Céspedes, con toda razón, debería añadirse la consideración de otros eventos históricos y culturales después de los señalados siglos.

El indígena y los estudios de historia

En verdad, no hemos carecido de los estudios de síntesis histórica muy valiosos en cada momento y que en su desarrollo han tratado el tema indígena. Los primeros, basados en los relatos de las crónicas y documentos de la conquista. Posteriormente, los que han complementado

15. Véase la fundamentación en Jesús Guanche: Componentes étnicos de la nación cubana, pp. 118-131.

16. Carlos Manuel de Céspedes García Menocal, en el prólogo al libro de Olga Portuondo Zúñiga: *La Virgen de la Caridad del Cobre. Símbolo de Cubana*, p. 21.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

esa información con las contribuciones de la Arqueología, algunos a veces desactualizados, porque no siempre ha existido un diálogo entre historiadores y arqueólogos. La historia de las sociedades indígenas es un capítulo introductorio y la presencia de estas se extiende hasta la primera mitad del siglo XVI con los consabidos hitos de las encomiendas, la rebeldía, el etnocidio y la fundación de los pueblos de indios. Después, salvo honrosas excepciones, prácticamente el silencio. Tal es así, que el criterio de periodización en la historiografía a partir de 1959 se sustenta en la división Colonia, República –Neocolonia, Revolución. Solo en un texto anterior a esa fecha, basado en la sucesión de las formaciones económicas– sociales definidas por los clásicos del marxismo, se indica la primera de ellas, el comunismo primitivo.[17]

En 1492 o 1510, como quiera considerarse, se inicia la segunda etapa de la historia de Cuba. Negar la anterior, que aproximadamente se remonta a 6,000 años antes del presente, remite a la concepción colonialista que distingue a los pueblos con historia y sin historia, que después asumió la naciente Arqueología también eurocentrista, al acuñar el término y concepto de prehistoria en referencia a aquellos tan atrasados carentes de escritura, cuyo estudio solo era posible a partir de las fuentes materiales. De resultas, si algo hubo de historia sería en todo caso precolombina o prehispánica, delimitada por el arribo de los europeos, pero que interesaba menos porque no era determinante en el curso ulterior de la colonia, cuando en realidad, de aceptarse esos términos deberán ser de estricta índole cronológica. Dicho con otras palabras, el período o etapa más temprana, el de las sociedades indígenas en la historia de Cuba.

La cronología más usual en nuestros textos fija como punto de partida el año 1492, pero vale señalar que, entre esa fecha y el año

17. Se trata de *Los fundamentos del socialismo en Cuba*, de Blas Roca, escrito como material de estudio para la formación de los militantes comunistas. Véase Fe Iglesias: La periodización de la historia de Cuba. Un estudio historiográfico. En: *Santiago. Revista de la Universidad de Oriente*, Santiago de Cuba, No. 68, marzo, 1988, p. 109. En las últimas décadas se observa un panorama más alentador. En la Historia de Cuba elaborada por el Instituto de Historia de Cuba (1994), el capítulo inicial dedicado a las comunidades indígenas fue escrito por los arqueólogos Lourdes Domínguez, Jorge Febles y Alexis Rives. Otra síntesis histórica, de Eduardo Torres-Cuevas y Oscar Loyola Vega (2001), utiliza el último texto y otros de los arqueólogos Ernesto Tabío, Ramón Dacal, Manuel Rivero de la Calle, y, en particular, *La sociedad comunitaria de Cuba*, de la historiadora Liliam Moreira de Lima. Véase al respecto la bibliografía de este libro.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

1510, las tribus indígenas vivieron al margen de la presencia europea, excepto el segundo viaje de Colón por la costa sur en misión exploratoria (1494), el bojeo de Sebastián de Ocampo con igual propósito (1510), las excursiones desde Santo Domingo para capturar esclavos –en ningún modo comparable a las realizadas en las Bahamas– y ciertos episodios de españoles náufragos que arribaron accidentalmente a la isla procedentes de la tierra firme americana.

Teniendo en cuenta definiciones que nos recuerda el historiador Manuel Moreno Fraginals, la conquista es la acción guerrera contra el enemigo y la colonización supone la dominación posterior del territorio conquistado, la apropiación de las estructuras productivas existentes y la implantación de los nuevos patrones dominantes (Moreno Fraginals, 1987: 11). Por consiguiente, no es cierto esa «verdad» sustentada solo en la fuerza de la repetición en la que se da por concluida la conquista de Cuba a partir de las expediciones organizadas por Diego Velásquez y la fundación de las villas (1515), o de la conquista y colonización finalizada en 1553 con la aplicación de las Leyes Nuevas. Ni explorada, ni conquistada en su totalidad, basta observar el mapa de la dispersión de los primeros asentamientos hispanos y el vacío en importantes zonas de concentración de la población indígena entre la región oriental –en el norte, Holguín prácticamente desocupado– y la central; entre esta última y la Habana, donde tal parece que hacia el occidente terminara la geografía de Cuba. La inestabilidad se evidencia en el hecho de que, excepto Baracoa, ninguna de las villas conservó su asiento original, y a ello súmese que la isla vivió en un estado de guerra generalizada en la primera mitad del siglo xvi.

La rebeldía indígena puede considerarse y entiéndase el sentido de esta declaración, el primer evento de la tradición de lucha contra el colonialismo en tierra cubana. Siempre habrá que dedicar un espacio a la figura de Hatuey agigantada en el curso de la historia hasta convertirse en un héroe nacional. En verdad no tanto por sus acciones guerreras, sino por la ocurrencia de factores ya señalados: ser el precursor de la resistencia, su muerte trágica en la hoguera y el haber tenido en De Las Casas el historiador que lo inmortalizara (Azcárate Rosell, 1937: 167-168). Se reconoce a Caguax como otro de los iniciadores de la rebeldía, que no debe medirse solo por la beligerancia ni el problema

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

aritmético de las bajas al conquistador más equipado en la técnica militar. No menos importante sería la forma, puede decirse pasiva, de la evasión incontrolada que permite valorar el reducido alcance del dominio hispano y, a la vez, la composición demográfica, al menos del siglo xvi, mayoritariamente india y en parte mestizada.

A partir de 1519, a causa de las expediciones de conquista del continente americano, la resistencia encuentra una mayor dimensión en el cimarronaje, el apalencamiento y la independencia de las denominadas provincias de indios. Los indígenas pasaron a la ofensiva y hubo alzamientos desde La Habana hasta el oriente, asaltaban las estancias y quemaron las villas de Baracoa y Puerto Príncipe. Mucho se temía al cacique Guamá y a una posible alianza con Enriquillo, otro cacique alzado en Santo Domingo. Muchos se refugiaron en las cayerías, donde era muy difícil apresarlos. En los areítos se cantaba a la libertad y, como bien ha afirmado Jorge Ibarra, los indios luchaban por arrojar a los españoles de la isla, peleaban por su tierra (Ibarra, 1979: 7).

La conquista no fue un paseo militar. «Los caminos no están seguros», «la tierra estaba alborotada», «más alzada que nunca», «la isla estaba perdida», «si Dios no lo remedia», así se expresaba en los documentos del gobierno colonial para confirmar la situación crítica de esos años. De qué conquista puede hablarse cuando en realidad el poder de los españoles no iba más allá de las villas y su periferia, de las encomiendas mediante la alianza con los caciques sumisos. Trinidad hasta 1579 o 1585 –aún no ha podido precisarse– era en realidad una villa de indios, organizada de forma autónoma, con alguacil y servicios religiosos. En el informe de su visita pastoral del año 1562, el obispo Bernardino de Villalpando observó «tantas ceremonias supersticiosas e idolatrías que el demonio andaba entre ellos tan ordinario y afable como lo andaba agora cien años». Lo mismo puede decirse por esos años (1561) acerca de la muy aislada Baracoa, que tenía cincuenta casas de indios y tres de españoles. En otra comunicación (1563) Villalpando anotó que solo había cuatro españoles que junto a los indios enfrentaron un ataque de corsarios franceses. A principios del siglo xvii Baracoa era un caserío solo habitado por indios.[18] Donde

18. La información de este párrafo se basa en cartas del obispo Villalpando al Rey, del 2 de agosto de 1561

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

resulta que fueron siete las villas fundadas y dos de ellas abandonadas por los españoles.

La Isla estaba dividida. De una parte, los territorios precariamente controlados y, por otra, los no sometidos. Consta que hubo intentos de negociar la «pacificación» de las provincias de indios, uno de ellos bien tardío (1545) del gobernador Juanes Ávila. Expresado en carta a su majestad, donde hace la distinción: «…así en visitar los pueblos y villas de lo españoles como los caciques y provincias de los indios naturales» (Wright, 1927 TI: 185). A diferencia de los cimarrones y apalencados, los que vivían en esas provincias mantenían una beligerancia pasiva. No había fuerzas para doblegarlos y menos como para esclavizarlos bajo el régimen de las encomiendas.

Después de aplicadas las Leyes Nuevas (1553), que decretaron la abolición de las encomiendas, persistieron núcleos de población libre y algunos aún en estado de guerra. Se ha documentado el caso de los «macurijes», en la actual provincia de Matanzas, al parecer un palenque de unos 60 indios que «embijados» hicieron mucho daño en las haciendas y en los caminos. En tiempos del gobernador Gabriel de Montalvo (1574-1577) fueron sometidos por una cuadrilla del hatero Cristóbal Soto (Pérez Beato, 1942: 115-116). El sitio Buchillones, en el norte de Ciego de Ávila, tal vez pudo ser una de esas provincias de indios. Descubierto por la Arqueología y fechado hasta el siglo XVII.

Reconocer esos segmentos poblacionales en rebeldía activa o pasiva es un buen fundamento para cuestionar el etnocidio hiperbolizado.

En ningún modo se trata de negar la magnitud del desastre demográfico provocado por la violencia, el traslado de las poblaciones y la brutal explotación en el trabajo, las hambrunas y las epidemias, la mortalidad infantil y los suicidios; todas derivadas del desencuentro de dos sociedades de distintos niveles de desarrollo social y de la implantación del colonialismo. De una población que por apreciaciones históricas y arqueológicas puede estimarse cercana a los 200 mil habitantes, en el

---

y del 14 de abril de 1563. Véase Manuel Rivero de la Calle: Supervivencia de descendientes de indoamericanos en la zona de Yateras, Oriente. En *Cuba Arqueológica*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 1978, p. 157. Carlos J. Zerquera: La villa india de Trinidad en el siglo XVI, en: *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, No. 2, mayo-agosto, 1977, p. 92.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

año 1532, según un informe del licenciado Juan Vadillo a la Corona, quedaban 4,500 o 5,000, cifras asumidas por algunos historiadores, también para la década del cincuenta, pero que solo debió corresponder a los indios encomendados y que por ciertas razones deben tomarse con reservas.[19] Menos confiable resultan las documentadas por los obispos porque sus visitas pastorales no abarcaron la totalidad de las villas ni pueblos de indios.

Es increíble que en el año 1544 Diego Sarmiento contabilizara solo 943 encomendados o cabezas de familia. La visita de Alonso Enríquez de Armendáriz en el 1620 merece un comentario aparte porque minimiza las cifras encubriéndolas con el mestizaje. En Santiago de Cuba, «negros e indios que tendrán un poco mas de una docena, y estos ya mezclados y connaturalizados con los españoles»; en Bayamo, «indios, negros y mulatos porque estando como están todos mezclados, no se puede contar con mas distinción que esta»; en Puerto Príncipe, «media docena de indios»; en Sancti Spíritus, «seis o siete indios»; en Trinidad, «los más de ellos son descendientes de indios»; en el pueblo de Guanabacoa , «la mayor parte de ellos son descendientes de indios, (…) pero indios naturales serán hasta el cincuenta». No obstante, al referirse a Bayamo, Armendáriz ofrece un dato concluyente, «… y en este número no entran lo que están en el campo» (Pichardo Viñals 1977 TI: 96-101; 567-574).

Este es el otro etnocidio, el documental, que viene involuntariamente desde De las Casas, por la exageración de sus datos sobre la mortandad de la población indígena, y que sigue en los padrones o censos oficiales donde es incluida en la categoría de blancos: Como bien ha expresado García Molina, «la única y verdadera extinción total de los indígenas cubanos» (García Molina, 1996: 28-36). Este autor señala, además, la dualidad de la documentación de la época: de una parte, la de los censos de población; y por otra, la de actas de cabildo, litigios, bautizos, defunciones, etc., donde se menciona a los indios como personalidades jurídicas actuantes.

19. Juan Pérez de la Riva: *Desaparición de la población indígena cubana*. En Universidad de la Habana. No. 196-197, 2-3, p. 83. El Lic. Vadillo en esa comunicación dice que no pudo averiguar el número de españoles.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Los «indios» libres en sus palenques y provincias sufrieron en menor medida el impacto inicial del colonialismo y, por consiguiente, las causas relacionadas con la mortandad. Cierta recuperación demográfica en esos territorios no ha sido tenida en cuenta. Sirva de ejemplo la composición de la partida de Guamá cuando fue asaltado su rancho. Una parte del grupo huyó bajo la jefatura de Guamayry, a quien se atribuye la muerte del cacique rebelde. En la relación de prisioneros había cuatro hombres, diez mujeres y nueve niños; de ellos, cinco aún en período de lactancia (Jiménez Pastrana, 1985: 38). Después de la liberación, en condiciones más favorables, paralelamente al mestizaje persistió la endogamia étnica, las mujeres iniciaban la vida sexual desde edad muy temprana (12 o 13 años) y las familias eran muy numerosas, según datos de los siglos XVIII y XIX. En Yateras, Esteban Rojas, el fundador del poblado de San Andrés, tuvo 8 hijos, 47 nietos y 64 bisnietos; Ladislao Ramírez Rojas en tres matrimonios, 20 hijos, 145 nietos y 250 bisnietos.

La leyenda del etnocidio ha dejado una profunda huella en un sector de nuestra historiografía, postura asumida por figuras cimeras como Fernando Ortiz, Juan Pérez de la Riva y otros de no menos altura en afirmaciones más recientes:

> El exterminio de la población indígena en los primeros años de la conquista limitó indiscutiblemente su capacidad de aportar elementos étnicos y culturales de relevancia a la configuración de la población cubana (Rey Betancourt, 1990: 33).

> A finales del siglo XVI solo quedaba en La Habana como población nativa un puñado de indios depauperados física y espiritualmente. Y hacia las zonas orientales otros grupos pequeños, olvidados, inútiles como reserva de trabajo y despreciables como fuerza económica y religiosa. Sobre los pobres restos físicos de las culturas indígenas cubanas, bohíos, gubias, macanas… no fue necesario elevar templos que minimizaran la fuerza espiritual derrocada (Moreno Fraginals, 1990 : 4-5).

> Según cálculos confiables, ya en 1555 la población india constituía apenas el 5% de la que había encontrado Diego Velázquez

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

> cuarenta años antes. Su peso específico se hizo, de hecho, insignificante en los siglos que le sucedieron y pese a que numerosos elementos de su cultura perduraron, sus descendientes no llegaron a ser un factor apreciable en la integración de la nación cubana (Cantón Navarro, 2009: 65).

El indígena en los Estudios Sociales y la Antropología

En las últimas décadas, suficiente información y análisis derivados de distintas especialidades de las Ciencias Sociales se han ido acumulando para revisar criterios como los ya citados. Es menester destacar que en la divisoria del pasado siglo, Felipe Pichardo Moya, en un memorable ensayo de obligada consulta, reivindicaba el componente indígena en el proceso formativo de la nacionalidad. Entre otros fundamentos históricos, al referirse a la actual toponimia cubana, expresó que no debió ser tan escasa ni tan pronto extinguida su población debido al gran número de aruaquismos extendidos en lugares y accidentes geográficos en toda la isla (Pichardo Moya, 1945: 38).

Cuando reiteradamente se plantean los términos genocidio, sobrevivientes, descendientes, mestizaje, se le ha exigido al «indio» una presencia étnica y social original que no ha sido así respecto a los componentes hispanos y africanos. Tal parece que para confirmar su permanencia en el curso ulterior de la historia, obligadamente, debamos observarlo en sus modos de vida tribales, armado del arco y la flecha, haciendo el rito de la cohoba o danzando en los areítos. Por el contrario, se trata pues, de lo que ya han afirmado con acierto otros autores:

> No es el tipo físico lo que determina la permanencia de los rasgos culturales de un grupo o sociedad. El blanco que vive en la sociedad cubana actual porta los mismos rasgos somáticos de sus antepasados europeos, pero sin duda no es ni se siente español, sino cubano; igualmente ocurre con los descendientes de las fatales víctimas de la trata esclava; ni su tez oscura ni sus rasgos físicos los hacen africanos. En tal caso no es de rigor que los indios estén físicamente representados en el amplio espectro racial de la nación, puesto que una parte

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

> del legado espiritual de su cultura sí está, como componente vivo de las tradiciones cubanas (Robaina et al., 2003: 56-57).
>
> La cultura es un fenómeno social dinámico que persiste y se propaga aún después de la muerte de sus portadores que han fungido previamente como conservadores y transmisores de ella. Por lo tanto, en el caso específico de Cuba, la desaparición o eliminación física de la mayoría de los portadores de la cultura indígena no implicó, obligadamente, el exterminio de toda la cultura (Guanche, 1992: 124).

La línea de investigación más transitada ha sido de orientación antropológica, que ha prevalecido sobre la dimensión histórica y social. Se ha fundamentado la perdurabilidad de la herencia indígena en la cultura nacional, en las voces aruacas presentes en la toponímia y en el español hablado en Cuba (Valdés Bernal, 1991), algo de la alimentación, costumbres, leyendas y tradiciones orales, elementos de la cultura material en los ajuares campesinos y otros indicadores. No deja de ser un campo fértil que puede seguir dando sus frutos, sobre todo si la indagación deja a un lado cierta inclinación a favorecer ante todo, o exclusivamente, las aportaciones de origen hispano, africano u otras más exteriorizadas. Al respecto, es pertinente una valoración de Joel James:

> he insistido en cómo en los llamados cultos sincréticos puede ocurrir –y de hecho ocurre y ha ocurrido en la apreciación entre lo yoruba y lo congo, por citar un ejemplo– que la evidencia de los resultados de los procesos terminales oculten, hasta invisivilizar, la importancia participativa de otros componentes que, en ocasiones desempeñan tempranamente un papel catalizador o aglutinante y más tarde se diluyen o desaparecen a la visión superficial ante las proposiciones finales (James, 2001: 136).

En el ámbito de la religiosidad popular de fuertes bases en las creencias de origen africano y de muy difícil y prudente indagación, la presencia indígena se ha confirmado en algo más que el uso del tabaco y de las hachas de piedras en los rituales de santeros y paleros. El culto

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

a los cráneos conservados en una vasija de barro, en una güira o un cesto colgado en el interior de la vivienda, tal como observara Cristóbal Colón en su primer viaje a Cuba, puede considerarse un precedente de la nganga cubana. Esta, según Joel James, se construye, nace tanto de elementos africanos como de indígenas: «De los indígenas toma el universo vegetal y animal sustitutivo del africano, la utilización –también en general– de restos humanos –que vendría a ser como una reafirmación de lo ya conocido y practicado en África– y el uso del tabaco como elemento mágico y, por derivación, la aplicación ceremonial del sahumerio».[20] En correspondencia con lo dicho, no extraña que una nganga del siglo XIX preparada en el pueblo de Yara, jurisdicción de Bayamo y con el nombre de Mbudi Yamboaki Nzinga, perteneciera al esclavo Baltasar Yamboaki, «llamado así porque su prenda contenía la krillumba de un yamboaki, que en congo significa indio» (Bolívar et al., 2013).

Algo similar puede decirse, aunque no siempre se ha visto así por otros investigadores, acerca del espiritismo de cordón o de Orilé, ante todo signado por su origen en la región oriental de fuerte población india antes y durante el período colonial, principalmente en el territorio de la actual provincia de Granma.[21] A diferencia de otras de las variantes de ese sistema religioso, se distingue por el canto y la danza que recuerdan el areíto. En referencia de la jurisdicción de Manzanillo y en pleno siglo XIX, Rodríguez Ferrer anotó que así se denominaba a los bailes campestres: «todavía aplican por aquí los campesinos esta voz india a semejantes bailes, a cuyo compás cantan como lo hacían los indios de esta isla» (Rodríguez Ferrer, 1876: 316). El ritual de comunicación con los espíritus de los muertos realizado por el médium con el fin de curar enfermedades e influir positivamente en la vida y

20. Joel Figarola: *Cuba la gran Nganga. Algunas prácticas de la brujería*, pp. 38-39. Sobre la imagen-concepto de nganga como un símbolo de la cubanía, consultar también la tesis doctoral de Carlos A. Lloga: Cultura popular tradicional. Religión y cubanía. Una mirada al relato antropológico cubano desde la Casa del Caribe, Santiago de Cuba, 2013.

21. Una síntesis de las variantes en que se expresa puede consultarse en José Millet: *El espiritismo. Variantes cubanas*. En la amplia bibliografía publicada sobre el tema, algunos autores respaldan las huellas de creencias y rituales indígenas. Ver Ángel Lago Vieito: *El espiritismo de cordón en el Bayamo colonial*. En *Del Caribe, Santiago de Cuba*, 1996, No. 25, y José Antonio García Molina, M. Garrido y D. Fariñas, en *Huellas viva del indocubano*. Nuestra muy breve caracterización responde a estas fuentes.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

destinos de los seres humanos, por su parecido se ha relacionado con las prácticas y el estado de trance de los behíques. «Comisiones indias» de varios espíritus asisten para prestar ayudas en las ceremonias. En la vida cotidiana no son pocos los practicantes que aseguran la aparición de espíritus de indios y en los altares se observan sus figuras reproducidas en yeso a la manera de indios norteamericanos así como otros objetos relacionados con ellos.

En otro orden, se sabe de la relación de artefactos propiamente indígenas con prácticas espirituales dirigidas a provocar la lluvia en el contexto de una sequía que afectó el municipio de Antilla (provincia de Holguín) a principios del pasado siglo. Los hallazgos de Taguabo y Maicabó en una cueva –así se denominaron los ídolos, de la lluvia y de la sequía respectivamente–, según los relatos condicionados por estados de trance de la madre del colector, originaron un culto religioso exteriorizado en procesiones y liturgias sincréticas (Peña Obregón y Rodríguez Cullel, 2000).

Las reproducciones de íconos indígenas en la religiosidad del espiritismo y de otros cultos tiene una expresión paralela en la apropiación de artefactos originales, como las hachas petaloides (piedras de rayo), atributo de Nsasi y de Changó. Respecto a los iconos indígenas de menos cantidad, téngase en cuenta que no siempre es posible acceder a ellos y conservarlos; no obstante, con algún fundamento es posible suponer esa reutilización como una práctica temprana.

La anécdota del hallazgo del «Ídolo de Bayamo» (Dacal y Navarro, 1972) recogida en una publicación de la época (22 de junio de 1848), bien refleja el sincretismo de la religiosidad cubana pues al ser desenterrado en una hacienda de ese lugar, los negros esclavos se hincaron a rezar. Dice la citada publicación, porque «se parecía a las imágenes que se ponen en las iglesias», todo indica para tergiversar el suceso a favor de la religión católica. En verdad, el material lítico de la pieza y su incuestionable tipología no guarda alguna semejanza con esas imágenes. Si en el proceso transcultural se integraron las creencias no sería aventurado plantear que los africanos conocieran y utilizaran los cemíes indígenas.

Otro artefacto con representación antropomorfa se encontró en Guanabacoa, el pueblo de indios fundado en el siglo XVI y con probada

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 3. A la izquierda imagen tallada en madera conocida como el Ídolo del Taguabo (alrededor 120 cm de alto). Derecha majador en piedra conocido como el ídolo Maicabó (alrededor de 20 cm de alto). Museo Municipal de Antilla, Holguín. Fotos de Roberto Valcárcel Rojas.

evidencia de ese componente hasta bien entrada la época colonial. La información documental refiere las circunstancias de su hallazgo a principio del siglo XIX, procedente de un conuco de negros y que formaba parte de los objetos de su religión. La asimilación de ese ídolo-cemí indígena tal vez se debió a una bifurcación-binariedad que ostenta encima de su cabeza, semejante a la doble hacha de Chango presente en el anaquílle que le identifica.[22]

En relación con la Regla de Palo, es de interés la información recogida por Fernando García y Grave de Peralta en el contexto de la

22. Pedro Pablo Godo y C. Ramírez: *El ídolo indígena de Guanabacoa*. Se divulgó en el año 1988 como un plegable, Muestra del mes, en el Museo Oscar Maria de Rojas, Cárdenas, provincia de Matanzas. Se cita con una ilustración en el texto de Daisy Fariñas Religión en las Antillas, pp. 88-89, fig. 17.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

guerra de 1895. En sus «andanzas por los campos de la Revolución», se refirió a los matiabos o matiaberos como una «secta» y que se dedicaban a extrañas «practicas religiosas», diríamos hoy transculturadas con elementos del catolicismo, el espiritismo y de las creencias indígenas y africanas, «empleando en ellas oraciones y exorcismos, frases especiales de los idiomas de estos dos últimos pueblos, plumas, piedras, huesos, caracoles y golpes propinados en determinadas regiones del cuerpo, para la curación de las enfermedades, o el despojo de los malos espíritus».[23] También observó los procedimientos de un curandero especializado en las cefalalgias agudas que entre 1902 y 1904 recorría a caballo la antigua provincia de Oriente. Para ese fin, utilizaba plantas medicinales, hachas petaloides y el humo del tabaco.[24] Identificado como Luis Ramírez –su apellido sugiere la ascendencia india–, tenía tres hachas y dos de ellas se las compró a otro curandero, un negro de Santiago de Cuba, que tal vez realizaba una terapéutica similar.

Otro caso interesante fue el de la comadrona-médium Cristina Pérez, de familia india y que en una sesión de espiritismo donde se le presentaron los antiguos caciques taínos, logró la captación de los indios de Yateras a favor de la causa independista en mayo de 1895 (Barreiro, 2001: 61).

Siempre se encontrarán opiniones divididas si se tuviera que definir la cubanía mediante un símbolo. No será el único pero sí quizás el más temprano el del culto a la Virgen de la Caridad del Cobre, auténticamente popular, genuina expresión de la cultura cubana. Por su origen,

---

23. Fernando García y Grave de Peralta: Excursiones arqueológicas. En *Revista de Arqueología y Etnología. Segunda Época*, año IV, nro 8-9, En.-Dic. La Habana, 1949, p. 84. Se cree que los matiabos eran bantues procedentes de la parte angolana del reino Mani Kongo y que en Cuba se organizaron en una sociedad secreta que estuvo en contacto con los mambises de la Guerra de los Diez Años. Fernando Ortiz los caracterizó como cimarrones belicosos. Matiabo era el nombre de la deidad protectora del campamento y por su descripción era un prenda-macuto cubierta por una piel de chivo. Para más detalles, véase a Natalia Bolívar et al., 2013, p. 68.

24. Fernando García y Grave de Peralta: Excursiones arqueológicas. En *Revista de Arqueología y Etnología*. Segunda Época, año V, nro., 10-11, En.-Dic, 1950, p. 36. Según su testimonio, la «aplicación de las hojas del caisimú o de la colocación bajo el sombrero de la piel fina que sueltan los jubos en la muda (…)» «llenarse la boca de humo de tabaco (…) y forzarlo a través del tejido de un pañuelo blanco, sobre la superficie pulida de las hachas. Si manchaba de amarillo el pañuelo, había la seguridad de la curación». Entonces pasaba el hacha sobre la frente del enfermo y hacía oraciones que no podía revelar, por el riesgo de perder «la gracia que le había sido concedida».

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

a inicios del siglo XVII, cuando ya los habitantes de la isla comienzan a autodenominarse criollos y tener conciencia de ese «sentimiento de un pueblo», nuevo y en formación. Devoción mariana no legitimizada desde el poder, sino nacida del pueblo de indios y negros de Santiago del Prado. Juntos trabajaron en las minas y la convivencia devino mestizaje y sincretismo religioso y cultural.

Mucho se ha discutido sobre los relatos de su aparición en la Bahía de Nipe en los que aparecen dos indios y un niño negro, el esclavo Juan Moreno, que años más tarde hizo la declaración bajo juramento; de las escapadas de la virgen en alusión al similar comportamiento de algunos cemíes indígenas, pero solo Olga Portuondo ha penetrado en profundidad acerca de las condiciones históricas y sociales que posibilitaron el surgimiento y evolución del culto (Portuondo Zúñiga, 1996). De su texto es de interés el contenido de un documento del año 1784 en el que la población ya mayoritariamente esclava o liberta se identificaba como mestiza, descendiente de españoles, negros e indios. Era una representación al Rey para denunciar la voracidad de algunos miembros del patriciado santiaguero. Como vasallos del reino, defendían su comunidad y el culto mariano que espiritualmente la sustentaba, a la vez subrayaba «los derechos ancestrales o, lo que es lo mismo, valorizar la ascendencia indígena». Es curioso que se indicara que fueron dos negros y dos indios los involucrados en la aparición de la virgen. La representación… justificaba el derecho primigenio de la comunidad de buscar su raíz, en los iniciales momentos del descubrimiento y colonización españoles (Portundo Zúñiga, 1996: 181).

También muchos esfuerzos se han dedicado a las tradiciones orales y leyendas cubanas y entre ellas, las de tema indio como una sombra. Las recogidas en Cienfuegos a inicios del siglo XIX, trasmitidas por los indios Yana y Francisca Mendoza han acaparado la atención y algunos autores han sostenido la hipótesis de que son comparables con los mitos relacionados por el fraile Ramón Pané en La Española (Rodríguez Matamoros, 2004: 46; 54-55). Desde otra posición, se ha planteado que algunas de estas leyendas muestran similitudes estructurales con los mitos en el plano del léxico de los relatos, pero diferentes en el contenido porque hacen referencia a formas de las

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

familias modernas, que parecen coincidir con los rasgos generales de la familia y el matrimonio en el siglo xix cubano (Rives Pantoja, 1992a). Estas leyendas cubanas requieren de un estudio que rebase la compilación y las apreciaciones formales. Es cierto que algunas parecen tener un sustrato mitológico indígena, y en otras elementos de su cultura se observan en sucesos de la conquista y en relatos del imaginario popular transculturado. Sin duda, aportaron materia prima a la poesía siboyenista desarrollada a mediados del siglo xix donde puede afirmarse que el indio simboliza a lo cubano, pero no solo como una simple evocación de su pasado y tradición de lucha centrada en la figura de Hatuey o del sustrato cultural persistente. José Fornaris y Juan Cristóbal Nápoles Fajardo (El Cucalambé) tal vez los principales cultivadores de ese movimiento, eran orientales, ellos tenían el indio a la vista.

También algo puede anotarse sobre el espinoso tema de las influencias indígenas en la música cubana que creyó ver Eduardo Sánchez de Fuentes y rechazadas por Alejo Carpentier y Fernando Ortiz. La controversia muy animada por las pasiones y posiciones extremas y excluyentes, en gran medida estuvo centrada en la supuesta originalidad de una pieza haitiana recogida en el siglo xix, curiosamente nombrada Areíto de Anacaona, asunto que en esa época debía estar fuera de debate. Vale significar que Rodríguez Ferrer nunca se pronunció acerca de auténticos areítos en los bailes campesinos que con igual denominación observó en la región oriental, sino modificados por la modernidad y el tiempo. Para él, era «el baile andaluz que llaman zapateado», con la supervivencia india del canto de un solista y el coro. ¿Cómo eran esos bailes?, ¿quién pudiera saberlo? La posibilidad del sincretismo cultural no solo reducible a la denominación siempre quedará como una incógnita. En la última década, otros autores consideran que el tema no está agotado y se pronuncian por una profunda investigación de las incuestionables huellas indígenas en la música, la danza y las expresiones de la religiosidad en la región oriental.[25]

25. Leonardo Acosta: Otra visión de la música popular cubana, pp. 22-26. Este autor, reconoce el mismo criterio de la investigadora Marta Esquenazi en su obra *Del areíto y otros sones*.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

El indígena en su dimensión socio-histórica

La dimensión histórica y social ha sido menos investigada. En extremo se ha insistido en la leyenda del exterminio masivo y de los pocos sobrevivientes, por lo tanto, no asombra que el «indio» haya sido visto más bien como un incidente de la conquista y no como un elemento de la sociedad que se pretende historiar (Pichardo Moya, 1945: 7). Los indígenas participaron de los fenómenos de deculturación, aculturación y neoculturacion como parte del más complejo proceso de transculturación que da origen al pueblo cubano. Desde esta percepción, apunta Rives:

> resultaría conveniente definir el estudio de representantes de etnias indígenas en la cultura cubana mediante el término de integración en vez del usado de supervivencia, pues este último parece reflejar mas bien una persistencia del indio al margen del proceso general de transculturación, lo cual representa una abstracción (Rives Pantoja 1992 b: 62).

Integración en la que no procede establecer en una escala quién intregó a quien, Todos los componentes étnicos que asisten a la transculturación se modifican en el proceso que conduce a la originalidad de lo cubano.

No es imposible rastrear las huellas indígenas bastaría abandonar la cómoda postura de la repetición o la interpretación de lo ya dicho y escudriñar en labor paciente las fuentes primarias. Siempre que sea posible (es decir, hasta donde permiten esas fuentes), también es imprescindible nombrarlos para que no queden reducidos al ámbito de la «gente sin historia».

En los inicios de la etapa colonial, el componente indígena de genérica filiación etnolingüística aruaca se enriqueció con los esclavos procedentes de Las Bahamas y de La Española, caribes de las Antillas Menores, guanajos de las islas del Golfo de Honduras y, sobre todo, los de origen maya y nahualt, diferenciados en los documentos como de Yucatán y de la Nueva España. Punto y aparte a la inyección demográfica, estos últimos posteriormente arribaron en distintos eventos

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

de migraciones forzadas y voluntarias a baja escala pero de manera sostenida. La configuración multiétnica debió atenuarse por el hecho de compartir la misma posición social y por la afinidad racial y etnocultural de los pueblos originarios de América, como una suerte de identidad y autorreconocimiento genéricamente grupal.

La sobrevivencia de los españoles en gran parte del siglo XVI solo fue posible sobre la base de la técnica y los cultivos de los indígenas complementados con la ganadería importada. La concesión de tierras descansaba en la disponibilidad de la fuerza del trabajo indígena. La producción agropecuaria sustentó las expediciones de la conquista de América hasta tanto se consolidaran las estructuras económicas en los territorios ocupados. La agricultura de subsistencia, principalmente de la yuca y el maíz, fue un factor determinante. El casabe-pan de la tierra llegó a ser un producto exportable y de consumo, muy importante en la alimentación rural y en el abastecimiento de las villas y ciudades hasta el siglo XIX. La permanencia del tabaco en el acervo cultural indígena posibilitó que se convirtiera en el primer gran producto comercial. Se le debe la selección de las tierras, técnicas del cultivo y la deshidratación de las hojas, conocimientos que heredaron lo mestizos de indios y de negros, y los campesinos de origen europeo (Le Riverend, 1992: 130-131).

La imposición de la lengua española, recurso ideológico como parte de la estrategia de dominación, aniquiló un pilar fundamental de la identidad etnocultural. Todo indica que los indígenas en poco tiempo la asimilaron por la vía de la elemental comunicación y del adoctrinamiento en la religión católica. No obstante, ante una naturaleza desconocida y urgida de ser nombrada, la isla se vería sembrada de topónimos originales aruacos y otros modificados o compuestos con palabras españolas. Muchos hasta hoy se conservan, de igual modo, un léxico numeroso relacionado con la flora, la fauna y los elementos de la cultura material y espiritual. En este proceso, la deculturación devino enriquecimiento del español en su particular variante cubana.

En el campo se impuso la cultura del bohío, la hamaca, el güiro y el catauro; el guamo para la comunicación era como la campana de la iglesia en las villas y las canoas se fabricaban hasta el siglo XIX. La medicina tradicional tiene mucho de los saberes indios y ellos sin

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

dudas fueron los primeros curanderos. Las pruebas más convincentes resultarían de un inventario de las plantas con propiedades curativas que remiten a voces aruacas, sin contar las que así no fueron recogidas. Güijes, babujales y cagüeiros se mezclan con las creencias africanas e hispanas para conformar el universo imaginario del criollo después cubano. Los indios escondieron los ídolos y máscaras, pero en los areítos legalmente permitidos, recordaban sus historias míticas, transmitían su cultura. Estos y otros elementos niegan el acta de defunción firmada entre la historia y la historiografía.

No es cierta la afirmación de que todos los sobrevivientes del impacto inicial de la conquista fueron concentrados por la ley en los pueblos de indios. Hubo un margen para la voluntariedad y sobran los ejemplos documentados en las actas capitulares de San Cristóbal de La Habana referentes a los que recibieron mercedes de solares y de tierras para sus conucos y labranzas no precisamente en el pueblo de Guanabacoa. Entre otros, de Cuba, Blas García, Domingo Sánchez, Hernando de Soto, Joan de Rojas, Andrés Sánchez y Joan Castilla; Alonso, indio guanajo, Juan Campeche y Pedro Mexicano, de evidente procedencia foránea. Algunos alcanzaron la categoría de vecinos. En el año 1582, en una relación de hombres útiles para el servicio militar, dispuestos para enfrentar al corsario inglés Francis Drake, aparecen 41 indios residentes en La Habana y, en un listado aparte, los de Guanabacoa.

Otros estaban en las haciendas de los españoles y además de su condición de agricultores adquirieron las habilidades de la montería, la crianza de cerdos y de ganado mayor. En el año 1589, se permitió que los indios solteros de Guanabacoa trabajaran en los corrales de los españoles por voluntad propia y a cambio de un salario concertado previamente con el protector (Rodríguez Villamil, 2002: 26). Otros, vivían en los arrabales de las villas de Puerto Príncipe, Bayamo y Santiago de Cuba.

La concentración en los pueblos de indios, algunos fundados sobre la base de las encomiendas y otros por el agrupamiento de pequeñas comunidades, tal como aconteció en Bayamo, contribuyó en parte a la permanencia de la cultura y a la pureza de los rasgos físicos. Pero una mayor población incluida la que nunca fue sometida, vivía dispersa en

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

el resto de la isla, más expuesta al mestizaje biológico y cultural. García Molina ha defendido vehementemente el criterio de que constituyeron el segmento original de la población criolla, «el embrión de lo que devendría el sector más representativo de la población cubana, su célula económica: el campesinado» (García Molina, 1996: 29).

En el año 1555, ochenta indios de Guanabacoa reunidos por el gobernador Gonzalo Pérez de Angulo participaron en la recuperación de la villa de La Habana asaltada por el corsario francés Jacques de Sores. Posteriormente, un tercio de su población contribuyó a la construcción del castillo de la Fuerza y en la estancia de la Chorrera para garantizar la alimentación de negros esclavos, que también trabajaron en la fortaleza (Wrigth, 1927, TII: 28, 40, 59, 313). Para reforzar la guarnición en 1582 se creó una compañía de cuarenta y cinco indios dirigidos por su capitán Diego Martín, que aún existía en el año 1659 bajo el mando de Francisco Robles (Rodríguez Villamil, 2002: 24-25). Lo indios de Guanabacoa abastecían a la villa de casabe y de vasijas de cerámica. En el acta capitular del 14 de febrero de 1575 consta la orden de trabajar en la construcción de caminos junto a los negros horros e indios del pueblo de Campeche, estos últimos de origen mexicano. Como parte de las tareas de la defensa, atendieron el servicio de vigilancia de las costas y de la entrada del puerto.[26]

En el oriente, la inserción del indígena en la sociedad colonial se expresa con un superior protagonismo. Sobre la base de su mayor población en el período prehispano y de su posterior presencia más acentuada respecto a otras regiones de Cuba, tampoco es del todo cierto esa imagen minimizada de su vida aislada en los pueblos de indios y de los conflictos por sus tierras siempre amenazadas por la oligarquía oriental. Es imprescindible la referencia a su participación en el combate en que muere el pirata francés Gilberto Girón, que había secuestrado al obispo Juan de las Cabezas Altamirano en el año 1604.

26. *Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana*. Colección de Documentos para la Historia de Cuba dirigida por Emilio Roig de Leuchering, 1946, Tomo 3 (1575-1578), p. 11. Para hacer los caminos se establecieron cuotas de indios y negros. La vigilancia de las costas «…se hizo típica para los indios de Guanabacoa y en varias ocasiones se elevaron protestas al Rey debido a que este trabajo les obligaba a dejar abandonadas sus labranzas y otras ocupaciones y era muy mal renumerado. Ello provocó que en 1609 la Junta de Guerra acordara que fuesen socorridos anualmente con doscientos ducados para el pago de estas guardias» (Rodríguez Villamil, ob. cit. pp. 23-24)

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Suceso que inspiró al poema épico Espejo de paciencia, la primera obra literaria conocida en Cuba y escrita por Silvestre de Balboa.[27] En el contingente dirigido por el capitán bayamés Gregorio Ramos, se destacan los indios junto a los españoles, negros y criollos como representantes del etnos cubano en formación.

Por su origen étnico y posición subordinada en la estructura socioclasista fueron utilizados en obras y funciones priorizadas por la administración colonial. Se sabe que formaron parte de la guarnición de Santiago de Cuba,[28] de su empleo en la construcción de caminos, del sistema de fortificaciones y en el servicio de vigilancia en la costa.[29] En el siglo XVIII, el presidio de Cuba además de las tropas regulares y de las milicias urbanas, contaba con dos compañías de indios de los pueblos de San Luís del Caney y de San Pablo de Jiguaní.

En marzo de 1668, los del Caney al mando del alférez Domingo Rodríguez Galindo, sorprendieron en las proximidades de Guantánamo a bucaneros procedentes de Jamaica que venían a robar reses, con el saldo de cinco muertos y un prisionero que declaró el ataque de «gente salvaje». Al parecer también fueron indios los que en 1679 rechazaron el intento de desembarco en Sabana la Mar del filibustero Pedro Bart. En otras de las acciones en el año 1741, las milicias de Santiago de Cuba y los indios de Tiguabos ofrecieron una tenaz resistencia al almirante Edward Vernont que había ocupado la bahía de Guantánamo con el objetivo de atacar por mar y tierra a Santiago y tuvo que retirarse después de sufrir cuantiosas pérdidas humanas. Debe añadirse que en 1682 se recomendó trasladar el pueblo de El Caney

27. Silvestre de Balboa: Espejo de Paciencia. «Con mil plumas de aves peregrinas mostró su bizarría Juan Guerra», p. 41; Rodrigo Martín, indio gallardo», p. 42; «Juan Gómez con los indios… su valor demostraba esa mañana», p. 48; «un indio de los nuestros solamente murió de una herida penetrante», «A su buen Ramos en hombros de dos indios le levantan», p. 54

28. Olga Portuondo Zuñiga: *El príncipe de los montes*, p. 35. En 1668 el presidio santiaguero se componía de cuatro viejos inútiles y de muchachos criollos naturales de la tierra, el resto mulatos, indios, «todos juntos gente bien infame sin brillo ni obligaciones».

29. Juan Manuel Reyes Cardero: *Santiago Colonial: Arqueología e historia*, pp. 17 y 23. El 1 de febrero de 1664 se ordenó a los indios de El Caney la limpieza de los caminos de Juan Barón, El Cauto, El Cobre y Caimanera. Fuentes históricas y arqueológicas confirman que trabajaron en el complejo militar del Castillo del Morro y en la Fortaleza de La Estrella. «Para 1628, el gobernador Pedro Fonseca Betancourt expresa en carta al rey la necesidad de conformar parejas mixtas de vigías hispanos y indígenas para sustituir parejas de indios», p. 17.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

para Juraguá con la opción de conceder mercedes en las tierras vecinas, sin lugar a dudas para garantizar la estrategia defensiva de la ciudad en el patrullaje costero e impedir desembarcos enemigos (García del Pino 2009: 64-65; 75-94).

En el particular proceso de la formación agraria de la región oriental, los indios y mestizos tenían su lugar nada despreciable en el conjunto del campesinado compuesto además por blancos, negros y mulatos libres. Algunos pequeños propietarios, la mayoría asalariados. Los que vivían en los pueblos protagonizaron eventos de rebeldía, pasiva o activa, por la defensa de sus tierras, y en esto tuvieron de aliados a los cobreros que enfrentaban la misma amenaza. Una vez se vieron involucrados en un fracasado asalto a la ciudad cuando Francisco Manuel de Roa, designado por el capitán general para un juicio de residencia, intentó deponer al gobernador Juan de Villalobos. Un auto de la época ha dejado la constancia de su participación:

> (…) Y que de los indios del pueblo del Caney vinieron Diego de Barrios, el Berraco, Lucas de Mendoza, José Telléz, Francisco de Arguello, Juan Galindo del apellido de Carvajal y otros de cuyo nombres no se acuerda (…) Y del pueblo del Cobre todos los más negros y mulatos que habitan allí hijos y nietos del Diego del Pozo (…) Fernando de Espinosa protector de los indios del Caney con ellos (Reyes Cardero, 2008: 19).

De igual modo que la justa valoración y alcance de la rebeldía ha superado la supuesta cultura pacífica del indio, ya es hora de despojarnos de esa otra imagen de una sociedad indígena igualitaria, sin contradicciones y en su totalidad sumida en el desamparo y la pobreza en tiempos de la colonia.

La Arqueología ha ido configurando un mapa étnico prehispano signado por procesos de división y de posterior reunificación entre los emigrantes aruacos tardíos y entre estos y otras comunidades ya asentadas en la Isla. La formación de nuevos *etnoses* y, en su devenir, tal vez de un etnos genérico en Cuba, se detuvo con la conquista. La autoconciencia étnica debió ser variable en los territorios. A esto súmese las diferencias sociales propias de las comunidades indígenas

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

y cierto grado de descomposición que hoy reconocen algunos autores, elementos que incidieron en el desigual comportamiento ante la invasión europea.

Poco se dice sobre la pasividad, la desunión, la complicidad y las alianzas entre indígenas y españoles, sobre todo en el período que culminó con la fundación de las villas y que, con alguna razón, se ha señalado como un paseo militar. Los episodios de violencia, dígase la siempre citada matanza de Caonao, ejecutada por Pánfilo de Narváez, lo excesos de Francisco Morales en el norte oriental, la muerte de los caciques Hatuey y Caguax y algún otro documentado, sin dudas como un recurso inicial para atemorizar a los indígenas, no fueron comunes en Cuba. Los españoles no conocían el monto real de su población pero contaban con la experiencia de La Española y también emplearon otras armas que no eran la espada ni el arcabuz. La voluntad de negociar concebida por Diego Velázquez es bien confirmada en su siempre citada carta de 1514 (Pichardo Viñals, 1977: 70). Después de dejar la villa de Baracoa «en todo concierto e maña», visitó las «provincias» de Baní, Barajagua, Maniabón, Bayamo y otras, «donde halló a los caciques y indios muy servidores de V. A. y amigos de los cristianos».

Los indígenas ya sabían, mediante Hatuey u otras vías, lo sucedido en La Española, de ahí la pasividad de algunos caciques. La debilidad de las estructuras tribales se hizo evidente en la resistencia local, difícilmente regional. Tal vez esto pueda ejemplificarse con el suceso de los fugitivos de Bayamo que no fueron recibidos en Camagüey y se vieron obligados a regresar. Esto algo dice sobre la hipótesis de cacicazgos en Cuba, y si los hubo, en ningún modo comparables con los de La Española y San Juan, donde la tribalidad más consolidada se objetivó en una mayor resistencia.

Indígenas del oriente integraron la tropa invasora para conquistar el occidente cuando bien tenían la opción de evadirse en una isla desconocida para los españoles. En la región central, Velázquez pudo superar la desconfianza de los caciques Manatiguahuraguana y Caracamisa, que «prometieron de siempre ser muy servidores de V. A.». Las Casas, siempre animado por su misión humanitaria, envío mensajeros al occidente y en La Habana reunió más de veinte caciques (Las Casas 1977: 40) que aceptaron la sumisión, entre ellos Habaguanex y Yaguacayex,

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

este último hábilmente perdonado por Velázquez después de verse implicado en la muerte de unos españoles náufragos.

En la «pacificación» de la primera mitad del siglo xvi es menester significar que los primeros «rancheaderos» de nuestra historia fueron indios utilizados para capturar indios «cimarrones». Así lo hizo por encargo de Diego Velásquez el regidor de Bayamo, Rodrigo de Tamayo, con los de su propia encomienda en la expedición de 1523 contra los sublevados que huyeron a la cayería sur de los Jardines de la Reina, y con la orden de que los prisioneros en la condición de esclavos se entregaran a Pedro Morón. Existió otro Pedro Morón, mestizo de Bayamo al parecer hijo o encomendado de aquel, que antes de acompañar a Hernando de Soto en la conquista de la Florida (1539) se destacó en la persecución de indios alzados (Lago Vieito, 1994: 29).

En los gobiernos de Manuel de Rojas y Gonzalo de Guzmán se organizaron cuadrillas, algunas mixtas de españoles, negros e indios. Dos de ellas con el objetivo de aniquilar al cacique Guamá y sus apalencados en 1532. Cada una comandada por un capitán y compuesta por tres españoles y veinte «indios de guerra», así se les identificaba, a diferencia de los mansos o de paz, y que por ese servicio no recibían sueldos.

En sus acciones guerrilleras, Guamá mataba tanto a españoles como a los indios sumisos de las encomiendas, incluso a miembros de su propio grupo, tal vez por la sospecha de que pretendieran pasarse al enemigo. Se sabe de la deserción del cacique Juan Pérez, el segundo jefe de su partida, lo que demuestra que no hubo unidad en las filas de los indígenas y de que la rebeldía, sin negar la grandeza de ese evento histórico tampoco debe ser sublimizada.

En el año 1569 el cabildo de la villa de La Habana organizó una cuadrilla de cuatro españoles y doce indios para perseguir a siete negros cimarrones.[30] A principios del siguiente siglo, en las minas de Santiago del Prado, el administrador Francisco Sánchez de Moya contrató a cuatro indios con salario y viáticos para reprimir alguna eventual sublevación de los esclavos cobreros. En una solicitud estimaba que

30. *Actas capitulares del Ayuntamiento de La Habana*. Colección de Documentos para la Historia de Cuba, dirigida por Emilio Roig de Leuchsering. Tomo 2, p. 111.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

debían incrementarse a ocho o doce indios casados con sus familias (Portuondo Zúñiga, 2011: 99-100; 107). Evidentemente, eran los mejores rancheadores, sobre todo los que conocían su geografía local y, bien entrada la etapa colonial, cuando se hizo más intensa la rebeldía de los negros esclavos, fueron utilizados con el mismo fin en la región oriental.

En la última década del siglo XVIII se organizaron cuadrillas en Tiguabos para reprimir apalencados en la provincia de Guantánamo. El apellido de uno de sus jefes –Cristóbal Rojas– con toda seguridad de ascendencia indígena, pues se ha comprobado en los posteriores estudios antropológicos que en el antiguo término municipal de Yateras casi todos los descendientes tienen los apellidos Rojas y Ramírez. En un documento del año 1819 –informe del Coronel Juan Pío de la Cruz– se recomendaba: «para alejarse de una vez de estos interiores enemigos (los esclavos rebeldes),[31] debe formarse otra compañía rural de naturales del partido y pueblo de Tiguabos, asignando un premio correspondiente a la captura». En la década siguiente, una partida compuesta por indios de Tiguabos, al frente de Miguel Pérez, se destacó en el asalto a varios palenques.[32] Los del pueblo de El Caney también fueron utilizados contra los alzados de los cafetales de Santiago de Cuba (Pichardo Moya, 1945: 35).

El último evento y más notorio de ese desempeño en una forma muy particular, aconteció en el año 1895, durante la guerra de independencia. Los guerrilleros indios de Yateras persiguieron a los expedicionarios de la goleta Honor y en un combate, como se sabe, murió el General Flor Crombet. Anotó José Martí en su diario de compaña: «¿Qué Maceo fue herido en traición de los indios de Garrido…», «Se siente el peligro. Por aquí pueden caer los indios de Garrido». Martí preguntó a Gómez: ¿por que pelean contra los cubanos esos cubanos. Ya veo que no es por opinión, ni por cariño imposible a España», y el generalísimo le respondió: «Pelean esos puercos, pelean así por el peso

31. Nota nuestra.

32. Diego Bosch Ferrer y José Sánchez Guerra: Rebeldía y apalencamiento. Jurisdicción de Guantánamo y Baracoa, pp. 41-55, 104. En la Guerra Grande, Miguel Pérez, jefe de guerrillas al servicio de España, murió en un combate contra las fuerzas del general mambí Guillermón Moncada.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

que les pagan, un peso al día, menos el rancho que les quitan. Son los vecinos malos de los caseríos, o los que tienen un delito que pagar a la justicia, o los vagabundos que no quieren trabajar, y unos cuantos indios de Baitiquirí y de Caujerí».[33]

Como es conocido, Diego Velázquez tuvo una encomienda en un lugar apartado y no ocupado de la actual provincia Pinar de Río, y ello solo fue posible por la colaboración del cacique de Guaniguanico. Así fue en otros territorios donde los repartimientos como normas se hicieron con los caciques, sus indios y naborías.

No eran tantos los españoles, aún antes del éxodo, a causa de las expediciones de conquista de la tierra firme americana como para someter por la fuerza a los indígenas en la doble función de garantizar la subsistencia alimentaria y el trabajo en los lavaderos de oro. En gran medida esto pudo lograrse mediante las alianzas con los caciques y el liderazgo que ellos tenían sobre los de sus comunidades.

Las leyes de Burgos de 1512, dictadas para la reglamentación del sistema de encomiendas y disfrazadas de intenciones humanitarias, a la vez y como parte de una política divisionista privilegiaron la posición social de los caciques y sus familias. Se les permitió disponer de sirvientes, que trabajaran «en cosas ligeras», que fueran mejor vestidos y alimentados respecto al resto de los indios y que sus hijos menores de trece años se entregaran a los frailes para que les enseñaran a leer y a escribir. El tratamiento diferenciado con las finalidad del adoctrinamiento y la dominación es muy evidente en la ley 22: «mandamos a los visitadores que tengan cargo de mirar mucho por los dichos caciques e indios que les den muy bien de comer e les muestren las cosas de nuestra fe mejor que a los otros porquestos tales podían dotrinar los otros indios e lo tomaran dellos mejor que de otra persona ninguna» (Pichardo Viñals, 1984: 81-83). Los caciques y su séquito, de algún modo, también fueron los primeros mayorales de la historia antes de implantarse la plantación azucarera con el trabajo de los negros esclavos.

---

33. José Martí: Diario: de Cabo Haitiano a Dos Ríos. *Obras Completas*, T. 19, pp. 220-223. Se sabe que a Flor Crombet lo mató el indio de 17 años Guadalupe Ramírez Rojas, que después se incorporó al Ejército Libertador. Ver José Barreiro: *Panchito, cacique de montaña. Testimonio guajiro-taíno* de Francisco Ramírez Rojas, p. 61. José Martí se refiere a la cuadrilla de indios comandada por el teniente Pedro Garrido Romero, natural de Andalucía y experto en la guerra de guerrillas.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

En cuanto a los bienes que pudieron acumular durante el período en que estuvieron vigentes las encomiendas, al menos existe una referencia sobre un indio cristianizado, Juan Muñoz (no se sabe si era cacique) condenado a la hoguera por la Inquisición en 1518, y que dejó 200 pesos, concedidos por una real cédula a Gonzalo de Guzmán, quien más tarde fue gobernador de Cuba (Franco, 1985: 87).

En otro orden, añádase los matrimonios de españoles e indias –autorizados por la corona española desde 1503– y en particular con las cacicas e hijas de caciques, de los cuales no existe información sobre Cuba, pero nada impide negarlos. Uno siempre se cuestionará el caso de Vasco Porcallo de Figueroa y el modo de controlar sus haciendas y encomiendas en La Zavana-Remedios, Sancti Spíritus, Trinidad y Puerto Príncipe. Con esposa española o hija de cacique, según distintas versiones y un harén de concubinas indias, lo cierto es que tuvo una numerosa prole de legítimos y bastardos. En Puerto Príncipe, la aristocracia colonial tuvo sangre india. Dos de sus hijas mestizas se casaron con españoles de los principales. Juan de Argote, hijo de cacique, se casó con María Porcallo, hija legítima. Otro de sus descendientes, Gómez Suárez de Figueroa, se destacó como militar en Cuba y en la conquista de la Florida y del Perú. El primer mayorazgo conocido en Cuba sitúa al mestizo Juan Recio como un miembro de la original aristocracia del occidente. Su padre, Antón Recio casado con Catalina Hernández no tuvo hijos y su fortuna hacia 1570 se estimaba en unos 20 000 ducados con 14 hatos y corrales. Al morir, en 1575, en su lugar legitimaron Juan y María Recio, de madre india. Juan Recio incrementó considerablemente la herencia de su padre con otras propiedades en el sur de Matanzas y de La Habana. En el año 1588 era regidor perpetuo del Cabildo de La Habana (Sorhegui, 2007: 102-104; Wrigth, 1927: 83).

Juan Ferrer Vargas, mestizo nacido en Bayamo, tuvo una sobresaliente carrera militar en Cuba y en Europa. Cuando Francis Drake amenazó La Habana, reforzó la guarnición al frente de milicias bayamesas. Fue nombrado alcalde del Castillo de la Fuerza, pero no pudo ejercer el cargo por la oposición del maestro de obras Francisco Calona y de vecinos influyentes de la villa. Su hermana, Isabel Ferrer de Vargas se casó con el capitán general Gabriel de Luján, que, al enfrentar una

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

grave situación política lo representó con éxito ante el Rey y el Consejo de Indias.[34] No estará de más citar a Miguel Velázquez, quizás el primer maestro nacido en Cuba y que recibió instrucción en Sevilla y Alcalá de Henares. Fue regidor del Ayuntamiento de Santiago de Cuba, sacerdote y maestrescuela en la Catedral. Según el obispo Sarmiento, «era de vida ejemplarísima»; mozo de edad y anciano de doctrina», al decir del contador Juan de Agramonte. Se debe al pensamiento de Velázquez una suprema síntesis de la situación de Cuba en la divisoria del siglo xvi: «Triste tierra, como tiranizada y de señorío» (Guerra, 1971: 76). Sin lugar a dudas, se expresaba como representante de la emergente sociedad criolla, en su caso por su condición de mestizo de la población originaria.

Los españoles, y no siempre por la fuerza, se valieron de la superestructura política indígena para implantar el régimen colonial. Si el discurso apenas esbozado aquí tiene algún fundamento, debe suponerse que en la segunda mitad del siglo xvi, después de aplicadas las Leyes Nuevas, son precisamente los caciques, sus familias y descendientes los que preferentemente obtienen mercedes de hatos y corrales con fines agropecuarios, a diferencia de los indios simples, que solo podían aspirar a un solar o un conuco.

Cuando los indios de Trinidad, en el año 1562 declaran ante el gobernador Diego de Mazariegos que poseían estancias, conucos y corrales de cerdos, vacas y caballos, a la vez expresan que había diferencias sociales entre ellos. Estos términos corresponden a la estructura agraria de la época, y el conuco identificaba una categoría socioeconómica siempre de pequeña escala, calificado como minifundio, que en general se concedía a negros e indios pobres (Le Riverend, 1992: 33). También plantearon que comerciaban con muchos navíos procedentes de la Tierra Firme, de Castilla y «otras partes», lo que no podían hacer los vecinos de Sancti-Spíritus por su asentamiento tierra adentro. Los indios de Trinidad favorecidos por su ubicación geográfica y relativa autonomía practicaron el comercio de contrabando. Se ha documentado el caso de Juan de Oviedo que entre sobornos y leves multas se

34. Irene Wrigth, ob. cit., p. 224; y César García del Pino: La población de Cuba en el siglo XVI. Aproximación. En *Revista Bimestre Cubana*, Vol. xciv, Jul.-Dic. Época III, No. 19, 2003, p. 127.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 4. Foto del pueblo de Jiguaní en el siglo xix. Museo municipal de Jiguaní. Al fondo, casas de culata redonda, de tradición indígena.

daba el lujo de pagar 1,000 reales, lo que demuestra el elevado monto de sus operaciones en ese negocio y de sus bienes (García del Pino, 2003: 127). Tal vez, la fortuna de este Juan de Oviedo tuvo su origen por su condición de encomendado de Alonso de Oviedo, que llegó a ser regidor de la villa de Sancti Spíritus.

La fundación del pueblo de indios San Pablo de Jiguaní en fecha tardía a inicios del siglo xviii y antes de 1720, no solo se materializó por la iniciativa de Miguel Rodríguez inspirado por sentimientos identitarios, sino además porque poseía el corral de Jiguaní Arriba. Indios como Jerónimo Palacín, Isabel Rodríguez y Marcos Rodríguez también tenían tierras en esa zona, pero otros que lograron convencer u obligar para vivir en Jiguaní eran pobres o vagabundos, sin trabajo ni residencia fija. En la historia de estos pueblos de indios se reproducía la suprema posición de la sociedad indígena, basada en el rango y el prestigio, tal como se observa en el Caney, con el liderazgo de caciques y descendientes: en la figura de Alonso Rodríguez en la fundación del

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

siglo xvi y después de Marcos Rodríguez, nieto y cacique en el xvii (Reyes Cardero, 2008: 13, 21).

En marzo de 1798, el indio Esteban Rojas compró, por la suma de 200 pesos, parte del hato de Tiguabos en el valle de San Andrés. Por su descendencia, en menos de 49 años, allí se desarrolló una colonia compuesta por ocho hijos, 47 nietos y 64 bisnietos que vivían en nueve casas dispersas en el valle. Se dedicaban a la caza y a la pesca en el río San Andrés y al cultivo de la malanga y de la yuca. Poseían 263 cabezas de ganado de todas clases. Miguel Rodríguez Ferrer calificó a Esteban que murió a la edad de 108 años, como el patriarca de su «tribu y familia» (Rodríguez Ferrer, 1876: 456-457). Su sucesor, Esteban Rojas Aranda, era el juez pedáneo de ese lugar por el año 1847.

Esa comunidad tenía una existencia humilde, según los comentarios del naturalista español, pero en ningún modo azarosa como la de otros indios de Guantánamo, que fueran peones de haciendas o los marginales expuestos a las desventuras de la vagancia y la delincuencia. Estas últimas tal vez fueron las causas que llevaron a Marcial de los Reyes a matar al dueño de la hacienda Jaibo Arriba y junto a cuatro esclavos incendiar sus propiedades. Ese mismo año (1780) fue muerto y degollado por la partida del rancheador Cristóbal Rojas (Bosch y Sánchez, 2003: 68).

Al finalizar el siglo xix, entre los indios de Yateras que vivían en varias comunidades rurales había otra línea de líderes jerarquizados y emparentados, José Francisco Rojas Ramírez y Juan Crisóstomo Ramírez Rojas, que persistió hasta el siglo xx, cuando las investigaciones antropológicas confirmaron que los descendientes aún reconocían la autoridad de Ladislao Rojas, veterano de la guerra de independencia y fallecido en 1972, y de su heredero Francisco Ramírez Rojas, quizás el último cacique.

En la escala social legitimizada desde el poder, los indios, si bien con un estatus libre y superior al de los negros esclavos, ocupaban una posición subordinada y matizada por la ideología racista imperante. La propia denominación se aplicaba incluso a individuos no propiamente indios, según Pichardo Tapia, se les llamaba así a los que vivían en «las orillas o suburbios, pobres estancieros y campesinos, que tienen el color achinado o tostado, más por menosprecio o burla que

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

por riguroso origen», «indio dicen al alzado que anda por los campos cometiendo excesos»(Pichardo Tapia, 1985: 338). La caracterización despectiva por parte de los hacendados y funcionarios de la administración colonial se expresa en los documentos relacionados con los conflictos sobre las tierras: «el abandono de sus naturales y la negligencia en el fomento de las pequeñas haciendas dieron lugar a que los habitantes y propietarios de esta ciudad (Santiago de Cuba) fueron poco a poco haciéndose dueños del pueblo», en referencia a los indios de El Caney (Iduate, 1985: 139); respecto a los de Jiguaní, «ni tributan ni cumplen más que con su ociosidad; y sus vicios teniendo convertida la población en un semillero de iniquidades, como lugar destinado a la recepción de vagos, ladrones y forajidos», «siendo un receptáculo de vagos, advenedizos y contrabandistas es ordenar la total españolización del mismo» (Pichardo Viñals, 1966: 25).

Las contradicciones clasistas y racistas derivadas del colonialismo se manifestaron en el seno de la población indígena. Indios puros del linaje de los caciques, familias principales, parientes y allegados son propietarios de tierras y en sus comunidades ostentan los cargos de alcaldes, regidores y jefes de milicias. Indios y mestizos pobres no tenían otra opción que su fuerza de trabajo, más favorecidos los que lograron el empleo de mayorales, otros se inclinaron a la marginalidad y el bandolerismo rural. Mestizos exageraban la pureza de la sangre india para obtener mercedes de tierra, librarse del pago de impuestos y gozar de la protección jurídica sancionada por el Estado español. Por perjuicios raciales e intereses económicos se formalizaron matrimonios mixtos con la aspiración de acceder a la categoría de blancos.

Más allá de la supuesta extinción

En la primera mitad del siglo XIX, los indios libraban las últimas batallas históricas por el derecho a sus tierras. La administración colonial y la Corona daban por «extinguida la raza india» y decretaron la abolición de sus pueblos. El mestizaje no fue más que la justificación tardía de un fenómeno original de la conquista.

Muchos mestizos quedaron al paso de los expedicionarios y después por el amancebamiento ante la escasez de mujeres españolas. Unos

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

bastardos, otros reconocidos por intereses económicos, tal como lo hicieron Antón Recio y Vasco Porcallo. Negros libres o esclavos tenían mujeres indias al extremo de ser penalizadas esas uniones consensuales en 1551. Se ha dicho con alguna razón que el mestizaje a partir de 1550 «fue la principal causa de la extinción da la raza cobriza» (Pérez de la Riva, 1972: 82), pero a la vez un factor de engrandecimiento del etnos, porque muchos mestizos de blancos o de negros que vivieron con sus madres indias adoptaron su cultura y autoconciencia étnica. Tal distinción entre indios y mestizos muy común en los estudios históricos y de la antropología física, estableciendo porcentajes de genes u otras características biológicas, ha sido en parte nociva porque no tiene en cuenta la perspectiva etnocultural que trasciende en los individuos que, por una u otra razón, se autoaplicaron una identidad india.

No faltan los casos, ya consolidada la nacionalidad de una doble identidad por la herencia acrisolada en lo cubano. Nacido en el año 1867, Sindo Garay, el más grande de nuestros primeros trovadores, declaró que su abuela paterna tenía «el indio ahí mismo», y al reconocerse así, nombró a sus hijos Guarionex, Hatuey, Caonao, Anacaona y Guarina. Decía Sindo: «Yo siempre me he sentido indio, no sé si porque mis antecesores lo fueron, o simplemente porque soy cubano muy reyoyo, o porque todos venimos del mismo tronco» (De León, 2002: 72). Una posición similar asumen los descendientes en Yateras. A fines del pasado siglo, los otros habitantes de ese municipio los identificaban con el exoetnónimo de indios, incluso a los no muy bien declarados en su aspecto físico, bastaba que llevaran los apellidos Rojas y Ramírez. A inicios de la actual centuria, su cacique, Francisco Ramírez afirmaba: «Por los abuelos sabemos que somos indios de los de aquí, de esa gente, que son nuestros antepasados. Eso sí, guajiros de la montaña somos, aquí, muy cubanos de los taínos. Y bien atrincherados para defender nuestra patria, unidos siempre a Cuba» (Barreiro, 2001: 36).

La identidad india no pudo ser ocultada en los archivos parroquiales, bien diferenciada respecto a los libros de blancos, pardos y morenos, el autoreconocimiento individual o grupal se observa en los documentos. Tamanes Henderson así lo ha visto en los trámites de un matrimonio donde se demuestra que la novia desciende de la nobleza caciquil de Jiguaní, y en los empleos concejiles distribuidos «entre los

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

vecinos de este Pueblo que poseen el concepto de limpios de mala raza, distinguiéndose para elegirlos aquellos que sean indios naturales, blancos mezclados con ellos, y que reúnan la cualidad de hombres de bien» (Tamanes, 2009: 112-116).

La defensa de la identidad encuentra otra dimensión en las reclamaciones de las tierras ancestrales. Es menester significar que los indios no solo fueron escuchados, muchas veces lograron que se reconocieran sus demandas. Esta resistencia en distintos grados de conciencia y que no es la de los cimarrones y apalencados, no deja de ser menos importante por la significación de su legitimidad grupal y a la vez expresada en la pertenencia a una sociedad, hostil para ellos, pero a la cual habían ligado sus destinos históricos.

De los siglos XVI al XVIII, numerosos documentos avalan los pleitos referentes a la usurpación y restitución de las tierras del pueblo de Guanabacoa, pero tienen como denominador común que fueron formalizados por el protector designado, autoridades eclesiásticas, gobernadores y funcionarios de la administración colonial. No eran muchos los indios de ese pueblo y estaban más cerca del gobierno de la isla. La Real cédula del 7 de enero de 1632 que amparaba sus derechos fue por mucho tiempo ocultada y después burlada. En esos documentos no se observan caciques líderes en esos conflictos, aunque, en uno de ellos, se menciona a Luis de Aguilar, alcalde electo en 1617, que había sido beneficiado con la merced del sitio Managua en el 1611 (Rodríguez Villamil, 2002: 35-37).

En un nivel superior tenemos al indio con voz propia. En el año 1562, Luis de la Cerda, Álvaro Hurtado, Diego Guillén y Martín Carmona, representando al pueblo de Trinidad, fueron a La Habana y ante el gobernador Diego de Mazariegos se quejaron de los abusos que con ellos cometían los vecinos de Sancti Spíritus y de la complicidad del obispo Villalpando que ordenó el traslado para la villa española con el pretexto de que no había quien los cristianizara. Además de exponer las consecuencias que tendría el hecho de perder sus tierras y que fuera explotada su fuerza de trabajo por intereses ajenos, afirmaron su condición de hombres libres, de naturales «nacidos y criados en ella». Le decían al gobernador: «ni permita que nos muden ni quiten de nuestro

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

pueblo y villa que desde que se fundó hemos tenido por nuestro».[35] Ellos defendían su identidad y arraigo a un espacio geográfico humanizado: la villa india de Trinidad. Esta reclamación fue aprobada por Mazariegos.

El protagonismo del indio tiene una postura suprema en la figura de Miguel Rodríguez, fundador de San Pablo de Jiguaní, quien hizo ingentes esfuerzos para la creación de la parroquia, requisito indispensable, y después ante la Real Audiencia de Santo Domingo, hasta obtener las reales provisiones de 1702 y 1710 que legalizaba las tierras y límites del asentamiento. Posteriormente, Miguel Rodríguez –quien quizás muere a fines de 1720– y sus seguidores acuden de nuevo a la Audiencia, esta vez en una larga serie de pleitos para denunciar la geofagia de los hacendados en complicidad con las autoridades coloniales. Uno de ellos, de 1777, es documentado por Hortensia Pichardo:

> esta comunidad de indios naturales del pueblo de Jiguaní, a quien no alcanza más que las noticias de su caridad, espera por su medio redimirse de las vejaciones que inconsolables lamenta, causada por los españoles moradores de nuestro continente, especialmente los personajes de mayor distinción de Cuba y de Bayamo, porque como estos rodean las personas de los superiores nunca son atendidas nuestras representaciones, desaviniendo lo justo, aunque rústico de nuestras quejas (Pichardo Viñals, 1966: 20).

El alegato expresa la subordinación étnica y clasista impuesta por los círculos del poder económico y político. De manera vehemente precisa la contradicción con los españoles y la administración colonial que desde lo local de Jiguaní trasciende al despotismo hispano en América. Antagonismo declarado en términos irreconciliables y en la convicción de que solo ellos con sus propios esfuerzos seguirían luchando en aras de legitimar sus derechos.

En el año 1655, cuando los terratenientes de Santiago de Cuba quisieron apropiarse de las tierras realengas concedidas a los indios de

35. Ver detalles de este conflicto en Carlos J. Zerquera: La villa india de Trinidad en el siglo XVI. En *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, Habana, Cuba, No. 2, mayo-agosto, 1997, pp. 87-94.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

El Caney, el cacique Marcos Rodríguez escribió al Rey y le hacía recordar que esas tierra fueron de sus antepasados, que ellos eran «vecinos y leales vasallos que prestaban importantes servicios a la ciudad respecto a la vigilancia de las costas, la alimentación y la construcción de caminos» (Portuondo Zúñiga, 1996: 39-40). Ese documento, de un gran valor, reafirma la etnicidad sustentada en la memoria histórica que se ha ido acumulando; los indios no se reconocen como marginales en su pueblo, sino como un componente activo de la sociedad. El Consejo de Indias falló a favor.

Los indios de El Caney aún en el siglo xix defendían su derecho a la tierra como para demostrar que no fueron vencidos en el siglo xvi y que la resistencia continuaba ahora armados de la palabra. En 1826, Francisco Pichardo Tapia, abogado en ejercicio en Puerto Príncipe y abuelo de Felipe Pichardo Moya, los representaba en una exposición de agrarios ante la Real Audiencia. Este último cita otro pleito en 1845, presentado por el indio Remigio Torres, Síndico del Ayuntamiento, que para esa fecha aún podía probar la existencia de indios puros y pedía el reconocimiento de sus tierras tal como se había hecho con los esclavos cobreros de Santiago del Prado en el año 1800. Es muy importante la referencia al territorio étnico en el sentido de un arraigo que asumen desde antes de la conquista europea, pues dicen que en él vivía la comunidad indígena original. «En pocas horas pueden reunirse tres o cuatrocientos indios. De noche bajan al pueblo a dormir, y los domingos oyen misa y tienen sus bailes originarios» (Pichardo Moya, 1945: 35). Esos eran los areítos que observó Miguel Rodríguez Ferrer y que podrían justificar la variante del espiritismo de cordón o la posibilidad de alguna influencia india en la música de la región oriental.

Un tema pendiente y muy sensible es el de la participación de los indios en las guerras de liberación nacional. En ningún modo reducible al lado oscuro del caso de los guerrilleros de Yateras, calificados de traidores e infames; tampoco a la fórmula simple de que reconocieran como enemigos a los terratenientes criollos usurpadores de sus tierras y a la metrópoli española que los defendía jurídicamente como aliada. Conciencia o no de la cubanía también se hizo muy evidente en los esclavistas y sectores populares que asumieron posiciones a favor y en contra.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

En la muy reaccionaria región de Guantánamo, durante la guerra Grande y la Chiquita, enfrentaron a las tropas de Máximo Gómez, Antonio Maceo, Guillermón Moncada y otros líderes mambises. Se sabe que en el combate del cafetal La Indiana (1871) demostraron un valor admirable. En vísperas de la última contienda, con el interés de mantenerlos en las escuadras de las fuerzas irregulares los españoles les concedieron tierras realengas, pero otros conspiraron y se unieron a la causa independentista.

La síntesis incompleta expuesta aquí, no ha sido otro el propósito, y otras investigaciones recientes, pueden ser el fundamento para la convocatoria de un debate nacional sobre el problema del indio en la historia y cultura cubanas y de su plena inclusión en nuestro proyecto de nación. Oportunidad que no tuvo lugar en 1992, alguien dirá que no era la ocasión; en realidad pienso que nunca estuvo en los objetivos de la comisión nacional organizadora y sí la era, fue por el contexto universal de las polémicas en torno a la conmemoración de esa fecha.

En estos años, la coyuntura que ha generado las celebraciones de los quinientos años de las primeras villas puede ser el momento para la reflexión de este problema aplazado, si ante todo se tiene en cuenta que esos eventos fundacionales solo fueron posibles sobre la base de la población indígena precedente; si se entiende de una vez, que su patrimonio arqueológico es tan importante como el patrimonio arquitectónico que con justa razón se restaura y conserva; que no es menos valioso un sitio o un artefacto indígena que una casa colonial o un machete mambí. En los medios oficiales se reconoce así, pero no en cuanto a la distribución de los recursos materiales y humanos destinados a la actividad científica, y los que requiere la Arqueología en contextos indígenas son pocos en comparación. Quiero decir que los organismos involucrados en las necesarias obras de infraestructura económica deben sufragar los trabajos de campo o de salvamento arqueológico, dado el caso.

La Arqueología seguirá avanzando y convirtiendo los restos materiales en fuentes históricas. Si en su devenir comparte el creciente interés de lo más antiguo con lo más reciente, sin duda realizará una contribución invaluable, sobre todo en el período menos favorecido

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

del siglo XVI y aun del siglo XVII, en los cuales, tal parece que las fuentes documentales no crecen, o lo hacen muy lentamente.

Esta posición privilegiada de la Arqueología debe dirigirse a ganar un espacio en el discurso de la identidad cultural cubana. La imagen del indígena encerrado en las vitrinas de los museos como algo de un pasado inconexo con la conciencia histórica del pueblo cubano debe ceder al reconocimiento de su presencia antes y después de la conquista, hoy objetivada en su patrimonio arqueológico en términos de continuidad y de permanencia del proceso histórico (Robaina Jaramillo et al., 2003: 49). Sin el indígena otro hubiera sido el perfil del etnos cubano, otra hubiera sido la historia de Cuba.

En su tiempo, Fernando Ortiz impugnó la concepción eurocentrista del supuesto descubrimiento. De inicio, en su *Historia de la arqueología indocubana* plantea: «América había sido ya descubierta por sus indígenas y por las oleadas invasoras que precedieron a los conquistadores blancos de Castilla, los cuales a sí mismos se llamaron descubridores solo porque lo eran para los pueblos de la cristiandad (…) tanto como rememorar a Cristóbal Colón, el primer europeo que descubrió a las indias, investigar y honrar al primer indio que descubrió a la Europa» (Ortiz, 1935: 55, 275). Después, en su obra el *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar,* también nos dice: «En un día se pasaron en Cuba varias edades; se diría que miles de años de cultura, si fuera admisible una tal métrica para la cronología de los pueblos. Si estas Indias de América fueron Nuevo Mundo para los pueblos europeos, Europa fue Mundo Novísimo para los pueblos americanos. Fueron dos pueblos que recíprocamente se descubrieron y entrechocaron» (Ortiz, 1983: 88). Por último, en otro texto –Canoa– escrito en 1952 a petición del periodista Fernando G. Campoamor, quien iba a editar una revista con ese título,[36] Ortiz nos dice que la canoa descubrió a Cuba y al archipiélago antillano para completar la geografía del hemisferio occidental. Cuando planteaba que esos grandes marineros no contaban con la brújula, el astrolabio y la ampolleta, pero que se guiaban por el

36. Fernando Ortiz: Canoa. En *Revista de la Universidad de La Habana*, No. 196-197, 2-3, 1972, pp. 117-129. Pedro P. Godo: Canoa y los verdaderos descubridores. En *Revista Cubana de Ciencias Sociales*. Academia de Ciencias de Cuba. No. 21, año VII, sept.-dic., 1989, pp. 14-21.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

sol y las estrellas, no hizo más que enfatizar nuestros valores culturales viables para la navegación, independientemente de los niveles de desarrollo social, sencillamente distintos a los europeos. Pero, en el arrumbamiento de la Canoa de 1952, alertó sobre los peligros que debía enfrentar: «las turbonadas y huracanes de estos tiempos equinocciales de la historia»; y no es necesario decir que pasó ese año y después para la vida y destino de la nación:

> ¡Auguremos que no les mengüe la bonanza de la partida y que la cerrazón de los horizontes y los nubarrones que van subiendo no les hagan perder en la travesía la refulgencia del Sol, que es de todos, ni los destellos de esa estrella solitaria, que es solo nuestra, fija en la cubana grímpola de aurora que ondea sobre los mares azules de albos cendales de cielo ¡Buen viaje! (Ortiz, 1972: 129).

Como el árbol, el crisol, el ajiaco o la nganga, la canoa puede conceptualizar la cubanía y la soberanía nacional.[37] Como hogar de los cubanos o la nave tripulada por todos los que han construido la patria desde sus orígenes milenarios cuando el primer hombre pisó nuestra tierra hasta hoy que vivimos bajo el amparo de la virgen cobrera, mambisa y cubana.[38] No hace mucho que los indios de Yateras y otros del oriente, integraron las filas del ejército libertador y algunos alcanzaron grados militares. Como parte del regimiento Hatuey, se destacaron por su heroicidad en Sao del Indio y otras batallas.

Quiérase o no, el indio perdura en el propio ser del cubano, no es meramente influencia, sino esencia. Amputarlo o marginarlo por la desmemoria debilita nuestra conciencia histórica que es el valladar invulnerable que hemos erigido para enfrentar agresiones internas y externas, culturales o de cualquier tipo. Dijo el cimarrón Esteban

37. Sigo los pasos de Carlos A. Lloga: ob. cit., 2013, acerca de las imágenes-conceptos que a través del tiempo han simbolizado la cubanía.

38. Ha dicho José Juan Arrom, «que en la canoa, va, portentosamente la esencia de nuestra nacionalidad» *Certidumbre de América*, p. 214; y Eusebio Leal, que la isla entera es la canoa de la virgen «un inmenso tronco de caoba, cedro, cagüairán … en el que navegamos todos los cubanos gracias a su amparo virginal» (presentación del libro de la *Virgen de la Caridad del Cobre, Historia y Etnografía*, de Fernando Ortiz, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2008, p. 8)

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Montejo, cuando narraba el tiempo en que la patria aún no era libre, que la tierra cubana estaba «maliciada» por la venganza de los indios. «Se están cobrando las muertes; Hatuey y toda su banda» (Barnet, 1967: 53). Por la voluntad redentora de los cubanos, de la hoguera del cacique rebelde tomó Céspedes la antorcha encendida y desde entonces no se ha apagado la luz de Yara ni el incendio de Bayamo.[39]

Referencias citadas

Acosta, L. (2004). *Otra visión de la música popular cubana*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana. Colección de Documentos para la Historia de Cuba dirigida por Emilio Roig de Leuchsering. (Tomo II).

Arrom, J. J. (1980). *Certidumbre de América*. La Habana: Editorial de Letras Cubanas.

Azcárate Rosell, R. (1937). *Historia de los indios de Cuba*. La Habana: Editorial Trópico.

Balboa, Silvestre de. (1976). *Espejo de paciencia*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.

Barnet, M. (1967). *Cimarrón*. La Habana: Editorial Gente Nueva.

Barreiro, J. (2001). *Panchito. cacique de la montaña*. Santiago de Cuba: Ediciones Catedral.

Bolívar N., C. González Díaz de Villegas & N. del Río Bolívar (2013). *Ta Makuende Yaya y las reglas del Palo Monte. Mayombe, Brillumba, kimbisa y Shamalongo*. La Habana: Editorial José Martí.

39. Luz de Yara. Leyendas campesinas acerca de la aparición de luces se han relacionado con el suplicio del cacique Hatuey, quemado vivo por los colonizadores españoles en esa localidad oriental. Según los relatos, la ceniza convertida en luz era el alma del cacique que venía a cumplir su venganza. Por coincidencia, además del alzamiento de Carlos Manuel de Céspedes en la Demajagua, Yara se ha tomado como referencia del inicio de las guerras de independencia de Cuba por el hecho de la primera acción de armas. Los nexos de símbolos patrióticos justifican un regimiento de la Guerra de los Diez Años según lo nombrado Luz de Yara. Sobre la decisión de incendiar la ciudad de Bayamo ocupada por los cubanos y de abandonarla en ruinas antes de entregarla a las fuerzas españolas, baste citar el juicio de Joel James (2001: 131): «y ningún acontecimiento en la historia de Cuba se aproxima al sacrificio bayamés como definición de nuestra razón de ser, a su vez correlato de nuestra voluntad de ser; como definición siempre rehaciéndose de nuestra cubanía, porque Bayamo no se quemó una vez, en 1869, si no que se quema todos los días en que el pueblo cubano amanece con la decisión de ser independiente o desaparecer».

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Bonfil Batalla, G. (1990). La nueva presencia política de los indios: un reto a la creatividad latinoamericana. En *Cultura y Creación intelectual en América Latina*. Coord. Pablo González Casanova. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Bosch Ferrer, D. & J. Sánchez (2003). *Rebeldía y apalencamiento. Jurisdicción de Guantánamo y Baracoa*. Guantánamo: Centro Provincial de Patrimonio Cultural.

Cantón Navarro, J. (2009). Formación y defensa de la nación cubana: un desafío de cinco siglos. En *Memorias del Crisol* (pp. 64-83). Bayamo: Casa de la Nacionalidad.

Instituto de Historia de Cuba (2003). *Historia de Cuba. La Colonia*. (Tomo I). La Habana: Editorial Félix Varela.

Dacal, R. & E. Navarro (1972). El ídolo de Bayamo. Museo Antropológico Montané. En *Universidad de La Habana* (4), 37.

Díaz Gómez, F. (1991). El quinto centenario (las celebraciones y Latinoamérica). En *Casa de las Américas* (185), 51-54.

Dietrich, H. (s/f). Emancipación e identidad en América Latina: 1492-1992. En *Nuestra América contra el V Centenario* (pp. 55-71*).* Navarra: Taxalaparta Editorial.

Domínguez L., J. Febles y A. Rives (2003). Las comunidades indígenas de Cuba. En *Historia de Cuba. La Colonia*. Tomo I (pp. 5-57). La Habana: Editorial Félix Varela.

Dussel, E. (s/f). Del descubrimiento al desencubrimiento. Hacia un desagravio histórico. En *Nuestra América contra el V Centenario* (pp. 73-83). Navarra: Editorial Taxalaparta.

Esquenazi, M. (2001). *Del areíto y otros sones*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Fariñas, D. (1995). *Religión en las Antillas. Paralelismo y Transculturación*. La Habana: Editorial Academia.

Franco, J. L. (1985). *Apuntes para una historia de la legislación y administración colonial en Cuba. 1511-1800*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

García del Pino, C. (2003). La población de Cuba en el siglo XVI. Aproximación. En *Revista Bimestre Cubana* (19), 125-138.

García del Pino, C. (2009). *Corsarios, Piratas y Santiago de Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

García y Grave de Peralta, F. (1949). Excursiones Arqueológicas. En *Revista de Arqueología y Etnología (8-9),* 49-97.

García y Grave de Peralta, F. (1950). Excursiones Arqueológicas. En: *Revista de Arqueología y Etnología* (10-11), 35-67.

García Molina, J. A. (1996). Los indígenas Cubanos: leyenda de una extinción. En *Temas* (7), 28-36.

García Molina, J. A., J. A., M. Garrido y D. Fariñas (2007). *Huellas vivas del indocubano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Godo, P. P. (1989). Canoa y los verdaderos descubridores. En *Revista Cubana de Ciencias Sociales* (21), 14-21.

Godo, P. P. y C. Ramírez (1988). El ídolo indígena de Guanabacoa (inédito), Departamento de Arqueología, Centro de Antropología, La Habana.

Guanche, J. (1992). Presencia indígena en la etnogénesis cubana. En: *Revista Cubana de Ciencias Sociales* (27), 123-130.

Guanche, J. (1996). *Componentes étnicos de la nación cubana*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz-Ediciones Unión.

Guerra, R. (1971). *Manual de Historia de Cuba desde su descubrimiento hasta 1868*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Ibarra, J. (1979). *Aproximaciones a Clío*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Iduate, J. (1985). Abusos y despojos de los indios de El Caney. En *Santiago (*59), 137-140.

Iglesias, F. (1988). La periodización de la historia de Cuba. Un estudio historiografico. En *Santiago* (68), 85-137.

James Figarola, J. (2000). Impedir el olvido es una necesidad de todos los oprimidos. En *La casa del Caribe: sueño y realidad* (pp 55-58). Compilación de Leticia Milián Delgado, Santiago de Cuba: Casa del Caribe.

James Figarola, J. (2001). *Alcance de la cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

James Figarola, J. (2012). *Cuba, la gran Nganga. Algunas prácticas de la Brujería*. La Habana: Editorial José Martí.

Jiménez Pastrana, J. (1985). *Guamá*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Lago Vieito, A. (1994). *Los indígenas de Bayamo*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Lago Vieito, A. (1996). El espiritismo de cordón en el Bayamo colonial. En *Del Caribe* (25), 16-18.

Las Casas, B. (1977). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Le Riverend, J. (1992). *Problemas de la formación agraria de Cuba. Siglos XVI-XVII*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

León, C. de. (2002). *Sindo Garay: Memorias de un trovador*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Lloga Domínguez, C. A. (2013). Cultura popular tradicional, religión y cubanía. Una mirada al relato antropológico cubano desde la Casa del Caribe (tesis doctoral), Universidad de Oriente, Santiago de Cuba.

Martí, J. (1975). Diario. De Cabo Haitiano a Dos Ríos. *Obras completas (*Tomo 19). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Millet, J. (1996). *El espiritismo: variantes cubanas*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Moreira de Lima, L. J. (1999). *La sociedad comunitaria de Cuba*. La Habana: Editorial Félix Varela.

Moreno Fraginals, M. (1987). Encuentro de culturas: la conquista-colonización como hecho cultural. En *Temas* (14), 5-27.

Moreno Fraginals, M. (1990). Clave de una cultura de servicios. En *La Gaceta de Cuba*. La Habana: Unión de escritores y artistas de Cuba. Julio, pp. 2-5.

Ortiz, F. (1935) *Historia de la Arqueología Indocubana*. La Habana: Cultural S.A.

Ortiz, F., (1972). Canoa. En *Universidad de La Habana* (196-197), 117-129.

Ortiz, F. (1983). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Ortiz, F. (2008). *La virgen de la Caridad del Cobre. Historia y Etnografía.* La Habana*:* Fundación Fernando Ortiz.

Peña Obregón, Á. y C. Rodríguez Cullel (2000). *T*aguabo y Macaibó: un testimonio en torno al elemento indígena en el sincretismo religioso cubano. *El Caribe Arqueológico* (4), 64-69.

Pérez Beato, M. (1942). *La falacia del idioma indígena. Ensayo lexicográfico.* La Habana: Ediciones del Archivo Histórico.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Pérez de la Riva, J. (1972). Desaparición de la población indígena de Cuba. En *Universidad de La Habana* (196-197), 61-84.

Pichardo Moya, F. (1945). *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*. La Habana: Imprenta El Siglo xx.

Pichardo Tapia, E. (1985). *Diccionario provincial casi razonado de voces y frases cubanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Pichardo Viñals, H. (1966). *Los orígenes de Jiguaní*. La Habana: Editorial Universitaria

Pichardo Viñals, H. (1977). *Documentos para la Historia de Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Pichardo Viñals, H. (1984). *Las Ordenanzas antiguas para los indios. Las Leyes de Burgos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Portuondo Zúñiga O. (1996). *Santiago de Cuba. Desde su fundación hasta la Guerra de los Diez años*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Portuondo Zúñiga O. (2011). *La Virgen de la Caridad del Cobre. Símbolo de Cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Portuondo Zúñiga O. (2013). *El príncipe de los Montes.* Santiago de Cuba*:* Ediciones Santiago.

Rey Betancourt, E. (1990). *Esbozo etnohistórico del siglo XVI temprano (Cuba: 1511-1533)*. En *Anuario de Etnología 1988* (pp. 13-15). La Habana: Editorial Academia.

Reyes Cardero, J. M. (2008). *Santiago Colonial: Arqueología e historia*. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago.

Rivero de la Calle, M. (1973). Los indios cubanos de Yateras. En *Santiago* (10), 151-174.

Rives, A. (1992a). Tradición oral, Arqueología y transculturación en Cuba (inédito). Departamento de Arqueología, Centro de Antropología, Academia de Ciencias de Cuba.

Rives, A (1992b). Cómo se ve el contacto indígena-europeo a través de los mitos. En *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* (1), 61-89.

Robaina, J. R., M. Celaya y O. Pereira (2003). La Arqueología en la construcción de un discurso sobre identidad cultural en Cuba. En *Catauro* (8), 47-61.

Rodríguez Ferrer, M. (1876). *Naturaleza y civilización de la grandiosa isla de Cuba*. Madrid: Imprenta de J. Noguera a cargo de M. Martínez.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Rodríguez Matamoros, M. E. (2004). *Historia de Cienfuegos: indígenas de Jagua*. Cienfuegos: Ediciones Mecenas.

Rodríguez Villamil, M. A. (2002). *Indios al Este de La Habana*. La Habana: Ediciones Extramuros.

Sartre, P. J. (2001). Prefacio de *Los condenados de la tierra, de Frantz* Fanon. La Habana: Casa de las Américas.

Sorhegui, A. (2007). *La Habana en el mediterráneo americano*. La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea.

Tamames Henderson, M. A. (2009). El Indio en el tejido social cubano. Estudio de casos. En L. B. Fonseca García (Ed.). *Memorias del Crisol* (Vol. VII, pp. 84- 129). Bayamo: Ediciones Bayamo.

Torres-Cuevas, E. y O. Loyola (2002). *Historia de Cuba. 1492-1898. Formación y Liberación de la Nación*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.

Trincado, M. N. (1997). El indígena y la Caridad del Cobre. En *El Caribe Arqueológico* (2), 114-120.

Valdés Bernal, S. (1993). *Las lenguas indígenas de América y el español de Cuba,* (Tomos II). La Habana: Editorial Academia.

Wright, I. (1927). *Historia documentada de la Villa de San Cristóbal de La Habana en el siglo XVI*. La Habana: Imprenta El Siglo XX.

Zerquera, C. J. (1977). La villa india de Trinidad en el siglo XVI. En *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* (2), 71-94.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Capítulo III
Sobre nuestras indigenidades boricuas

Reniel Rodríguez Ramos y Jaime R. Pagán Jiménez

Érase una vez, en una isla llamada Borikén vivían unos indios que se hacían llamar los taínos. Esas gentes habitaban felizmente ese paraíso isleño tropical en donde danzaban en sus areítos, dormían en sus hamacas, comían su pan de casabe, jugaban pelota en sus bateyes, inhalaban su cojoba y vivían tan libremente que no les importaba cubrir sus cuerpos con ropa. Esas personas eran tan bondadosas que incluso el nombre que usaron para referirse a sí mismos, taíno, realzaba su carácter noble y pacífico. Su única preocupación eran los indios caribes. Esos caribes eran caníbales salvajes que raptaban a sus mujeres tras matar a sus hombres en sus constantes incursiones a Borikén desde las islas ubicadas al saliente. Fuera de esas irrupciones, los taínos vivían felices, tan contentos que incluso decoraban con caras sonrientes sus objetos religiosos (figura 5). Así eran los taínos, gente buena, feliz y sonriente.

El mundo que los taínos conocían cambió radicalmente cuando fueron descubiertos por unos seres que llegaron a sus costas a finales del siglo XV. En su primer encuentro, los indígenas pacíficos de las islas se arrodillaban ante ellos con reverencia ya que pensaban que esos seres que aparecieron desde las entrañas del horizonte eran dioses.

El carácter supernatural de estos seres foráneos, sin embargo, fue puesto a prueba en 1511. Hartos de los maltratos de los del otro lado, algunos de los principales jefes de Borikén, liderados por los caciques Agüeybaná el Bravo y Urayoán, decidieron poner a prueba la mortalidad de los

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 5. Guaízas de las Antillas Mayores (Mol, 2007). Notar imágenes de dientes desplegados (i.e., «sonrientes») y figura en extrema derecha con «lágrimas» proyectándose de sus ojos.

foráneos al intentar ahogar a uno de ellos. Los nativos acordaron que, de este no morir al ser ahogado, se comprobaría su naturaleza divina. Por el contrario, si perecía, se demostraría que los blancos eran tan mortales como ellos. Y así lo hicieron; invitaron a un soldado llamado Diego Salcedo a un areíto y después de un gran banquete, lo acompañaron de vuelta a su campamento. Al cruzar un río, aprovecharon la oportunidad para ahogarlo. Después que Salcedo dejó de moverse, se quedaron mirándolo por horas para ver si volvía a la vida o se transmutaba, pero no lo hizo. De esa forma, al fin pudieron establecer que los del otro lado eran tan mortales como ellos.

El ahogamiento de Salcedo sirvió como agente enzimático para declarar la guasábara, su «grito de guerra», contra los invasores. Los taínos de Borikén lucharon contra los foráneos en la parte central de la isla, pero infortunadamente sus piedras no pudieron contra la pólvora europea, resultando futiles sus esfuerzos emancipadores. Tras su derrota, solo las vidas de algunos de los principales jefes de Borikén fueron perdonadas, particularmente las de aquellos que aceptaron la fe cristiana. Este fue el caso de dos caciques, uno cuyo nombre era Caguax y otro que fue bautizado como Don Alonso (figura 6) en honor a don Alonso Manso, el primer inquisidor de las Américas. Menos de cuatro décadas después de la insurrección indígena, las enfermedades y las duras condiciones de trabajo a las que fueron sometidos los taínos de Puerto Rico los ultimaron a todos, absolutamente a todos ellos.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Los acontecimientos narrados en el relato que precede han sido la base sobre la cual se han erguido nuestras nociones en torno a las sociedades indígenas de Puerto Rico. Esta historia, difundida ampliamente en la isla en diferentes versiones, subraya ciertos elementos que han servido para caracterizar a los indígenas del período de contacto de Puerto Rico: su naturaleza dócil, su ingenuidad y, como consecuencia, su rápida y masiva extinción poco después de la colonización de la isla. Estos elementos se encuentran claramente plasmados en una publicación que ha sido fundamental en la construcción de nuestro imaginario en torno a lo indígena, escrita por Ricardo Alegría, fundador del Instituto de Cultura Puertorriqueña, titulada *Historia de nuestros indios*, donde indica que:

> Las costumbres de los indios eran muy diferentes a las nuestras y su vida más sencilla y tranquila (…) Los indios que vivían en Puerto Rico para la época del descubrimiento nunca habían visto a un hombre blanco, y cuando vieron a los españoles creyeron que estos eran enviados de los dioses que habitaban en el cielo. En aquel tiempo había alrededor de doce a quince mil indios viviendo felizmente en nuestra isla, que ellos llamaban Borikén (…) Con la conquista y colonización de la isla los indios desaparecieron rápidamente. (Alegría, 1990[1950]: 11-12; 83).

Dado que el discurso oficial sobre la identidad puertorriqueña se basa en la premisa de que nuestra cultura es el resultado de la mezcla de tres «razas» –la taína, la africana y la española–, la doblegada esencia de nuestros primeros ancestros ha sido utilizada para naturalizar implícitamente una condición de colonialidad en la isla a través de su inserción como un elemento basal en la articulación de nuestra puertorriqueñidad, según es instituida y difundida por organismos como el Instituto de Cultura Puertorriqueña y el Departamento de Educación (Pagán Jiménez y Rodríguez Ramos, 2009). Como resultado de los evidentes matices colonialistas que se han insertado en las nociones existentes sobre las sociedades indígenas de la isla y sus claras implicaciones a nivel político y cultural, en las últimas décadas una diversidad de movimientos contestatarios ha ido surgiendo tanto en Puerto Rico

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 6. Escultura en honor al bautismo del cacique don Alonso ubicada en la plaza del Municipio de Utuado.

como en la diáspora puertorriqueña de los Estados Unidos los cuales han tenido como agenda el redimensionar algunas narrativas en torno a lo indígena y su manejo como capital político, cultural e histórico. En este trabajo, abordaremos los diversos diálogos que se han ido generando en torno a nuestras indigenidades boricuas desde matices históricos, culturales e institucionales. Concluiremos reflexionando acerca del rol de la Arqueología en las políticas culturales ligadas a la construcción de lo indígena y de lo que esta disciplina puede ofrecer para construir una versión descolonizada de nuestra historia ancestral.

Diálogos institucionales

El capital cultural e histórico de lo indígena ha sido difundido y consumido de formas muy variadas en Puerto Rico. En primer término, lo indígena ha jugado un rol fundamental en la construcción de nuestros

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

mitos de origen como colectivo. Esto se refleja claramente en la celebración de lo que hoy se conoce como «semana puertorriqueña» (antes semana del «descubrimiento»), en la que se han institucionalizado una serie actividades escolares en la isla, tanto a nivel público como privado, que resaltan ese componente originario de nuestra estratigrafía histórico-cultural. Actividades como la elaboración de maquetas de yucayeques, el *performeo* de los areítos y el despliegue de símbolos derivados del arte rupestre son muy conspicuos durante estas festividades (figura 7). Cabe destacar que, como bien han señalado Godreau y Llorens (2009), en muchas de estas actividades el elemento indígena es privilegiado sobre el africano e, incluso, sobre el español. Mientras que lo indígena ha sido equiparado con simpleza, pureza y nobleza –elementos que reflejan nuestros mejores atributos como pueblo–, lo africano se presenta como epítema de la esclavitud y lo mundano (i.e., nuestro sandungueo). Por su parte, lo español juega un rol protagónico en dicha construcción, interpretándose y representándose como lo culto y lo civilizado, de donde se deriva nuestra «cultura madre» (ver en la Figura 8 estos elementos representados en el escudo del Instituto de Cultura Puertorriqueña).

En este discurso identitario, las sociedades indígenas de la isla han sido homogeneizadas dando casi invariablemente la impresión de que existió un paisaje monocultural en tiempos precolombinos en Puerto Rico, promoviendo la idea de la pureza étnica de los Taínos. de los Taínos. Interesantemente, estas versiones sintónicas de las sociedades indígenas de la isla se han basado principalmente en la información producida por los cronistas coloniales, cuyas perspectivas no sólo se encontraban plagadas por los prejuicios de la época, sino también por su tendencia a homogeneizar las sociedades autóctonas descritas (Lewis Galanes, 1986). Como ha sido argumentado en numerosas escenarios (e.g., Curet, 2006), lamentablemente, en muchos casos, la información presentada en las crónicas y otros documentos coloniales no ha sido empleada de forma adecuada al ser asumida *de facto* sin contemplar los prejuicios interpretativos de las personas que las redactaron y los procesos de formación y transformación de dichos textos. La construcción de nuestras nociones sobre lo indígena, fundamentadas en lo que fue escrito por los cronistas españoles, se torna aún

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 7. Celebración de la «semana de la puertorriqueñidad» en el Colegio La Milagrosa, en Arecibo, Puerto Rico.

más problemática en el caso de Puerto Rico debido a que muchas de esas descripciones fueron realizadas en otras islas y a que la evidencia arqueológica que está siendo generada indica la existencia de un paisaje cultural y social mucho más plural que el asumido tradicionalmente tanto en Puerto Rico como en el resto del Caribe (Rodríguez Ramos, 2010; Wilson, 1993).

Esta perspectiva sobre los indígenas de Puerto Rico ha realzado su carácter sumiso dado que, como se establece en el anterior relato, estos se caracterizaban por su falta de voluntad y capacidad de defensa, por limitaciones tanto físicas como tecnológicas e idiosincráticas. Esto ha resultado en la visión de que los Taínos se encontraban totalmente a merced de los extranjeros, fuesen estos indígenas (i.e., los temidos caribes) o europeos, la cual fue formulada a mediados del pasado siglo. Dicha perspectiva tiende a igualar a lo taíno con lo bueno mientras que lo Caribe se asume como lo malo, creando así una falsa dicotomía que a su vez ha sido problematizada historiográficamente (Sued Badillo, 1978).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 8. Escudos y emblemas de entidades gubernamentales donde se refleja lo indígena (arriba-izquierda, escudo del Instituto de Cultura Puertorriqueña; arriba-derecha, escudo de la Escuela de Patología y Tecnología Médica de Puerto Rico; abajo-izquierda, escudo de la Universidad de Puerto Rico en Utuado; abajo-derecha, escudo del Departamento de Recursos Naturales de Puerto Rico).

Hoy día, la reserva simbólica de nuestra indigenidad «taína» se ha comercializado, codificándose en una serie de emblemas diagnósticos de nuestra puertorriqueñidad folklórica. Lo indígena hoy se resume en símbolos de consumo en masa los cuales forman parte integral de las artesanías producidas en la isla, de los tatuajes plasmados en nuestros cuerpos, y hasta de las campañas publicitarias de agencias gubernamentales o entidades privadas en donde se busca realzar lo autóctono o lo natural (figura 8).

Lamentablemente, esta amplia difusión de los códigos de nuestras indigenidades no ha venido acompañada de una revaloración del

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

bagaje colonial sobre el que se fundamentan sus subjetividades, ni de las muy variadas formas en que dichos códigos han sido y continúan siendo consumidos política y culturalmente en Puerto Rico y sus diásporas, como veremos a continuación.

Diálogos culturales

En respuesta a la versión institucionalizada de la temática indígena en Puerto Rico, en las pasadas décadas han emergido diversos movimientos contestatarios que han buscado problematizar algunas de las premisas sobre las que dichas narrativas han sido levantadas. Uno de los elementos medulares abordados por estos movimientos es el de la noción de la extinción de la sociedad taína menos de medio siglo después del arribo de los españoles a la isla. Las iniciativas más destacadas, en este sentido, se han enmarcado en los movimientos de reafirmación indígena que comenzaron a gestarse a finales de la década de 1950 por la diáspora boricua de segunda y tercera generación del noreste de los Estados Unidos. Estos movimientos, que formaban parte del activismo social generalizado en la sociedad estadounidense de ese entonces, han tenido como uno de sus objetivos principales, desde sus inicios, el confrontar el mito de la extinción indígena en Puerto Rico de varias formas, particularmente mediante la afirmación de una descendencia taína por parte de sus proponentes. Se ha argumentado que estos grupos buscaron subrayar su indigenidad boricua con el fin de lidiar con problemas de racismo y otros males sociales que experimentaba la diáspora puertorriqueña en los Estados Unidos (Haslip Viera, 2001).

Puesto que los participantes de estos movimientos se consideraban como los descendientes tanto biológicos como culturales de los grupos que evadieron o resistieron el proceso de colonización en Puerto Rico, han buscado legitimar su pedigrí indígena a nivel biológico y cultural abogando por su reconocimiento oficial ante las agencias federales (metropolitanas) y ante grupos de derechos indígenas en los Estados Unidos (Dávila, 2001). La perspectiva biologicista de la pertenencia a una etnia indígena, incluso llevó en un caso a la elaboración de un sistema de membresía que en gran medida se basaba en criterios «naturales» para establecer la legitimidad de sus miembros. En la actualidad,

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

las prácticas biologicistas empleadas para evaluar el grado de indigenidad han buscado legitimidad mediante el empleo de pruebas de ADN mitocondriales, como por ejemplo en estudios realizados por genetistas como Juan Martínez Cruzado (2005). Sobre la base de los estudios de este investigador, se ha planteado que más del 60% de la composición genética de los Boricuas tiene un origen indígena, asunto que ha sido por demás debatido desde diversas perspectivas (Brusi y Godreau, 2007; Haslip Viera, 2006).

Paradójicamente, aunque estos movimientos han tenido como objetivo establecer criterios para desbancar la narrativa colonialista en torno a la supuesta extinción indígena en la isla, en algunos casos han caído en la trampa colonial al basar sus construcciones de lo taíno a nivel discursivo y performativo en tropos coloniales. Por ejemplo, las descripciones en las crónicas españolas han sido utilizadas como base por algunos de sus miembros para elaborar sus vestidos y sus adornos corporales, así como las formas en las que llevan a cabo sus ceremonias y actos rituales. Esto se hace evidente en la articulación de la estética taína (i.e., taíno «look») empleada para resaltar su autenticidad indígena, la cual se ha basado principalmente en las descripciones provistas por cronistas como, por ejemplo, Cristóbal Colón, cuya descripción acerca de la gente de las islas ha sido empleada para modelar sus recortes de cabello. Según Colón (1951) «Su pelo es corto abajo a sus cejas, excepto en la parte posterior de la cabeza, donde llevan mucho y nunca cortado», siendo este el tipo de recorte hoy usado como emblema de identidad por muchas de las personas que participan de estos movimientos indigenistas en la isla.

Con el fin de legitimar su estatus como colectivo indígena, y para conectarse con otras minorías que fueron colonizadas en Estados Unidos, particularmente los nativos americanos, algunos de estos movimientos diaspóricos de reafirmación indígena se han organizado en un sistema confederado de tribus «taínas», del cual no existe evidencia alguna en el Caribe indígena. Además, en lo que hemos denominado anteriormente como un caso de colonización diaspórica (Pagán Jiménez y Rodríguez Ramos, 2009), algunos de estos grupos han argumentado a favor de la aplicabilidad del Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA) en Puerto Rico, invocando así la

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

legislación estadounidense para lidiar con nuestro patrimonio cultural en la isla (Rivera, 2003). Aunque las expresiones continentales de este movimiento de revitalización se han circunscrito principalmente al noreste de los Estados Unidos, recientemente se han proyectado hacia la nueva zona de mayor incidencia de la diáspora boricua: Florida. Ejemplo de esto es el Consejo Tribal de Taíno Timicua, creado a raíz de la idea de conexiones entre las Antillas y Florida en tiempos antiguos (Brown, s. f.).

Estos movimientos de reafirmación indígena también han incrementado drásticamente en Puerto Rico, donde continúan surgiendo nuevas facciones. Curiosamente, aunque al comienzo las diferentes organizaciones indígenas presentaban concomitancia en cuanto a sus mitos de origen, adhiriéndose a la noción oficial de una sola migración originaria en la Amazonia para las sociedades indígenas de las islas, algunas de las nuevas manifestaciones en Puerto Rico han comenzado a explorar otras áreas de posible origen de sus antepasados. Este es el caso, por ejemplo, del Movimiento Indígena Jíbaro Boricua que fundamenta su origen ancestral en la cultura maya y sostiene que muchas de las palabras que han sido considerados como arahuacas son versiones transliteradas del lenguaje de dichas sociedades mesoamericanas (Báez Santiago y Martínez Prieto, 2008). Interesantemente, esta diversidad de mitos de origen indígena en estos grupos parece reflejar bastante bien el pluralismo cultural que caracterizó al Puerto Rico precolombino (Rodríguez Ramos, 2010).

Algunos de estos movimientos indigenistas han argumentado que los jíbaros de nuestra isla son los descendientes de los pueblos indígenas de Puerto Rico. Las continuidades que dan pie a ese argumento las ven reflejadas no solo a nivel biológico, sino también en sus prácticas agrícolas y en expresiones lingüísticas empleadas en la zona central de la isla. Es a raíz de estos y otros elementos que los grupos de reafirmación argumentan la persistencia de lo indígena, asumiendo que al menos algunos de los habitantes precoloniales de la isla se transculturaron, transfigurando así sus tradiciones en las formas de vida campesina que se han documentado en las zonas rurales de la isla (e.g., Castanha, 2011).

La evidencia para estas continuidades ha recibido duras críticas de parte de un núcleo de académicos, quienes han expresado en diversos

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

foros sus reservas en torno a la información empleada en su documentación. Mientras que algunos, tomando evidencia etnohistórica, han establecido que los grupos indígenas «puros» dejaron de existir poco después de la conquista europea, otros han establecido que la «taínofilia» reflejada por estos grupos y por muchos sectores de la isla responde a un desprecio de nuestra negritud (Haslip Viera, 2001, 2006; Brusi y Godreau, 2007). Lamentablemente, con muy pocas excepciones, los investigadores que han elaborado tales argumentos no han sostenido los mismos sobre la base de estudios etnográficos o lingüísticos sistemáticos en la isla, y se han limitado a evaluar la información documental reciente producida por los grupos indigenistas. Paradójicamente, en los casos en que se ha problematizado el argumento biologicista utilizado por los grupos de reafirmación indígena, algunos de los mismos investigadores no han tenido problema en aceptar la supervivencia biológica de lo africano en la isla empleando argumentos similares (e.g., la presencia del pelo «malo»).

Recientemente, se ha comenzado a evaluar sistemáticamente la posible persistencia de lo indígena a través de la documentación de un conjunto de prácticas en el interior de Puerto Rico que se originaron en tiempos indígenas, pero que no fueron capturadas en las crónicas españolas, y se mantuvieron en el repertorio cultural mediante la tradición oral. Entre estas, hemos registrado recientemente la práctica del «aholla'o de mina», un tipo de técnica agrícola que se utiliza para hacer composta en negativo que hemos identificado en varios sitios arqueológicos desde al menos 650 d.C. Dicha actividad agrícola ancestral todavía es practicada en la zona central de la isla, particularmente en Utuado y Adjuntas (Rodríguez Ramos, 2014; Rodríguez Ramos et al., 2012). Además, hemos identificado el consumo moderno, en esas mismas áreas, del güimo o cuy, un tipo de roedor doméstico que la mayoría de los puertorriqueños hoy considera una mascota. El consumo de este animal de origen andino fue, y sigue siendo, en algunas áreas rurales un elemento integral de la tradición culinaria. En el registro arqueológico de Puerto Rico, el consumo del güimo se remonta al 800 d. C., tal y como ha sido documentado en el centro ceremonial de Tibes y otros sitios de la isla (Curet et al., 2006; Lefebvre y de France, 2014).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Aunque es obvio que el arribo de los españoles tuvo drásticas consecuencias sobre las sociedades indígenas de la isla, la documentación de las prácticas culturales antes mencionadas demuestran la importancia de revisar críticamente la diversidad de formas en que estas sociedades pudieron articular sus relaciones con los posteriores ocupantes de la isla y el impacto que esto tuvo en su devenir. Entendemos que esto obliga a romper con los enfoques esencialistas a los que se han limitado la mayoría de las aproximaciones en torno a las dinámicas de interacción indo-europeas, las cuales pudieron haber conllevado procesos y efectos muy diversos en distintas partes de la isla (ver Valcárcel, 2012, en el capítulo I para un ejemplo de estas formas alternas de interacción y sus diversos resultados en el caso cubano). Esto es particularmente evidente en el caso de la zona interior de la isla, en donde se hace patente, para los que hemos trabajado de primera mano, la marcada influencia y persistencia de algunos elementos de lo indígena en la actualidad.

Diálogos arqueológicos

Curiosamente, con muy pocas excepciones, el gremio arqueológico de Puerto Rico ha jugado un papel marginal en la estructuración de las concepciones de lo indígena, y se ha mantenido muchas veces alejado de los debates en torno a las diversas formas en que este ha sido manejado por diversos actores sociales (Pagán Jiménez, 2001). Esto es particularmente problemático cuando consideramos que, hasta el momento, el foco principal del quehacer arqueológico en Puerto Rico se ha dirigido a la documentación de contextos arqueológicos precolombinos, mientras se le ha brindado una muy limitada atención a los contextos arqueológicos de afrodescendientes y españoles. Esta situación muestra un intrigante paralelismo con la problemática preeminencia de lo indígena sobre lo africano y lo europeo en las actividades celebratorias de la puertorriqueñidad antes mencionadas.

La limitada inserción de la Arqueología, y el conocimiento que esta ha generado, en las políticas culturales de la isla se debe en gran parte a que en las últimas décadas la mayoría de los trabajos arqueológicos en Puerto Rico emerge como resultado de las regulaciones locales y federales que estructuran su práctica, dimensionándola como un quehacer

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

primordialmente empresarial. Por esta razón, aunque es probable que Puerto Rico sea la isla del Caribe en la que mayor cantidad de fondos públicos y privados se destinan a la Arqueología y en donde existe la mayor cantidad de arqueólogos con grados doctorales en las Antillas, al presente no existe un proyecto integral que hilvane todo ese conocimiento producido y lo traduzca para el consumo del público en general, quien a final de cuentas debe ser el destinatario o receptor de toda la gestión arqueológica (Pagán Jiménez, 2001).

Este problema se agudiza cuando se considera que la mayoría de los trabajos de contrato o académicos que se realizan en la isla se fundamentan en el modelo rouseano, siendo uno de corte claramente colonialista (Pagán Jiménez y Rodríguez Ramos, 2009; Rodríguez Ramos, 2010). Es precisamente de este modelo normativo que se derivan algunas de las versiones homogeneizantes de lo taíno en Puerto Rico y sus premisas han sido utilizadas para construir la versión de la «prehistoria» que luego se le transmite al público. Por ejemplo, la idea de que los primeros pobladores de nuestro territorio (i.e., pre-arahuacos) eran sociedades acéfalas de cazadores y recolectores, que no practicaban la agricultura ni la producción cerámica, y que contaban con pobres capacidades artísticas y limitadas capacidades de navegación, continúa vigente no solo a nivel popular sino también en las perspectivas empleadas para construir las interpretaciones arqueológicas . Esto ocurre aun cuando se ha documentado de forma contundente y desde la propia Arqueología puertorriqueña que dichas sociedades, quienes verdaderamente descubrieron nuestra isla y quienes son nuestros primeros ancestros, en efecto fueron grandes navegantes que practicaron la agricultura, produjeron cerámica y se conformaron en sociedades mucho más complejas que lo pensado anteriormente (ver Pagan Jiménez et al., 2005; Rodríguez Ramos, 2005, 2010).

Por otra parte, el modelo rouseano asume que los grupos que sucedieron a los primeros pobladores antillanos, comúnmente conocidos como Saladoides o Igneris, desplazaron, aculturaron o exterminaron a las sociedades originarias, y se desarrollaron entonces como una sociedad monocultural hacia lo que fue posteriormente el taíno, entendido este como el único grupo étnico en la isla al momento del contacto con los españoles. No obstante, arqueológicamente se ha

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

logrado documentar que la isla fue un escenario multiétnico desde sus inicios, donde no solo las sociedades pre-arahuacas, sino las demás que emergieron o arribaron posteriormente a Puerto Rico, mantuvieron interacciones reticuladas entre ellas y con los habitantes de otras islas y los continentes circundantes, lo que resultó en el mosaico cultural que hemos estado documentado en las últimas décadas.

Hacia una Arqueología con agenda emancipadora

Con el ánimo de insertar estas nociones en las políticas de producción cultural en la isla, recientemente propusimos la necesidad de desarrollar lo que hemos denominado «arqueologías de liberación» (Pagan Jiménez y Rodríguez Ramos, 2008). El objetivo principal de estas arqueologías es primeramente desenmascarar y luego descolonizar las narrativas que se han insertado las interpretaciones del pasado precolonial, así como en el entendimiento público y académico de nuestra herencia indígena. Hemos puesto en marcha esta propuesta insistiendo en la necesidad de que las instituciones que regulan la gestión cultural en Puerto Rico modifiquen las narrativas tradicionales con respecto a nuestra historia indígena enseñada en las escuelas y presentada al público general. Entre otras cosas, como parte de este ejercicio hemos debatido en nuestros escritos la noción de que nuestra historia comenzó con el descubrimiento de la isla por parte de los españoles, 500 años atrás, argumentando que el descubrimiento real del archipiélago boricua se remonta al arribo de nuestros primeros ancestros indígenas que llegaron a sus costas hace cerca de 6000 años. Esta enunciación tiene profundas implicaciones teóricas cuando se busca comprender la etnogénesis precolonial y colonial isleña, puesto que amplía temporal y culturalmente nuestra historia como pueblo por más de cinco milenios (Rodríguez Ramos, 2010; Rodríguez Ramos et al., 2015). Este nuevo posicionamiento integrado con más enfoques teóricos y diversas líneas de evidencia arqueológica no solo se ha hecho en el ámbito académico o científico, sino también en la producción de textos para las escuelas (e.g., Rodríguez Ramos, 2010), publicaciones en línea (Pagán Jiménez, 2015; Rodríguez Ramos, 2011) y en conferencias y talleres sobre nuestro pasado indígena que se han ofrecido para maestros, estudiantes y el público general.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Incluir nuestro legado indígena como un elemento fundamental de nuestra historiografía se hace más relevante cuando se aúna al argumento de que este refleja el único período en nuestra historia en que la isla ha gozado de «independencia», habiéndose convertido en una colonia *de facto* desde el arribo de los europeos hasta el presente (Rodríguez Ramos et al., 2015). Esta visión es particularmente importante para un país como Puerto Rico en el cual se ha diseñado y promovido, desde las esferas gubernamentales, una cultura de dependencia y de mantengo, que actualmente importa más del 80 por ciento de lo que se consume. En este sentido, lo indígena se convierte en un símbolo de nuestras capacidades intrínsecas de tener soberanía tanto económica como política.

Es nuestra esperanza que a través de la inserción de la Arqueología en las políticas de producción cultural en Puerto Rico podamos ser capaces de empezar a construir una nueva versión de nuestra herencia ancestral que contará la historia de resistencia de un valiente grupo de pueblos indígenas que defendieron sus territorios transformándose, a raíz de su interacción con los inmigrantes posteriores, en los Boricuas de hoy que todavía resistimos las fuerzas coloniales que aún operan en la isla. De igual forma, aspiramos a que la Arqueología incorpore en su agenda una tarea ineludible, la de documentar las experiencias de vida de nuestros ancestros cimarrones –un lineamiento investigativo ausente hasta el momento en la isla–, quienes también resistieron el embate colonizador. Como sabemos, nuestros antepasados negros soportaron en nuestro suelo una de las empresas humanas más letales y abominables de la historia humana: la esclavitud. Desafortunadamente, esta línea de investigación, que es teórica y metodológicamente distinta a la que produce la historiografía tradicional, actualmente no existe en nuestra práctica disciplinar. Este enfoque también debe realzar las aportaciones de esos españoles y otros europeos subalternos que llegaron por razones menos que deseadas a nuestra isla y unieron sus manos a las de los demás habitantes para transformar a Puerto Rico en el espacio humanizado que hoy ocupamos. Esperamos que, a la postre, esto nos lleve a despensar nuestras nociones en torno al indígena sumiso, el africano esclavo, y el español colonizador, con el fin de hilvanar perspectivas que nos permitan finalmente abordar sistemáticamente la

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

multiplicidad de procesos de interacción que se dieron y que se continúan dando en nuestra isla, los cuales nos han permitido resistir culturalmente hasta hoy el embate colonizador. Creemos que así podremos finalmente ahogar los tropos de sumisión interna y supremacía externa sobre los cuales se ha construido nuestra historia como pueblo.

Referencias citadas

Alegría, R. E. (1990[1950]). *Historia de nuestros indios*. San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto rico y el Caribe.

Báez Santiago, U. y H. N. Martínez Prieto (2008) *«Puerto Rico»: La gran mentira*. San Juan, PR: Los autores.

Brown, H. (s. f.). A brief history of the Timucua people of Northern Florida. Recuperado de http: //www.hartford-hwp.com/Timucua/.

Castanha, T. (2011). *The Myth of Indigenous Caribbean Extinction*. New York: Palgrave McMillan.

Brusi, R. e I. Godreau (2007). «¿Somos indígenas? En *Diálogo* (Periódico de la Universidad de Puerto Rico, edición de marzo-abril, pp. 10-11.

Curet, L. A. (2006). Las crónicas en la Arqueología de Puerto Rico y el Caribe. *Caribbean Studies* 34(1), 163-199.

Curet, L. A., Lee A. Newsom and Susan de France (2006). Prehispanic Social and Cultural Changes in Tibes, Puerto Rico. *Journal of Field Archaeology* 31, 23-39.

Dávila, A. (2001). Local/Diasporic Taínos: Towards a Cultural Politics of Memory, Reality and Imagery. En G. Haslip-Viera (Ed.). *Taíno Revival: Critical Perspectives on Puerto Rican Identity and Cultural Politics*, pp. 33-53. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Isar, G. e H. Llorens (2009). Pulling up myths from the root: Designing and implementing an anti-racist curriculum about the African Heritage for third graders in Puerto Rico, *Practicing Anthropology* 32(1), 26-31

Haslip Viera, G. (2001). Competing Identities: Taíno Revivalism and other Ethno-racial Identity Movements among Puerto Ricans and other Caribbean Latinos in the United States, 1980-present. En G. Haslip-Viera (Ed.)., *Taíno Revival: Critical Perspectives on Puerto*

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Rican Identity and Cultural Politics (pp.1-31). Princeton: Markus Wiener Publishers.

Haslip-Viera, G. (2006). The politics of Taíno revivalism: the insignificance of Amerindian MTDNA in the population history of Puerto Ricans. A comment on recent research. *Centro Journal,* 28: 260-275.

Martínez-Cruzado, J. C., Toro-Labrador, G. Viera-Vera, J. Rivera-Vega, M. Y. Startek, J. Latorre-Esteves, M. Román-Colón, A. Rivera-Torres, R.,\ Navarro-Millán, I. Y. Gómez-Sánchez, E. Caro-González, H. & Valencia-Rivera, P. (2005). Reconstructing the population history of Puerto Rico by means of mtDNA phylogeographic analysis. *American Journal of Physical Anthropology* 128, 131-155.

Pagán Jiménez, Jaime (2001). El conocimiento de la Arqueología precolombina antillana como motivo social. Ponencia presentada en el XIX *Congreso Internacional de Arqueología del Caribe*, Aruba.

Pagán Jiménez, Jaime (2015). *Arqueología y democratización del conocimiento*. Recuperado de http: //arqueologiaantillana.blogspot.com/

Pagán Jiménez, J. & R. Rodríguez Ramos (2009). Sobre arqueologías de liberación en una colonia post-colonial. *Revista de Ciencias Sociales* 19, 8-41.

Rivera, M. de A. (2003). Taíno Sacred Sites: An International Comparative Analysis For A Domestic Solution. *Arizona Journal of International and Comparative Law* 20(2), 443-489.

Rodríguez Ramos, Reniel (2010). *Rethinking Puerto Rican Precolonial History*. Caribbean Archaeology and Ethnohistory Series A. L. Curet (Ed.). University of Alabama Press, Tuscaloosa.

Rodríguez Ramos, R. (2011). Arqueología del Caribe. En *Enciclopedia de Puerto Rico* [En línea]. . Fundación Puertorriqueña de las Humanidades, San Juan. Recuperado de: http: //www.enciclopediapr.org/ing/section.cfm?cat=53

Rodríguez Ramos, R., Y. Sánchez, Flores & F. González (2012). Aholla'o de mina: El caso de la «terra preta» en Puerto Rico. Ponencia presentada en el II Simposio de Agroecología, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Utuado, Utuado.

Rodríguez Ramos, R. J., M. Torres, J. William, J. Pestle, J. Oliver & M. Rodríguez López (2015). Hacia una periodización histórica

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

para el Puerto Rico precolonial. En *Proceedings of the XXVth International Congress for Caribbean Archaeology. (Laura Olmo, et al., Ed.), en imprenta*.

Wilson, S. (1993). The Cultural Mosaic of the Prehistoric Caribbean. *Proceedings of the British Academy* 81, 37-66.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Capítulo IV
La contribución indígena a la biografía del paisaje cultural de la República Dominicana. Una revisión preliminar[40]

Jana Pesoutova y Corinne L. Hofman

En el muy diverso contexto cultural de la República Dominicana, el paisaje representa un factor unificador de los grupos humanos y sus controvertidas historias y memorias. El paisaje puede ser visto como una personificación de las vidas y actividades de generaciones pasadas (Ingold, 1993: 152), y resultar testimonio en la construcción de la memoria y la identidad colectiva, además de ser constantemente reinterpretado en la realidad del presente. Esto necesariamente plantea preguntas sobre la biografía del paisaje cultural dominicano y sobre las estructuras de poder que el paisaje ha incorporado. La hipótesis principal es que el significado cultural y religioso de algunos elementos naturales del paisaje de hoy, como sitios sagrados, árboles y plantas, está vinculado con procesos históricos de colonización material y conceptual después de la conquista.

40. Datos de este artículo serán abordados más profundamente en el futuro como parte de una disertación doctoral concebida en el marco del proyecto Nexus 1492, Transformations of Indigenous Caribbean Cultures and Societies Across the Historical Divide, subproyecto Landscapes in Transformation, dirigido por la Prof. C. L. Hofman, a través de la cual se examinarán las transformaciones de los paisajes culturales asociativos actuales en la República Dominicana y Cuba. El paisaje cultural asociativo es una de las tres subcategorías dentro paisaje cultural definido por la UNESCO y se refiere a un elemento natural que tiene fuertes asociaciones religiosas, artísticas y culturales, y donde la evidencia arqueológica de estas expresiones a veces puede estar ausente. Unos de los ejemplos de esta categoría en el Caribe se encuentra en el reconocimiento por UNESCO de Blue and John Crow Mountains in Jamaica como patrimonio de la humanidad.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Este capítulo aborda la relación entre la historia de la representación de los pueblos indígenas y el paisaje de La Española en los registros europeos, así como las asociaciones culturales actuales de elementos del paisaje y la historia indígena en la República Dominicana. Estos registros serán contrastados con datos recientes sobre manejo espiritual del paisaje en diferentes regiones, incluyendo Europa, África Occidental y Venezuela, considerando los nexos socio-culturales e históricos del Caribe con tales espacios. A través de esa reflexión se propicia un marco histórico para entender los cambios conceptuales y la actual interacción de los grupos humanos y su entorno. Además se incorpora un análisis preliminar del caso de Cueva de La Mancha, encaminado a mostrar un ejemplo de registro del manejo del paisaje cultural en La Española.

Influencias europeas en las transformaciones de paisajes de La Española

Los graves cambios demográficos y los desplazamientos de miles de personas durante la colonización hispana de La Española plantean dos interrogantes, ¿cómo estos individuos reinterpretaron el significado del nuevo entorno y cuáles eran sus expectativas sobre este paisaje? Los estudios sobre el intercambio colombino están frecuentemente dirigidos a los cambios materiales del paisaje, como la introducción de fauna y nuevos cultivos, despoblación, deforestación, creación de tierras de pastoreo, plantaciones, construcción de nuevos asentamientos, caminos comerciales y centros de poder, a semejanza de la metrópolis colonial. Algunos de esos estudios también han investigado el intercambio biótico que trajo numerosos cultivos y plantas desde Europa, el occidente y sur de África, y desde diversas partes de América (Acevedo-Rodríguez y Strong, 2015).[41]

A pesar de que las trasformaciones materiales se consideran fundamentales para entender las transformaciones conceptuales, en lo

41. Se estima que de 4,612 especies de plantas nativas (82.56% del total), alrededor de 44 % son especies endémicas de La Española (Acevedo-Rodríguez y Strong, 2015), indicando el papel de los primeros pobladores también en la modificación de los paisajes caribeños.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

adelante nos concentraremos en el proceso histórico de conformación del paisaje como constructo social, enfocándonos en la contribución de los grupos indígenas al territorio de lo que es hoy la República Dominicana. También analizaremos el rol del conocimiento colonial en la construcción de asociaciones con los habitantes indígenas y las ideas sobre su relación con algunos espacios.

Las primeras descripciones europeas sobre los indígenas y sus paisajes estuvieron influenciadas por expectativas basadas en textos como la Biblia y en obras filosóficas, históricas y literarias de los griegos y los romanos, además de algunas obras modernas de gran autoridad (Grafton et al., 1992: 2). Aunque descripciones más tardías fueron reevaluadas por las observaciones propias de los escritores, la influencia de la tradición de *imitatio* es obvia en los primeros registros de los pueblos indígenas en las Antillas Mayores y Menores, y en su flora y fauna. Las ideas más influyentes de textos clásicos eran las de razas monstruosas de Herodoto y Plinio, el concepto de la Edad de Oro descrito en la Metamorfosis de Ovidio, y los argumentos aristotélicos sobre la esclavitud por naturaleza de algunos hombres (Pesoutova, 2015).

Los autores italianos como Colón, Anglería y Vespucio contextualizaron sus primeras historias sobre el llamado descubrimiento en una retórica sobre La Edad de Oro y su gente feliz, simple, desnuda, viviendo en un paisaje bíblico virgen y armonioso, con ríos puros, bosques, canciones de pájaros y gente simple, que vivía sin trabajo, ley o guerra y sin las otras adversidades o descontentos de los hombres ordinarios (Levin, 1969; Pagden, 1987; Lemaire, 1986; Hulme, 1986; Mason, 1990).

En el tiempo del primer encuentro el mito de la Edad de Oro se fusionó con la idea judeo-cristiana del Paraíso, motivo que también cargó de fuerza los famosos viajes de Cristóbal al Nuevo Mundo (Lemaire, 1986). Así Colón describe el Golfo de Paria y La Vega como regiones paradisíacas (Pérez Memén, 2000; 2008). Junto con las descripciones de los pueblos originarios como pacíficos, la visión de paisaje prístino trae aparejado el argumento de *terra nullius* (tierra de nadie), para justificar la expropiación de las tierra y su conquista.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Otro concepto muy influyente en los relatos de encuentros tempranos entre europeos e indígenas en el Caribe fue el de las razas monstruosas mencionadas por Plinio y Heródoto. El eco de este trabajo se escucha en la primera descripción del Caribe cuando Colón, después de tratar la apariencia física de los pueblos indígenas, concluye con la observación de que él no ha visto ninguna bestia. Lo último puede ser interpretado como una influencia de Sir Mandeville, inspirado por la Historia Natural de Plinio, quien menciona seres como antípodas, sciapodos, caníbales que se suponía vivían en el Océano Índico.

Aunque Colón no encontró estos monstruos durante su primer viaje si registró canibalismo y la existencia de amazonas durante el segundo viaje. Al colocar a caribes y aruacos en una oposición binaria, bélica-pacífica, generó argumentos de guerra y conquista. Al escribir sobre los habitantes pacíficos, pudo haber intentado promover una visión positiva que allegaría apoyo e inversiones para los próximos viajes. Como españoles cristianos, tenían el deber de proteger a los inocentes indios de los feroces caníbales, y el canibalismo fue también la razón para esclavizar o destruir a los caribes hasta la introducción de las Leyes Nuevas.

Siguiendo la evidencia de la intertextualidad entre los registros coloniales tempranos sobre el Caribe y los escritos clásicos, se nota cómo el concepto aristotélico de la esclavitud natural fue aplicado por las autoridades españolas. Bernardo de Mesa argumentó que los grupos indígenas vivían como animales y, por tal motivo, su naturaleza era ser esclavos (Lemaire, 1986). La problemática de la esclavitud natural de la población indígena fue retomada después del encuentro de los españoles con los aztecas e incas que, desde su perspectiva, estaban más cerca de la imagen europea de civilización; esto trajo nuevas discusiones sobre la legitimidad de la esclavitud indígena. En estos términos, Vitoria y Las Casas también abordan la problemática y reclaman la protección e indoctrinación pacífica, o el derecho a la custodia; una discusión que fue sostenida durante la Junta de Valladolid en 1552.

A partir de la autoridad de ejemplos clásicos del paisaje en una Edad de Oro y las primeras descripciones del paisaje de La Española por

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Colón, otros autores como el doctor Álvarez Chanca, siguieron con gran énfasis el tema de la fertilidad, los recursos naturales y un clima favorable, promocionando los potenciales de inversión en futuros viajes. De modo similar, en su *Historia Natural de Las Indias*, Gonzalo Fernández de Oviedo, siguiendo los lineamientos de Plinio, describió en detalle la extraordinaria flora y fauna de la isla y su uso por los pueblos indígenas, sin ocultar claros intereses comerciales (Deive, 2002: 35, 62-206). Por otro lado, Las Casas describe La Española tanto en términos de posibilidades de convertir a la gente al cristianismo como en lo referido a fertilidad y recursos naturales. Estos elementos fueron usados para argumentar, en términos aristotélicos, la posesión de alma y razón por los nativos, y al igual que Colón, este religioso concibió toda la isla como el paraíso terrenal (Las Casas, 1875, vol. 1, libro 1, cap. 2).

Los intereses de Colón y muchos otros, de encontrar el paraíso terrenal, son uno de los ejemplos de las influencias bíblicas en esos reportes. La enseñanza religiosa está expresada por medio de topónimos como nombres de montañas (Santo Cerro, Monte Cristi) y cabos (San Rafael, San Theramo, en el diario de Colón), entre otros elementos que reflejan el entrelazamiento entre la iglesia y el poder real.

Los colonizadores y emigrantes europeos que llegaron a La Española tenían sus conceptos sobre lo sagrado y su relación con el paisaje y estaban probablemente familiarizados (de una manera directa o indirecta) con lugares bíblicos como el jardín del Edén, el río Jordán, el monte Sinaí y otros lugares naturales asociados con manifestaciones de lo sagrado. Más específicamente, a comienzos del siglo xvi, muchos paisajes de España poseían sitios naturales de carácter sagrado, como por ejemplo cuevas (Cueva Santa, Virgen de Monserrat, Virgen de Covadonga, o la cueva de Santo Domingo de Guzmán, en Segovia) y montañas (por ejemplo, Nuestra Señora de la Peña, en la provincia de Salamanca). El *Sanitatis Ortus* (1491) indica cómo el paisaje europeo fue animado con árboles mitológicos, Árbol del Conocimiento, Árbol del Bien y del Mal, Árbol de la Vida; plantas antropomorfas, como la mandrágora; piedras mágicas usadas como talismanes o para la curación; además de bestias como sirenas, hidras, aves fénix, arpías, dragones, etc.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Nombre Vernáculo	Nombre en Latín	Uso	Origen
Anamú	Petiveria alliacea	Para ahuyentar al demonio	Exótico
Artemisa	Ambrosia peruviana	Despoja malas energías	Nativo
Azahar	Murraya paniculata	Despojos	Nativo
Juana la blanca	Spermacoce assurgens	Expulsa todo lo malo	Nativo
Libertad o moringa	Moringa oleífera	Deshacerse de la mala suerte	Exótico
Pachulí	Vetiveria zizaniodes	Dinero, El Amor	Exótico
Palo de pejo	Picramnia pentandra	Protección	Nativo
Romero	Rosmarinus officialis	Purificación	Exótico
Rompe saragüey	Eupatorium odoratum	Negocio	Nativo
Ruda	Ruta graveolens	Mal de ojo, baño, quita la maledicencia	Exótico
Sábila	Aloe vera	Protege la casa	Exótico

Tabla 2. Uso ritual actual de algunas plantas en República Dominicana

Los textos antiguos y bíblicos podrían servir de ejemplo para la descripción de las perspectivas sobre los encuentros entre el nuevo y viejo mundo desde la visión de las clases altas. Las políticas dogmáticas sobre la conquista espiritual probablemente se diferenciaban de las practicas religiosas que llevaron los agricultores de origen europeo, cuya existencia dependía más del tiempo y la tierra. Por ejemplo, hasta hoy las actividades agrícolas en los campos dominicanos están sincronizadas con el ciclo de la luna, y, de modo similar, el mundo campesino convive con leyendas sobre almas errantes, brujas en vuelos nocturnos y demonios escondidos en lugares ocultos.

El trabajo de campo llevado a cabo por una de las autoras en el norte de la República Dominicana, reveló que muchas plantas usadas para protección espiritual, *purificación* ritual o para lograr buena suerte son especies exóticas, algunas de ellas ya conocidas por los europeos antes de

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

su llegada al Caribe (ver las plantas enlistadas en la tabla 2). Esto también es respaldado por datos del Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias, que indican que varias creencias no cristianas perseguidas en el siglo xvii en el Caribe eran de origen europeo (Crespo Vargas, 2011).

De igual forma, las Islas Canarias eran un intermediario en la difusión de plantas y animales a ambos lados de océano, por lo que su tradición oral, creencias y conocimientos del paisaje y sus características jugaron un importante rol a finales del siglo xvii dentro de las áreas rurales en el Norte y el Este de La Española, sobre todo por una presencia de canarios, cuya inmigración fue oficialmente estimulada por las autoridades españolas como parte de un fortalecimiento de la presencia hispana y una acción contra los enemigos de la corona (Deive,1991). Esa inmigración fue más tarde reforzada por las políticas racistas de Trujillo encaminadas al «blanqueamiento» de la sociedad dominicana. también existen referencias históricas sobre medicina natural de las islas canarias desde los siglos xviii y xix, y mucho del uso ritual actual de árboles como almácigo, cedro, palmeras, piñón de botija, tienen precedentes u ocurren de modo similar enen estas islas, donde se reconocen ampliamente sus características curativas y mágicas (Horta García, 2012: 12 -13).

Aunque la implementación de las políticas formales fue especialmente difícil en las áreas rurales, la ortodoxia católica y la contrarreforma entusiasta en la España de los siglos xvi y xvii no favorecieron las influencias renacentistas del paganismo clásico u otras expresiones religiosas en la metrópoli (Godwin, 2002: 17), y menos en las colonias. Así como en Europa, en los territorios recién ocupados, algunos sitios sagrados no cristianos (cuevas, corrientes de agua, árboles) fueron demonizados y más tarde referidos como casas del diablo.

Una impresión similar se tiene cuando se leen los registros españoles sobre las cuevas en el Caribe y Sudamérica durante los siglos xv y xvi. El uso ritual y ceremonial es continuamente interpretado como veneración del diablo o lugares de sacrificios humanos, ejemplo de ello son las narrativas de Francisco Ulloa y Francisco Cortés Ojeda sobre la Cueva Infernal en Chile (Urbani y Urbani, 2011). También, de acuerdo a Pedro Martir Anglería, las amazonas estuvieron escondidas en cuevas en Martinica (Anglería, vol. 1, Primera Década: 73).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

La connotación de las cuevas como algo diabólico también se palpa en la visión y nombre de estas en la República Dominicana, donde hasta hoy existen varias con los nombres de La Cueva del Brujo, La Boca del Infierno o La Cueva del Infierno (Atiles Bidó, 2011). Varios autores incluyendo a Colón, el Padre Las Casas, Pedro Mártir, Oviedo, Herrera y Tordesilla especularon sobre el hecho de que los indígenas pintaba (Atiles Bidó, 2011). Las cuevas en La Española, en su asociación con la espiritualidad indígena, también son referidas por Pané cuando describe la historia de la creación de la gente y el origen de la luna y el sol, y, en menor medida, el sitio de pedimento de lluvia, temas que el autor considera supersticiones. Anglería agrega que durante la guerra contra los españoles, los líderes indígenas Maiobanexius y Guarionex, fueron seguidos por guerreros que se dice parecían duendes emergidos de las cavernas infernales (Anglería, 1516/1912, primera década, Libro VII). Repitiendo a Las Casas cuando habla sobre las creencias relacionadas con las cuevas, Anglería llama a esas creencias supersticiones y compara esta veneración con las cuevas de Corinto, Cirra y Nissa entre los griegos. Más tarde incluso explica que «Éllos van en peregrinaciones a esa caverna de igual forma como nosotros vamos a Roma, o al Vaticano, Compostela, o la Santa Sepultura en Jerusalem» (Anglería, 1516/1912, Primera Década, Libro IX). De un modo peculiar, posteriormente cambia el discurso y describe la veneración en términos más negativos: «Es cosa digna de oírse lo que por tradición de sus antepasados creen los indígenas acerca del misterio de la Cueva, juzgan que la isla posee un espíritu vital, que resopla, sorbe, se alimenta y digiere como bestia monstruosa y viviente, de naturaleza femenina consideran que esa naturaleza es la caverna de aquel antro y el ano por donde expulsa los excrementos y se libera de sus inmundicias, prueba es el nombre que a causa de la Cueva recibe la región, pues «guaca» quiere decir «región» o «cercanía» y «larima», «ano» o «lugar de suciedad» (Anglería, 1516 /1912, Séptima Década, Libro VIII).

La atención de los cronistas al uso ritual de las cuevas por los indígenas también coincide con la abundante evidencia arqueológica disponible, y ambos indican la importancia de las cuevas como sitios liminales en la cosmovisión indígena de La Española. A pesar de esto, el proceso de re-significación de estos sitios durante la época colonial

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

no ha sido muy estudiado, mientras en el caso de Cuba, autores como María Nelsa Tricando (1997) mencionan algunas prácticas ascéticas relacionadas con la Virgen de la Caridad del Cobre en cuevas de Guaicabón y El Cobre. En todo caso no está muy claro si los religiosos estaban familiarizados con el culto mariano de la península y lo re-contextualizaron, o si hablamos de una incorporación del lugar sagrado indígena en la cosmovisión europea o incluso una expresión sincrética. Algunos nombres actuales como Cueva de la Virgen (en la provincia de María Trinidad Sánchez) o Cueva de Santa Ana (en la provincia de Santo Domingo) en la República Dominicana; y Cueva de Santa Bárbara (Jiguaní) y Cueva de María (Gibara), en Cuba, indican la asociación de lo sagrado, indican la asociación de lo sagrado con estos espacios pero lamentablemente no se conocen referencias históricas ni se han realizado excavaciones arqueológicas sistemáticas.

En general, el proceso de transculturación de la cosmovisión indígena en la época del contacto y momentos posteriores, en La Española, ha sido poco comprendido, y aunque la re-significación del paisaje indígena pudo incluir la destrucción de sitios sagrados precolombinos, esto también incluyó el establecimiento de nuevos centros religiosos donde su sacralidad era probada por la manifestación milagrosa de deidades europeas.[42] Ejemplo de ellos es la manifestación más famosa de la Virgen de las Mercedes y su aparición en el Santo Cerro, que debe haberse realizado alrededor de 1526, además de la Virgen de la Altagracia la que por primera vez fue vista en un árbol de naranjo también a inicios del siglo xvi (Alcocer, 1650/1942).

Cuan rápida fue esta transculturación y aceptación de la religión del colonizador es otra pregunta. A pesar de las órdenes claras que se dieron a Colón en 1493, de convertir a los indígenas o como se dice en la real cédula «*de otorgarles un buen trato y darles algunas cosas de mercadería de rescate nuestro… para que amen nuestra fe*» (Blanco Díaz, 2006: 278), el proceso de evangelización no fue fácil. De acuerdo con la crítica de Las Casas no hubo éxito en convertir a los pueblos indígenas y llevarlos a la «vida civilizada». El Interrogatorio de La Orden de San Jerónimo debía

42. Los primeros centros religiosos en La Española estaban en La Vega, Santo Domingo, Higüey, Boya, Bayaguana, Monte Plata, Santiago, Mejorada de Cotuí, Azua, Villa de Ceybo y San Juan.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

ofrecer respuesta a la pregunta sobre si los indígenas de La Española podían vivir como vasallos libres y estar asentados en villas cercanas a los asentamientos españoles «para su protección». El testimonio de los Jeronimitas es unánime en torno a su incapacidad para gobernarse: su autogobierno en libertad significaría que continuarían practicando sus ceremonias religiosas y bailes (*areítos*) y podrían establecer nuevos asentamientos en lugares lejanos, más allá del control de la población española (Anderson-Córdova, 1990: 126).[43] Incluso en 1530 se dispuso *que: «todas aquellas costumbres y practicas rituales que tuviesen los indígenas desde época prehispánica se permitiesen siempre que no fuesen contrarias a la ley de Dios»* (Mira Caballos, 2009) no queda claro la rapidez del proceso de aceptación o rechazo de la instrucción cristiana.

Tanto el fraile Las Casas como el fraile Jerónimo de Mendieta (1525-1604) fueron bastante críticos acerca del rol de los encomenderos y de los representantes religiosos en la evangelización de los indígenas de La Española. Mendieta argumenta, por ejemplo, que con la excepción de tres frailes (Fr. Ramón Pané, Fr. Juan el Bermejo o Borgoñón, y Fr. Juan Tisim): *«[…]no eclesiástico ni seglar supo enteramente alguna lengua […]»* usando solamente un marinero llamado Cristóbal Rodríguez como intérprete y que *«[…] sino no fué por dificultad que había en aprenderlas, sino porque ninguna persona eclesiástica ni seglar tuvo en aquel tiempo cuidado de dar doctrina ni conocimiento de Dios á aquellas gentes, sino sólo de servirse todos de ellos, para lo cual no aprendían más vocablos de los que para el servicio y cumplimiento de la voluntad de los españoles eran necesarios.*»(Mendieta, 1870/2006: 29). Mendieta lamenta la falta de evangelización porque esta hubiera podido ser muy fácil dado los ejemplos exitosos de conquista espiritual, como la conversión del cacique Ouoanhau, o los poderes milagrosos de curación de la cruz, la cual fue levantada en el Santo Cerro después de la batalla entre indígenas y

43. Real Provisión de Doña Juana y Don Carlos a los religiosos jerónimos fray Luis de Figueroa, fray Alonso de Santo Domingo y fray Bernardino de Manzanedo dándoles facultad para que señalen el sitio de las Indias a donde han de ir fray Tomás y fray Juan de Visansi, fray Nicolás de Videri, fray Remigio de Fox, fray Hernando de Vitoria, fray Juan de Valonis, fray Ricardo de Angliers, fray Juan de Flamigi, fray Lateranus, fray Guillén de Normandía, fray Diego Escoti, fray Diego Haren, fray Miguel Geli y Fray Miguel Legros, franciscanos, elegidos para que vayan a convertir indios, les den navío y mantenimiento para su viaje y medio año más y los maravedíes y herramientas necesarias para construir colegios. AGI, INDIFERENTE, 419,L.6,F.550R-552V)..

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

españoles (Mendieta, 2006: 32). Impulsado por la propagación del cristianismo hacia América, quizás compensando las pérdidas ante el protestantismo en Europa, estas opiniones de Mendieta sobre la conversión de los indígenas deben ser tomadas con reservas.[44]

Una referencia histórica sobre la apropiación indígena de la fe cristiana es la existencia de una iglesia dedicada a la Virgen de Nuestra Señora del Agua en la villa indígena de Boya. La primera referencia directa a la villa aparece en la carta escrita por Fray Andrés de Carvajal en 1571 al rey, donde se dice: *«otro pueblo hay, de indios, ocho leguas desta ciudad que se llama Boyá, el cual tendrá veinte y cinco vecinos, todos viejos y pobres y sin hijos. El lugar es nuevo de un religioso de sant Augustin que truxo allí aquellos indios de por aquellos montes, y les hizo una iglesia de paxa»* (Blanco Díaz, 2009: 470-437). En 1606, esta villa estaba habitada por descendientes de indígenas aunque se contaron solo seis casas, debido a que las personas estaban dejando el lugar para buscar sustento en otras partes de La Española (Alcocer, 1650: 27). De esta fecha también tenemos la descripción de la iglesia de Boyá, dedicada a la Virgen Nuestra Señora del Agua Santa, que se refiere como *«bien labrada y adornada aunque de paja y con ornamentos y lámparas de plata y la una arde siempre de limosnas»* (Alcocer, 1650: 75). Desde esos registros, que consideran el tema del agua, el tema de la Virgen como madre, y el predominio de una población indígena en el lugar, no es difícil asumir una situación de transculturación religiosa o la fusión de identidades basada en la correspondencia de similitudes simbólicas. La Virgen de Aguas Santas continúa venerándose por los habitantes de Boyá hasta hoy, y tanto ella como su iglesia continúan siendo relacionadas con los primeros habitantes del lugar en la tradición oral.

Otro elemento a considerar es que, aunque la extirpación y demonización de las creencias originales fueron estrategias comunes en la Europa de ese tiempo, algunos frailes prefirieron la solución de asimilación a combatirlas (Godwin, 2002). Desde este último punto de vista, conocer la importancia de los lugares del periodo precolonial que

44. Entre algunas referencias a cristianización está por ejemplo, la prohibición de la venta y posesión de libros con historias «mentirosas» en La Española, porque: «los indios supieren leer dándose a ellos dejaran los libros de sana y buena doctrina y leyendo los de mentirosas deprenderán las en ellos las malas costumbres…» (Deive, 1982: 52).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

debieron ser incorporados a la topografía simbólica cristiana así como elementos propios de la religión de África Occidental, es una cuestión que tampoco ha sido entendida. En este último sentido analizaremos algunos, es una cuestión que tampoco ha sido bien entendida. En ese último sentido analizaremos algunos ejemplos del noroeste de África que pueden arrojar algunas luces y contribuir a la comprensión de cómo pudieron ocurrir las alteraciones conceptuales y materiales del paisaje de La Española después de la conquista.

El paisaje cultural asociativo actual del noroeste de África. Posibles influencias africanas sobre el paisaje antiguo de La Española

Marcado por el silencio documental de las historiografías subalternas todavía se ignora el aporte de África Occidental en la construcción de la biografía del paisaje dominicano. Dada la multiplicidad étnica y cultural de los grupos que habitaban esta gran área, así como el origen diverso de las migraciones forzadas, muchas discontinuidades en el paisaje y en las asociaciones con este debieron ocurrir. Simultáneamente, como otros grupos étnicos también recién llegados, los africanos tuvieron que reinterpretar el nuevo paisaje sobre la base de un conocimiento previo y un nuevo conocimiento, desplegando gran creatividad bajo los condicionamientos de su nueva situación social y ambiental.

Sin exagerar podemos decir que una gran parte del paisaje dominicano fue literalmente construido por esclavos africanos y sus descendientes. Trajeron sus conocimientos y sus prácticas agrícolas que se incorporaron a los sistemas agrícolas coloniales de La Española, aunque también fueron enfocados al mercado en la búsqueda de un rendimiento máximo a través del cultivo extensivo de plantaciones y la explotación humana a corto plazo.

Los habitantes del occidente de África tenían un profundo conocimiento de la botánica, al igual que los pobladores indígenas. Carney (2003) identificó 125 plantas manejadas por las actuales poblaciones caribeñas, que tienen usos similares tanto en el área Circum-Caribe como en la región tropical de África occidental, incluyendo 95 que estuvieron presentes en África antes del comercio transatlántico de

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

esclavos. Así mismo, ese estudio identificó 24 plantas de distribución pan-tropical que tuvieron un uso medicinal similar tanto en África como en las Antillas. Esto significa que los esclavos que llegaron al Caribe pudieron reconocer muchas de las plantas, como el plátano, palmeras (*Raphia taedigera*) calabaza, (Brent Berlín, 1992 citado por Carney, 2002) y otros géneros como *Acacia, Dacroydes, Dorstenia, Eurphobia spp., Quassia, Strychnos, Rauwolfa spp*.

La contribución de África, a través de los europeos, también influyó en la alteración del paisaje debido a la introducción de nuevas plantas como el café, la palma de aceite *(Elaeis guineensis),* arroz africano (*Oryza glaberrima*), camotes (*Dioscorea cayensis*), chícharos *(Vigna unguiculata),* pimientos o chiles *(Aframomum melegueta),* quimbombó *(Hibiscus sabdariffa),* Yerba de Carlo *(Sorghum bicolor),* y el cacahuate bambara *(Vigna subterranea)* (Carney, 2003). La cola acuminate (nuez de cola) es probablemente uno de los ejemplos más famosos de la fusión del conocimiento africano con el conocimiento indígena en el Nuevo Mundo; de ella resultó un producto mundialmente famoso al incluir el componente andino, la Coca Cola. El uso ritual de plantas de origen africano en el Caribe incluye especies como la *Newbouldia laevis*, el Güiro amargo (*Lagenaria siceraria*), *Cyperus Rotundus* (Cebolleta), Ajonjolí (*Sesamun radiatum*), Cundiamor (*Momordica charantia)*, y la mencionada *Cola acuminate* (Carney, 2003).

La alteración material del paisaje estuvo acompañada también por la reinterpretación conceptual de las creencias de los que venían de África Occidental. Debido a la falta de referencias históricas y al hecho de que los africanos introducidos en La Española provienen de un área muy extensa del continente africano, en lo siguiente discutiremos brevemente algunos de los lugares sagrados en África occidental, específicamente en Nigeria, Ghana, Benín, en tanto estas regiones fueron cruciales en relación con el movimiento mercantil de esclavos hacia el Caribe.

En general, el paisaje ceremonial del occidente de África se compone de santuarios dedicados a deidades, espíritus y ancestros que viven en entornos naturales cercanos, tales como rocas, montes, árboles, bosques o ríos. En el entorno de Nigeria, Ghana, Costa de Marfil y Benín los bosques se vinculan a las actividades rituales y a las restricciones sociales (Dudley et al., 2010). Las tradiciones orales hacen mención

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

de estos lugares como residencias de los dioses o espíritus ancestrales, los cuales tuvieron un rol importante en un evento histórico específico. Por ejemplo, este es el caso de los Dioses Gemelos, que vivían en un bosque sagrado Jaagbo, en el norte de Ghana, quienes castigaron a la comunidad de Tolón con epidemias. En otro caso, para los Ashantis el bosque de Tolón es un lugar sagrado asociado con la fertilidad, donde las personas vienen a pedir a los dioses cuando tienen problemas para concebir hijos, curar enfermedades o tener lluvia.

El ejemplo más famoso de un paisaje sagrado es posiblemente el bosque sagrado Osun, ubicado en Osogbo, en el sur de Nigeria, declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO. Este bosque sagrado fue posiblemente fundado junto con la ciudad de Osogbo, cuatrocientos años atrás. En el bosque sagrado está el rio Osun, la morada de la diosa de la fertilidad de los yoruba, llamada Osum que es venerada actualmente durante las festividades anuales. En el delta de Nigeria, también los pueblos originarios Biseni y los Osiana conciben sus tierras y particularmente sus lagos, como moradas sagradas de los dioses Esirbi y Adigbe (Anwana et al., 2010).

Igualmente, entre los pueblos de África Occidental y Sur, el espíritu o deidades, del agua dulce, como Mani Wata, es muy común. Sobre estas deidades, como sobre Osun, se suele decir que son mujeres bonitas, con figura de sirenas con cabello largo, que viven en los ríos y traen la buena fortuna a aquellos que les rinden culto. La creencia específicamente en Mani Wata y Yemayá (deidad feminina del Mar) cruzó el Océano Atlántico y ha sobrevivido hasta hoy en Surinam, Las Guyanas, las Antillas Menores (Dominica, Trinidad y Tobago, Martinica), Antillas Mayores (Haití, Jamaica, Cuba y República Dominicana).[45] De modo similar, entre los bantú, los hoyos, huecos y abrigos rocosos son entradas al mundo de los ancestros, y hasta hoy son utilizados para la comunicación con estos y con otras deidades (Prins y Hall, 1994).

Para el análisis del contexto caribeño es importante mencionar que varias culturas de África Occidental ven los espíritus de la tierra

45. En la costa de Ghana, el paisaje ceremonial es habitado por los Kusasi, seres sagrados contenidos en elementos excepcionales, como piedras, rocas, grandes árboles, estanques y bosques. Los bosques sagrados regularmente son asociados con entierros humanos y son vistos como hábitat de los espíritus que se han ido, o cargados con poderes espirituales inherentes a la naturaleza (Chouin, 2002).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

regularmente fusionados con el espíritu del ancestro fundador, lo que resulta un argumento clave para el establecimiento y mantenimiento de las relaciones recíprocas con la tierra (Chouin, 2002: 33). Esto podría ser el origen dentro de los cultos afrodominicanos, tanto de la veneración de los sitios de palenques africanos como espacios de ancestros, como de la concepción de la división india en el vudú, la cual venera los espíritus indígenas como primeros pobladores y dueños del agua.[46] Hasta hoy algunos agricultores de provincias dominicanas, como Montecristi y Elías Piña, depositan las mejores frutas de la cosecha en los conucos como ofrendas a la tierra y «Los Indios».

La cosmovisión sobre un paisaje vivo, animado con los ancestros, deidades y espíritus, fue compartida en varias culturas africanas y también por los primeros pobladores de La Española representando un fundamento que pudo facilitar la transculturación. A diferencia de las poblaciones de otras islas caribeñas, como por ejemplo los Garífunas en Saint Vincent, Dominica y en la zona Circum-Caribe, el intercambio cultural entre los indígenas y los africanos aún no está bien estudiado en República Dominicana, a pesar de que la interacción entre estos grupos es mencionada tempranamente. Herrera señala que en el año 1503: *«Procuró (Ovando) que no se enviasen esclavos negros a la Española, porque se huían entre los indios, y les enseñaban malas costumbres, y nunca podían ser habidos»* (Herrera: Dec. I, 142, citado en Blanco Díaz, 2006: 164). La interacción indo-africana también es conocida en épocas posteriores, por ejemplo, cuarenta años más tarde recibió atención en los registros coloniales por los efectos de su resistencia (vea e.g. Carta de Licenciado Grajeda a su Majestad, 23.6.1549, en Rodríguez Morel, 2011). Aunque algunos estudios arqueológicos han comenzado a tratar el tema de la interacción indo-africana (Pereira Pereira, 2007; Pereira Pereira, 2008; Valcárcel Rojas, 2012; para America Latina vea Restall, 2005), varios autores (Hofman et al,. 2014; Deagan, 2014; Valcárcel Rojas et al., 2013, 2014) indican la falta de investigaciones

46. En Jamaica, algunos sitios con formaciones rocosas, como el Gran Ceno de Susan, son venerados por los sacerdotes Akan, Yoruba y los Dagara. Otro lugar relevante está entre las formaciones rocosas escondidas en Perches y la cascada Saut d'Eau, en Haití, que forman parte de peregrinaciones (Lesley-Gail Atkinson, 2010; Beauvoir-Dominique, 2009). En El Oriente de Cuba hay varios palanques antiguos donde se veneran hasta hoy los ancestros.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

sistemáticas sobre interacciones interétnicas después de la conquista en que la voz de los grupos subalternos sea más visible.

Los paisajes animados de la Venezuela de hoy y su posible relación con paisajes dominicanos

Antes de la llegada de los españoles y de los registros de los primeros paisajes prístinos, los pueblos originarios modificaron su ambiente con la introducción de plantas y animales. Se cree que esas modificaciones se iniciaron con la primera presencia humana, hacia el 5400-2500 AP para Haití, y hay pruebas de que ya en el llamado período «arcaico» existía un manejo intensivo de plantas (Pagán Jiménez, 2011; Siegel, 2005). Los agricultores asociados a cerámicas saladoides debieron traer con ellos nuevas especies de plantas y animales del norte suramericano e incidieron en la sobreexplotación de diversos taxones marinos y terrestres (Fitzpatrick y Keegan, 2007). Algunas plantas parecen traídas a las Antillas por los indígenas del espacio Circum-Caribe, entre ellas el sagú (*Maranta arundinacea*), el ñame (*Dioscorea trifida*), la yuca (*Manihot esculenta*), el boniato (*Ipomoea batatas*), la malanga (Xanthosoma sp.), la calabaza (*Cucurbita maxima*) y el tabaco (*Nicotiana tabacum*) (Scarre, 1999: 78, citado por Fitzpatrick y Keegan, 2007; Newson, 1993; Rodríguez Suárez, R. y Pagán Jimenéz, 2009). También se han detectado residuos de algunas especies como frijoles, maíz, piña y el maní, que no son endémicas de las Antillas y requieren de un cultivo sistemático (Newson, 1993; Pagán Jimenéz 2009; Pagán Jimenéz y Oliver, 2008).

Además de los cambios materiales del paisaje, las analogías con América del Sur indican la importancia de los elementos naturales en la cosmovisión indígena caribeña. Los estudios de Santos-Granero (1998), Viveiros de Castro (1998), Whitehead (2005) y Vidal (2004), acerca de los aruacos y los caribes que viven en la cuenca del Orinoco refieren la importancia del paisaje como herramienta para codificar las relaciones sociopolíticas y para inscribir su conocimiento histórico y su mundo religioso en el paisaje. Suponiendo un cierto grado de similitud entre los primeros habitantes del Caribe y grupos culturales de hoy, esta situación contradice fuertemente la imagen colonial del «salvaje» sin ninguna cosmovisión compleja.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

La simbología del agua, y más específicamente el *Dueño del Agua,* es una figura bien conocida en la cosmología de las Tierras Bajas de Sudamérica; se le conoce entre los Tenetehara, Kayabi (Grunberg, 1970, en Viveiros Castro, 1992); Wayapi (Campbell, 1982 en Viveiros Castro, 1992) Sharanahua (Panoan), Trio, Warao, Pemón (Roe, 1982; Hugh-Jones, 1979), Sanemá-Yanoama, Araweté y Makunas (Barandiarán, 2012), Nasa y Misak-Guambianos de Colombia (Rocha Vivas, 2010). En muchos de los casos, el mundo subterráneo tiene connotaciones acuáticas, y en Araweté creen en Iwakaha, señor del río que roba mujeres, toma las almas de los niños que viven en las villas y controla a los peces (Viveiros de Castro, 1992). Igualmente, los Makunas veneran a la Anaconda del Agua, quien es el espíritu que habita el mundo submarino llamado maloca en Maneitara, el lugar mítico de nacimiento y la Casa del Despertar de la Gente Agua (Århem, 1996). La Casa del Despertar de la Gente Agua es al mismo tiempo la casa de nacimiento y danza de la población de peces que habita el río, el cual define el territorio de la Gente Agua. Cuando la muerte finalmente llega, el alma se separa del cuerpo y viaja al mundo celestial, donde, según los shamanes Makuna, los dioses cocinan y consumen a la persona fallecida; de este modo, reconstruyen al difunto como un espíritu de persona en la casa del nacimiento de su clan: el difunto renace como una nueva persona.

De acuerdo con el concepto de lugares naturales animados en la cosmovisión de los Aruacos, la tradición oral de los Wayuu también habla sobre una caverna Jorottuy Mana en la que está el hogar de Maleiwa y sitio de origen del Sol, de Kai, de la Luna, de Kashi y de los Wayuus (De Cora, 1972; Finol, 2007; Perera, 1991). También se cree que esta cueva es el punto de paso de los muertos cuando van al cielo. Otras narrativas hablan acerca Majayura, quien es una hermosa niña que habita una cueva en la costa; de este lugar ella sale durante las noches y busca a muchachos que más tarde transforma en piedras blancas o los lleva a vivir junto con ella (Perera, 1991).

En la cosmología sagrada de los Yekwanas el universo consta de tres mundos sobrepuestos; uno de ellos, el mundo subterráneo, contiene al mundo subacuático, que incluye pozas al pie de cascadas y chorreras donde residen los progenitores de todos los peces. También contiene al

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

mundo de las cavidades donde se incluyen todos los espacios hipogeos habitados por seres vivos y reales y también los excluidos del mundo exterior (Perera, 1991). Otro elemento que contiene referencias a las cuevas se da en el origen de seres míticos de los Yukpas, quienes tuvieron su origen en una cueva, donde vive la luna y su hermano el sol, pero también los diablos y los invisibles que cuidan los animales del monte y roban gente para enseñarles su magia haciéndolos sabios (Perera, 1991).

La comparación de textos etnohistóricos y de literatura etnográfica con datos de trabajos de campo realizados por una de las autoras indican una carencia en los conocimientos sobre las influencias interculturales y transculturales, tomando en cuenta la contribución de las comunidades indígenas y otros grupos culturales en el Caribe. Los cambios demográficos sin duda dejaron grandes huellas en el paisaje caribeño tanto en términos materiales como conceptuales, por tanto, quedan numerosas páginas vacías en lo que respecta a la biografía del paisaje. En general, las interpretaciones predominantes están relacionadas con el discurso colonial, y este último, aunque lleno de ideas falsas y de elementos del imaginario europeo, puede ser informativo, especialmente a partir de una lectura crítica combinada con otras fuentes históricas, arqueológicas o etnográficas.

La persistencia de los estereotipos de «salvajes primitivos» en lo que respecta a los pueblos indígenas del Caribe, oculta su posible contribución a la percepción e interacción espiritual con el paisaje de hoy. Al mismo tiempo, la imagen del noble salvaje viviendo en una relación idílica con la naturaleza, o la subestimación de la contribución del continente africano y de prácticas religiosas europeas, también dificultan el entendimiento de las interacciones humanas con el ambiente en la región.

En adelante, nos centraremos en el análisis de asociaciones culturales presentes en los elementos naturales de la República Dominicana a partir de ejemplos concretos.

Los actuales sitios sagrados naturales en la República Dominicana: caso de Cueva de La Mancha

En la fase inicial de recolección de datos sobre las asociaciones culturales actuales en el paisaje dominicano, realizada por una de las

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

autoras en el año 2014, uno de los aspectos más recurrentes son las vinculaciones de sitios naturales como cuevas, montañas, bosques, árboles y fuentes de agua (incluyendo ríos, charcos, cascadas), plantas, piedras, tierra, animales, y las estrellas, con entidades espirituales expresadas en prácticas culturales y tradiciones orales donde se veneran espíritus de los primeros pobladores de la isla.

En las áreas rurales se incluyen personajes indígenas como la famosa Ciguapa, mujer indígena que tienta a los caminantes a entrar en sus estanques o cuevas (como lo mencionan diversas tradiciones en las zonas de Mamey e Imbert); y apariciones de indígenas en las montañas de la Peña, Imbert, Las Torres o Marmolejos. Frecuentemente, las personas que tienen «Corriente del Indio», es decir, la capacidad de percibir espíritus indígenas, comunicarse y ser influenciadas por estos, reciben saberes desde ellos; además de referir la noción de un vínculo genético con los indígenas. Esas personas pueden ser llevadas por el espíritu, lo que puede suponer un trance o en algunos casos la muerte.

La «Corriente del Indio» está más desarrollada por los sabios curanderos, quienes pueden encarnar el ser durante sus consultas. Este don también implica restricciones respecto a la entrada en lugares como cuevas, ríos o fuentes de agua dulce, por el peligro de ser llevados por «El Indio» o por sus espíritus, quienes habitan en las fuentes de agua dulce, en ciertas partes especiales y profundas del río como los charcos, saltos y chorreras, o viven en una ciudad debajo del agua.[47] Esta narrativa intenta una explicación de las personas ahogadas, las que se considera fueron "llevadas por los indios".

Los charcos y ríos son hasta hoy espacios rituales donde los pobladores traen regularmente ofrendas de comida y velas a las fuentes de agua para «Los Indios» (eg. el Charco de Tamares en La Jaiba; el Pozo Encantado, cerca de Estero Hondo; el Charco de San Juan, en Boca de Mana; y en el río Artibonito, en Bánica). Ocasionalmente, los ríos Yaque del Norte y Caonao fueron o son usados en rituales de

47. Esas narrativas acerca de los espíritus de indígenas que viven dentro del agua fueron reiteradas ampliamente en toda la región de estudio, especialmente entre la gente mayor, en lugares como El Carril, Loma de Guayacanes, La Luperona, Ranchete y Marmolejos, sitio este último donde se ubican el Charco del Indio y el Charco de La Peña. También se mencionan en Unijica, Piraguas, Maizal, Boca de Maná, Guyaubín, Castañuelas, Montecristi y Loma Atravesada.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 9. «Charco de Los Indios» en el río Tamares, La Jaiba, asociado con el hábitat de espíritus indígenas. Foto Jorge Ulloa Hung.

iniciación de curadores o sanadores con el *«Don del Indio»;* otros ríos y cuevas también han sido reconocidos por ser usados para curaciones en rituales con la llamada División del Indio. Sobre esta última, es necesario señalar que una de sus características es el uso de un vaso con agua y algunos objetos arqueológicos, como restos de cerámica, hachas petaloides u otros que se entienden relacionados con los indígenas, entre ellos los llamados fósiles o «Piedras del Indio» y caracoles, que son comunes en los altares de los curanderos.

Otros lugares que juegan un rol importante en las narrativas sobre los indígenas son las cuevas, frecuentemente denominadas como Cueva del Indio; es usual que, en estas, la basura dejada por los visitantes sea misteriosamente limpiada por los espíritus/personas indígenas. Para varios testimoniantes estos lugares son temidos, mientras que otros reconocen su utilización como espacios liminales, ajustados a diferentes propósitos religiosos; entre estos se mencionan las cavernas Cueva

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 10. Cueva de la Mancha dedicada a San Juan y otros santos, entre ellos la llamada «División India».

del Indio (en La Hoya Grande), la cueva de La Iglesia (en la zona de El Burén entre Playa Ensenada y Estero Hondo), la Cueva de La Mancha (en Boca de Mana), la Cueva de San Francisco (en Bánica), la Cueva de Bernard (en San Rafael de Yuma). En cualquier caso, la actividad religiosa mencionada en esas cuevas está siempre asociada con los espíritus indígenas. Esto es claro no solamente gracias a las narraciones orales recogidas sino también debido a las constataciones directas por una de las autoras de prácticas rituales o a la evidencia material vinculada a dichas actividades y encontrada en tales sitios. Es de notar que en la mayoría de las cuevas documentadas había una fuente de agua que era relacionada con fuerzas extraordinarias. La única excepción fue la llamada Cueva del Indio, en La Hoya Grande, donde fue encontrada una jícara con agua como ofrenda.

Un caso muy especial es el de la Cueva de San Juan en el pueblo de Boca de Mana, Yaguate, que al igual que la cueva de San Francisco,

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

en Bánica, es actualmente un santuario religioso de gran importancia, venerado tanto por las personas de los alrededores como por otros que habitan regiones bastante alejadas del lugar.[48]

La Cueva de La Mancha, conocida también como Cueva de Mana se localiza en la cercanía del pueblo Boca de Mana, parte de municipio Yaguate, en El Parque Nacional El Conde. En dicho parque se localizan, además, varias cavernas con arte rupestre, incluyendo Cueva Las Caritas, Cueva Los Murciélagos y Cueva de El Conde.

La primera referencia histórica al municipio de Yaguate es del Papa Julio II, quien en su bula *Illius fulti Praesidio* del 15 de noviembre de 1504, declaró este Yaguate como la primera en la Arquidiócesis de La Española (Peña Herrera, 2006: 20); sin embargo, esta bula nunca se implementó. Esta localización también está relacionada con la aldea indígena de Baní, fundada por los jeronimitas durante las reducciones de estos pueblos entre 1517-1519; y con San Cristóbal, fundada por Miguel Díaz (Mira Caballos, 1997: 144), esposo de mujer indígena, Catalina, quien debió mostrarle una fuente de oro, y cuya existencia se vincula con la fortaleza conocida como La Buenaventura. La región también aparece en los documentos históricos en el llamado repartimiento de Alburque, donde se atribuyeron alrededor de doscientos esclavos indígenas a Diego López de Salcedo y Fernando Mesa.

Aunque la historia de la provincia de San Cristóbal está fuertemente marcada por la industria azucarera (incluyendo la famosa rebelión de esclavos en Boca de Nigua), la economía de Yaguate fue más sostenida por la crianza de ganado. En el Censo de Osorio, de 1606, esta aparece registrada como un hato propiedad del Capitán Tello de Guzmán (Reyes, 1950: 135), para ser adquirida cuarenta años más tarde por Juan Rivera y Quezada, y luego en 1648 donada a los jesuitas, quienes la poseyeron hasta 1767, año en que la congregación fue expulsada de Santo Domingo (López Belando, 2011). El municipio Yaguate también está marcado por la inmigración canaria en el siglo XIX, y la comunidad de Mana destaca para los creyentes por la presencia de la

48. El uso ritual de la cueva de San Francisco fue previamente descrito por Puello Nina y Tavárez María (2013).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

famosa curandera Bibiana de la Rosa, quien utilizaba la cueva de Boca de Maná ya en los inicios del siglo veinte (Tejeda Ortiz, 1978).

La iglesia en Mana dedicada a esta curandera forma parte del paisaje sagrado del lugar e incluye un pozo cuya agua se considera sagrada y, un arroyo cercano usado para rituales de purificación espiritual. Esa purificación se realiza en un área del río Mana usando para ello aguas floridas y hierbas rituales, y se solía ejecutar antes de entrar a la cueva. Este mismo charco también se utiliza para la iniciación de curanderos que trabajan con «el Don del Indio» o de San Juan.

La Cueva de La Mancha, dedicada a San Juan, posee un salón principal donde existe un altar dedicado a este santo, y forma parte de los altares de las 21 divisiones espirituales que se encuentran en la espelunca, los cuales incluyen además los altares de la Virgen de la Altagracia, San Miguel, Santa Marta, junto con pequeños puntos de veneración y ubicación de trabajos para los espíritus de la «División India» y otros santos, como San Cristóbal, San Santiago y Bibiana de La Rosa. Actualmente el 24 de junio, el día de solsticio de verano, durante la fiesta de San Juan, peregrinos de diferentes comunidades toman un camino que pasa por diversos lugares sagrados, marcados por la presencia de cruces, para traer la imagen de San Juan desde la iglesia a la cueva y al terminar la ceremonia esta es retornada a su lugar original.

El camino a la cueva es empinado y tiene paradas donde se ubican tres cruces en las que se prenden velas y dan vueltas para cumplir las peticiones de devotos. Después de pedir permiso al ente espiritual dueño de la cueva, en la entrada, los visitantes se paran frente al altar de San Juan, punto donde caen gotas de agua de las formaciones del techo de la cueva, y se colocan de modo que estas caigan sobre sus cabezas, posteriormente prenden la vela para San Juan y siguen al altar de Las Mercedes, donde se hacen ofrendas de comida, velas y tabaco.

A lo largo del año la cueva es visitada por devotos, quienes acuden a diferentes altares, y al mismo tiempo, por los curanderos que van a realizar rituales de iniciación de sacerdotes vudú y prácticas curativas, consultando a los santos con los que trabajan. Las celebraciones están acompañadas por la música de tambores y güira, con que llaman a los santos y espíritus (también el de Bibiana) para encarnar los cuerpos de

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 11. Altar donde se nota la representación estereotipada del indígena a través de litografías de indígenas norteamericanos.

los Caballos del Misterio, alterar su estado de conciencia e inducir al estado de trance por medio de uso de alcohol y tabaco.

La Cueva de la Mancha está vinculada con la historia indígena por la tradición oral sobre su descubrimiento. En ella, uno de los ministros de Bibiana tuvo una lucha (se supone espiritual, como un vuelo mágico) con indígenas que vivían en este lugar, para poder entrar a la cueva y dominarlos. Hasta hoy, en la memoria colectiva hay parte de la cueva llamada Sala del Indio, donde uno de los guardianes, Don José Isabel Jiménez de los Santos, confirma que su suelo se distingue por un sonido hueco, ya que en su sustrato inferior viven «Los Indios».

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Los puntos de veneración de indígenas son pozos de agua debajo de los altares y puntos donde se concentra el agua de las estalagmitas, en ellos se colocan ofrendas como frutas, maíz, maní o pan. Acerca de la asociación de este lugar con pueblos y espíritus indígenas, Giovanni Guzmán explicó que el lugar fue originalmente asociado con ellos, pero luego más imágenes fueron traídas por personas que las escondieron antes de la persecución religiosa, y algunas de ellas no deberían estar relacionadas con este espacio directamente: *«si es el lugar sagrado de origen taíno donde estos[…] venían a pedir a la división a los espíritus a los misterios indígenas que vivieron, su espíritus su alma estaba allí. Ahora se ha convertido en un puro altar, como es el caso del cementerio de Máximo Gómez, donde supuestamente dicen que este es un lugar de San Elías pero los fanáticos hicieron de esto un altar hasta que le metieron una ermita de Santa Marta, esta no tiene nada que ver con el cementerio porque es una metresa»*.

La Cueva de San Juan o de La Macha es un espacio liminal donde hoy en día diferentes santos, expresiones religiosas y perspectivas sobre estas coexisten. San Juan, como *La División India,* no tiene una correspondencia directa en el panteón vudú dominicano. Curiosamente, en la Regla de Ocha, San Juan corresponde a Osun, la deidad de la fertilidad Yoruba antes mencionada, que vive en la cueva sagrada en Osogbo o Madioma. Como se ha explicado antes, muchos pueblos incluyendo los Bantús, los Yukpas o Wayuus y también para los Aruacos de La Española, las cuevas eran espacios sagrados. Este es el caso de Cueva de La Mancha, un lugar liminal y altamente sagrado, donde los mundos ancestrales y sobrenaturales se unen con el mundo de hoy por la memoria cultural expresada a través de la tradición oral y los rituales.

La asociación de las cuevas con el agua se muestra como un símbolo de sanación, fertilidad, purificación y mediación, por lo que resultan ser sitios de interacción entre las fuerzas divinas y ancestrales presentes hoy en la República Dominicana. Estas asociaciones sagradas se expresan no solamente en la tradición oral, que relaciona íntimamente a los indígenas con el agua y las cuevas y el simbolismo aquí implícito, sino también en una tradición oral que refiere que el escuchar el sonido de tambores en la cueva significa que va a llover.

Este lugar, al igual que en siglos anteriores, está marcado por los conflictos religiosos, ya que para algunos en él se realizan prácticas

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

satánicas. Sin embargo, las asociaciones culturales no están solamente relacionadas con las manifestaciones de un discurso colonial que representa a los indígenas como nobles salvajes, con vestidos estereotipados de indígenas norteamericanos, o que los considera primitivos que viven en cuevas. Las asociaciones presentes también incorporan estrategias de resistencia a ese poder, y los héroes indígenas son venerados como santos o como ancestros, y el vínculo popular con esas comunidades a través de las cuevas es concebido como sagrado. Esos elementos contribuyen a mantener la conexión con el pasado indígena y con los espacios que alguna vez ellos usaron en sus ceremonias religiosas.

Conclusiones

Los paisajes dominicanos han unificado diversos grupos culturales a través de los siglos. En esos paisajes la asociación cultural de sitios relacionados con la historia indígena tanto preserva como deconstruye el discurso colonial sobre los primeros pobladores.

Junto con las transformaciones materiales, el cambio conceptual del paisaje, incluyendo sacralización y desacralización, ha marcado los entornos de la República Dominicana. En ella las migraciones y los traslados forzados implicaron muchas discontinuidades en los paisajes y en las prácticas culturales, pero también en la reinterpretación de los contextos ambientales y sociales.

Dado su carácter universal, algunos elementos del paisaje como cuevas, charcos y cascadas comparten su atributo singular de espacios liminales y, al mismo tiempo, de espacios de comunicación entre diferentes mundos y diferentes seres. En el caso dominicano, muchos de estos significados culturales se mantienen como sagrados, incluso cuando las asociaciones religiosas o culturales hubieran cambiado a lo largo de los siglos.

Una mayor cantidad de estudios son necesarios, tomando en cuenta los procesos de interculturación (Restall, 2005) y transculturación (Ortiz, 1995) para entender el paisaje animado y la interacción humana con su entorno a través del tiempo y en un contexto multiétnico. Esa construcción de asociaciones con el paisaje cultural, en el caso de la República Dominicana, será abordada más profundamente en el futuro como parte de una disertación doctoral concebida en el marco del proyecto *Nexus 1492*.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Agradecimientos

Esta investigación fue financiada por el Consejo Europeo de Investigación y su Séptimo Programa (FP7 /2007-2013), acuerdo de subvención del Consejo Europeo de Investigación numero 319.209. Forma parte de una investigación doctoral supervisada por la Prof. C. Hofman dentro del proyecto Nexus 1492. Un agradecimiento especial para el Dr. R. Rojas Valcárcel y el Dr. J. Ulloa Hung por sus correcciones del texto y sugerencias. También para la Prof. Dr. C. Hofman, Prof. Dr. M. Jansen, Sr. A. Pérez Jiménez y a los miembros de Nexus. Por último deseo reconocer el apoyo de las familias Ulloa Hung, Valcárcel, Torres (en La Luperona), Sadí (en Cruce de Guyacanes), Gonzales (en Loma Atravesada) y de todos los que participaron en el estudio.

Referencias

Acevedo-Rodríguez, P. y Strong, M. T. (2015). *Flora of the West Indies*. Recuperado de botany.si.edu.

Alcocer, L. G. (1650/1942). Relación Sumaria del estado presente de la isla Española en las Indias Occidentales y cosas notables que hay en ella. En *Relaciones históricas de Santo Domingo*, *vol. 1.* Ed. y apuntes por E. Rodriguez Demorizi. Ciudad Trujillo: Montalvo.

Andel, T. van.; Klooster, Ch. I. E. A. van 't; Quiroz, D.; Townsa, B. A. M.; Ruysschaert, S. & Berg, M. van den (2014). *Local plant names reveal that enslaved Africans recognized substantial parts of the New World flora. PNAS*. Recuperado de www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1418836111.

Anderson-Cordova, K. (1990). *Hispaniola and Puerto Rico: Indian Acculturation and Heterogeneity 1492-1550*. Ph.D. dissertation, Yale University, Ann Arbor, University Microfilms.

Anglería, P. M. (1516/1912). *De Orbe Novo. The Eight Decadas of Peter Martyr D'Aghiera*. Translated by F.A. MacNutt. New York and London: G.P. Putnams Sons.

Anwana, E. D.; Cheke, R. A.; Martin, A. M.; Obireke, L.; Asei, M.; Otufu, P. & Otobotekere,D. (2010). The Crocodile is our Brother: Sacred Lakes of the Niger Delta, Implications for Conservation

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Management. En Bas Verschuuren, Robert Wild, Jeffrey McNeeley, Gonzalo Oviedo (Eds.). S*acred Natural Sites Conserving Nature and Culture* (pp. 129-138). London/Washington.

Århem, K. (1996). The Cosmic food web. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. En *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge.

Atiles Bidó, J. G. (2011). *Panorama histórico de los estudios del arte rupestre en República Dominicana*. Recuperado de Rupestreweb, http: //www.rupestreweb.info/panorama.html.

Atkinson, L. (2010). *Taíno Influence of Jamaican Folk Traditions*. Recuperado de http: //www.jnht.com/download/influence.pdf: Jamaica National Heritage Trust.

Barandián, D. (2011). *Los hijos de la luna: monografía antropológica sobre los Indios Sanemá-Yanoama.* Recuperado de http: //www.pickybook.com/33819028.pdf*:* Kindley Edition.

Blanco Díaz, A. (2009). *Escritos históricos*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación.

Beauvoir- Dominique, R. (2009). The Rock Images of Haiti. A Living Heritage. En Michele H. Haywar, Lesley Gail Atkinson y Michael A. Cinquino (Eds.). *Rock Art of the Caribbean* (pp. 78-89). Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Carney, J. A. (2003). African Traditional Plant Knowledge En the Circum-Caribbean Region. *Journal of Ethnobiology* 23(2), 167-185.

Chouin, G. (2002). Sacred Groves in History: *IDS Bulletin, 33*: 39-46.

Colón, C. (1961). *Diario de Navegación*. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la UNESCO.

Crespo Vargas, P. L. (2011). *La Inquisición Española y Las Supersticiones En El Caribe Hispano a Principios Del Siglo XVII: Un Recuento de Creencias Según Las Relaciones De Fe Del Tribunal De Cartagena De Indias*. (Spanish Edition) (Kindle Locations 2634-2636). Palibrio. Kindle Edition.

Deagan, K. (2014). Reconsidering Taíno Social Dynamic after Spanish conquest: Gender and Class in Cultures Contac Studies. *American Antiquity, 69(4),* 597-626.

Cora, M. M. de (1972). *Kui-Mare Mitos Indígenas de Venezuela*, Caracas: Monte Avila Editores.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Deive, C. E. (1982). Heterodoxia e inquisición en Santo Domingo 1492-1822, Santo Domingo: Editorial Taller.

Deive, C. E. (1991). Las emigraciones Canarias a Santo Domingo, siglo XVII and XVII. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.

Deive, C. E. (2002). Antología de la flora y fauna de Santo Domingo en cronistas y viajeros: siglos xv-xx. Santo Domingo: Sociedad Dominicana de Bibliófilos.

Del Valle, A. (1919). *Tradiciones y leyendas de Cienfuegos*. Habana: Imprenta El Siglo xx.

Dudley, N.; Bhagwat, S.; Higgins-Zogib, L.; Lassen, B.; Verschuuren, B. & Wild, R. (2010). Conservation of Biodiversity in Sacred Natural Sites in Asia and Africa: A Review of the Scientific Literature. En Bas Verschuuren, R. Wild, J. McNeeley, G. Oviedo (Eds.). *Sacred Natural Sites: Conserving Nature and Culture* (pp. 19-32). London/Washington.

Finol, J. E. (2007). *Mito y Cultura Guajira. Contribución a la semiótica del mito guajiro.*Venezuela*:* Ediciones del Vice Rectorado Académico.

Fitzpatrick, S. M. & Keegan, W. F. (2007). Human impacts and adaptations in the Caribbean Islands: an historical ecology approach. *Earth and Environmental Science Transactions of the Royal Society of Edinburgh, 98*, 29-45.

Foster, G. M. (1960). *Conquest and Culture: America's Spanish Heritage.* Chicago: Quadrangle Books Chicago.

García Arévalo, M. (1988). *El indigenismo, arqueología, identidad nacional.* Santo Domingo. Museo del Hombre Dominicano: Fundación García Arévalo.

García Arévalo, M. (2008). El Indigenismo dominicano. *Mar Oceana. Revista del Humanismo Español e Iberoamericano, 24*, 15-32.

Grafton, A. Shelford, A., Siraisi, N. (1992). *New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery.* Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Godwin, J. (2002). *The Pagan Dream of the Renaissance.* Boston: Red. Wheel and Weiser.

Heller Anderson, S. (1969). Three Relations of the West Indies. 1659-1660. Transactions of the American Philosophical Society, *New Series*, *59* (6), 1-49.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Hofman, C.; Mol, A.; Hoogland, M. & Valcárcel Rojas, R. (2014). Stage of encounters: migration, mobility and interaction in the pre-colonial and early colonial Caribbean. *World Archaeology, 46* (4), 590-609.

Horta García, F. (2012). *A la sombra de los árboles mágicos*. Artemisa: Editorial Unicornio.

Hugh-Jones, S. (1979). *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia*. New York: Cambridge University Press.

Hulme, P. (1986). *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. London: Methuen.

Ingold, T. (1993).Companion Encyclopedia of Anthropology. London/New York: Routledge.

Insoll, T. (2011). *The Oxford Handbook of the Archeology of Ritual Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Las Casas, B., de (1875). *Historia de las Indias*. (Tomo I). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes 2007. Recuperado de http: //www.cervantesvirtual.com/nd/ark: /59851/bmc542p8.

Lemaire, T. 1(986). *De Indiaan in ons bewustzijn*. Baarn: Ambo.

Levin, H. (1969). *The myth of the Golden Age in the Renaissance.* Bloomington: Indiana University Press.

López Belando, A. J. (2011). *Arte Rupestre y Vudú en el Parque Nacional El Conde.* Recuperado de http: //www.rupestreweb.info/vudu.html.

Mather, Ch. (2003). Shrines and the Domestication of Landscape Source. *Journal of Anthropological Research 59* (1), 23-45.

Mason, P. (1990). *Deconstructing America: representations of the other*. Oxford: Routledge.

Memén Pérez, F. (2000). La Utopía Colombina. En *Cristóbal Colón. Antropología e Historia del Encuentro de Dos Mundos.* Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.

Memén Pérez, F. (2008). El indio y el negro en la visión de la Iglesia y el Estado. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano, 42,* 91-102.

Mendieta, J. (1870/ 2006). *Historia eclesiástica Indiana.* Recuperado de *Biblioteca Virtual Universal,www.biblioteca.org.ar.*

Mitchell, L. L. & Scheiber, M. D. (2010). *Across a Great Divide. Continuity and Change in Native North America.* Tucson: The University of the Arizona Press.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Mintz, S.W. & Price, R. (1992). *The Birth Of Afro-American Culture. An Anthropological Perspective.* Boston: Beacon Press. Kindle Edition.

Mira Caballos, E. (2009) *Conquista y Destrucción de Las Indias 1492-1573*. Sevilla- Bogotá: Muñoz Moya Editores.

Mira Caballos, E. (1997). *El indio antillano: Repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*. Sevilla – Bogotá: Muñoz Moya Editores.

Newson, L. (1993). *Native West Indian Plant Use.* Disertation Doctoral. Gainesville: Universidad de La Florida.

Ortiz, F. (1995). *Cuban Counterpoint. Tabacco and Sugar*. Durham and London: Duke University Press.

Oviedo y Valdéz, G. F. [1525-1585] (1851). *Historia General y Natural de las Indias*. *Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*. Madrid: Imprenta de Real Academia de la Historia.

Oviedo, G.(2010). *Sacred Natural Sites Conserving Natureand Culture.* London/Washington: Earthscan.

Pagán Jimenéz, J. R. & Oliver, J. (2008). Starch Residues on Lithic Artifacts from Two Contrasting Contexts in Northwestern Puerto Rico. Cave and Vega de Nelo Vargas Farmstead. En Hofman, C., Hoogland, M., van Gijn, A. (Eds.). *Crossing the Borders New Methods and Techniques in the Study of the Archeological Material from the Caribbean*. Alabama: University of the Alabama Press.

Pagán Jimenéz, J. R. (2011). Early phytocultural processes in the pre-Colonial Antilles. A pan-Caribbean survey for an ongoing starch grain research. En C. L. Hofman y A. van. Duijvenbode (Eds.). *Communities in Contact. Essays in Archaeology, Ethnohistory & Ethnography of the Amerindian Circum-Caribbean* (pp. 87-116). Leiden: Sidestone Press.

Pagden, A. (1987). *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pané, R. (1977). *Relación de Fray Ramón acerca de las antigüedades de los indios*. Nueva versión. Con notas, mapa y apéndices por José Juan Arrom. México D. F: Siglo Veintiuno.

Peña Herrera, A. R. (2006). *Santa Cruz de Yaguate Provincia. San Cristóbal: Sus cosas y casos.* Libro contenido datos geográficos e históricos de la población de Santa Cruz de Yaguate. Santo Domingo: Veloz Impresos y Vallas.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Perera, M. A. (1991). Cuevas y cerros en la tradición oral y ceremonial de los amerindios de Venezuela. *Revista de Indias*, *51*, 193.

Pereira Pereira, O. (2007). Las rebeldías esclavas del siglo xvi y el contacto interétnico entre indígenas y esclavos africanos en Cuba. *Boletín Museo del Hombre Dominicano, 41*: 93-110.

Pereira Pereira, O. (2008). La confluencia del arte rupestre indígena y de esclavos cimarrones en las cuevas de Cuba. Santiago de Cuba: *El Caribe Arquelógico 11,* 28-41.

Price, R. (1976). An Anthropological Approach To The Afro-american Past: A Caribbean Perspective. Ocassional Papers No 2. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issue.

Pesoutova, J. (2015). La representación indígena y su papel en la interpretación de los paisajes culturales asociativos actuales. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano 46*, 195-214.

Prins, F. E. & Hall, S. (1994). Expressions of fertility, in the rock art of Bantu-speaking agriculturists. *The African Archaeological Review 12* (pp. 171-203). Cambridge University Press.

Puello Nina, R. & Tavárez M. C. (2013). Un estudio Preliminar de la fiesta de San Francisco. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano, 45*, 233-246.

Restall, M. (2005). (Ed.). *Beyond Black and Red. African-Native relations in colonial Latin America*. USA: UNM Press.

Reyes, F. (1950). *Descripción Histórica de las antiguas haciendas, estancias y hatos, que durante la era colonial española existieron en el partido de los ingenios de Nigua, hoy San Cristóbal*. Ciudad Trujillo: Editora Montalvo.

Rochas Vivas, M. (2010). *Antes del amanecer. Antología de los Andes y la sierra nevada de Santa Marta*. Bogotá: Biblioteca Básica de Los Indígenas de Colombia.

Rodriguez Morel, G. (2011). *Cartas de la Real Audiencia 1547-1575*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación.

Rodríguez Suárez, R. & Pagán Jimenéz, J. R. (2009). The Burén in Precolonial Cuban Archeology. New Information Regarding The use of Plants during the Late Ceramic Age of Eastern Cuba Gathered through Starch Analysis. En Hofman, C., Hoogland, M., van Gijn, A. (Eds.). *Crossing the Borders New Methods and Techniques in*

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

the Study of the Archeological Material from the Caribbean (pp. 159-169*)*. Alabama: The University of the Alabama Press.

Roe, P. G. (1982). *The Cosmic Zygote Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Rousseau, J. J. (1751). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Recuperado de http: //biblio.juridicas.unam.mx/libros.

Sanitatis Ortus (1491). *Germany*: *Jacob Meydenbach*. Recuperado de http: //cudl.lib.cam.ac.uk/view.

Santos - Granero, F. (1998). *Selva central: history, economy and land use in Peruvian Amazonia*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Santos - Granero, F. (2009). *The Occult Life of Things*. Arizona: University of Arizona Press.

Siegel, P. (2005). *Ancient Bonriquen. Archeology and Ethnohistory of Native Puerto Rico*. Tuscaloosa, Alabama: The University of Alabama Press.

Sluyter, A. (2001). Colonialism and Landscape in the Americas: Material/Conceptual Transformations and Continuing Consequences. *Annals of Association of American Geographers 91*(2), 410-428.

Sued Badillo, J. (1978). *Los caribes: realidad o fábula.* Río Piedras: Editorial Antillana.

Tejeda Ortiz, D. (1978). Mana: *monografía de un movimiento mesiánico abortado*. Santo Domingo: Editora Alfa y Omega.

Todorov, T. (1982). *The Conquest of America: The Question of the Other.* New York: Harper & Rosw Publishers.

Tricando, M. N. (1997). *El indígena y la Caridad del Cobre*. *El Caribe Arqueológico, 2:* 114-120.

Urbani, B. & Urbani, F. (*2010-2011*). Relaciones sobre cuevas en el continente americano durante los siglos xv y xvi, parte I, Suramérica y el Caribe. *Bol. Soc. Venezolana Espeleol, 44,* 2-34.

Valcárcel Rojas, R. (2012). *Interacción colonial en un pueblo de indios encomendados: el Chorro de Maíta, Cuba.* Leiden: Caribbean Research Group.

Valcárcel Rojas, R. & Pérez Concepción, H. (2014). *Indios en Holguín*. Holguín: La Mezquita.

Valcárcel Rojas, R.; Samson, A. V. M & Hoogland, M. L. P. (2013). Indo-Hispanic Dynamics: From Contact to Colonial Interaction in the Greater Antilles. *Journal of Historical Archeology 17*(1), 18-39.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Vossen T.; Towns A.; Ruysschaert S.; Quiroz D.; van Andel T. (2014). Consequences of the Trans-Atlantic Slave Trade on Medicinal Plant Selection: Plant Use for Cultural Bound Syndromes Affecting Children in Suriname and Western Africa. *PLoS ONE* 9 *(11)*: e112345. doi: 10.1371/journal.pone.0112345.

Vidal, S. M. (2003). The Arawak-Speaking Groups of Northwestern Amazonia: Amerindian Cartography as a Way of Preserving and Interpreting the Past En N.L Whitehead (Ed.). *Histories and historicities in Amazonia* (pp. 33-58). Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Viveiros De Castro, E. (1998). Cosmological Deixsis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *4*(3), 469-488.

Werner, A. (1922). *Myths and Legends of The Bantu*. Recuperado de http: //www.sacred-texts.com/afr/mlb/mlb03.htm.

Whitehead, N. L. (2003). *Histories and historicities in Amazonia*. London: University of Nebraska Press.

Whitehead, N. L. (2011). *Of Cannibals and Kings. Primal Anthropology in Americas*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Sección II

Estudios sobre presencia y legado indígena. Una mirada crítica

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Capítulo V
El colonialismo y las arqueologías del Caribe hispano

L. Antonio Curet

Desde temprano, la conquista del Caribe se convirtió en terreno fértil para la imposición de los sistemas coloniales europeos y, más tarde, estadounidense. La cuenca del Caribe se volvió el escenario donde compitieron las distintas metrópolis imperialistas y donde surgieron los primeros actos de resistencia al colonialismo en América. Es claro que este substrato colonial todavía está presente de una manera u otra en muchos aspectos de la vida de los caribeños, incluyendo los círculos académicos. Aunque la Arqueología es una disciplina relativamente joven, esta no ha estado inmune a estas fuerzas ya que el pasado antiguo y reciente han sido usados, ignorados, negados, recreados, manipulados e interpretados de múltiple maneras por los intereses de todas las facciones de la fórmula colonial (Gnecco, 1999; Pagán Jiménez, 2004; Pagán Jiménez y Rodríguez Ramos, 2008; Politis, 2003).

En este trabajo presento un análisis crítico de las arqueologías locales del Caribe. Por supuesto, cuando hablamos del Caribe no podemos referirnos simplemente a una unidad social, política y económica monolítica. La región debe ser vista como un mosaico producido por siglos, y quizás hasta milenios, de procesos históricos, sociales, políticos, ambientales y aún idiosincráticos. Así pues, no podemos hacer referencia a una sola Arqueología Caribeña, como tradicionalmente hemos pensado, sino a una multiplicidad de arqueologías localizadas.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Como discuto en la próxima sección, la historia de la Arqueología Caribeña es en gran medida la historia de arqueologías locales que han sido influenciadas, impactadas, moldeadas y hasta creadas por arqueologías extranjeras, especialmente la norteamericana. Debido a esta diversidad en la historia de las arqueologías del Caribe, el presente trabajo se concentra en la historia comparativa de las tres islas/países del Caribe hispanoparlante: Puerto Rico, República Dominicana y Cuba.

La ventaja de concentrarnos únicamente en estos tres casos es que, en términos generales, ellos comparten trayectorias históricas paralelas. Por ejemplo, cuando la Arqueología se formó como disciplina de estudio, los tres casos eran colonias españolas y luego fueron marcadamente impactados por el colonialismo y neo-colonialismo de la política, las intervenciones y la dominación norteamericana. Con esto no quiero decir que podemos tratar estas tres islas/países como una unidad homogénea, como mencioné anteriormente. Por el contrario, aunque sus tradiciones pueden tener algunos aspectos en común, sus trayectorias han pasado por distintos procesos históricos (e.g, dictaduras, revoluciones, independencia, movimientos sociales y políticos, invasiones de ejércitos europeos o norteamericanos y diferentes formas de colonialismo y nacionalismo, entre otros). Estos tres casos muestran aspectos diferentes de los efectos de la historia colonialista en la Arqueología de la región. En otras palabras, a pesar de las características locales en la historia y en la tradición académica de los distintos casos, la historia de la Arqueología tiene algunos puntos generales en común.

También limito la discusión a la historia de la Arqueología Precolombina como disciplina esencial para estudiar y comprender la historia de las comunidades indígenas de la región, aspecto que es el eje central de este volumen. Además, está decisión refleja más mi poco conocimiento sobre la historia de la Arqueología Colonial o histórica, que su real importancia como fuente de información para reconstruir el pasado reciente o para aportar a muchos debates dentro de la disciplina.

Comienzo la discusión con un resumen y una comparación por separado de las historias de las arqueologías puertorriqueña, dominicana, y cubana, incluyendo sus similitudes y diferencias. Esto seguido por una sección que describe la interacción entre las arqueologías

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

locales y la norteamericana, lo que eventualmente conllevó a la aceptación de los paradigmas que dominaron la Arqueología norteamericana en la primera mitad del siglo xx. Una tercera sección resume la estructura de los trabajos arqueológicos recientes en cada uno de los casos y se concluye con la presentación de algunos de los problemas generales que limitan el desarrollo de las arqueologías locales además del análisis de cómo la Arqueología caribeña ha sido víctima de estereotipos y prejuicios dentro de la disciplina en general.

La Arqueología caribeña: una perspectiva histórica

En esta sección discuto las tendencias históricas y estructuras de la Arqueología de los tres casos de estudio. Sin embargo, en vez de crear un secuencia larga de los individuos que contribuyeron a la formación de la Arqueología en cada caso, los años que estuvieron activos y sus logros, he decidido organizar el texto en temas generales y discutirlos dentro de sus contextos socio-políticos específicos. Algunos individuos son mencionados como ejemplos de las tendencias históricas generales, y, de igual manera, los tres casos no serán discutidos por separado, sino en conjunto y dentro del contexto histórico general de esas tendencias. Las idiosincrasias de cada caso son mencionadas y sus historias más recientes también serán discutidas individualmente más adelante como parte del capítulo. En esencia, esta sección enfatiza en cómo las condiciones sociales y políticas de cada caso ayudaron a promover, moldear o entorpecer las arqueologías locales en las últimas cuatro o cinco décadas.

Si fuéramos a describir en una palabra la historia de la Arqueología caribeña, tendríamos que admitir que sería amateur o aficionado. Desde su principio hasta el presente, individuos y organizaciones de aficionados o amateurs han estado realizando una gran porción del trabajo arqueológico en la región. No digo esto de una manera despectiva; por el contrario, como se plantea más adelante, la mayoría del trabajo que se está realizando hoy día está fundamentado por los logros de arqueólogos no-profesionales. Aún más, el éxito de muchos de los proyectos tempranos en la región dependieron en gran parte de la ayuda proveída por arqueólogos caribeños aficionados.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Como en muchas regiones del mundo, los primeros arqueólogos del Caribe pueden ser clasificados como anticuarios. Es decir, eran individuos interesados en la historia antigua de sus propias islas y comenzaron sus colecciones arqueológicas comprando objetos mayormente encontrados por campesinos o por exploraciones en las áreas rurales. En el Caribe hispanoparlante ese grupo se componía mayormente de profesionales y personas educadas, en su mayoría de la clase alta de la sociedad, como abogados, doctores, escritores, periodistas y otros. Esa tendencia intelectual prevaleció en la segunda mitad del siglo XIX.

Este grupo de anticuarios también incluía algunos historiadores, quienes utilizaron los documentos europeos tempranos para reconstruir la cultura y el modo de vida de los grupos indígenas al momento del contacto. Esos movimientos académicos incluyeron por lo menos dos tipos de perspectivas, ambas influenciadas por las condiciones coloniales de la época. La primera incluía personas interesadas en el conocimiento y las ciencias, fuertemente motivadas por el «amor» al conocimiento que prevalecía en los círculos intelectuales de Europa y los Estados Unidos. Algunas tendencias dentro de esta perspectiva pertenecían más a los modelos humanistas compuestos mayormente por hombres que seguían los ideales de la Ilustración y de la Edad de la Razón prevalecientes entre la elite de este período: el ser educado (o ser un erudito) en múltiples áreas del conocimiento. Por esto, no es sorprendente que muchos de esos primeros interesados en la Arqueología fueran profesionales de distintas ramas. Un aspecto importante de esta tendencia es que enfatizaba específicamente en las ciencias, sin ninguna otra razón que el «amor» a las mismas, y es en este último grupo que se puede encontrar un fuerte interés en la historia natural que eventualmente motivó la formación de museos dentro de esa temática. Así pues, no es de sorprendernos que muchos de los académicos interesados en el pasado indígena también estuvieran interesados en paleontología, botánica, zoología y otras ciencias naturales. Algunos representantes de esa tendencia son Agustín Stahl (1889), Cayetano Coll y Toste (1907), José Julián Acosta y J. L. Montalvo Guenard en Puerto Rico (Alegría, 1996); Miguel Rodríguez Ferrer (español residente), Andrés Poey, Eusebio Jiménez, Luis Montané y Carlos de la Torre en Cuba (Dacal Moure y Watters, 2005); y Robert Schomburg

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

(inglés residente), José Gabriel García, Arzobispo Meriño, A. Llenas y R. Imbert en la República Dominicana (Veloz Maggiolo, 1972).

A pesar de que muchos de los trabajos de este grupo de personas carecían de un componente teórico, otros estuvieron influenciados por las escuelas de pensamiento europeas y norteamericanas y, por supuesto, sus reconstrucciones de la historia antigua de las islas copiaban el marco de la historia europea, especialmente los estadios de evolución cultural. Por ejemplo, en algunas instancias los indígenas del Caribe eran incluidos dentro del esquema evolutivo «universal» (como la Edad de Piedra) desarrollado por pensadores sociales europeos y norteamericanos (e.g., Spencer, Morgan y Tylor). Este enfoque también apoyaba la perspectiva donde los indígenas eran vistos como ejemplos congelados en el tiempo de una etapa evolutiva temprana de las sociedades humanas. Un resultado de esto fue que los grupos nativos representaban un pasado desconectado de la historia de los pueblos que habitaban en las islas. Para estos académicos su historia estaba en Europa y no entre los indígenas u «otros» grupos culturales insulares.

La segunda perspectiva, de muchas maneras, es opuesta a la primera. Sus seguidores eran mayormente individuos de la clase criolla, quienes trataban de construir un sentido de identidad independiente de la heredada de la metrópolis (ver Stewart, 2007, para más información sobre el proceso de criollización o mestizaje cultural). Por supuesto, sus intereses estaban íntimamente ligados a los movimientos de independencia y a los pensamientos políticos de esos tiempos. En este caso, el pasado indígena se utilizó para construir una identidad por la que los indígenas se convirtieron en los ancestros culturales y «nacionales» de las poblaciones modernas. Aun más, los indígenas también eran representados como los primeros cubanos, dominicanos (o quisqueyanos) y puertorriqueños (o borinqueños) que resistieron la condición colonial y quienes fueron victimizados por el régimen del gobierno imperial. Este grupo de académicos incluía no solo a personas interesadas en la historia o las ciencias, sino también a políticos, escritores y literatos con trabajos como poemas, ensayos y novelas. Esta práctica es parte del movimiento conocido en América Latina como *Indianismo* o *Movimiento Indigenista* (Gnecco, 2004). Ejemplos de esa tendencia son Eugenio María de Hostos (1863) en Puerto Rico; José

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Fornaris y Luque (1862) y Juan Cristóbal Nápoles Fajardo también conocido como Cucalambé (1856) en Cuba; y Javier Angulo Guridi (1857, 1881), José J. Pérez (1877) y Manuel de Jesús Galván (1879), en República Dominicana.

Desde principios del siglo xx al presente, términos como coleccionistas locales, arqueólogos aficionados o *amateurs* reemplazaron el nombre de anticuario, y hoy día todavía están presentes en muchas islas con el mismo rol que antes: ser la fuerza dominante detrás de las iniciativas de la Arqueología local. En muchas instancias, las arqueologías de aficionados fueron formalizadas por la creación de grupos arqueológicos locales como la Sociedad Arqueológica de la isla de Cuba, el Grupo Humboldt y el Grupo Guamá en Cuba; la Fundación Arqueológica, Antropológica e Histórica de Puerto Rico y la Sociedad Guaynía del Sur de Puerto Rico. Estos individuos y organizaciones han realizado contribuciones importantes y significativas en sus respectivos países. Un ejemplo del impacto de estos *amateurs* en la Arqueología del Caribe es la fundación de la Asociación Internacional para la Arqueología del Caribe (conocida originalmente como la Asociación Internacional para el Estudio de las Culturas Precolombinas de las Antillas Menores). Esta organización es la única asociación arqueológica en la región la cual patrocina un congreso bienal, el Congreso Internacional para la Arqueología del Caribe, y la publicación de sus actas.

A pesar de que no podemos considerar muchos de esos individuos u organizaciones completamente científicos o académicos, ellos han dejado un legado que forma el fundamento en el cual todos los arqueólogos caribeños estamos situados. Ese legado cubre muchas áreas, incluyendo la protección y conservación del patrimonio arqueológico, el descubrimiento de culturas arqueológicas, la creación de inventarios de sitios, la producción de descripciones básicas de materiales arqueológicos, el desarrollo de cronologías locales, la fundación de museos, publicaciones, la presión sobre las autoridades locales para la preservación y conservación de sitios, así como la creación de parques arqueológicos. En las últimas décadas, muchos de estos individuos han continuado su educación y han obtenido grados en Arqueología, Antropología, Historia u otras disciplinas relacionadas. Aunque pocos en número, estos individuos, entrenados académicamente, y a través de varias

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

organizaciones, comenzaron a mejorar el grado de profesionalidad en Arqueología. Ejemplos de este aumento en la profesionalidad incluyen a Adolfo de Hostos (1919, 1923, 1924a, 1924b, 1924c, 1926, 1941) y Ricardo Alegría (1951a, 1951b, 1965; Alegría et al., 1955) en Puerto Rico; René Herrera Fritot (1937, 1957) y Felipe Pichardo Moya (1945a, 1945b, 1949, 1956) en Cuba; y Emile de Boyrie Moya (1955, 1970) en República Dominicana. Muchos de los esfuerzos de estos y otros individuos llevaron a la creación de instituciones gubernamentales relacionadas con la Arqueología, como el Departamento de Antropología y el Centro de Investigaciones Arqueológicas en la Universidad de Puerto Rico, además del Programa de Arqueología del Instituto de Cultura Puertorriqueña; el Museo Antropológico Montané en la Universidad de La Habana, la Junta Nacional de Arqueología, y el Instituto Cubano de Arqueología; y el Instituto de Investigaciones Antropológicas en la Universidad de Santo Domingo, República Dominicana. Hoy, un gran número de aficionados sigue presente en la Arqueología del Caribe, como individuos u organizaciones, y en muchas instancias siguen contribuyendo grandemente a la Arqueología de la región y al desarrollo de verdaderas arqueologías locales.

En la historia de la Arqueología caribeña también existen ejemplos de arqueólogos extranjeros que realizaron estudios en las islas. Este grupo estuvo compuesto mayormente por académicos norteamericanos o europeos, quienes visitaban las islas representando diferente instituciones, como museos, universidades o academias científicas, y formaron parte de lo que Baatz (2003) ha llamado la ciencia imperial. Aunque otros casos de viajeros y personas interesadas en el pasado se dieron en los siglos xviii y xix (e.g., Miguel Rodríguez Ferrer, 1847 [Dacal Moure, 2006]; Alphonse L. Pinart [1979]), el trabajo que impactó más la Arqueología del Caribe comenzó a principios del siglo xx. En el caso particular de Puerto Rico, algunos de estos arribaron después de la Guerra Hispano-cubano-norteamericana para tomar nota de los recursos culturales obtenidos por Estados Unidos como parte de su botín de guerra (e.g., Fewkes, 1907; Mason, 1917, 1941; Rainey, 1940; ejemplos similares en otras disciplinas están presentados en la colección monumental del *Scientific Survey of Porto Rico and the Virgin Islands*, publicado por la Academia de Ciencias de Nueva York

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

[ver también Figueroa Colón, 1996]). En Cuba existen los ejemplos de Culin (1902), Fewkes (1904), Osgood (1942), Harrington (1921) y Rouse (1942); y, en República Dominicana los de Booy (1915, 1919) y Krieger (1929). Además del caso del danés Sven Loven (1935), quien llevó a cabo un estudio bibliográfico y produjo el tratado más completo sobre los indígenas de las Antillas Mayores al momento del contacto.

La mayoría de estos investigadores participaron de un período en que las expediciones científicas eran parte de las exploraciones del mundo poco conocido por europeos y norteamericanos. Parte de su misión era regresar con objetos o especímenes, dibujos o fotos e información sobre las condiciones locales. Si consideramos lo poco que se conocía de la historia antigua del Caribe, estos trabajos enfatizaban la exploración y se concentraban en la identificación de culturas arqueológicas, la definición de áreas culturales y el desarrollo de secuencias históricas. Esto se lograba combinando los pocos datos arqueológicos disponibles en esos momentos con la relativamente rica documentación etnohistórica.

Es obvio que estos trabajos constituyen las bases o premisas de la mayoría de los subsiguientes trabajos arqueológicos en el Caribe, y su influencia se extendió por lo menos las primeras seis décadas del siglo anterior. Por ejemplo, muchos de los conceptos y categorías culturales como Taíno y Sub-Taíno, desarrollados por algunos de estos arqueólogos o historiadores extranjeros, siguen siendo usados hoy día en muchas, sino en todas las islas. También se desarrollaron términos basados en regiones geográficas a distintas escalas, por ejemplo, el Caribe como unidad cultural fue dividido entre los Taínos de las Antillas Mayores y los Caribes de las Antillas menores; el Ciboney y Guanahatabey en Cuba occidental y central y el Lucayo en las Bahamas. A pesar de que muchas de esas categorías tienen poco apoyo de los datos arqueológicos, siguen siendo usadas y perpetuadas en la Arqueología del Caribe actualmente (más sobre este tema puede ser encontrado en Curet, 2003, 2014, 2015; Keegan, 1989; Rodríguez Ramos, 2006, 2007; Rodríguez Ramos, y Pagán Jiménez, 2005, 2007; Torres Etayo, 2006).

Las tendencias establecidas por estos extranjeros fueron reforzadas y expandidas por Irving B. Rouse, el arqueólogo más influyente en el Caribe. Rouse comenzó su carrera en Haití durante la década de

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

los años treinta, como parte de la investigación para su tesis doctoral (Rouse, 1939; ver Siegel, 1996, para un resumen excelente de la historia del trabajo y el pensamiento de Rouse). Más tarde para continuar sus estudios en la región, Rouse trabajó en decenas de sitios arqueológicos indígenas en Puerto Rico, como parte del proyecto *Porto Rico Survey* (1952), auspiciado por La Academia de Ciencias de Nueva York. Las diferencias entre Rouse y otros académicos extranjeros es que este trabajó persistentemente en la región por casi 70 años, además de que su trabajo cubrió un área extensa de la Cuenca del Caribe, incluyendo Venezuela (Rouse & Cruxent, 1961, 1963), Cuba (Rouse 1941), y algunas de las Antillas Menores (Rouse and Morse, 1999). Su obra monumental y las secuencias cronológicas que creó todavía siguen siendo utilizadas en el Caribe y son grandes recursos heurísticos como punto de partida para cualquier investigación. Aún más, su atención a los detalles y su dedicación a publicar informes son excelentes fuentes de información y de gran ayuda, especialmente en casos de sitios ya destruidos o colecciones desaparecidas. Sin embargo, su sistema de clasificación y secuencia cultural han sido puestos en duda en años recientes (ver Curet, 2003, 2004, 2005; Rodríguez Ramos, 2010; Ulloa Hung, 2005a, 2005b).

Rouse fue uno de los fundadores del paradigma de Historia Cultural de los años treinta y estuvo envuelto en muchos de los debates sobre el significado de las agrupaciones (e.g., tipos, clases) desarrolladas por los sistemas clasificatorios y cómo se podrían definir e identificar arqueológicamente las culturas indígenas y sus períodos de desarrollo. Sin embargo, a pesar de los cambios de paradigmas en los Estados Unidos y Europa, a través de décadas Rouse continuó la tradición de enfatizar la historia cultural desde una perspectiva normativa empirista (Rouse, 1986, 1992). En una región dominada por aficionados o coleccionistas con muy poca preparación teórica y metodológica, el sistema de Rouse con sus paradigmas, premisas, metodología y modelos, fue aceptado como el estándar para la Arqueología precolombina. Aun académicos locales que atacaban vehementemente las interpretaciones de Rouse (como Chanlatte, 1981, 1986; Chanlatte y Narganes, 1983, 1985; Veloz Maggiolo, 1977, 1991, 1993; Veloz Maggiolo et al., 1981) continuaron trabajando dentro del paradigma normativo y empirista de los historiadores culturales.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Desde el principio del siglo xx hasta los años sesenta, existían en el Caribe pocos arqueólogos académicos puertorriqueños, cubanos o dominicanos (algunas de las excepciones fueron Adolfo de Hostos, Ernesto Tabío, Ricardo Alegría y Emile de Boyrie Moya), y no fue hasta los años setenta que surgieron arqueólogos locales que obtuvieron sus grados en otros países (como México, la Unión Soviética, los Estados Unidos y España). Esta tendencia continúa hoy día y académicos jóvenes con ideas nuevas e innovadoras siguen sumándose a las filas de arqueólogos. Aunque con diferentes trasfondos y paradigmas, todos estos intelectuales están contribuyendo a la Arqueología caribeña con nuevos marcos teóricos tratando de superar las limitaciones de las generaciones anteriores. Algunos ejemplos de este tipo de arqueólogos son: Diana López Sotomayor, José Oliver, Jaime Pagán y Reniel Rodríguez, en Puerto Rico; Marcio Veloz Maggiolo, Renato Rímoli, Clenis Tavárez María, Manuel García Arévalo, Bernardo Vega, Luis Chanlatte Baik y Fernando Luna Calderón en República Dominicana; y Lourdes Domínguez, Gabino La Rosa, Manuel Rivero de la Calle, Ramón Dacal, José Guarch Delmonte, Jorge Ulloa Hung, Roberto Valcárcel Rojas y Daniel Torres Etayo, de Cuba.

En décadas recientes, la región también se ha beneficiado de la participación de nuevas generaciones de arqueólogos norteamericanos y europeos quienes han trabajado en colaboración con colegas o instituciones locales. Estos investigadores, en combinación con la nueva generación de arqueólogos del Caribe, han creado un ambiente de colaboración que contribuye al avance de la Arqueología caribeña; y algo más importante aún, esto ha producido una diversidad de posiciones y opiniones teóricas, además de debates saludables y productivos.

Antes de concluir con esta sección, es importante mencionar que, como muchas otras partes del mundo, el Caribe también tiene su cuota de lo que podríamos llamar pseudo-arqueólogos. Pseudo-Arqueología se «refiere a la descripción del pasado que reclama estar basada en hechos, pero que actualmente son declaraciones de ficción que distorsionan nuestro entendimiento del pasado» (Sharer y Asmore, 2003; traducido por el autor). Así pues, pseudo-arqueólogos son personas que tiene un gran interés por la Arqueología, pero tienen muy poca preparación y, definitivamente, no trabajan dentro los cánones y

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

estándares de la disciplina. Más aún, muchos de ellos tienden a falsificar las reconstrucciones del pasado al utilizar información altamente selectiva para apoyar argumentos sin fundamento. Por lo general, estos reclamos tienden a tener un tono sensacionalista, mientras que en otros casos se trata de individuos que han tomado uno o dos cursos de métodos de campo o laboratorio y consideran que esto es suficiente para auto-denominarse arqueólogos. Otros obtuvieron experiencia trabajando en algún proyecto en que los entrenaron para realizar excavaciones controladas o recorridos regionales. Debido a la fuerte presencia de aficionados en el Caribe y la falta de programas académicos que ofrezcan grados en Arqueología, muchos de estos pseudo-arqueólogos llegan a ser «reconocidos» y «certificados» para poder desarrollar y llevar a cabo proyectos arqueológicos. Por supuesto, sus trabajos tienden a ser de muy pobre calidad y, en muchas ocasiones, inútiles.

Para concluir, está claro que las arqueologías del Caribe hispanoparlante son el producto de una combinación de múltiples factores, procesos, fuerzas sociales e individuos. Hasta aquí he apuntado algunas de las características que los casos bajo estudio tienen en común, especialmente en términos de las tendencias generales presentes en sus historias. Uno de estos factores fue la influencia de la Arqueología norteamericana en la región, promovida en gran medida por la situación colonial del Caribe, pero también por los intereses de las clases e individuos representados entre los arqueólogos locales, quienes fueron terreno fértil para la adopción del paradigma norteamericano, que congeniaba muy bien con sus intereses personales, sociales y políticos. Por su puesto, cada uno de los casos adoptó este paradigma de una manera diferente, de acuerdo con su condición social y política. La siguiente sección discute cómo este paradigma de la Arqueología norteamericana impactó la Arqueología caribeña desde una perspectiva intelectual y discute cómo fue adoptada en el caso de cada isla en la segunda mitad del siglo xx.

La Arqueología Caribeña y los Primeros Arqueólogos Norteamericanos

Como se mencionó anteriormente, arqueólogos extranjeros han visitado las islas desde el siglo xix. De una manera u otra, el trabajo

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

de estos académicos han tenido un gran impacto en la Arqueología de la región y, en algunos casos, ha sido instrumental y decisivo en las direcciones que tomó la disciplina. De especial interés son los trabajos de los investigadores del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, quienes sentaron la base intelectual que dominó (y sigue dominando) la Arqueología del Caribe. A pesar de que este grupo incluye arqueólogos europeos, son los norteamericanos los que dejaron una huella más profunda en el Caribe hispanoparlante. Por esta razón concentro mi discusión al impacto que tuvieron estos arqueólogos en la región.

Debido a la falta de información disponible en esos momentos, la mayoría de los trabajos tempranos en el caribe podrían describirse como exploratorios, donde el investigador se enfocaba en coleccionar y excavar la cultura material de una región o isla en particular. Esas colecciones fueron utilizadas de dos maneras: primero, para confirmar los documentos etnohistóricos y, segundo, para comenzar a desarrollar secuencias crono-culturales y definir áreas culturales.

Aun cuando las contribuciones de los arqueólogos estadounidenses son muchas, concentro mi discusión en el impacto intelectual (o paradigmático) que tuvieron. Particularmente, deseo enfatizar la influencia del trabajo de Irving Rouse, no solo porque es un buen ejemplo de esta influencia norteamericana en la región, sino también por el legado que dejó.

El trabajo de Rouse en el Caribe no comenzó como un proyecto aislado, sino como parte de una investigación más grande desarrollada por Cornelius Osgood, de la Universidad de Yale (Siegel, 1996). El propósito de ese proyecto era utilizar las islas del Caribe para desarrollar nuevas metodologías para el estudio de las culturas pretéritas, como en el caso del movimiento de la «Arqueología de Islas» (Island Archaeology) desarrollado en los años de la Nueva Arqueología estadounidense (e.g., Kirch, 1986; Watters y Rouse, 1989). La premisa de este proyecto era que, por su condición delimitada y aislada, las sociedades insulares serían más fáciles de investigar que las continentales. A partir de su experiencia en botánica y sus estudios forestales, Rouse estaba interesado en desarrollar sistemas de clasificación y tipologías (Siegel,1996), por lo que, en principio, trató de aplicar el sistema de «tipos» en el material arqueológico colectado en Haití para su tesis

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

doctoral, pero se encontró con una variabilidad cerámica indígena muy amplia (Rouse, 1939; Read, 2007). Es en este momento que decide desarrollar sus conceptos de modo y análisis modal. Más tarde, sus trabajos en Puerto Rico y Venezuela lo condujeron conjuntamente con José Cruxent (Rouse y Cruxent, 1963) a crear los conceptos de estilo, series y subseries. Todos estos conceptos fueron usados para preparar las secuencias culturales, cronológicas, y regionales, por las cuales Rouse ha trascendido en el mundo arqueológico. Una característica de ese sistema es que estos conceptos fueron organizados de una manera jerárquica y dendrítica (no muy diferente al sistema taxonómico de Linneo), en otras palabras, el estilo componía el nivel y escala de análisis más bajo; estilos que comparten algunas características en una escala geográfica relativamente más amplia fueron combinados en subseries; y estas a su vez relacionadas en series (Curet, 2004, 2005; Rouse, 1986, 1992; Siegel, 1996). De acuerdo con Rouse, cada una de estas categorías «tenía» que ser internamente lo más uniforme (homogénea) posible (Rouse, 1986: 7), por lo tanto, el nivel de importancia analítica más bajo, el estilo o cultura, consistía en una entidad cultural homogénea y uniforme que ocupaba y dominaba exclusivamente un área particular en un tiempo dado. Basándose en esa premisa, la historia antigua (y moderna) se consideraba una sucesión lineal de culturas donde la coexistencia de múltiples grupos culturales indígenas de igual posición/dominio en una misma localidad y y en un mismo tiempo no era una opción.

Para entender el trabajo de Rouse es necesario enmarcarlo en su contexto histórico. Como muchos de los trabajos de principios del siglo xx, la investigación de Rouse enfatizaba en la reconstrucción de historias culturales y en la definición de áreas culturales usando las ideas antropológicas de esos momentos, muchas de las cuales fueron desarrolladas desde una perspectiva colonial. Por esta razón es importante comprender la totalidad de su trabajo, ya que es claro que a pesar de abarcar más de seis décadas y un área geográfica inmensa, siempre siguió consistentemente este paradigma. Mientras Rouse cambió sus interpretaciones en múltiples ocasiones a través de décadas, las premisas, supuestos y, aún más importante, su paradigma se mantuvieron intactos. En otras palabras, Rouse fue un hombre de su época y esa

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 12. Irving Rouse durante sus primeros trabajos de campo en Haití (Meillac) 1935. Foto cortesía de José Oliver.

época fue el inicio del siglo xx, donde la antropología norteamericana en general estaba dominada por la escuela boasiana (se refiere a Frank Boas) del Particularismo Histórico que enfatizaba, específicamente, la construcción de áreas e historias culturales. Ese paradigma y sus dos principios esenciales, normativismo y positivismo/empirismo, forman gran parte del legado de Rouse a la Arqueología Caribeña.

El normativismo asume que todas las culturas tienen normas que son seguidas por todos sus miembros y, por lo tanto, existe uniformidad

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

en el comportamiento. Debido a que la cultura es también material, se presume que la cultura material puede ser usada para identificar «el sistema conceptual de los artesanos y de quienes usaron los artefactos» (Read, 2007: 46; (traducido por el autor) y, consecuentemente, para definir las culturas arqueológicas. En otras palabras, se enfatizan los patrones culturales en el comportamiento y no la variabilidad interna. Esta perspectiva impactó la disciplina metodológica y teóricamente. Metodológicamente, se argumentaba desde esta premisa que debido a que todos los miembros de una cultura aprendían las mismas normas en los procesos de aculturación y socialización, las excavaciones de una pequeña fracción de los sitios arqueológicos o áreas culturales era suficiente para definir las reglas de comportamiento y la cultura en si. Teóricamente, el normativismo limitaba las metas de la disciplinas a entender el comportamiento sólo a nivel de la cultura; comportamientos a niveles más bajos o a menores escalas no eran relevantes. Los individuos, unidades domésticas, comunidades, y otras instituciones culturales y sociales, no eran consideradas como agentes de importancia. A través de las normas, la cultura determinaba el comportamiento de los individuos.

El positivismo es una posición que mantiene que el único conocimiento autentico es el basado en experiencias sensoriales reales. Un aspecto de esta filosofía y de gran importancia para esta discusión es el empirismo: la perspectiva de que los datos hablan por sí solos independientemente de la perspectiva teórica o personal del investigador. Por lo tanto, la meta principal para los antropólogos norteamericanos de principios del siglo xx era desarrollar una metodología apropiada para recolectar y organizar los datos. Es dentro de ese contexto que enfatiza los métodos sobre la teoría que surge la metodología de Rouse, y donde los datos se organizan para definir culturas, cronologías, áreas culturales, migraciones e interacción.

A través de este trasfondo histórico es que podemos entender mejor el sistema de Rouse, por ejemplo, conceptos como modos pueden ser traducidos como normas culturales para la producción de artefactos, los cuales, a su vez, reflejan la cultura (o el estilo en la nomenclatura de Rouse). También explica porqué Rouse y muchos otros de su generación tendían a excavar pequeñas áreas de los sitos arqueológicos usando

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

pequeñas unidades de pruebas, las que fueron fuertemente criticadas por la Nueva Arqueología. Más aún, esto clarifica porque Rouse consideró de gran importancia desarrollar sus famosas tablas culturales/cronológicas como un mecanismo para organizar la evidencia con el fin de entender el pasado. Finalmente, también explica el porqué de la carencia de un marco teórico en toda la obra de Rouse, ya que los datos y no la teoría son los que proveen las respuestas a nuestras preguntas de investigación (Rouse, 1986: 171).

Es claro que tanto las perspectivas normativas como las empiristas tienen serios problemas teóricos, filosóficos, epistemológicos y metodológicos. Estos problemas no serán abordados en este ensayo y refiero al lector a los trabajos de Trigger (1989), Clark (1993) y Ulloa Hung (2005a, 2005b). Lo que sí es importante para la discusión en este trabajo es que estas son dos perspectivas de un paradigma que fue adoptado indiscriminadamente por la mayoría de los arqueólogos que trabajaban en el Caribe, y que todavía persisten hoy día en ciertos sectores de la disciplina. Una razón para la persistencia de la perspectiva de Rouse es que durante la mayoría del siglo pasado la Arqueología caribeña estuvo dominada por aficionados o coleccionistas quienes tenían muy poca o ninguna preparación en aspectos teóricos o metodológicos. A falta de experiencia en otros paradigmas los arqueólogos locales adoptaron las premisas de Rouse sin cuestionamiento alguno. En otras palabras, en el reino de los ciegos, el tuerto es rey. Es interesante señalar que, sin embargo, arqueólogos «profesionales» y con títulos de post-grado también adoptaron estas premisas aún cuando sus preguntas de investigación no estaban relacionadas con la historia cultural.

La adopción del sistema de Rouse como un paradigma, combinado con la falta de arqueólogos profesionales caribeños creó una condición que impedía el desarrollo de las arqueologías locales. La adopción de esta perspectiva por arqueólogos locales casi de forma dogmática, ayudó a perpetuar y congelar intelectualmente la Arqueología caribeña aún cuando grandes debates teóricos y paradigmáticos estaban ocurriendo en el resto del continente y del mundo (Politis, 2003; Trigger 1989). Como es común en el caso de las situaciones coloniales, muchos académicos locales consideraban que las grandes escuelas de pensamiento y los pensadores estaban en las metrópolis. El desarrollo

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

de una Arqueología autóctona fue restringido por la combinación de esta situación colonial y el «complejo de inferioridad» que la Arqueología caribeña desarrolló a causa de su origen aficionado. Esta situación está claramente visible en el debate del caso de La Hueca que se discutirá más adelante.

Otra manera en que se restringió el desarrollo de arqueologías locales fue el extenso uso de los conceptos y el sistema de Rouse (1964, 1986, 1992). Cuando Rouse definió sus categorías culturales, utilizó los tres conceptos mencionados anteriormente: estilo, subserie y serie. Para él, el estilo era sinónimo de gentes o culturas y podía cubrir desde grandes áreas geográficas en el caso de las Antillas Mayores, islas individuales, o incluso grupos de islas. Serie o subserie son categorías supra-culturales que ponían el proceso de tomar decisiones u otros tipos de comportamiento significativo más alejado de las unidades sociales y culturales pequeñas. Este enfoque ignoraba la diversidad interna en las regiones culturales, además de la posibilidad de existir historias de las comunidades locales independientemente de la historia de los grupos culturales a niveles más altos (i.e., cultura, estilo, serie). Desde esa perspectiva, las localidades no pueden reclamar la posesión en la historia antigua de los grupos indígenas ya que esa historia no es única para la localidad, sino que es parte de una entidad más grande, casi abstracta. Esto es empeorado por la distancia cultural que existe entre los arqueólogos locales y las comunidades que estudian, lo que promueve que la gente del pasado sean consideradas como el «otro» y no como parte de sus propios procesos culturales, sociales e históricos.

Queremos aclarar que no estamos atacando a la persona de Rouse ni su integridad como académico. De hecho, tampoco culpamos a Rouse por el estancamiento de la Arqueología caribeña. En mi opinión la responsabilidad recae en todos los que lo seguimos ciegamente sin cuestionarlo aún cuando su sistema no concordaba con nuestras preguntas ni con la metodología de investigación. Lo que queremos decir es que la aceptación, adopción, y resistencia de la situación colonial en la Arqueología del Caribe (1) se debió en gran parte a la situación colonial de la región en las primeras décadas del siglo xx, y (2) es claro que impactó el desarrollo de las arqueologías locales de una manera negativa. Las condiciones coloniales que llevaron a esta situación

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

simplemente crearon las condiciones ideales para que Rouse y otros académicos norteamericanos condujeran investigaciones en el Caribe y para que los arqueólogos locales aceptaran, adoptaran y retuvieran sus perspectivas sin cuestionarlas.

Historia reciente de la Arqueología Caribeña: Los casos de Puerto Rico, Cuba y República Dominicana

Aún cuando los tres casos de estudio tengan algunas tendencias históricas en común, en las últimas cinco décadas sus arqueologías han tomado sendas diferentes y divergentes. En esta sección se discute por separado la historia de la Arqueología en los tres países durante el siglo xx. Dentro de esa discusión nos concentramos en la formación de sus arqueologías en relación con sus cambios y procesos políticos y sociales.

Puerto Rico

Puerto Rico ha sido una colonia estadounidense desde el fin de la guerra Hispano-cubano-norteamericana de 1898. En 1952 se estableció el Estado Libre Asociado que cedía autonomía parcial a la isla y que fue parte de la respuesta de Estados Unidos al programa de de-colonización de las Naciones Unidas. Con el establecimiento de un nuevo gobierno puertorriqueño surgió la necesidad de crear una identidad «nacional» oficial, algo que, por supuesto, había sido ignorado por los gobiernos coloniales previos. Con este propósito, el Instituto de Cultura Puertorriqueña fue creado en 1955 para promover «el descubrimiento sistemático de nuestra herencia cultural» (Alegría, 1996: 261; traducido por el autor), y se le confío a Ricardo Alegría, arqueólogo puertorriqueño y primer director, el desarrollar la identidad nacional oficial. Usando su perspectiva antropológica, su trabajo arqueológico en sitios prehispánicos (Alegría, 1951a, 1951b, 1965, 1983), y el trabajo etnográfico que llevó a cabo en el pueblo de Loíza (Alegría, 1954) con población de descendencia predominantemente africana, Alegría creó un concepto de la identidad puertorriqueña como el resultado de la fusión o la mezcla de tres razas y/o culturas, la española, la india y

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

la africana (ver Duany (2001), Dávila (1997, 2001) y Curet (2015) para más información sobre la invención [o falacia] del modelo de las tres razas[49] en la identidad puertorriqueña por parte de la elite criolla de Puerto Rico). La importancia de este concepto de mestizaje para la misión del Instituto se puede ver en su sello o emblema donde se muestra en el centro a un español con parecido a Cervantes sujetando un libro, un indio a su derecha sujetando un cemí o trigonolito, y un esclavo africano con un machete (véase la figura 8 y ver Dávila, 1997 para una discusión más exhaustiva del rol del Instituto en el desarrollo de la identidad puertorriqueña moderna).

En nuestra opinión es en este punto donde se democratizó o se popularizó el conocimiento sobre el pasado antiguo de Puerto Rico, y este dejó de ser de interés únicamente para la elite intelectual, política y social. La vida, cultura, y sociedad de los llamados Taínos comenzaron a ser incluidas en los libros de textos escolares, e incluso Alegría escribió un libro infantil sobre los Taínos (Alegría, 1950). Como parte de este proceso, el Instituto compró los terrenos del Centro Ceremonial de Caguana en la municipalidad de Utuado y creó el primer parque de Arqueología precolombina en la isla y quizás en el Caribe. Desde entonces, este sitio se ha convertido en lugar prominente de la cultura de los Taínos quienes son hoy día considerados por la mayoría de los puertorriqueños como uno de nuestros ancestros culturales. La representación de este pasado también es utilizada como tema en artesanía y arte contemporáneo como murales, pinturas, grabados, esculturas, tatuajes, cerámicas, y trabajos en cuero

A pesar de la popularización de las culturas indígenas, una Arqueología oficial firme no se desarrolló en la isla, por ejemplo, hasta relativamente reciente ningún programa de Arqueología serio fue desarrollado en la isla ni por organizaciones gubernamentales (e.g., el Instituto) o educacionales (e.g., universidades). La Arqueología no se promovía como carrera en las escuelas; en todo caso su estudio era desalentado

49. El concepto de Taíno y el criterio de la mezcla de las tres razas han sido criticados fuertemente desde muchas perspectivas en años recientes. Muchos consideran estos conceptos y criterios como irreales, creados con propósitos sociales y políticos. Aunque no contamos con el espacio para discutir esto en detalle remito al lector a las siguientes referencias Curet (20014, 2015), De la Luz-Rodríguez (2011), Dávila (2001) y Jorge Duany (2001), entre otros.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

por los consejeros escolares quienes promovían las carreras más afines con los planes de industrialización del gobierno. El trabajo arqueológico seguía siendo dominado por individuos u organizaciones de aficionados quienes determinaban los programas de trabajo arqueológico. Por último, intelectualmente la Arqueología puertorriqueña seguía siendo dominada por el paradigma y modelos establecidos por Rouse.

En los años setenta y ochenta la práctica arqueológica en Puerto Rico sufrió cambios dramáticos. Primero el Acta de Aire Limpio (*Clean Air Act*) fue aprobada por el congreso estadounidense, la cual incluía clausulas para la protección de sitios históricos significativos o en peligro de ser destruidos por proyectos auspiciados por el gobierno y requería presentación de informes técnicos evaluándolos. Es en este momento que surgió la Arqueología de contrato o el manejo de recursos culturales (cultural resources management). Esas nuevas regulaciones crearon una demanda de arqueólogos que no podía ser suplida debido a la ausencia de arqueólogos profesionales o de programas de formación en la isla. Esta necesidad se exacerbó aún más en los ochenta cuando se crearon leyes puertorriqueñas similares pero que extendían la protección a todo proyecto de construcción, público o privado. Estas últimas leyes también crearon dos consejos que supervisaban el trabajo de Arqueología en la isla, uno para el patrimonio arqueológico subacuático y el otro para el terrestre. La demanda por arqueólogos fue satisfecha no por arqueólogos con preparación o entrenados, sino por aficionados quienes comenzaron a realizar estos estudios como un segundo trabajo y eventualmente a tiempo completo. Desde que esta tendencia comenzó en los años setenta el número de «arqueólogos» ha aumentado exponencialmente al punto que me atrevería a decir que Puerto Rico es la isla con más «arqueólogos» y proyectos arqueológicos per capita en el Caribe. Estos números, sin embargo, encierran poca cantidad de arqueólogos profesionales con grados académicos obtenidos en el extranjero.

La promulgación de las leyes puertorriqueñas evidenció problemas y fricciones producidos por la condición colonial de la isla. Aunque algunos de ellos ya estaban presentes desde antes en la Arqueología de rescate, estos han empeorado en años recientes, particularmente por dos proyectos dirigidos por el Cuerpos de Ingenieros del Ejército de los

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Estados Unidos. Los dos proyectos son el de Río Tanamá en la costa norte de la isla y Jacana en la costa sur. A pesar de que los problemas envueltos en ambos casos pueden ser complicados, uno de los factores principales que produjo el conflicto fue la percepción de parte de la agencia federal (el Cuerpo de Ingenieros) y sus arqueólogos que ellos no tenían que acatar la ley puertorriqueña, aún cuando los trabajos se realizaban en terrenos propiedad del gobierno de Puerto Rico. Una demostración de esta posición es que en ambos casos, el Cuerpo de Ingenieros y las compañías consultoras que llevaron a cabo los estudios no se comunicaron con los consejos arqueológicos locales y no siguieron el protocolo establecido por dichos consejos para la práctica de la Arqueología en la isla. Obviamente, la falta de reconocimiento de las leyes locales y sus procedimientos se convirtió en un escandalo en los medios de comunicación que comenzó a tomar un sentido nacionalista entre la población general, y que llevó a muchos a acusar al Cuerpo de Ingenieros y las compañías consultoras de la destrucción o el robo del patrimonio cultural de Puerto Rico. Es claro que la controversia fue creada no tanto por el conflicto entre las leyes puertorriqueñas y federales, sino por la total indiferencia hacia las leyes locales por parte del Cuerpo de Ingenieros. A pesar de todas las discusiones, debates y clarificaciones, el Cuerpo, las compañías y sus arqueólogos todavía niegan haber incurrido en alguna falta en un artículo publicado recientemente en el *Archaeological Record* (el boletín oficial de la Sociedad Americana para Arqueología) sobre el proyecto de Jacana, donde no mencionan nada sobre la controversia. Además, en un simposio en el congreso anual de la Sociedad, el arqueólogo del Cuerpo de Ingenieros, David McCullough, en una actitud colonialista, todavía reclama que su organización no tenía ninguna obligación de seguir las leyes puertorriqueñas.

Otro problema que ha surgido por el establecimiento de la Arqueología de contrato o rescate es que muchos de los proyectos están abiertos tanto para arqueólogos puertorriqueños como para arqueólogos norteamericanos. Debido a la escasez de arqueólogos con el entrenamiento, la preparación y el grado académico necesarios en la isla, muchos de estos proyectos (especialmente los de envergadura) son asignados a las compañías norteamericanas, las cuales tienden a tener

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

poca experiencia en Arqueología del Caribe, mucho menos con la historia antigua de Puerto Rico. En muchas ocasiones su personal no tiene un entendimiento de los conjuntos arqueológicos en ambientes tropicales. De esta manera aplican de manera crasa los mismos métodos de campo que desarrollaron para regiones templadas, y al igual que muchos de los proyectos dirigidos por arqueólogos puertorriqueños, tienden a realizar el trabajo mínimo necesario para cumplir con los requisitos del contrato, recuperando limitada información. Los informes de estos proyectos también tienden a ser descriptivos y frecuentemente sus interpretaciones son hechas sin tomar en consideración la historia antigua y las tradiciones culturales del Caribe. Este problema, sin embargo, no es único para Puerto Rico ya que está presente en mucha de la Arqueología de rescate norteamericana y en otros países.

A pesar de que las leyes de conservación produjeron un aumento en el número de «arqueólogos», proyectos arqueológicos, y en la conciencia del público en general, la Arqueología académica (no de rescate ni consultoría) todavía sufre de una falta de programas sólidos con una visión y metas definidos. Me atrevería a decir que mientras que más del 99% de los trabajos arqueológicos en Puerto Rico son de rescate, sólo dos universidades en la isla tienen programas académicos o de investigación serios, pero mal presupuestados (Universidad de Puerto Rico y la Universidad del Turabo). La División de Arqueología y Etnohistoria del Instituto de Cultura Puertorriqueña, uno de los dos programas gubernamentales que fue creado para la preservación y el estudio de sitios arqueológicos en la isla, con pocas excepciones, está trabajando casi completamente en la evaluación de los cientos de proyectos de salvamento.

Finalmente, una indicación de la seriedad de esta crisis en la Arqueología puertorriqueña son los pocos estudios arqueológicos (de proyectos académicos o de rescate) que son reportados en publicaciones arqueológicas y populares. Esto es más chocante en el caso de los proyectos de contrato ya que constituyen la gran mayoría de la Arqueología en la isla, pero también porque ellos normalmente envuelven buenos presupuestos, que muy rara vez incluyen fondos para divulgación o publicaciones. Tristemente, en nuestra experiencia los arqueólogos de rescate norteamericanos tienden a publicar más

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

sus trabajos que los arqueólogos de rescate puertorriqueños. Irónicamente, Cuba y la Republica Dominicana producen más publicaciones populares y profesionales con menos recursos de los que se dispone en Puerto Rico.

En resumen, la contribución de todos estos factores históricos (la formación de una identidad nacional, la Arqueología de contrato, y la falta de programas arqueológicos) se han combinado para formar una Arqueología puertorriqueña pobremente definida. Considerando el número de proyectos (y la cantidad de recursos), la Arqueología puertorriqueña está dominada (y en gran parte, definida) por un sistema de lucro que ha permitido la incorporación de un gran número de «arqueólogos» pobremente entrenados. Aún más, existe poco apoyo para desarrollar en la isla programas arqueológicos permanentes, y los pocos existente sufren de limitaciones en recursos y personal y en la ausencia de un compromiso serio de sus instituciones y agencias gubernamentales. Los programas educativos y de entrenamiento son escasos, donde la Universidad de Puerto Rico ofrece el único bachillerato (análogo a la licenciatura) en Antropología y el Centro de Estudios Avanzado de Puerto Rico y el Caribe ofrece la única maestría en Arqueología desde el 2009. Algo más trascendental es que la gran mayoría de la Arqueología en Puerto Rico todavía sigue el sistema de Rouse con todos sus problemas epistemológicos y producto de una interpretación colonial de la historia antigua de la isla.

A pesar de esta ultima generalización, existen interpretaciones que intentan alejarse del modelo de Rouse, como es el caso del estudio de la cultura de La Hueca (ver Oliver, 1999, Pagán Jiménez, 2005, y Rodríguez Ramos, 2001a, 2001b para más detalles de esta cultura y el debate que creó). Como se mencionó anteriormente, el modelo cultural de Rouse para el Caribe es relativamente simplista y unilineal, donde una cultura continúa a la otra. En los años setenta, Chanlatte Baik y Narganes Storde Chanlatte (1981, 1986; Chanlatte Baik y Narganes Storde, 1983, 1985) descubrieron depósitos con un nuevo estilo cerámico que difería marcadamente de las culturas definidas previamente por Rouse. Esa «nueva» cultura fue llamada La Hueca, y curiosamente estos depósitos estaban en el mismo sitio y adyacentes a depósitos contemporáneos Saladoide. Esto violaba varias de las

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

premisas principales de Rouse, lo cual creó un fuerte debate entre los arqueólogos del Caribe. Sin embargo, lejos de admitir que existían problemas con las premisas teóricas y el sistema de Rouse en general, muchos arqueólogos se alinearon con los criterios de este investigador, ignorando la evidencia, descartándola, o expresando que ambos conjuntos pertenecían a la misma cultura, e incluso cuestionando los datos y hasta los métodos de Chanlatte Baik y Narganes Stordes. En muchas ocasiones este debate incluyó discursos con tonos coloniales o anticoloniales, además de nacionalistas.

No existe duda que muchas de la reacciones al fenómeno de La Hueca en ambos lados del debate no tenían fundamentos científicos, sin embargo afloraron muchas reacciones emocionales, sentimentales, y prejuiciadas, además de dirigir la atención hacia aspectos que subyacen en la Arqueología caribeña que nunca antes habían sido discutidos. Un punto esencial al que quiero hacer referencia es que, a pesar de las diferencias en los dos lados del debate, ambos presentaban argumentos desde el mismo paradigma colonial de la historia cultural, con los mismos problemas generados por las perspectivas normativas y empiristas (Oliver, 1999). En ese sentido aunque la interpretación pudo haber cambiado y algunos cambios se hicieron al sistema de Rouse, todavía se seguía utilizando el mismo fundamento paradigmático introducido en el Caribe por los arqueólogos norteamericanos desde muy temprano. La Hueca es quizás uno de los casos más extremos de la situación de la Arqueología de Puerto Rico, donde, con algunas excepciones, los arqueólogos están más preocupados por identificar y fechar las culturas que por los procesos históricos locales que eventualmente influyeron en las antiguas culturas de la isla.

Cuba

Cuba fue también una de las colonias españolas ocupada por los Estados Unidos como consecuencia de la Guerra Hispano-cubano-norteamericana del 1898. En 1902, la República de Cuba fue creada por una constitución forjada por el gobierno norteamericano que también le otorgaba a los Estados Unidos el derecho de intervenir en cualquier asunto interno de la isla. Desde entonces hasta finales de

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

la década de los cincuenta la historia política de Cuba se caracterizó por una sucesión de gobiernos democráticos y dictatoriales, influenciados o controlados por las políticas norteamericanas. El último de estos gobiernos fue el de Fulgencio Batista, un brutal dictador que en 1959 fue depuesto por la Revolución cubana. Desde entonces Cuba ha estado bajo un gobierno comunista que, hasta hace poco, estaba encabezado por Fidel Castro.

La Revolución cubana y el establecimiento de un nuevo gobierno izquierdista impactó grandemente la Arqueología de la isla al menos de dos maneras. La primera es que, como en el caso de Puerto Rico, el gobierno cubano valoró la necesidad de recrear o reforzar la identidad nacional y el concepto de «patria». Como explican claramente Domínguez (2005) y La Rosa (en Dawdy et al., 2005; ver también Robaina Jaramillo et al., 2003 y Berman et al., 2005), desde el principio del gobierno revolucionario la Arqueología desempeñó un papel importante en el fomento de ese sentimiento de identidad. El mismo Castro mencionó esto en uno de sus famosos discursos maratónicos (Castro, 1975).

El segundo impacto que el gobierno revolucionario izquierdista tuvo en la Arqueología cubana fue el requerimiento de que todo trabajo académico tenía que limitar su marco teórico al materialismo histórico o marxismo. Una consecuencia positiva de esta política es que forzó a que todos los trabajos en las Ciencias Sociales tuvieran una orientación teórica bien fundamentada, rompiendo con las premisas empirista y positivista (o la influencia de Boas en la antropología en general). Pero a la misma vez esto limitó todos los discursos teóricos a una sola posición, la impuesta por el Estado.

Probablemente, uno de los cambios más dramáticos en la Arqueología cubana a consecuencia de los cambios políticos fue la publicación, en 1966, de la obra *Prehistoria de Cuba* por el arqueólogo Ernesto Tabío y la historiadora Estrella Rey. Este libro discute de una manera abarcadora la información arqueológica y ethnohistórica desde una perspectiva marxista para producir una visión general y una explicación de la historia precolombina de la isla. Esa publicación dejó una marca no solo en la Arqueología cubana y caribeña sino también latinoamericana (Politis, 2003). El trabajo fue uno de los más tempranos

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

y completos en Cuba y en el Caribe, donde la Arqueología y la etnohistoria fueron combinados no solo para reconstruir la cultura, sino también para entender mejor el comportamiento social. Fue uno de los primeros trabajos serios en el intento de ir más allá de la simple descripción en la reconstrucción de la historia cultural y las características culturales. Aún más importante, en el Caribe fue probablemente la primera publicación desde los trabajos de Adolfo de Hostos y desde la aceptación del positivismo y empirismo norteamericano con una base teórica robusta. Finalmente, fue uno de los primeros trabajos en Latinoamérica que rompió con el paradigma norteamericano (ver Politis, 2003).

La Arqueología cubana también fortaleció su perspectiva teórica al incorporar conceptos antropológicos para explicar el tipo de vida y la secuencia cultural, así como la presencia de variabilidad inter e intra-cultural en los conjuntos prehispánicos. Quizás el mejor ejemplo de esto es el concepto de *transculturación* desarrollado por Fernando Ortiz (1943). Mientras estudiaba el origen de la cultura cubana, Ortiz encontró que los conceptos tradicionales como *aculturación* no eran suficiente para explicar la complejidad racial y cultural en Cuba. Estos conceptos tradicionales que fueron desarrollados al principio de la antropología en lugares con fuertes condiciones coloniales (e.g., África y Asia) asumían que en los procesos de contacto cultural, la cultura dominante influía la otra, lo que podemos comparar con una avenida de solo un sentido. Sin embargo, Ortiz notó que las interacciones envolvían procesos más complejos, incluyendo el intercambio de información, prácticas, creencias y tradiciones entre las dos culturas sin importar cual era la «dominante» o la más «avanzada». Los arqueólogos cubanos encontraron este concepto de transculturación provechoso para explicar tanto la sociedad cubana moderna como las sociedades antiguas, lo cual explicaría la complejidad de los conjuntos arqueológicos y la dificultad de clasificarlos en culturas homogéneas y uniformes.

Un problema que surgió del uso exclusivo de la perspectiva marxista es cómo fue aplicada a los datos arqueológicos. La mayoría de los datos eran interpretados para confirmar o apoyar el materialismo histórico en vez de usarlos para poner a prueba sus premisas. Un ejemplo de cómo esto limitó las interpretaciones fue la agrupación de todas las

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

culturas precolombinas del Caribe en la categoría pre-estatal del Modo de Producción Comunismo Primitivo, la cual carece de clases sociales, y, por lo tanto, carece de cualquier forma de diferenciación social y económica. Por otro lado, la mayoría de los arqueólogos cubanos normalmente tomaban una posición marxista ortodoxa la cual normalmente estaba al margen de desarrollos recientes en las posiciones teóricas del materialismo histórico. Además, a pesar de la fuerte presencia de la perspectiva marxista, el interés en la clasificación cultural en el tiempo y el espacio que caracterizaba los trabajos tempranos en el Caribe persistieron, especialmente para explicar la alta variabilidad presente en el registro arqueológico de Cuba. Sin embargo, en vez de usar los conceptos de modo o normas culturales, muchos usaban factores y sistemas económicos como los criterios para las clasificaciones (e.g., Guarch Delmonte, 1990). En algunos de estos modelos clasificatorios, la perspectiva normativa y empirista de los paradigmas de la Arqueología norteamericana persistió.

Esta sección sobre la Arqueología de Cuba no estaría completa si no es discutida dentro del contexto de la Guerra Fría. Después del triunfo revolucionario, las relaciones entre el nuevo gobierno y los Estados Unidos se deterioraron rápidamente. Como resultado de esto y considerando el riesgo inminente de una invasión de las fuerzas armadas norteamericanas, el gobierno cubano fortaleció sus relaciones con la Unión Soviética (URSS), lo cual eventualmente llevó a la crisis de los misiles cubanos en octubre del 1963 y al bloqueo y embargo norteamericano. El resultado final para Cuba fue una relación más estrecha y una mayor dependencia de la URSS y otros países del Bloque del Este. Esa situación política en la arena internacional influyó en la Arqueología cubana de dos maneras. Primero, muchos cubanos tuvieron la oportunidad de obtener grados o post-grados en la Unión Soviética, y aprender nuevas metodologías y perspectivas clasificatorias. Sin embargo, en mi opinión, con las excepciones de los artefactos líticos y las sociedades de cazadores-recolectores, este intercambio académico tuvo poco impacto en las perspectivas teórica, en los planteamientos generales, o los paradigmas de la Arqueología cubana. Se podría decir que la influencia soviética en la Arqueología cubana es más clara en aspectos metodológicos, donde los cubanos comenzaron a darle mayor

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

atención a la nueva tecnología y técnicas de investigación entre los años sesenta y ochenta (ver sección por La Rosa Corso en Dawdy et al., 2005), fortaleciendo los aspectos teóricos del marxismo ortodoxo ya presentes en la isla (Oliver, 2004).

La segunda influencia fue la presencia de académicos del Bloque Soviético en la Arqueología cubana, como Aleksandrenkov (1985) y Kozlowski (1972, 1974, 1975). Sin embargo, estos académicos fueron pocos y sus relaciones con la Arqueología de la isla fue, en muchos casos, temporera. Como se mencionó en el párrafo anterior, con la excepción de la lítica y los estudios de los llamados «arcaicos», la influencia no fue tan marcada como la de académicos extranjeros anteriores (e.g., Rouse, Harrington). Un caso especial fue el polaco Kozlowksky (1972, 1974, 1975; Kozlowksky y Ginter, 1975) quien trabajó extensamente en las culturas precerámicas y sus tecnologías líticas.

En años más recientes una nueva generación de arqueólogos cubanos han comenzado a ser más críticos de la escuela marxista tradicional. A pesar de que siguen utilizando el materialismo histórico como marco teórico, este grupo de arqueólogos está cambiando muchas de las premisas básicas de la generación anterior. Algunos de los temas que están siendo revisados de forma crítica son las premisas básicas y aspectos epistemológicos tanto de la escuela de historia cultural como de la Arqueología revolucionaria (Torres Etayo, 2004, 2005; Ulloa Hung, 2005b), la premisa de la ausencia de diferenciación social o política entre los grupos prehispánicos de Cuba, (Guarch Delmonte, 1996; Torres Etayo, 2004, 2005; Valcárcel Rojas, 1999, 2002; Valcárcel Rojas y Rodríguez Arce, 2005; ver también Domínguez, 1991), y el estudio de aspectos superestructurales, incluyendo el mundo de las ideas y creencias (Godo, 2005; Godo y Celaya, 1990).

Uno de los mayores problemas con que se enfrenta la Arqueología cubana hoy día es la falta de programas académicos para entrenar estudiantes en métodos y teorías arqueológicas. Desde los años sesenta, múltiples instituciones han inaugurado programas en Arqueología y Antropología, pero muchos de ellos no han sobrevivido. Aunque oficialmente en el presente existen por los menos dos programas de maestría, ambos están inactivos (Daniel Torres Etayo, comunicación personal, 2009). Sin embargo, a pesar de la ausencia de programas

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 13. Jorge Ulloa Hung junto a la Dra. Betty Meggers y el arqueólogo Dr. R. Christopher Goodwin durante un entrenamiento en métodos de seriación cerámica en Smithoniam Institution, 1996.

académicos, muchos arqueólogos jóvenes reconocen estas deficiencias y tratan de superarlas auto-educándose, trabajando con arqueólogos con experiencia, estableciendo relaciones con otros arqueólogos cubanos o extranjeros, y en ciertas ocasiones estudiando en el exterior.

En resumen, después de la Revolución, Cuba comenzó a desarrollar una Arqueología local que trató de romper con muchas de las premisas y estándares de la generación anterior fuertemente influenciada por la Arqueología y Antropología norteamericana. Bajo el nuevo gobierno revolucionario, la Arqueología cubana no se consideraba una disciplina puramente académica, sino una rama de las ciencias sociales que contribuyó a fomentar la identidad nacional y el concepto de «patria». Además, debido al énfasis en el uso del materialismo histórico, a los arqueólogos cubanos se les requería que especificaran de una manera consciente sus posiciones teóricas lo que determinaba cómo recolectaban, analizaban e interpretaban los datos. Esta práctica era casi

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

inexistente en la Arqueología caribeña, sin embargo, la preeminencia (o exclusividad) del materialismo histórico en la academia cubana también limitó el desarrollo de múltiples posiciones y restringió maneras alternas de interpretación de la historia antigua. Independientemente de cómo se considere la Arqueología revolucionaria cubana, es claro que se desarrolló una Arqueología local que incluyó nuevos acercamientos y rompió con los paradigmas arqueológicos tradicionales heredados de las escuelas norteamericanas, pero a su vez mantuvo algunas de sus viejas premisas. Por lo tanto, la Arqueología cubana al mismo tiempo que aceptó la perspectiva ortodoxa del materialismo histórico, aceptó su rol en el nuevo sistema social, y usó su propia herencia intelectual como el trabajo de Fernando Ortiz, y al mismo tiempo continuó utilizando las perspectivas normativas tradicionales en la clasificación de las culturas arqueológicas. No obstante, una nueva generación de arqueólogos en pleno desarrollo está elevando la Arqueología cubana a otro nivel.

República Dominicana

De los tres casos discutidos en este trabajo, la República Dominicana (RD) es el único que ya se había independizado al momento de la Guerra Hispano-cubano-norteamericana. La República Dominicana obtuvo su independencia de España en el 1865 y desde entonces su historia política se caracterizó por una serie de gobiernos militares, dictatoriales, o democráticos. Entre 1930 y 1961 el país sufrió la brutal dictadura de Rafael Leónidas Trujillo quien fue asesinado en el 1961 y su régimen fue depuesto en 1962. Ese mismo año, Juan Bosch, historiador y poeta, fue electo presidente, pero fue depuesto por un golpe de estado derechista en 1963, y poco después el país fue invadido por los Estados Unidos. En 1966 Joaquín Balaguer fue electo presidente en una elección «bendecida» por los Estados Unidos, y bajo este gobierno se redefinió o sobredimensionó la identidad nacional y la cultura dominicana. Como en los dos casos anteriores, los grupos indígenas prehispánicos fueron adaptados como ancestros culturales. Como parte de estos esfuerzos se fundó el *Museo del Hombre Dominicano* en 1972 cuya misión, similar a la del Instituto de Cultura Puertorriqueña, es:

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

> «… preservar, proteger, exhibir y difundir los aspectos de la cultura dominicana, incluyendo los aportes de los diversos grupos étnicos que la conforman (indígenas, europeos, africanos y migraciones recientes) (Recuperado de http: //www.museodelhombredominicano.org.do/).

En este caso también se usó la Arqueología para desarrollar o fortalecer la identidad local, la cual era vista como una mezcla de tradiciones europeas, indígenas y africanas. Sin embargo, inicialmente, la Arqueología se mantuvo dentro de los cánones de la escuela norteamericana de historia cultural con la perspectiva empirista y normativa, su énfasis estaba en definir culturas, cronologías, y migraciones, y la Arqueología fue usada para confirmar las crónicas en vez de complementarlas, revisarlas o rectificarlas. A pesar de esto, a finales de los años setenta y principio de los ochenta los arqueólogos dominicanos, especialmente Marcio Veloz Maggiolo, junto a los arqueólogos venezolanos Iraida Vargas y Mario Sanoja comenzaron a desarrollar lo que ahora se conoce como la Arqueología Social Latinoamericana. Esta escuela de pensamiento estuvo basada en el marxismo y fuertemente influenciada por la ecología cultural de Julian Steward y Betty Meggers además de los trabajos teóricos de Lumbreras (1974). Para tratar de congeniar el marxismo con la presencia de una gran variabilidad cultural y social dentro del llamado Modo de Producción de Comunismo Primitivo, incluyendo sociedades estratificadas, pero sin la supuesta presencia del estado, Vargas y Sanoja desarrollaron el concepto de Modo de Vida. A pesar de que este concepto ha sido refinado con el tiempo (ver Vargas, 1990), este puede ser resumido como intermediario entre los conceptos de modo de producción y cultura. En otras palabras, es un intento de cubrir el esqueleto de los acercamientos puramente materialistas de la ortodoxia marxista y su énfasis en las estructuras y relaciones económicas. Sin embargo, la mayoría de las veces este concepto fue aplicado desde una perspectiva fuertemente ecológica, que en muchos casos llegaba a anular la posición marxista (Moscoso, 1986). Este movimiento ha evolucionado en tiempos recientes y su marco teórico se ha vuelto más sofisticado y elaborado (para más detalles sobre el concepto de Modo de Vida y

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

el estado actual de la Arqueología Social Latinoamericana refiérase a Felipe Bate (1998).

Hasta cierto punto, esta tendencia teórica comenzó a desarrollar una Arqueología independiente de la tradición implantada por los arqueólogos norteamericanos en el Caribe. La misma proveyó un marco teórico alterno considerablemente diferente al de los otros dos casos incluidos aquí. Desafortunadamente, a pesar del potencial explicativo de ese enfoque, la manera en que fue aplicado por los arqueólogos dominicanos enfatizaba en la clasificación de las culturas arqueológicas en Modos de Vida, explicándolas en términos puramente ecológicos. La cultura seguía siendo considerada como la unidad básica en la toma de las decisiones y se concedía poca o ninguna importancia a los agentes de los niveles sociales más bajos. Otro elemento interesante es que muchos de los Modos de Vida correspondían a las culturas tradicionales definidos por Rouse y otros historiadores culturales (por ejemplo, comparen la serie Meillacoide [Rouse, 1964] con los Modos de Vida Meillacoides [Veloz Maggiolo et al., 1981]). Una diferencia básica entre ambos enfoques fue que la Arqueología Social utilizaba el comportamiento económico como criterio para definir las categorías tradicionales de los historiadores culturales. En general este enfoque teórico ha evolucionado y madurado mucho más allá de sus orígenes ecológico culturales, a pesar de ello, su aplicación en la República Dominicana no se ha mantenido al día con estos desarrollos.

En gran parte gracias al Museo del Hombre Dominicano, durante las décadas de los setenta y ochenta, la República Dominicana fue el país arqueológicamente más activo en el Caribe. Durante esos años la Arqueología dominicana pasó por un auge en varios frentes. Primero, los trabajos de campo se incrementaron exponencialmente. Segundo, un número de investigadores fueron entrenados en varias especializaciones incluyendo osteología humana, palinología y zooarqueología, y tercero, un gran número de los trabajos fueron publicados por el Museo y otras instituciones (e.g., Fundación «Manuel García Arévalo», Universidad Central del Este, Universidad Autónoma de Santo Domingo).

A pesar de este auge de poca duración, uno de los problemas más significativos en la Arqueología dominicana es la falta de programas

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 14. Museo del Hombre Dominicano. Foto Jorge Ulloa Hung.

académicos para entrenar nuevas generaciones de arqueólogos. Han existido algunos intentos para desarrollar dichos programas, pero hoy día no cuenta con ninguno, y aunque este es un problema presente en los tres casos, el caso dominicano es más severo por la falta de motivación en la Arqueología por las generaciones más jóvenes, al punto que solo unos pocos (menos de 10) arqueólogos jóvenes practican esta disciplina en la actualidad.

En años recientes en la República Dominicana se ha desarrollado un movimiento que muchos han llamado Resurgimiento Taíno (Haslip-Viera, 2001), el cual reclama la sobrevivencia de grupos indígenas especialmente en las montañas del interior del país. Este fenómeno es parte del movimiento Neo-Taíno que surgió en el área de la ciudad de Nueva York y se compone de organizaciones que se auto-declaran descendientes de los indígenas de las Antillas Mayores. Muchos académicos han apoyado esta posición y han identificado comunidades que consideran descendientes de estos grupos (e.g., Guitar, 1998). No

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 15. Arqueólogos dominicanos y de otras áreas del Caribe durante el Primer Seminario de Arqueología del Caribe realizado en Altos de Chavón en 1995.

obstante la posibilidad de sobrevivencia de las comunidades indígenas en general ha sido adoptada por la sociedad dominicana, y esto ha sido manejado dentro del discurso de la identidad y orgullo nacional dominicano de varias formas (ver Ulloa Hung en este volumen). Ese discurso ha usado varias formas de evidencia, incluyendo evidencia genética muy sugerente, pero problemática para apoyar el reclamo de esta sobrevivencia (ver varios artículos en Haslip-Viera, 2001). Un fenómeno similar también tiene fuerte presencia en Puerto Rico (véase Curet, 2014, 2015), y en menor grado en Cuba.

Resumen de la Historia Reciente

Como se puede apreciar de este resumen de la historia reciente de las arqueologías de Puerto Rico, Cuba y República Dominicana, las arqueologías locales se desarrollaron en dos frentes. El primero es el del nivel popular/nacional, donde la información arqueológica y etnohistórica ha sido usada para dimensionar o sobredimensionar identidades nacionales o locales. En los tres casos, la cultura moderna de cada isla

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

es considerada como el resultado de una combinación de las tradiciones culturales indígenas, europeas y africanas. Por supuesto, la cultura española se consideraba, por lo menos inicialmente, como dominante, sin embargo, el caso de Cuba ofrece un matiz distinto debido al manejo del concepto de transculturación en lugar del de aculturación. En el caso de la academia cubana se ha comenzado a reconocer que, la contribución indígena no es el resultado de una interacción con un solo sentido donde los españoles influenciaron al grupo local por lo que la supervivencia indígena queda reducida a unos pocas características culturales como palabras, topónimos, frutas, animales y árboles (ver Valcárcel Rojas y Godo Torres en este volumen). Por el contrario, fue el resultado de un proceso complejo que envolvió una interacción de doble sentido, donde el español adquirió del indígena conocimientos locales y adoptó muchas tradiciones culturales, incluyendo estrategias de subsistencia.

El movimiento Neo-taíno o de sobrevivencia taína ha contribuido a la adopción popular de evidencia arqueológica, especialmente para apoyar la idea de un linaje antiguo para las culturas modernas del Caribe. Para muchos en la República Dominicana y Puerto Rico, estos grupos forman parte del orgullo y discurso nacional.

El segundo elemento se relaciona con el campo de la Arqueología profesional, donde los tres casos varían considerablemente en este tema. Puerto Rico es un caso especial por el desarrollo en los Estados Unidos de la Arqueología de contrato o consultoría. La mayoría de la Arqueología en la isla es de este tipo y esta práctica ha atraído un gran número de individuos sin la preparación adecuada quienes se autodeclaran arqueólogos viviendo del auge económico que esa práctica trajo a la Arqueología local. Teóricamente, Puerto Rico sigue siendo fuertemente dominado por la perspectiva normativa y empirista de la escuela de historia cultural.

Como consecuencia de su situación política Cuba desarrolló una perspectiva teórica basada en el marxismo, sin embargo, hasta hace poco las posiciones normativas y empiristas seguían estando presente en la Arqueología de esta isla donde una nueva generación de arqueólogos está tomando otra dirección. La Arqueología dominicana también ha enrumbado otra dirección, pero no de forma positiva, contrario a

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Puerto Rico y Cuba donde la Arqueología como carrera se ha popularizado en la República Dominicana hay pocos arqueólogos jóvenes, y la mayoría de ellos sin la preparación ni el entrenamiento adecuado.

Es claro que las arqueologías de los tres casos de estudio han pasado y siguen pasando por diferentes procesos históricos y sociales. Muchos de estos cambios son producidos por nuevas generaciones que se han percatado de la insuficiencia del viejo paradigma de la historia cultural. En la próxima sección discutiremos dos problemas presentes hoy día en la Arqueología caribeña, uno de origen interno y el otro externo.

Discusión y conclusiones

La historia del desarrollo de las arqueologías locales en el Caribe ha sido larga y ardua e incluye académicos locales y extranjeros, así como variadas condiciones políticas externas e internas además de la función social de la disciplina en momentos históricos específicos. En esta sección presentaremos, brevemente, dos condiciones que en nuestra opinión han limitado el desarrollo de las arqueologías locales. Aunque la discusión se concentra en el Caribe hispanoparlante, esas condiciones son más amplias y aplicables al resto del archipiélago.

Estoy convencido de que unas de las limitaciones mayores de la Arqueología en relación con el estudio del patrimonio cultural indígena en Puerto Rico, República Dominicana y Cuba ha sido, por un lado, la falta de programas de estudios especializados en la disciplina arqueológica (o antropológica), y por el otro, en el Caribe precolombino. A pesar del gran interés de muchos jóvenes en estudiar Arqueología en Puerto Rico y Cuba, sus opciones académicas son limitadas. Muchos han optado por obtener un grado en historia, antropología u otras ciencias sociales relacionadas con la Arqueología, pero no existen programas académicos locales donde puedan seguir sus estudios. Hasta donde tengo entendido, la única excepción es el programa de maestría en Arqueología que promueve el *Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe* que comenzó hace unos años y es muy temprano para determinar el impacto que tendrá en la Arqueología de la isla. Una consecuencia de esta falta de opciones académicas es que muchos estudiantes jóvenes han tenido que emigrar a México, España,

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Holanda, los Estados Unidos, u otros países para así seguir su preparación y entrenamiento en métodos y teoría arqueológicos. En muchas ocasiones, estos programas no tienen especialistas en el Caribe que puedan aconsejar, apropiadamente, a los estudiantes, además de que una vez obtenido sus grados, sólo algunos encuentran trabajos adecuados en su país de origen, y otros tienen que dedicarse a la Arqueología de salvamento, o consiguen trabajos en el exterior. Otra consecuencia de esa ausencia de programas es la falta de suficientes arqueólogos con las credenciales apropiadas para comenzar robustos programas académicos y de investigación en las islas. Sin esos programas, las arqueologías locales no pueden madurar a un nivel donde la disciplina sea tomada en serio por las autoridades locales, administradores universitarios y colegas de otras regiones. Además, con algunas excepciones, esta situación no ha permitido el desarrollo de una verdadera escuela de pensamiento en las arqueologías locales. En cierta manera, esto ha creado un círculo vicioso donde arqueólogos con el entrenamiento adecuado no pueden producir debido a la falta de plazas y programas, pero al mismo tiempo, buenos trabajos y programas no pueden ser creados por la carencia de de arqueólogos competentes. Por supuesto, esto es una generalización y existen algunas excepciones, pero la realidad es que las opciones de buenos y serios programas académicos y de oportunidades de trabajo son sumamente escasas o no existentes en los tres casos de estudio y, hasta cierto punto, en la mayoría del resto del Caribe.

La segunda condición que ha limitado que las arqueologías locales florezcan son los prejuicios y el concepto erróneo que el resto de las disciplinas tienen sobre la Arqueología caribeña. Por ejemplo, en mi experiencia es extremadamente difícil adquirir becas o fondos para proyectos en el Caribe en comparación con otras regiones. Además, el Caribe, como caso de estudio, o los modelos desarrollados en esta región son ignorados por muchos arqueólogos a favor de modelos y evidencias obtenidos en las pocas regiones del mundo que se consideran áreas «nucleares» como Mesoamérica, los Andes, el Suroeste y Sureste norteamericano. Estos modelos, y la evidencia usada para apoyarlos, son considerados universales, y son aplicados en otras partes del mundo como un ejemplo de la flagrante homogenización y

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

universalización del comportamiento humano. Modelos o evidencia de regiones no-nucleares son consideradas «ciudadanos de segunda clase» y son juzgadas de menor importancia o de aplicabilidad no-universal, especialmente si contradicen los de las áreas nucleares (es decir, son la excepción a la regla). Esta ignorancia es peor en regiones que son poco conocidas para muchos arqueólogos norteamericanos o europeos, quienes en una forma de colonialismo académico consideran estas regiones marginales o lugares donde no se ha llevado a cabo «buena» Arqueología.

Es claro que el Caribe es una de esas regiones marginalizadas por las arqueologías norteamericana y europea, particularmente desde el desarrollo de la Nueva Arqueología. Antes de la década de los años sesenta, el Caribe estaba en la vanguardia no solo de los debates arqueológicos, sino también en los antropológicos (e.g., Mintz, 1960; Steward, 1956; Wolf, 1956). Por ejemplo, el Caribe representado por los trabajos de Rouse fue uno de los principales usados por Willey et al., (1956) como ejemplo de interacciones interculturales y migraciones. En 1948, Steward publicó el *Handbook of South Amerian Indians* en el cual desarrolló un modelo de evolución social similar al publicado por Service (1962) años después. En ese modelo, el Circum-Caribe representa una forma de organización socio-política análoga, pero más sofisticada que el concepto de cacicazgo de Service. En 1955, Oberg publicó otra tipología de organización social en Suramérica en la que incluyó muchos grupos caribeños bajo la rúbrica de «Cacicazgos o Jefaturas Políticamente Organizadas», esta fue la primera vez que el término cacicazgo o jefatura fue usado en la antropología. A principios del siglo xx el arqueólogo puertorriqueño Adolfo de Hostos (1923) intentaba interpretar la iconografía y los símbolos de las Antillas Mayores desde la perspectiva mental, ideológica, y desde la manera de pensar del indígena, lo que hoy día pueden considerarse estudios semióticos o post-procesuales. También, como se mencionó anteriormente, el concepto de transculturación desarrollado por el antropólogo cubano Fernando Ortiz es similar a lo que hoy se conoce como mestización o en inglés «creolization». Desafortunadamente, estas contribuciones y el potencial del Caribe para contribuir a los debates arqueológicos y antropológicos más amplios se perdieron en la tradición de la Arqueología y

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Antropología norteamericana donde nombres como Julian Steward, Fernando Ortiz e Irving Rouse son apenas reconocidos aún por estudiantes graduados.

Para que las arqueologías locales del Caribe y de otras regiones se desarrollen y maduren como disciplinas saludables y prósperas deben enfrentar factores internos y externos. Internamente, la disciplina debe de ser formalizada y desarrollar metas, perspectivas y explicaciones más sofisticadas y realistas de la historia más antigua. También se necesita tener una visión más clara de cuáles son sus funciones tanto en el mundo académico como en la sociedad en general. Externamente, las arqueologías locales del Caribe tienen que ir más allá de comunicarse casi exclusivamente con aquellos que trabajan en la región y debemos expandir las líneas de comunicación con colegas que trabajan en las áreas culturales adyacentes (e.g., Florida y el Área Intermedia), pero idealmente también con regiones más lejanas.

Una vez dicho esto, hay que reconocer que muchos esfuerzos para resolver estas dos cuestiones ya han comenzado, muchos de ellos por la iniciativa de arqueólogos jóvenes con nuevas y refrescantes ideas y perspectivas. Un ejemplo de esto es el aumento en publicaciones sobre el Caribe en revistas internacionales como por ejemplo L*atin American Antiquity, Antiquity, Ethnohistory, Journal of Island and Coastal Archaeology, Revista del Área Intermedia* (Colombia), y otras. También se refleja un aumento de participación de arqueólogos caribeños en congresos internacionales, como el Congreso Anual de la Society for American Archaeology y el World Archaeological Congress. Además como ya se mencionó, existe por lo menos un programa de maestría en Arqueología del Caribe y se materializan esfuerzos para abrir otros.

Para concluir, está claro que la Arqueología del Caribe atraviesa por momentos que demuestran cómo las arqueologías locales están en proceso de maduración. Aunque también es cierto que todavía nos queda mucho por hacer, para que las teorías y métodos usados o propuestos en la región no continúen ignorados por colegas de otras regiones. En la medida en que logremos esto encontraremos nuevas maneras para contribuir tanto a nuestras necesidades sociales y académicas como a los de la disciplina en general.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Agradecimientos

A José Oliver, Daniel Torres Etayo y a Jorge Ulloa por comentar versiones anteriores de este trabajo. Sus sugerencias y críticas fueron vitales en su fortalecimiento. También quisiera agradecer a los editores de este volumen por invitarme a participar, por sus sugerencias y comentarios y por su paciencia durante la preparación de este artículo.

Referencias citadas

Alegría, R. E. (1950). *Historia de nuestros indios*. San Juan, P.R.: Departamento de Instrucción Pública.

Alegría, R. E. (1951a). The ball game played by the aborigenes of the Antilles, *American Antiquity,* 16(4), 348-52.

Alegría, R. E. (1951b). El juego de pelota entre los indígenas antillanos. *Revista mexicana de estudios antropológicos, 17*, 95-102.

Alegría, R. E. (1954). *La fiesta de Santiago Apóstol en Loíza Aldea*. San Juan, P.R.: Colección de Estudios Puertorriqueños.

Alegría, R. E. (1965). On Puerto Rican archaeology. *American Antiquity, 21*(2), 113-31.

Alegría, R. E. (1983). *Ballcourts and ceremonial plazas in the West Indies*, (No. 79). New Haven, CT: Yale University Publications in Anthropology.

Alegría, R. E. (1996). Archaeological research in the *Scientific Survey of Porto Rico and the Virgin Islands* and its subsequent development in the Island. En J. C. Figueroa Colón (Ed.). *The scientific survey of Puerto Rico and the Virgin Islands*: *An eighty-year reassessment of the Islands' natural history* (pp. 257-264), (Annals of the New York Academy of Science, Vol. 776). Nueva York, N.Y.: New York Academy of Science.

Alegría, R. E., Nicholson, H. B. & Willey, G. R. (1955). The Archaic tradition in Puerto Rico. *American Antiquity,* 21(2), 113-21.

Aleksandrenkov, E. (1985). Aborígenes de Cuba. Problemas y posibilidades de estudio. *Revista española de la antropología americana*, *15*, 59-75.

Angulo Guridi, F. J. (1857). *La fantasma de Higüey*. Santo Domingo, República Dominicana: Editora Manatí.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Angulo Guridi, F. J. (1881). *Yguaniona: Drama histórico*. Santo Domingo, República Dominicana: Imprenta de J.J. Machado.

Baatz, S. (1996). Imperial science and metropolitan ambition: The Scientific Survey of Puerto Rico, 1913-1914. En J. C. Figueroa Colón (Ed.). *The scientific survey of Puerto Rico and the Virgin Islands*: *An eighty-year reassessment of the Islands' natural history* (1-16) (Annals of the New York Academy of Science, Vol. 776). Nueva York, N.Y.: New York Academy of Science.

Bate, L. F. (1998). *El proceso de la investigación arqueológica*. Barcelona, España: Crítica.

Berman, M. J. , Febles, J. y Gnivecki, P. J. (2005). The organization of Cuban archaeology: Context and brief history. En L. A. Curet, S. L. Dawdy y G. La Rosa Corzo (Eds.). *Dialogues in Cuban archaeology* (pp. 41-61). Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.

Castro, F. (1975) Discurso con motivo de la velada conmemorativa de los cien años de lucha, 10 de octubre de 1968, Bayamo, Cuba. En *Discursos de Fidel Castro, compilación* (Vol. 1). La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.

Chanlatte Baik, L. A. (1981). *La Hueca y Sorcé (Vieques, Puerto Rico): Primeras migraciones agroalfareras antillanas*. Publicado por el autor.

Chanlatte Baik, L. A. (1986). Cultura Ostionoide: Un desarrollo agroalfarero antillano. *Hómines, 10*(1), 1-40.

Chanlatte Baik, L A. y Narganes Stordes, Y. M. (1983). *Vieques-Puerto Rico: Asiento de una nueva cultura indígena antillana*. Publicado por los autores.

Chanlatte Baik, L A. y Narganes Stordes, Y. M. (1985). Asentamiento poblacional Agro-I, complejo cultural La Hueca, Vieques, Puerto Rico. En L. Allaire (Ed.). *Proceedings of the tenth International Congress for the Study of the Pre-columbian Cultures of the Lesser Antilles* (pp. 225-250). Montreal, Canada: Centre de Reserches Caraïbes, Université de Montréal.

Clark, G. (1993). Paradigms in science and archaeology. *Journal of Archaeological Research, 1*(3), 203-234.

Coll y Toste, C. (1907). *Pre-historia de Puerto Rico*. Ciudad: el autor.

Culin, S. (1902). The indians of Cuba. *Bulletin of the Free Museum of Science and Art of the University of Pennsylvania, 3*(4), 185-226.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Curet, L.A. (2003). Issues on the diversity and emergence of middle-range societies of the ancient Caribbean: A critique. *Journal of Archaeological Research,* 11, 1-42.

Curet, L. A. (2004). Island archaeology and units of analysis in the study of ancient Caribbean societies. En S. M. Fitzpatrick (Ed.). *Voyages of discovery: The archaeology of islands* (pp. 187-201). West Port, Connecticut: Praeger.

Curet, L. A. (2005). *Caribbean paleodemography: population, culture history, and sociopolitical processes in ancient Puerto Rico*. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.

Curet, L. A. (2014). Taíno: phenomena, concepts, and terms. *Ethnohistory,* 61(3), 467-495.

Curet, L. A. (2015). Indigenous survival, indigeneity, and the jíbaro in Borikén. *Centro Journal* 27(1), 146-187.

Dacal Moure, R. (2006). *Historiografía arqueológica de Cuba*. México D.F., México: Asesor Pedagógico.

Dacal Moure, R. y Watters, D. R. (2005). Three stages in the history of Cuban archaeology. En L. A. Curet, S. L. Dawdy, y G. La Rosa Corzo (Eds.). *Dialogues in Cuban archaeology* (pp. 30-40). Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.

Dávila, A. (1997). *Sponsored identities: Cultural politics in Puerto Rico*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Dávila, A. (2001). Local/diasporic Taíno: Towards a cultural politics of memory, reality and imagery. En G. Haslip Viera (Ed.). *Taíno revival: Critical perspectives on Puerto Rican identity and cultural politics* (pp. 33-53). Princeton, N.J.: Markus-Weiner.

Dawdy, S. L., Curet, L. A. y La Rosa, G. (2005). Introduction. En L. A. Curet, S. L.

Dawdy, y G. La Rosa Corzo (Eds.). *Dialogues in Cuban archaeology* (pp. 1-25). Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.

Booy, T. (1915). Pottery from certain caves in eastern Santo Domingo, West Indies. *American Anthropologist, 17*(1), 69-97.

Booy, T. (1919). *Santo Domingo kitchen-midden and burial ground*. Indian Notes and Monographs 1(2). Nueva York, N.Y.: Museum of the American Indian, Heye Foundation.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Boyrie Moya, E. (1955). *Monumento megalítico y petroglifos de Chacuey, República Dominicana*. Santo Domingo, República Dominicana: Editora del Caribe.

Boyrie Moya, E. (1970). *Muestras arqueológicas de Juan Dolio, República Dominicana*. Santo Domingo, República Dominicana: Universidad Autónoma de Santo Domingo, Instituto de Antropología.

Hostos, A. de (1919). Prehistoric Porto Rican ceramics. *American Anthropologist, 21*(4), 376-99.

Hostos, A. de (1923). Anthropomorphic carvings from the Greater Antilles. *American Anthropologist,* 25(4), 525-558.

Hostos, A. de (1924a). Antillean fertility idols and primitive ideas of plant fertilization elsewhere. *Proceedings of the 21st International Congress of Americanists*, *21*(1), 247-252. La Haya, Holanda.

Hostos, A. de (1924b). Notes on West Indian hydrography in its relation to prehistoric migrations. *Proceedings of the 21th International Congress of Americanists, 21*(1), 239-250.

Hostos, A. de (1924c). Notes on the topography of certain wooden objects from the West Indies. *Proceedings of the 21th International Congress of Americanists*, *2*(1), 73-5.

Hostos, A. de(1926). Antillean stone collars: Some suggestions of interpretative value. *Journal of the Royal Anthropological Institute, 56*, 135-42.

Hostos, E. M. de (1863). *La peregrinación de Bayoán.* Madrid, España: Imprenta del Comercio.

Luz-Rodríguez, G. de la (2011). *Taíno* as a romantic term: Notes on the representation of the indigenous in Puerto Rican archaeology and ethnohistory. En C. Phillips y H. Allen (Eds.). *Building the divide: Indigenous communities and archaeology into the 21st century*, (pp. 93-106). Walnut Creek, California: Left Coast Press.

Domínguez, L. S. (1991). *Arqueología del centro-sur de Cuba.* La Habana, Cuba: Editorial Academia.

Domínguez, L. S. (2005). Historical archaeology in Cuba. En L. A. Curet, S. L. Dawdy y G. La Rosa Corzo (Eds.). *Dialogues in Cuban archaeology* (pp. 62-71). Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.

Duany, J. (2001). Making indians out of blacks: The revitalization of Taíno identity in contemporary Puerto Rico. En G. Haslip Viera

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

(Ed.). *Taíno revival: Critical perspectives on Puerto Rican identity and cultural politics*, (pp. 55-82). Princeton, N.J.: Markus-Weiner.

Fewkes, J. W. (1904). Prehistoric culture of Cuba. *American Anthropologist*, *6*(5), 585-598.

Fewkes, J. W. (1907). *The aborigines of Porto Rico and the neighboring islands*. En Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1903-1904 (No. 25) (pp. 1-220). Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

Figueroa Colón, J. C. (Ed.) (1996). *The scientific survey of Puerto Rico and the Virgin Islands*: *An eighty-year reassessment of the Islands' natural history* (Annals of the New York Academy of Science, Vol. 776). Nueva York, N.Y.: New York Academy of Science.

Fornaris y Luque, J. (1862). *Cantos del Siboney*. La Habana, Cuba: Imprenta La Antilla.

Galván, M. J. (1879). *Enriquillo*. Santo Domingo, República Dominicana: Imprenta Religiosa San Luis Gonzaga.

Gnecco, C. (1999). *Multivocalidad histórica: Hacia una cartografía postcolonial de la Arqueología*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes Bogotá.

Gnecco, C. (2002). La indigenización de las arqueologías nacionales. *Convergencia 9*(27), 133-149.

Godo, P. P. (2005). Mythical expressions in the ceramic art of agricultural groups in the prehistoric Antilles. En L. A. Curet, S. L. Dawdy y G. La Rosa Corzo (Eds.). *Dialogues in Cuban archaeology* (pp. 146-162). Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.

Godo, P. P. & Celaya, M. (1990). Expresiones mitológicas en los burenes de Cuba. *Anuario de Arqueología 1988* (pp. 152-184). La Habana, Cuba: Editorial Academia.

Guarch Delmonte, J. M. (1990). *Estructura para las comunidades indígenas de Cuba*. Holguín, Cuba: Ediciones Holguín.

Guarch Delmonte, J. M. 1996). La muerte en las Antillas: Cuba. *El Caribe Arqueológico 1*, 12-25.

Guitar, L. (1998). *Cultural genesis: Relationships between Indians, Africans and Spaniards in rural Hispaniola in the first half of the Sixteenth Century*. (Tesis inédita de doctorado). Vanderbilt University, Nashville, Tennessee.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Harrington, M. R. (1921). *Cuba before Columbus* (2 vols.). (Indian Notes and Monographs, Misc. 17). Nueva York, N.Y.: Museum of the American Indian, Heye Foundation.

Haslip-Viera, G. (Ed.). (2001). *Taíno revival: Critical perspectives on Puerto Rican identity and cultural politics*. Princeton, New Jersey: Marcus Wiener Publishers.

Herrera Fritot, R. (1939). *Informe sobre una exploración arqueológica a Punta del Este, Isla de Pinos, realizada por el Museo Antropológico Montané de la Universidad de la Habana: Localización y estudio de una cueva con pictografías y restos de un ajuar indígena.* La Habana, Cuba: Publicaciones de la Revista Universidad de la Habana.

Herrera Fritot, R. (1957). Lección introductoria sobre Arqueología antillana en el Museo Nacional. En Chacón Nardí (Ed.). *Los museos y la educación* (pp. 1-70). La Habana, Cuba: Comité Nacional Cubano de Museos.

Keegan, W. F. (1989). Creating the Guanahatabey (*Ciboney)*: The modern genesis of an extinct culture. *Antiquity, 63*(239), 373-379.

Kirch, P. V. (1986). Introduction: The Archaeology of island societies. En P. Kirch (Ed.). *Island societies: Archaeological approaches to evolution and transformation,* (pp. 1-5). Nueva York, N.Y. Cambridge University Press.

Kozlowski, J. K. (1972). *Industria lítica de «Aguas Verdes,» Baracoa, Oriente, Cuba.* Ciencias (Serie No. 9), Antropología y Prehistoria (No. 1). La Habana: Universidad de la Habana.

Kozlowski, J. K. (1974). *Preceramic cultures in the Caribbean*. (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellonskiego, 386. Prace Archeologiczne, Zesz. 20). Cracovia, Polonia: Uniwersytetu Jagiellonskiego.

Kozlowski, J. K. (1975). *Las industrias de la piedra tallada de Cuba en el contexto del Caribe*. (Serie Arqueológica, No. 5). La Habana, Cuba: Editorial Academia.

Kozlowski, J. K. & Ginter, B. (1975). *Técnica de la talla y tipología de los instrumentos líticos*. La Habana, Cuba: Editorial Pueblo y Educación, Instituto Cuba del Libro.

Krieger, H. W. (1929). *Archaeological and historical investigations in Samaná, Dominican Republic* (Bulletin 147). Washington, D.C.: United States National Museum, Smithsonian Institution.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Loven, S. (1935). *Origins of the Taínan culture, West Indies*, Göteborg, Denmark: Elanders Bokfryckeri Akfiebolo.

Lumbreras, L. G. (1974). *La arqueología como ciencia social*. Lima, Perú: Ediciones Histar.

Mason, J. A. (1917) .Excavation of a new archaeological site in Porto Rico. In the *Proceedings of the 19th International Congress of Americanists*, 220-3. Washington, D.C.

Mason, J. A. (1941). *A large archaeological site at Capá, Utuado, with notes on other Porto Rican sites visited in 1914-1815*. Scientific Survey of Porto Rico and the Virgin Islands *18*(2). Nueva York: New York Academy of Science.

Mintz, S. W. (1960). *Worker in the cane: A Puerto Rican life history*. New Haven, CT: Yale University Press.

Moscoso, F. (1986). *Tribu y clases en el Caribe antiguo*. San Pedro de Macorís, República Dominicana: Universidad Central del Este.

Nápoles Fajardo, J. C. (1856). *Rumores del Bórmigo*. La Habana, Cuba.

Oliver, J. R. (1998). *El centro ceremonial de Caguana, Puerto Rico: Simbolismo iconográfico, cosmovisión y el poderío caciquil Taíno de Borínquen*. Oxford, Gran Bretaña: BAR International Series (No. 727).

Oliver, J. R. (1999). The 'La Hueca problem' in Puerto Rico and the Caribbean: Old problems, new perspectives, possible solutions. En C. L. Hofman y M. L. P. Hoogland (Eds.). *Archaeological investigations on St. Martin (Lesser Antilles),* (pp. 253-297). Leiden, Netherlands: Faculty of Archaeology, Leiden University.

Oliver, J. R. (2004). Cuban soliloquy: A review of revolutionary Cuban archaeology, 1959-2004. *Cuba arqueológica*. Recuperado de http: //www.cubaarqueologica.org/document/htoliver.pdf.

Oliver, J. R. (2005). The proto-Taíno monumental cemís of Caguana: A political-religious «manifesto.» En P. E. Sigel (Ed.). *Ancient Borinquen: Archaeology and ethnohistory of native Puerto Rico* (pp. 230-284). Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.

Ortiz, F. (1943*)*. *Las cuatro culturas indias de Cuba*. Biblioteca de Estudios Cubanos, (vol. 1). La Habana, Cuba: Editores Arrellano.

Osgood, C. (1942). The Ciboney culture of Cayo Redondo, Cuba. *Yale Publications in Anthropology, 25*. New Haven, CT: Yale University Press.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Pagán-Jiménez, J. (2004). Is all archaeology at present a postcolonial one? Constructive answers from an eccentric point of view. *Journal of Social Archaeology 4*(2), 200-213.

Pagán-Jiménez, J. (2005). Estudio interpretativo de la cultura botánica de dos comunidades precolombinas antillanas: La Hueca y Punta Candelero, Puerto Rico. (Tesis inédita de doctorado). México, D.F., México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Pagán-Jiménez, J. (2008). Towards the liberation of archaeological praxis in a «postcolonial colony»: The case of Puerto Rico. En M. Liebmann y U. Z. Rizvi (Eds.). *Archaeology and the postcolonial critique*, (pp. 53-71). Nueva York, N.Y.: Altamira Press.

Pichardo Moya, F. (1945a). *Caverna, costa y meseta.* La Habana, Cuba: José Montero.

Pichardo Moya, F. (1945b). *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*. La Habana, Cuba: Imprenta El Siglo xx.

Pichardo Moya, F. (1949). *Cuba precolombina*. La Habana, Cuba: Editorial Librería Selecta.

Pichardo Moya, F. (1956). *Los aborígines de las Antillas*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

Pinart, A. L. (1979 [1890]). Notas sobre los petroglifos y antiguedades de las Antillas Mayores y Menores. *Revista del Museo de Antropología, Historia y Arte de la Universidad de Puerto Rico, 1*,71-88.

Pérez, J. J. (1877). *Fantasías indígenas*. Santo Domingo, República Dominicana: Imprenta García Hermanos.

Politis, G. (2003). The theoretical landscape and the methodological development of archaeology in Latin America. *Latin American Antiquity, 14*(2), 115-142.

Rainey, F. G. (1940). *Porto Rican archaeology.* Scientific Survey of Porto Rico and Virgin Islands. 18(1). Nueva York, N.Y.: New York Academy of Science.

Read, D. W. (2007). *Artifact classification: A conceptual and methodological approach*. Walnut Creek, California: Left Coast Press.

Robaina Jaramillo, J. R., Celaya González, M. & Pereira Pereira, O. (2003). La Arqueología en la construcción de un discurso sobre

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

identidad cultural en Cuba. *Catauro: Revista cubana de antropología 5*(8), 47-61.

Rodríguez Ramos, R. (2001a). *Lithic reduction trajectories at La Hueca and Punta Candelero sites, Puerto Rico*. (Tesis inédita de doctorado). College Station, TX: Departamento de Antropología, Texas A & M University.

Rodríguez Ramos, R. (2001b). Lithic reduction trajectories at La Hueca and Punta Candelero sites (Puerto Rico). En G. Richard (Ed.). *Proceedings of the 18th International Congress for Caribbean Archaeology* (pp. 251-261). Guadeloupe: International Association for Caribbean Archaeology.

Rodríguez Ramos, R. (2006). From the Guanahatabey to the «Archaic» of Puerto Rico: the non-evident evidence. *Ethnohistory*, *55*(3), 393-415.

Rodríguez Ramos, R. (2008). *Puerto Rican precolonial history etched in stone*. (Tesis inédita doctoral). Gainesville, FL: University of Florida.

Rodríguez Ramos, R. & Pagán Jiménez, J. (2003). Interacciones multivectoriales en el Circum-Caribe precolonial: Un vistazo desde las Antillas. *Caribbean Studies, 34*(2), 103-143.

Rodríguez Ramos, R. & Pagán Jiménez, J. (2007). Las Antillas en el contexto del Circum-Caribe: Cincuenta años después. En B. Reid, H. Petijean Roget, and A. Curet (Eds). *Proceedings of the 21st International Congress for Caribbean Archaeology*, (pp. 778-786). St. Agustin, Trinidad: University of the West Indies.

Rouse, I. B. (1939). *Prehistory in Haiti: A study in method*. Yale University Publications in Anthropology, *21*. New Haven, CT: Department of Anthropology, Yale University.

Rouse, I. B. (1942). *Archaeology of the Maniabon Hills, Cuba.* Yale University Publications in Anthropology, No. 26. New Haven, CT: Department of Anthropology, Yale University.

Rouse, I. B. (1952). *Porto Rican prehistory*. Scientific Survey of Porto Rico and the Virgin Islands, 18(3 y 4). New York Academy of Science, Nueva York.

Rouse, I. B. (1964). Prehistory of the West Indies. *Science 144*, 499-513.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Rouse, I. B. (1986). *Migrations in prehistory: Inferring population movement from cultural remains*. New Haven, CT: Yale University Press.

Rouse, I. B. (1992). *The Taínos: Rise and decline of the people who greeted Columbus*. New Haven, CT: Yale University Press.

Rouse, I. B. & Cruxent, J. M. (1961). *Arqueología cronológica de Venezuela,* vol 1. Washington D.C.: Unión Panamericana.

Rouse, I. B. y Cruxent, J. M. (1963). *Venezuelan archaeology*. New Haven, CT: Yale University Press.

Rouse, I. B. & Morse, B. F. (1999). *Excavations at the Indian Creek site, Antigua, West Indies*. New Haven, CT: Yale University Press.

Service, E. R. (1962). *Primitive social organization: An evolutionary perspective*. Nueva York, N.Y.: Random House.

Sharer, R. J. & Ashmore, W. (2003). *Archaeology: Discovering our past*. Boston, MA: McGraw-Hill.

Siegel, P. E.(1996) *An Interview with Irving Rouse. Current Anthropology 37* (4), 671-689.

Siegel, P. E. (1996a). *Ideology and culture change in prehistoric Puerto Rico: A View from Community. Journal of Field Archaeology 23* (3), 313-33.

Stahl, A. (1889). *Los indios boriqueños: Estudio etnográfico*. San Juan, P.R.: Imprenta y Librería de Acosta.

Steward, J. H. (1948). Cultural areas of the tropical forests. En J. H. Steward (Ed.). *Handbook of South American Indians, Vol. 3, The Circum-Caribbean Tribes*, (pp. 883-889). Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington, D. C.: Smithsonian Institution.

Steward, J. H. (Ed.). (1956). *The people of Puerto Rico: A study in social anthropology.* Champaign, IL: University of Illinois Press.

Stewart, C. (2007). *Creolization: History, ethnography, theory*. Walnut Creek, California: Left Coast Press.

Tabío, E., & Rey, E. (1966). *Prehistoria de Cuba.* La Habana, Cuba: Departamento de Antropología, Academia de Ciencias de Cuba.

Tavares María, G. (1996). Límites territoriales de los indígenas de la isla de Haití a la llegada de los españoles. En M. Veloz Maggiolo y A. Caba Fuentes (Eds.). *Ponencias del primer seminario de Arqueología del Caribe*, (pp. 34-47). Altos del Chavón, República Dominicana: Museo Arqueológico Regional Altos de Chavón.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Trigger, B. (1989). *A history of archaeological thought.* Cambridge, Gran Bretaña: Cambridge University Press.

Torres Etayo, D. (2004). La Arqueología cubana en la encrucijada: la teoría o la empiria. *El Caribe arqueológico 8*, 2-7.

Torres Etayo, D. (2006). *Taínos: mitos y realidades de un pueblo sin rostro.* México D.F., México: Editorial Asesor Pedagógico.

Ulloa Hung, J. (2005a). *Una mirada al Caribe precolombino*. Santo Domingo, República Dominicana: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.

Ulloa Hung, J. (2005b). Approaches to early ceramics in the Caribbean: Between diversity and unilineality. En L. A. Curet, S. L. Dawdy, y G. La Rosa Corzo (Eds.). *Dialogues in Cuban archaeology* (pp. 103-124). Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.

Valcárcel Rojas, R. (1999). Banes precolombino. Jerarquía y sociedad. *El Caribe Arqueológico* 3, 84-89.

Valcárcel Rojas, R. (2002). *Banes precolombino: la ocupación agricultora*. Holguín, Cuba: Ediciones Holguín.

Valcárcel Rojas, R. & Rodríguez Arce, C. A. (2005). El Chorro de Maíta: Social inequality and mortuary space. En L. A. Curet, S. L. Dawdy, y G. La Rosa Corzo (Eds.). *Dialogues in Cuban Archaeology* (pp. 125-156). Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.

Vargas, I. (1990). *Arqueología ciencia y sociedad*. Caracas, Venezuela: Editorial Abre Brecha.

Veloz Maggiolo, M. (1972). *Arqueología prehistórica de Santo Domingo*. Nueva York, N.Y.: McGraw-Hill Book Company.

Veloz Maggiolo, M. (1977). *Medioambiente y adaptación humana en la prehistoria de Santo Domingo*. Santo Domingo, República Dominicana: Editora de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.

Veloz Maggiolo, M. (1991). *Panorama histórico del Caribe precolombino*. Santo Domingo, República Dominicana: Banco Central de la República Dominicana.

Veloz Maggiolo, M. (1991). *La isla de Santo Domingo antes de Colón*. Santo Domingo, República Dominicana: Banco Central de la República Dominicana.

Veloz Maggiolo, M., Ortega, E. & Cabá Fuentes, A. (1981). *Los modos de vida meillacoides y sus posibles orígenes (un estudio interpretativo)*.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Santo Domingo, República Dominicana: Museo del Hombre Dominicano.

Watters, D. R. & Rouse, I. (1989). Environmental diversity and maritime adaptations in the Caribbean area. En P. E. Siegel (Ed.). *Early ceramic Population lifeways and adaptive strategies in the Caribbean*, (pp. 129-144). BAR 506. Oxford, Gran Bretaña: British Archaeological Research.

Willey, G. R., DiPeso, C. C., Ritchie, W. A., Rouse, I., Rowe, J. H. & Lathrap, D. (1956). An archaeological classification of culture contact situations. En R. Wauchope (Ed.). *Seminars in archaeology: 1955*, (pp. 1-30). Memoirs of the Society for American Archaeology, no. 11, Salt Lake City, UT: Society for American Archaeology.

Wolf, E. (1956). San José: Subcultures of a «traditional» coffee municipality. In J. Steward (Ed.). *The people of Puerto Rico*, (pp. 171-264). Champaign, IL: University of Illinois Press.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Capítulo VI
Colonialismo, Indigenismo, y Arqueología en República Dominicana: silencios confusos y encubrimientos diversos

Jorge Ulloa Hung

Introducción

El colonialismo implica una praxis donde el conocimiento, observación, o descripción de los otros, está mayormente vinculada con su dominación. Esa práctica se encuentra mediada por estructuras de poder a través de las cuales los individuos son conocidos y reconocidos como sujetos a partir de una categorización (Whitehead, 2012) que resalta sus diferencias en rasgos físicos, creencias religiosas, lenguaje, etnia, espacio geográfico, o la combinación de estos y otros factores para legitimar su inferioridad (Mignolo, 2007: 41).

Desde esa perspectiva, los registros históricos creados por las llamadas empresas de «descubrimiento» o colonización en América a la larga no significaron que los indígenas comenzaran a ser exactamente «descubiertos», sino encubiertos. Ese fenómeno se ha expresado a través del desconocimiento o abierta negación de su rol en procesos históricos previos o posteriores a la conquista, pero sobre todo, a partir de las confusiones generadas por el reduccionismo o simplismo con que se ha abordado su participación en algunos de ellos. Muchas de esas confusiones emanan de la minimización en la capacidad de *agencia* de las poblaciones indígenas, quienes resistieron,

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

enfrentaron, o se ajustaron, a los mecanismos de dominación colonial con una variedad de estrategias sociales y culturales. Diversidad que también se encuentra en relación con cualidades, experiencias, y situaciones heterogéneas para ejercer el poder colonial los europeos, lo que generó diferentes aptitudes hacia los indígenas o desde los indígenas, es decir, los comportamientos de ambas partes (indígenas y colonizadores) no fueron categorías fijas o prefiguradas sino con sentido histórico y contingente.

En esa lógica de pensamiento las secuelas de la colonización han contribuido directa o indirectamente a alienar o trastocar las ideas sobre los indígenas en las praxis pedagógicas, culturales, políticas, económicas, o científicas. Esto incluye lo que autores como Dussel (1992: 39-53) definen como la «domesticación» del modo en que estas gentes vivían y reproducían su vida, una manera de enmascararlas o banalizarlas, y a su vez uno de los principales sostenes históricos del pensamiento colonial que aún perdura en un mundo que ha sido formalmente definido como postcolonial (Gosden, 2004: 6).

El presente capítulo pretende ilustrar aspectos básicos en el devenir de los estudios sobre el patrimonio cultural indígena en la República Dominicana en su relación con la Arqueología, las expresiones de indigenismo, y el pensamiento colonial, además de aproximarse a sus principales momentos, enfoques, o perspectivas teóricas. Desde esa óptica intentará proveer información general sobre las problemáticas actuales que enfrenta el estudio de esta temática, así como su vinculación con los «discursos formales sobre la identidad». En ese sentido necesariamente se aproxima a algunas de las confusiones[50] y clichés generados por las maneras en que ha sido manejado o manipulado este tema, además de proporcionar ejemplos de cómo los datos generados por la Arqueología a través de los estudios de cultura material pueden contribuir a esclarecer algunos desconciertos o llenar ciertos vacíos.

50. Esto conduce a la consideración de colonialismo como un fenómeno plural, histórica y socialmente fracturado y contingente. En ese orden tampoco lo fue el conocimiento que creó sobre estas sociedades en diferentes circunstancias y momentos históricos, y mucho menos se trata de un conocimiento donde esas comunidades no tuvieron una activa participación en su creación.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Estudios del patrimonio cultural indígena y Arqueología. Un momento inicial

Los estudios sobre el patrimonio cultural indígena[51] en la República Dominicana no están desvinculados de la historia de la Arqueología como disciplina científica. Sobre todo porque las proyecciones del trabajo arqueológico en diferentes momentos, así como sus avances en el plano teórico y metodológico, ilustran de forma más o menos clara el contexto sociocultural en los que ese patrimonio ha sido exaltado u opacado, y los fines que esto ha perseguido. En ese sentido el fenómeno tampoco se encuentra desvinculado del desarrollo de la Arqueología en el área Circum-Caribe (ver Curet en este volumen) y en el espacio más amplio de América Latina, y por supuesto, de los raseros socioeconómicos en los que el pensamiento social y político dominicano ha generado algunas de sus representaciones más sobresalientes y caracterizadoras.

En general, los estudios sobre el patrimonio cultural indígena desde la Arqueología en la República Dominicana perfilan la existencia de tres momentos básicos.

El momento inicial adquiere mayor consistencia en la segunda mitad del siglo XIX pero hunde sus raíces en siglos anteriores, en especial en el siglo XVIII. Este exhibe una importante influencia de las nacientes academias de Etnografía y Antropología europeas, sobre todo francesa e inglesa, y no está del todo desvinculado de las primeras colecciones de antigüedades sobre el llamado «Nuevo Mundo» como consecuencia del flujo de obsequios entre miembros de las cortes, personas, o instituciones vinculadas al naciente interés científico dentro del espacio académico europeo (Delpuech, 2015: 583-592).

Los rasgos que definen los albores de este momento resaltan por la creación de una representación de lo indígena, que esencialmente se perfila desde dos perspectivas básicas y no se desliga de las primeras visiones

51. A los efecto de este ensayo asumimos como patrimonio los elementos, tangibles e intangibles, que forman parte de un repertorio de referentes culturales o naturales que han sido socialmente activados a partir de versiones específicas de una identidad. En ese orden, consideramos que la identidad, del tipo que sea, es también una construcción social y un hecho dinámico, por lo que pueden coexistir distintas versiones de una misma identidad, y de hecho las activaciones de esos referentes patrimoniales pueden ser las representaciones simbólicas de esas versiones (Prats, 1997: 31).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

europeas sobre las poblaciones amerindias de las islas del Caribe. En ellas estas sociedades pueden aparecer deshumanizadas en términos de salvajes, bárbaros, brutos, etc., o idealizados como el noble salvaje siguiendo el modelo de la edad de oro (Pesoutova, 2015; ver también Pesoutova y Hofman en este volumen), aspecto que influyó en muchas de las ideas e interpretaciones posteriores sobre estos grupos humanos.

El siglo xviii también abrió posibilidades de explorar con fines científicos los territorios americanos, lo que generó una especie de redescubrimiento del llamado «Nuevo Mundo», además de poner de moda las rarezas museográficas de ultramar, lo que comenzó a contribuir de manera progresiva a una visión más abierta de la realidad americana y de sus particularidades naturales, étnicas, y arqueológicas. Las descripciones fueron más rigurosas y los dibujos y representaciones de lo indígena se fomentaron bajo criterios más empíricos, lo que comenzó a develar en parte el misterio y la fantasía que había envuelto a América por más de 200 años (García Arévalo, 1988a: 96-98).

Las primeras informaciones arqueológicas para La Española se deben a Pierre Francois Xavier de Charlevoix (1682-1761), cuyas publicaciones estuvieron basadas en los hallazgos del naturalista y misionero J. B. Le Pers (1675-1735), jesuita establecido permanentemente en el norte de la isla entre 1704 y 1735. Sus notas y manuscritos sobre Botánica, Historia Natural, así como las descripciones de sus hallazgos de naturaleza arqueológica fueron vertidos por Charlevoix en su obra en dos tomos: *Historia de la Isla Española o de Santo Domingo,* publicada en París en 1731.[52]

En este desarrollo inicial de la Arqueología en La Española las exploraciones y descripciones en el norte del entonces llamado Santo Domingo Francés, ligadas a la tradición de los estudios naturalistas franceses de la segunda mitad del siglo xviii, desempeñaron un rol importante. Dentro de esas primeras incursiones con un sentido arqueológico descriptivo resaltan figuras como la del padre J. B. Nicolson (1734-1773); Louis Elie Moreau de Saint-Méry (1750-1819) y

52. Charlevoix refiere la existencia de lugares donde se han hallado figuras o cemíes, montículos de concha así como herramientas. Este autor también describe la existencia de cuevas, como una en el distrito de Dondon a unas seis o siete leguas de Cabo Francés, de unos 150 pies de profundidad con petroglifos y grabados (Delpuech, 2015: 583-584).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Jean (Charles) Arthaud (1746-1791). Además de las actividades de una sociedad conocida como *Cercle des Philadelphes* fundada en Cabo Haitiano en 1784, la cual constituyó el preámbulo para la creación de un jardín botánico, un Gabinete de Historia Física y Natural, y a su vez el albergue de las colecciones de un primer museo de objetos indígenas en la isla [53] (Delpuech, 2015: 592-594).

Fue a partir del siglo xviii cuando también se hicieron los primeros dibujos y grabados de objetos de cultura material indígena, su representación fidedigna, o basada en observaciones directas, no se desliga de los intereses por las antigüedades y del gusto por lo exótico. La reproducción gráfica de estas evidencias también constituyó un medio para ofrecer mayor realce y supuesta objetividad o veracidad a los relatos de cronistas e historiadores de la conquista de La Española, y por tanto favorecieron un manejo de lo indígena fundamentado en las observaciones y descripciones tradicionales sobre su vida y sus costumbres. Según el investigador Manuel García Arévalo (1988a: 98) entre los principales representantes de esta tendencia se encuentran el propio Pierre Francois-Xavier de Charlevoix, así como fray Juan de Talamanco con dibujos y descripciones de ídolos indígenas que aparecen entre sus papeles, además del padre J. B. Nicolson con ilustraciones que figuran en su libro *Essai sur l`Histoire Naturelle de St. Domingue* editado en París en 1776.

A pesar de estas representaciones de objetos indígenas en obras o documentos históricos, las características esenciales de estas aproximaciones iniciales a ese patrimonio cultural se enfocaron en la supuesta reafirmación de que el «indígena» como sujeto social y cultural había desaparecido o había sido superado. El referente esencial sobre su existencia o su antigua presencia eran los documentos históricos, sobre todo el diario de Cristóbal Colón (1947); la obra de Fray Ramón Pané (1990); Fray Bartolomé de Las Casas (1875; 1967); Pedro Mártir de Anglería (1964); Diego Álvarez Chanca (1506) y Gónzalo Fernández de Oviedo (1851), entre otros cronistas de Indias.

53. Según el investigador André Delpuech (2015) este museo pionero no sobrevivió y fue destruido en 1791 durante la revuelta de los esclavos que llevó a la revolución haitiana y a la independencia de Haití en 1804.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

En esencia, la característica más sobresaliente de estas aproximaciones fue la recurrencia constante a los «registros etnohistóricos», como el centro al que los estudios de la cultura material o sus representaciones debían complementar.

Los estudios y criterios académicos desde este punto de vista acentuaron su presencia a mediados del siglo XIX, momento en el que desempeñaron un rol importante investigadores europeos e historiadores dominicanos que concentraron sus esfuerzos en describir o manejar las evidencias de la cultura material indígena desde un enfoque evolucionista, y reportaron los primeros descubrimientos importantes vinculados a estas comunidades. Entre ellos sobresalen Antonio del Monte y Tejada (1853); José Gabriel García (1867); Alejandro Llenas (1890, 2007); Sir Robert Schomburgk (1853; 1854); Louis Alphonse Pinart (1881); Roth Ling (1887); Jesse Walter Fewkes (1891); William Gabb (1932); Narciso Alberti Bosch (1912), entre otros.[54]

Un aspecto central en los estudios y descubrimientos de la cultura material bajo este enfoque fue su organización o clasificación sobre bases tecnológicas, donde el criterio de «edad superada» guiaba la interpretación y por tanto su inserción en el proceso histórico general inherente a la isla de La Española. Desde ese punto de vista, el estudio del patrimonio cultural indígena fue asumido como una anécdota de inicio, y su abordaje reflejaba una especie de sentimiento ambivalente entre los primeros historiadores y criollos dominicanos, por una parte identificarse con su territorio, y por otra, el orgullo de su ascendencia europea.[55] Esa situación condujo a una visión donde a la vez que se

54. La mayor parte de los estudiosos de las evidencias materiales indígenas durante este momento fueron personas con cierto nivel de educación e interés por el conocimiento histórico. Sin embargo, ese interés en general no se desliga de la visión y condición colonial de la época y estuvo muy cercano al modelo de humanismo vinculado a los ideales de la razón prevalecientes en las élites intelectuales europeas y americanas de este período, cuyos representantes mostraban interés por varias esferas del conocimiento. De aquí que los primeros balbuceos en los estudios de este tema desde lo material no se desliguen de los intereses por la historia natural u otras disciplinas, y adopten básicamente el esquema evolucionista propio de las ciencias naturales para ubicar y considerar al indígena dentro de una escala de desarrollo sociocultural.

55. Un ejemplo de esto es que según los estudios del historiador dominicano Roberto Cassá (2013), la naciente historiografía dominicana de este período se debatía entre el concepto o criterio de nación y patria. Al mismo tiempo que reconocía en el conjunto del imperio español la entidad nacional, por otro lado, el concepto de patria se delimitaba al espacio insular o local. Esta indefinición se explica según este investigador por lo inteligible de un conglomerado nacional integrado, y en ese sentido, la mayoría de los

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

exaltaba con nostalgia la mansedumbre o rebeldía del indígena o se recreaba de manera romántica su modo de vida, se sentía orgullo por las hazañas de los conquistadores o colonizadores asumidas con sentido épico y de precedente generacional (García Arévalo, 2009).

Las influencias evolucionistas se pusieron de manifiesto de varias maneras, por ejemplo, al incluir las comunidades indígenas dentro de la llamada *Edad de Piedra* de acuerdo al supuesto esquema de evolución universal creado por pensadores europeos. Otra manera, fue considerar estas sociedades como representantes de los primeros estadíos de las sociedades humanas que habían quedado congeladas en el tiempo, criterios donde la observación de sus evidencias materiales desempeñaron un rol importante. En esencia, la imagen básica que alcanzaron las comunidades indígenas en estas consideraciones fue la de reminiscencias del pasado, desconectadas de la historia de las gentes que habitaban la isla, sobre todo, porque para la mayor parte de estos estudiosos su pasado estaba más conectado con Europa que con los indígenas de las islas (ver Curet, 2011 y en este volumen).

La mayoría de estos acercamientos estuvieron signados por el propio ordenamiento colonial y sus regulaciones socioculturales, en ellas, la visión de colectivo o de nación se enfrentaba desde una perspectiva excluyente hacia los conglomerados o componentes humanos que no encajaban en el prototipo vigente para el medio social, al que pertenecía esta intelectualidad (Cassá, 2013: 57). En ese caso, aunque resalta un interés o un abordaje de lo indígena en la obra de narradores, historiadores, y escritores del siglo XIX, este generalmente giraba en torno a interpretaciones y visiones que sólo encontraban sentido y en una concepción limitada de lo macrosocial, y de la realidad histórica en la que estos se desenvolvían.

Los criollos dominicanos y el discurso indigenista. Una aproximación necesaria

Los intereses iniciales por coleccionar y estudiar la cultura material de las sociedades indígenas no están del todo desvinculados del

historiadores fueron consistentes en mantener una visión conservadora, pues estaban apegados a los valores predominantes en el período colonial.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

patriotismo criollo que tuvo diferentes connotaciones en distintos períodos y regiones geográficas de América, además de estar matizado por las contingencias históricas y las circunstancias socioeconómicas locales[56] (Cañizares, 2007; Ewen, 2000; Ferguson, 1980; Guitar, 1993, 1998; Gundaker, 2000; Kelly, 2008; Langebaek, 2007: 46-57; Lavellé, 1990; Palmié, 2007). Los discursos políticos y literarios asociados al patriotismo criollo se desarrollaron con mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XVIII y durante el siglo XIX, y sobre todo florecieron tempranamente en territorios con una importante presencia de población indígena.

Como parte de los discursos generados por los criollos, escritores, religiosos, poetas, etc., consideraron apropiada la mezcla de amerindios y conquistadores cuando esta se produjo entre las élites de ambos conjuntos de población, mientras la mezcla entre personas comunes fue considerada de otra naturaleza. De acuerdo con estos discursos no se visualizaba una clara demarcación entre criollos y las élites amerindias, por lo que el indígena (o más bien esa parte del mundo indígena) se convirtió en una fuente de inspiración y un símbolo en procesos iniciales de diferenciación de la metrópolis europea. Esos discursos que estuvieron presentes en las narrativas escritas también se manifestaron en narrativas visuales, detrás de las cuales se manejaba una idea de distinción social y nacional (Cañizares, 2007: 32-36).

En el caso dominicano a mediados del siglo XIX se conformó una literatura de tema indigenista que hizo del indio un arquetipo exótico e idealizado, descrito a través de imágenes poéticas o en una prosa colorida que contribuyó a inculcar en la conciencia popular un símbolo de utopía nacionalista antagónica, pero matizada por elementos del pasado colonial (García Arévalo, 1988, 1999). En ese sentido es importante señalar que en el indígena que se exaltaba o recreaba se percibe

56. Un ejemplo de esto es cómo las literaturas románticas de Colombia y Venezuela compartieron algunos ideales en torno a la imagen del indígena. En ambos casos esa imagen respondió a la necesidad de crear una idea de nación por encima de las diferencias, no obstante, el tratamiento dado al pasado indígena permite resaltar diferencias importantes. Los estudios al respecto (Langebaek, 2007: 46-57) señalan que el referente entre el llamado «indio civilizado» y «el indio salvaje» determinó distancias importantes a la hora de interpretar los antecedentes de ambas historias nacionales, y que el referente del supuesto «indio civilizado» fue más común en Colombia que en Venezuela, lo que a su vez se encuentra a tono con un acercamiento distinto a la noción de progreso, positivismo y evolución desarrollado en ambas naciones.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

una visión dicotómica y contradictoria al momento de abordarlo, por un lado, como un paradigma de libertad y expresión de resistencia, y por el otro, como un infortunio que resaltaba su genocidio y total desaparición.

Detrás de esas posturas, los criollos trataron de construir un sentido de identidad e independencia de la metrópolis, y por supuesto esa visión del pasado estuvo ligada a los movimientos de independencia a través del tiempo. En ese caso, los indígenas aparecerían como ancestros a la vez que se exaltaba su victimización por los poderes coloniales, por lo que los abordajes del tema más que una perspectiva científica manejaron (directa o indirectamente) una narrativa política.[57] Ese tipo de aproximaciones indigenistas tampoco se alejaron de un marco ideológico teñido de liberalismo y de una impronta de sensibilidad romántica, que como ya se ha dicho, se concentró en una narrativa que, aunque asumió formas diversas, no se alejó de su finalidad política.

La perspectiva anterior tampoco está divorciada de los rasgos que distinguen el discurso indigenista en las narrativas visuales implementadas por los criollos, en ellas, el indígena fue también un mito importante en las ideas fundacionales de nacionalidad, y se encuentra seriamente vinculado con una visión romántica que al igual que en la literatura se manifiesta de diversas maneras. El indígena, rebelde o exterminado, pasa de las letras a las artes pláticas, y las maneras en que se refleja a su vez profesan una profunda devoción o adscripción a la concepción ética y estética del mundo occidental (Peguero, 1999: 53-57).[58] Desde ese punto de vista, la superposición de lo foráneo incide sobre las representaciones, por lo que resaltan las imágenes desde lo exótico, lo rebelde, lo superado o exterminado, con un sentido superficial y distorsionado de la realidad sobre estas culturas (figura 16).

---

57. En el campo de la literatura dominicana varios autores escribieron sobre temas indigenistas en este período, sobre todo a mediados del siglo XIX. Entre ellos sobresalen Manuel de Jesús Galván con su novela Enriquillo; Javier Angulo Guridi con su obra teatral Iguaniona ; José Joaquín Pérez y su poema *Fantasías indígenas*, entre otros (Vega, 1981).

58. Este investigador (Peguero, 1999) considera que las influencias indígenas en el arte contemporáneo dominicano deben ser comprendidas como una reacción identitaria, como una corriente estética que desvirtúa la imagen exigiendo una emergencia más acorde con otros valores de identidad interiorizados por el dominicano. Es por ello que recurre a un misticismo más antiguo y hermético como un recurso para no perder el propio exotismo y a la vez diferenciarse como imagen artística.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 16. Pintura en la que se aprecia la representación del indígena siguiendo los cánones estéticos occidentales. Museo de las Casas Reales en Santo Domingo.

A contrapelo de estas visiones románticas desde la literatura y la plástica fomentadas por los criollos en el siglo XIX, los análisis históricos y antropológicos más recientes (Deive, 1981; Guitar, 1993, 1998; Silié, 1981; Vega, 1981; Veloz Maggiolo, 1981, 2006) vinculan el universo cultural indígena con los procesos de mestizaje y acriollamiento[59] que tuvieron lugar en las zonas rurales (minas, caseríos, poblados, ingenios,

59. Según algunos autores (Palmié, 2007: 186-187), el empleo del término criollización por la antropología contemporánea ha estado más vinculado a procesos de abstracción que a una comprobación empírica. La crítica plantea que este ha sido generado desde debates regionales para ser elevado al estatus de un concepto capaz de establecer generalizaciones o con capacidad de introducirse en el vocabulario teórico. Los antropólogos e historiadores lo han importado desde la teoría lingüística, a partir de lo cual han denominado a ciertas culturas como criollas, y los procesos de formación de estas como criollización o acriollamiento. En ese sentido es interesante destacar que las ideas de Melville Herkovits fueron pioneras para estas consideraciones, mientras en la década del setenta Sidney Mintz y Richard Price (1976) contribuyeron a modificar sus criterios al considerar que los aspectos culturales presentes en las llamadas culturas criollas no eran simples reminiscencias, sino resultado de una dinámica más compleja y profunda en la que podían estar inmersos varios sujetos culturales.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

hatos o estancias ganaderas, etc.) donde tempranamente surgieron formas culturales campesinas bajo fuertes influjos de presencia indígena y africana. En ese orden, los estudios sobre estos espacios ilustran formas económicas donde la cultura material era muy rudimentaria, con predominio de viviendas con formas y materiales de construcción similares a las casas indígenas, la alimentación estaba basada en especies nativas tradicionales, además de que un conocimiento a fondo del entorno era una necesidad o requisito imprescindible.

Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en la propia documentación histórica, donde una real cédula de 1538 daba instrucciones a la Audiencia de Santo Domingo sobre la administración de justicia en villas comarcanas como Buenaventura y Santa Cruz de Acayagua, cuyos términos se habían ensanchado tanto que «por parte ay que tienen más de cuarenta leguas» [sic] y así hay en ellas muchas riberas y valles poblados «donde ay congregación de juntarse en algunas dellas mas de cient españoles y seiscientos negros e indios» esto sin los ingenios de azúcar que por lo menos reside en cada uno de ellos mas de ciento cincuenta españoles y negros y otras gentes que a ellos se llegan de las comarcas… (AGI. 1538-4-8 Valladolid. Orden a la Audiencia de Santo Domingo sobre petición de la ciudad).

En el fomento de hatos y haciendas ganaderas, unidades socioeconómicas predominantes en la parte oriental de La Española durante siglos, también fue vital el conuco unido a las técnicas agrícolas indígenas de tumba y quema, además del uso de herramientas como la coa, que sobrevivió junto a otras de orígenes europeos. En general, una buena parte de la cultura material y las formas artesanales para la producción estuvieron vinculadas con tradiciones culturales indígenas y africanas (vajillas de barro, bateas, canoas, hamacas, macutos), y fueron decisivas en la vida cotidiana de varios momentos y espacios de la sociedad colonial (Vega, 1981). Algo a resaltar en ese sentido es que el predominio de la economía fundamentada en hatos y haciendas ganaderas no propició la renovación total de los recursos materiales disponibles, sino que más bien los perpetuó y ensanchó a través de la incorporación de otros.

Las características económicas y culturales gestadas en hatos y haciendas ganaderas también fortalecieron el sentido de pertenencia a

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

un territorio (Ibarra, 2012: 75-101), proceso que si bien se logró con una importante participación del africano o sus descendientes, o de los reductos de población indígena y sus descendientes, sin embargo, fue la participación de estos últimos la enarbolada como elemento de referencia por los criollos en sus propósitos políticos, en tanto, la exaltación de su condición de naturales de la tierra (Silié, 1981).[60]

En otro orden, resalta el hecho de que muchos mestizos habitantes en esos espacios rurales no recibieron una categorización particular en algunos de los documentos oficiales, lo que les permitía cierta motilidad social, y pudo contribuir a que personas nacidas en La Española de madres indígenas, o estas en sí mismas, pudieran ser contadas como españoles o bajo otras categorías sociales o raciales (Guitar, 1993). Esa motilidad y trasvase de una categoría a otra pudo ser concebida o usada como una estrategia en aras de obtener o reclamar prebendas políticas o sociales, y en nuestra opinión, tampoco está divorciada de los mecanismos de adaptación, transformación y supervivencia de los indígenas (nombres, ropa, lengua, costumbres, religión) que les permitieran una mejor vida o al menos mayores posibilidades dentro de su condición socioeconómica, fue una forma de manejar en su favor el sistema jurídico y social colonial.

A decir de la investigadora Lynne Guitar (1993), muchos de los primeros criollos mestizos pudieron constituir los «españoles anónimos» o los indios con signos de interrogación que aparecen reportados en censos judiciales de 1530 y 1533, y en el censo administrativo de 1545. En esencia, su motilidad también pudo contribuir al desdibujamiento del indio[61] en muchos de los documentos oficiales que actualmente son considerados como fuentes históricas importantes.[62]

---

60. Para los criollos eran muy convenientes las confusiones, los descuidos, las omisiones en las cuales estos podían ser asimilados a la clase o grupo de los peninsulares. Aspecto que muchas veces propiciaban por su posición económica, limpiezas de sangre, negaciones de su pasado dependiendo de contextos o situaciones históricas concretas (Lavallé, 1990: 322).

61. Sobre el término indio es importante señalar que autores como Roberto Valcárcel e Hiram Pérez Concepción (2014) consideran que el mismo fue creado por los europeos desde el propio arribo colombino a Las Antillas, debido a la errónea idea de llegada a Las Indias, y que el mismo aporta una referencia para denominar poblaciones que era preciso conocer y dominar, por lo que la categoría de «indio» es construida en la medida que las poblaciones originarias son alejadas de su identidad precolombina y obligadas a vivir en un ambiente colonial (ver también Valcárcel Rojas en este volumen).

62. Investigadores como Rubén Silié (1981: 164) consideran que en este contexto el problema del indio también fue parte del drama del africano o sus descendientes, ya que en la amalgama social y cultural en

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Un último aspecto a considerar es la incidencia o relación entre esa temprana capacidad de motilidad del criollo mestizo con sangre indígena o africana, y el propio nacimiento del mito que afirma que la población dominicana es esencialmente española en cuanto a composición y cultura. Aspecto que a su vez, contribuye a que los indígenas, en una visión tradicional, se consideren como sinónimo de atraso, de algo superado o desaparecido, o sencillamente desde el sentido romántico antes mencionado.

Las reminiscencias de esa primera visión

Algunos remanentes e incidencias de esas primeras visiones de los siglos XVIII y XIX se localizan en los debates y discusiones sobre la desaparición de los indígenas de La Española, generados a partir del manejo de cifras aportadas por supuestas estadísticas de cronistas y personajes de la conquista (Moya Pons y Flores Paz, 2013). El análisis de algunas de esas propuestas ilustra cómo pueden contribuir a reforzar argumentos con un sentido ideológico. Por ejemplo, las cifras dadas por Hernando Colón en cuanto a la cantidad de indígenas a las que se enfrentaron y derrotaron las huestes españolas en la llamada batalla de La Vega Real, han generado una imagen épica de ese hecho que ha sido objeto de exaltación y repetición en parte de la historiografía e imaginación popular dominicana, aspecto que refrenda el apego a la imagen colonial sobre el indígena. Otro ejemplo es la reiteración de las cifras manejadas por Fray Bartolomé de Las Casas (1875) con relación a la desaparición de la población indígena de La Española, en aras de apoyar argumentos en defensa del indio, estas han contribuido a fundamentar su invisibilidad o lo innecesario de estudiar profundamente su inserción en la sociedad colonial al proclamar su temprana extinción.

---

la cual se encontraba inserto pudo pasar por indio como evasión o como medio de inserción más eficaz, y para disfrutar de las mismas ventajas que esa población. Desde su perspectiva, el término indio pudo convertirse en una categoría de uso práctico para criollos negros o mestizos que se autodefinen de esta manera como forma de resaltar también su carácter de autóctono de la isla y asimilarse (al menos nominalmente) como descendientes de los primeros habitantes de la isla a quienes la élite criolla en sus discursos políticos había convertido en sus antecesores. En ese caso, se podría decir que el término pudo adquirir tempranamente una connotación de evasión y de mecanismo deculturador y enajenante de la población africana o afrodescendiente.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 17. Elaboración actual de casabe utilizando técnicas tradicionales en Río Verde, La Vega. República Dominicana.

Otros remanentes se localizan en la disparidad de resultados en estimados poblacionales indígenas para 1493 a partir de utilizar datos emanados desde fuentes históricas coloniales. Estos estimados varían desde 8 millones (Cook y Borah, 2013) hasta 100,000 (Rosenblat, 2013), lo que señala la ausencia de estudios paleocológicos y arqueológicos que sopesen la disponibilidad de ciertos ambientes para sostener núcleos de población en regiones específicas, además de los cambios en el paisaje sociocultural antes y después del impacto colonizador (Danubio, 2013). Por otro lado, resaltan la necesidad de enfoques más críticos en el empleo de los documentos históricos y en el uso de métodos paleo-demográficos para comprender los mecanismos de integración y desintegración de las sociedades indígenas (Anderson Córdova, 2013; Curet, 2005).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

El tema de las cifras es una cuestión bien polémica, es importante considerar que en determinados momentos tanto indígenas como encomenderos pudieron contribuir a alterarlas. Los primeros para ocultar la población real ante cuentas fiscales o pago de tributos impuestos por los europeos (Rosenblat, 2013: 61) o fomentar mecanismos de inserción y sobrevivencia en la nueva sociedad colonial; los segundos, para justificar permisos de realizar correrías en busca de esclavos indios en otros espacios. Aspectos a los que evidentemente se une la subjetividad asociada con los propósitos (económicos, políticos, sociales, propagandísticos, etc.) en las que se fundamentaron muchas de las observaciones de historiadores y cronistas.

Las secuelas de esas aproximaciones iniciales, tampoco se desligan de las ideas tradicionales de indigenismo en el mundo académico y la historiografía dominicana. Algunas de ellas concebidas a partir de resaltar la labor de frailes, religiosos, o personajes que asumieron una actitud desde la mira del buen trato en el sentido humanista occidental o evangelista pacífico (García Arévalo, 2009: 41-137). Estas ideas resaltan los elementos culturales indígenas en tanto su capacidad de amoldarse, de adaptarse, de recibir o asimilar (aculturación), de acatar, lo que el colonizador proponía.

Esa posición una vez más entronca con la idea del indio noble o su visión idílica o romántica, surgida de la discusión sobre su potencial para convertirse a la fe cristiana. Se vincula con la idea de culturas prístinas superadas a las que debe conocerse en tanto expresión de lo vencido, y su alcance o realce está relacionado con una prole de mestizos con sangre indígena que fueron ilustres conquistadores u ocuparon cargos políticos o militares en las nuevas estructuras sociales (Rubio, 2009: 139-187). Esa es solo una manera particular de reconocer lo indígena y los frutos de su mestizaje étnico y cultural, la cual lejos de propiciar su real comprensión tiende a resaltar la estructura a la que el indígena supuestamente es asimilado.

Es innegable que las sociedades coloniales fueron complejas y con diversos matices, por lo que no es posible analizarlas solo a partir de categorías binarias (Voss, 2008), o considerar el valor de lo indígena solo por la capacidad de los mestizos de élite para insertarse en ellas. También es necesario considerar la capacidad de *agencia* de aquellos

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

que no tuvieron esa condición, o evaluar otras estrategias de resistencia y el mestizaje ocurrido en espacios rurales y urbanos (Deagan, 1996; Guitar, 1993; Valcárcel Rojas et al., 2014).

En el fondo, el análisis profundo de las secuelas de esas primeras aproximaciones a lo indígena ilustra una continuidad de la idea de encubrimiento colonial a partir de la «diferencia cultural». Encubrimiento, que no solo sirvió como estrategia sobre la que se inscribió la noción de «civilizar al otro» durante el pensamiento ilustrado del siglo XVIII, sino también constituyó la plataforma sobre la que se desarrolló la idea de «progreso» iniciada con el pensamiento positivista del siglo XIX. Ese «progreso» solo se hacía posible a partir de una filosofía de la historia que suponía la diferencia cultural como hecho preconcebido, además de propiciar un modelo «heurístico» que dictaba las pautas a través de las cuales debía considerarse la inserción de ciertos grupos sociales en la historia (Lepe- Carrión, 2012: 83).

Estudio del patrimonio cultural indígena y Arqueología. Un segundo momento

El segundo momento en los estudios sobre el patrimonio cultural indígena desde la Arqueología, exhibe influencias del llamado particularismo histórico norteamericano enarbolado por el antropólogo Frank Boas,[63] corriente teórica que tuvo repercusiones importantes en las principales críticas al evolucionismo[64] del siglo XIX. A partir de ella se generó un intento por romper con el simplismo y, hasta cierto punto, con la ingenuidad del desarrollo unilineal, y siempre ascendente, planteado por este.

En sentido general, el historicismo planteaba que el ser humano era imposible sujetarlo a leyes o reglas que lo explicaran, por lo que el desarrollo de la humanidad era resultado de un constante tejer y destejer, de

63. Esta nueva tendencia conocida como historicismo coincidía en varios aspectos con el antiguo evolucionismo, y al decir de algunos autores (Alcina, 1989) realmente no puede considerarse como una expresión homogénea.

64. Las críticas sobre todo se originaron a partir del estudio de casos en los que la idea del progreso tecnológico constante fracasaba por falta de evidencias o, donde las evidencias más bien contribuían a demostrar lo contrario.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

avances y retrocesos, que solo se explicaban por la voluntad individual y por circunstancias siempre particulares que no se repetían de manera idéntica y debían estudiarse minuciosamente (Alcina, 1989: 23). Uno de los aspectos más importantes fueron las consideraciones sobre el ser humano con una tendencia muy marcada hacia la imitación y no hacia la creación, de esta manera en el centro de esta corriente la *difusión* y las *migraciones*, serian las formas más generalizadas de explicación de los cambios culturales y sociales.

Este último aspecto estuvo esencialmente marcado por el principio de que la Arqueología no debía plantearse problemas teóricos que pudieran ser resueltos mediante una investigación ordenada de acuerdo a hipótesis, sino que bastaba con la acumulación de datos e informaciones acerca de las culturas del pasado para su conocimiento exhaustivo y su explicación. En otras palabras, si el pasado de una cultura es lo que la hacía comprensible, el papel de la disciplina arqueológica al estudiar el patrimonio cultural indígena se reducía básicamente a acumular conocimientos sobre estas, y su principal meta era el ordenamiento cronológico e histórico y no otro tipo de interpretaciones.[65]

Los postulados de esa escuela antropológica fueron las bases que de manera directa o indirecta guiaron[66] buena parte de los estudios arqueológicos en América Latina y el Caribe en la primera mitad del siglo xx (para mayor información véase Curet en este volumen), además de generar mayor auge en trabajos de campo y acumulación de informaciones sobre los objetos y asentamientos indígenas en la República Dominicana. Sus manifestaciones esenciales dentro de ese terreno son sobre todo palpables entre las décadas del 30 y el 60, y aún en la actualidad.

---

65. El auge de ese enfoque de inicios de la primera mitad del siglo XX estuvo propiciado por la penetración de Estados Unidos como potencia en América Latina y el Caribe. Ambos factores se conjugaron para generar una intensa labor arqueológica en las Antillas, y la creación de los primeros esquemas culturales para clasificar las comunidades indígenas desde los elementos de su cultura material.

66. Un resumen apretado de los postulados principales que guiaron esta corriente incluye aspectos como los siguientes: el pasado de un fenómeno cultural lo hace comprensible, por tanto los esfuerzos deben concentrarse en hallar explicaciones históricas a los fenómenos culturales. La teorización en Arqueología requiere de una gran cantidad de investigaciones parciales muy minuciosas, solo esto permitiría arribar a conclusiones. Estas últimas son consideradas como la acumulación de información sobre un tema o una cultura determinada (Alcina, 1989: 28-32).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

El objetivo principal de los estudios bajo los influjos de esta corriente fue establecer esquemas cronológicos, generalmente conformados a partir de una historia estilística de determinados objetos o estructuras relacionadas con las culturas indígenas. Al igual que en la mayor parte de las islas, ese proceso inició una acumulación de información y una caracterización de elementos de la cultura material que conduciría a formas primarias de su organización y clasificación (Rouse, 1939, 1941). Además influyó en intentos más sistemáticos de proveer significado o sostén arqueológico a términos o fenómenos culturales referidos por los cronistas. Estas significaciones irían perfilándose, acomodándose, o transformándose, de acuerdo a cada nuevo descubrimiento.

El estudio del patrimonio cultural indígena dominicano se organizó desde proyectos de investigación más sistemáticos (Boyrie Moya, 1955; 1960; Krieger, 1929, 1931; Rainey, 1941; Rouse, 1940; 1941), y de hecho contribuyó a crear las bases de esquemas predominantes en la Arqueología del Caribe en décadas posteriores. En La Española destacan los estudios en el norte de Haití y en el este de la actual República Dominicana.

Un derivado importante de ese enfoque fue constreñir la historia de esas comunidades a una serie de parámetros sociales y culturales, concebidos a manera de normas, ahora esencialmente derivadas del estudio de los objetos. Esos parámetros fueron ideados en virtud de objetos sobresalientes, llamativos, o decorados, donde la vida cotidiana y los materiales a ella asociados quedaban fuera o eran escasamente tomados en consideración (Veloz Maggiolo, 1985). Ese enfoque sobre las culturas indígenas a su vez contribuyó a reafirmar una narrativa institucionalizada de la identidad nacional dominicana, que una vez más reafirmaba la conexión lineal solo con ciertos sectores dentro de estas sociedades. Sobre todo, porque, la acumulación, descripción, y estudio de la cultura material priorizaba objetos llamativos o excepcionales y no los contextos domésticos, la gente, o la visión realmente holística de estas sociedades.[67]

67. Las colectividades sociales no pueden ser constreñidas de manera estática a una serie de parámetros sociales y culturales, sino que estos parámetros son activamente creados y transformados. Un concepto

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

En la Arqueología, al igual que en otras disciplinas sociales, prevaleció un enfoque analítico e instrumental que no se divorciaba del todo de la teoría positivista de fines del siglo XIX, y uno de los rasgos más importante de ese momento fue el nacimiento de un proceso de institucionalización y legislación en el manejo y estudio del patrimonio.

Un rasgo interesante que marcó la labor legislativa desde esas instituciones, y por extensión de la Arqueología dominicana de ese período, fue el estudio y exaltación del patrimonio cultural indígena vinculado con la obnubilación de lo africano. Sin embargo, en ese discurso excluyente, las referencias hacia el indígena continúan básicamente como sujeto colonizado, y aparece en segundo plano ante la exacerbación de lo monumental y colonial hispánico (ver figura 18). Ese aspecto también coincide con la señalización, valorización y activación patrimonial de ese tipo de espacios, en ellos el patrimonio y la historia vinculada con los indígenas aparecen como su preámbulo, y lo africano es prácticamente desconocido.

La exaltación de lo hispánico como parte de ese discurso oficial constituía una piedra de toque conservadora en esta armazón cultural, sobre todo al retomar la consideración criolla de historia nacional, donde la irrupción colonial quedaba representada como el momento auspiciador de la génesis del colectivo dominicano (Cassá, 2013: 122-123). En esta última lo dominicano se había conformado en virtud de una sustancia hispánica que borraba u opacaba la presencia de otros componentes étnicos y culturales.

Lo anterior no se desliga del alto nivel de articulación entre los planos políticos y culturales durante el período de la dictadura trujillista (1930-1961). Esa articulación conformó una corriente que (consciente o inconscientemente) en estudios históricos, sociales, y culturales (la Arqueología no fue una excepción) se concentró en la justificación intelectual del régimen. Esto le confirió un sentido pragmático al discurso histórico y antropológico, que se expresaba en la prioridad de los temas tratados, y los enfoques con que ese tratamiento era concebido,

---

de cultura que solo conciba o reconozca a estas sociedades por los objetos decorados o llamativos es problemático en tanto recrea una narrativa de identidad institucionalizada que es excluyente y común en las sociedades occidentales actuales.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

sin dejar de lado otras formas de inducción a esos propósitos a través de las manifestaciones literarias.[68]

En general, la manera en que se manejó la exaltación del patrimonio cultural indígena, su investigación y revitalización cultural, no se divorcia de ese sentido pragmático que durante décadas manejó la política cultural dominicana. El indigenismo vinculado a ese pragmatismo asumió esa raíz cultural como una de las bases de la identidad nacional, sin embargo, esa exaltación se materializó, aun lo hace en gran medida, como un referente básicamente opuesto al del vecino Haití, símbolo de las raíces africanas y antítesis de lo que debía ser la República Dominicana.

Ese sentido pragmático del indigenismo tuvo continuidad a través de la labor intelectual y oficial durante los gobiernos de Joaquín Balaguer, y a juicio nuestro un ejemplo de cómo ha sobrevivido, se evidencia en la manera en que se organizan las investigaciones y el manejo del patrimonio cultural en la actualidad. El Museo del Hombre Dominicano enfrenta el estudio de todo lo precolombino, la Oficina de Patrimonio Monumental todos los aspectos vinculados a las expresiones monumentales hispánicas o posteriores, y la Oficina de Patrimonio Cultural Subacuático todos los aspectos existentes en aguas territoriales dominicanas. A esto se une que dentro de esta estructura institucional de manejo patrimonial, las investigaciones, y el estudio sobre lo africano o lo vinculado con este, se habilita esencialmente a través de lo que se considera como folklore.

Por último, es necesario señalar que, a pesar del sentido pragmático político que asumió la exaltación e investigación del patrimonio cultural indígena durante buena parte de este momento, también se desarrolló una tradición académica que aún llega hasta nuestros días. Esa tradición se caracterizó por la búsqueda de la erudición,

68. El rastreo de la literatura dominicana de las décadas del treinta y el cuarenta del siglo xx revelan un marcado antihaitianismo amparado o justificado en acciones que forman parte de una culpa localizada en el pasado, y en el que lo indígena asume el rol de contraposición étnica al otro que vive más allá de la frontera. Las aproximaciones a ese tema a través del discurso literario son más comunes recientemente, entre ellas sobresalen las de Manuel Rueda, quien en su obra *Imágenes del Dominicano* expresa: «Indio y blanco han perdido sus connotaciones primarias para convertirse en formulas lingüísticas de encubrimiento, fórmulas que tratan de establecer una diferencia con la nación que vive al otro lado donde el negro tiene jerarquía nacional» (Rueda, 1998: 15).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 18. Estatua de Cristóbal Colón frente a la Catedral de Santo Domingo en la que se hace alegoría a la visión del indígena como individuo superado y se exalta la grandeza europea a partir de la figura icónica del Almirante.

la acumulación del dato, y la revitalización de nuevas fuentes documentales relacionadas con el indígena o su colonización (Ciprinao de Utrera, 1946, 2014; Rodríguez Demorizzi, 1942, 1944, 1971) lo que en el fondo no se aleja del sentido de compilación como «explicación» que ha sido mencionado anteriormente.

Indigenismo y literatura. Ejemplos de introspección

En el análisis de este segundo momento, un aspecto significativo de las manifestaciones de ese indigenismo teñido de pragmatismo político

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

y excluyente se halla en el discurso literario. Este es terreno fértil para comprender sus repercusiones, en especial a partir de la contraposición de dos personajes estrechamente vinculados con el imaginario popular dominicano, la ciguapa[69] y el galipote.

La ciguapa ha sido materia de representación en la tradición literaria dominicana aproximadamente desde 1866, cuando Francisco Javier Angulo Guridi (1866) en un texto narrativo introdujo una primera caracterización de esta criatura. Esa caracterización sobrevivió y se entronizó en narraciones de autores aferrados al carácter indígena del dominicano, en contraposición a cualquier posible contaminación haitiana y por extensión de lo africano (García Arévalo, 1988; Rodríguez, 2001: 70). A diferencia de lo anterior, el personaje del galipote ha sido considerado símbolo de lo genéticamente haitiano, y su representatividad ha sido relacionada con los poderes zooantrópicos del vudú o asociada con creencias africanas.

La contraposición entre ambos personajes a la vez que se desarrolla de manera simbólica en la literatura, asume el sentido de la contraposición entre lo dominicano y lo haitiano, y de hecho el sentido de representatividad de identidades opuestas por la exacerbación de ciertos componentes étnicos en su conformación. El análisis de ese antagonismo por el crítico y escritor cubano Emilio Jorge Rodríguez (Rodríguez, 2001: 75) ilustra que la ciguapa como referencia simbólica del indígena en la narrativa dominicana aparece como un animal humanizado, o como evocación romántica y lírica de una imagen femenina seductora. Aspecto que a su vez refleja la manera en que se percibe la idea de lo indígena dentro de la mayoría de las evocaciones literarias de la dominicanidad. Por su parte, el galipote aparece como la completa antítesis de lo anterior, lo humano transformado en animal, como guerrero horrendo y socio del demonio, como el símbolo de lo africano y lo haitiano.[70]

---

69. Las recientes investigaciones de campo llevada a cabo en la Línea Noroeste de la República Dominicana por la estudiante de doctorado de la Universidad de Leiden, Jana Pesoutova en el marco del proyecto NEXUS 1492, han arrojado la amplia difusión de la leyenda de este personaje y su asociación con los indígenas dentro de las tradiciones orales (Pesoutova, 2014).

70. A pesar de lo esquemático de estas evocaciones es necesario señalar la existencia de transgresiones en el universo letrado dominicano, sobre todo a partir de la irrupción de la idea de criollo tomando en

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

El fenómeno reflejado en esas evocaciones literarias, de alguna forma también se materializa en la manera en que se organizaron los estudios del patrimonio cultural dominicano a partir de este segundo momento, y en las propias formas de aprehensión de las comunidades indígenas, donde su exaltación es asumida bajo la denominación homogénea de "taino", y manipulada bajo una infinidad de significados o acepciones acomodadas según propósitos de realce étnico, político o idealización romántica (eg. raza, pueblo, tribu, nación, cultura, etnia) y no como resultado del reconocimiento de la compleja integración histórica de la diversidad de culturas indígenas a una diversidad mayor, cuya dinámica contribuye a comprender las nociones de dominicanidad en distintos momentos y espacios.

La necesidad de sopesar mejor este último aspecto, se percibe en la subdivisión de objetos de estudio de la actual institucionalización para el estudio del patrimonio cultural en la República Dominicana. La misma pasa por alto los procesos de interacción y la existencia de contextos multiétnicos con sus respectivas expresiones en la cultura material, y a su vez contribuye a la invisibilidad de ciertos grupos sociales en tanto promueve una labor de investigación arqueológica y etnohistórica, o de valorización patrimonial, enfocada hacia contextos ideales y supuestamente puros.

En esencia, el indigenismo con sentido pragmático y romántico del discurso literario, vinculado al discurso político de las Ciencias Sociales (que no excluye las consideraciones y formas de manejo del patrimonio), ha estado ligado a la tergiversación de las historias de Haití y de República Dominicana. Sobre todo, porque el indio aparece como ente relevante y reiterativo para resaltar las formas diferenciadas de ambas étnias a partir de obnubilar el rol de otros sectores sociales o grupos humanos dentro de ambos procesos históricos. Esas percepciones tampoco se desligan de discursos oficiales marcados por el poder de

---

consideración lo africano. Esas transgresiones son cada vez más patentes en las Ciencias Sociales en general y desde el propio discurso literario, en este último, el personaje de la ciguapa supuestamente representativo del abolengo indígena se asume desde un perfil menos exclusivista y desde una perspectiva más abierta que acopla con mayor reconocimiento de la oralidad, de la ruralidad, y de la cultura popular (Mora Serrano 1975, 1979; Veloz Maggiolo, 1984). En ese sentido, el personaje es resultado de las asociaciones y vínculos entre diferentes raíces étnicas, para proclamar la abolición de la confrontación indígena/ africano o dominicano/haitiano que toma cuerpo a través de esta dicotomía del simbolismo literario.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

caudillos que reiteran el sentido excluyente y enajenante con sustentación teórica prejuiciada o racista de suplantación de lo africano por lo «indio». Esto deja trunco o banaliza su real comprensión e inserción en los procesos socioculturales dominicanos y, consciente o inconscientemente, contribuye a la defensa del arquetipo blanco, hispánico, o en general europeizado para esta sociedad.

Estudio del patrimonio cultural indígena y Arqueología. Un tercer momento

El tercer momento en el estudio del patrimonio cultural indígena se implementó en la década de los setenta, a partir del intento de concebir la Arqueología desde un enfoque social. Ese esfuerzo no solo incentivó la integración del pasado indígena –pre y postcolombino– como parte importante de la historia dominicana sino también intentó comprenderla a partir de enfoques propiamente arqueológicos.

Aunque no puede catalogarse exactamente de homogéneo, desde el punto de vista teórico este nuevo momento se distinguió por la irrupción o influencia del materialismo histórico (marxismo), sobre todo en lo que toca a consideraciones estructurales y económicas en el estudio de estas sociedades, y como forma de contrarrestar el discurso tradicional sobre el indígena.

Las incidencias de esa corriente de pensamiento dentro de la Arqueología dominicana no se divorciaron del todo de las ideas de la ecología cultural y del evolucionismo enunciados por Julian Steward, (1948, 1974) y Betty Meggers (1998). A partir de estos criterios, un elemento que resalta es el intento de percibir el estudio del patrimonio cultural indígena en su estrecha vinculación y conexión con el resto del espacio Circum-Caribe (Veloz Maggiolo, 1991; Veloz Maggiolo y Zanin, 1999), además de la ampliación de los tópicos de investigación a todos los momentos de la historia de estas comunidades y no solo a la irrupción europea, o al momento final en el desarrollo de la llamada «cultura taína».

Como derivación de este nuevo enfoque los patrones arqueológicos establecidos en décadas anteriores por la Arqueología de esta parte del Caribe, y en especial para la isla de La Española, adquirieron mayor

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

dinamismo, y la diversidad cultural dentro de ellos fue valorada y manejada desde informaciones y datos alternativos o ajenos a las crónicas y documentos históricos. En particular sobresalen las formulaciones económicas y culturales que hacían hincapié en el enfrentamiento o las relaciones entre sociedad y ambiente (Veloz Maggiolo, 1976, 1977), o eran derivadas de la aplicación de leyes sociales para interpretar los datos arqueológicos. Esto último generó patrones donde *adaptación cultural* y *leyes sociales* eran primordiales para entender los avances, las crisis, o transformaciones en estas comunidades.

La relación entre sociedad y ambiente se convirtió en uno de los pilares esenciales de la propuesta de diversidad dentro de las sociedades indígenas, y su representación a través de tradiciones productivas y culturales (Veloz Maggiolo, 1978, 1979) adquirió connotaciones cronológicas y espaciales contempladas bajo la categoría de *modos de vida*. En ese sentido, criterios como hibridación cultural, producción, y adaptación, fueron vitales para explicar los cambios sociales, así como la diversidad cultural, los que en sus esencias asumieron un sentido ecológico o económico-evolutivo.

Los intentos de ofrecer una visión social de estas comunidades en el fondo fueron la manera en que esta corriente promovió una aprehensión más integral y de continuidad histórica de los indígenas; el énfasis se deslizó hacia aspectos de orden ecológico, económico, y social, y no necesariamente se priorizó el ordenamiento cronológico y las periodizaciones de su cultura material a partir de resaltar los elementos llamativos, exóticos, decorados, o excepcionales.

Ese momento en el estudio del patrimonio cultural indígena, se desarrolló fundamentalmente desde el Museo del Hombre Dominicano e implicó la creación de publicaciones sistemáticas, de un equipo multidisciplinario, y de investigaciones con relación a una pluralidad de temas y regiones dentro de la isla. Además incluyó esfuerzos por revitalizar este pasado desde la socialización de los resultados de las investigaciones, aspectos que en general redundaron en el intento de crear una escuela dominicana de Arqueología, donde el estudio del patrimonio indígena desde su complejidad y diversidad tenía un peso importante.

Ese esfuerzo implicó la producción de las bibliografías de mayor rigor dentro de las investigaciones arqueológicas dominicanas, con

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

gran cantidad de estudios monográficos y los únicos intentos existentes de sistematización y desarrollo de una historia precolombina desde la Arqueología. Además de un reconocimiento e integración más dinámica y coherente de la historia de estas sociedades en la historia de la República Dominicana (Veloz Maggiolo, 2003).

A pesar de ese florecimiento esta etapa exhibe limitaciones que han trascendido a la actualidad, y en ellas se percibe un solapamiento con características o rasgos inherentes a las corrientes de pensamiento, o las maneras de percibir estos temas en momentos anteriores. Entre las más importantes y con mayores connotaciones se encuentran la creación de modelos de interpretación desde el estudio de contextos aislados, generados por intervenciones arqueológicas y datos limitados. Esto contribuyó a crear otros esquemas en la comprensión de la historia indígena de La Española e incluso de otras islas al occidente del Caribe, sobre todo al considerar fenómenos que acaecieron en el escenario sociocultural dominicano, como modelos para explicar procesos más complejos y diversos inherentes a toda la región. Lo anterior conllevó a que los procesos migratorios, así como los esquemas socioeconómicos establecidos al estudiar sitios de la porción este de La Española, fueran extrapolados y asumidos como ilustrativos o explicativos de fenómenos ocurridos en sociedades indígenas de buena parte de este sector del Caribe antillano; se asumió una especie de sentido estructural-homogenizador.

Otro elemento en este sentido fue el fundamento de una perspectiva dicotómica en las investigaciones, donde el patrimonio indígena y europeo se abordaban en función de esquemas pre-concebidos en relación con los contextos, donde las interacciones y sobre todo la posible presencia africana ha quedado como un elemento aislado y poco tratado en los estudios de cultura material; lo que contribuye a la permanencia de la llamada «Etnotiranía» (Maclachlan y Keegan, 1990) en la simplificación de la complejidad inherente al estudio y comprensión del patrimonio cultural en general, y a la invisibilidad de contextos inherentes a otros grupos sociales. Aspecto que como ya se ha referido en acápites anteriores, se expresa en la organización institucional que restringe el estudio del patrimonio, con la consecuente invisibilización de los africanos e incluso de los indígenas en los llamados contextos

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

urbanos o monumentales relacionados con procesos de dominación colonial.

Este último aspecto ha redundado en un manejo de lo indígena desde el patrimonio cultural, y como supuesto interés colectivo, básicamente desde la idea de su "restitución" para generar ingresos, y supuestamente contribuir al desarrollo cultural. Esto lleva implícito una confusión aún mayor, la de reducir el patrimonio como medio desarrollo solo a lo económico, lo cual puede redundar en la vulgarización, esquematización, o incluso destrucción de contextos relacionados con las comunidades indígenas, a partir de activaciones patrimoniales que resaltan el exotismo de ciertos objetos o lugares. Además de promover indirectamente actividades de saqueo y vulnerabilidad de contextos arqueológicos en función de generar propuestas con sentido lúdico-turístico.[71]

Es necesario no confundir esa perspectiva actual sobre el indígena con un reconocimiento integral y complejo de los diversos *nosotros del nosotros*. Esta más bien responde al *nosotros* de los *otros* (Prats, 1996), es decir, a la imagen estereotipada de la identidad, donde entran en juego aspectos vitales, *el cómo realmente somos*, *como nos ven*, *y cómo quisiéramos que nos vieran*. Esa perspectiva contribuye a que la imagen generada desde esos discursos lúdicos-turísticos adquiera legitimidad y se solape con dinámicas locales, creándose una madeja compleja donde es díficil separar el origen turístico-comercial del realmente ideológico identitario en una activación patrimonial sobre estas culturas.

Una propuesta teórico-metodológica

Como se ha expresado antes, la cultura material vinculada a las sociedades amerindias no tiene un valor por sí misma, lo tiene porque se revela útil al estar vinculada a infraestructuras y procesos que

71. La apropiación turística de los enclaves patrimoniales puede tener varias consecuencias, entre ellas su apropiación y la exigencia de que este no se muestre como es sino la imagen que de él se tiene. Esa apropiación por lo general significa una adaptación a las nuevas exigencias expositivas, por lo que un rasgo esencial que caracterizará este fenómeno es que la importancia y trascendencia explicativa y cohesionadora del patrimonio seden lugar al consumo. A partir de aquí la importancia de esos espacios comienza a medirse por el número de visitantes, lo cual no escapa al sentido de rentabilidad capitalista de mercado imperante (Prats, 1996).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

no recubre, por el contrario, a través de ella estos se expresan en el campo de lo concreto (Gnecco, 2007; Pesez, 2002: 194). A pesar de esto en los estudios históricos dominicanos los abordajes sobre la cultura material no han tenido la atención que realmente merecen, en muchos casos esta se ha relegado a las curiosidades del bazar histórico. Esa situación enfatiza en la escasez de enfoques prohijados desde la llamada escuela histórica de los Annales, que abrieron ampliamente el campo del historiador hacia lo material, los estudios de paisajes rurales o urbanos, y las masas que los crearon y transformaron, además de dirigir la mirada hacia otros aspectos como las técnicas vinculadas a esos procesos.

La afirmación anterior, no pretende desconocer la existencia de investigaciones que han intentado visibilizar lo indígena enfocadas en el registro e identificación de rasgos de la cultura material, o en el rescate de antiguos términos relacionados con el habla de estas sociedades (Del Castillo y García Arévalo, 1989; García Bidó, 2010; Guitar et al., 2006; Guitar, 2008; Meritón, 2008; Portorreal y De Moya, 2013; Serna Moreno, 2010; Tejera, 1951; Vega, 1981). En realidad nos referimos a la escasez de estudios que consideren el aporte de estas sociedades a partir de su concurrencia y combinación orgánica con una multiplicidad de componentes actuantes en el proceso social colonial, y vinculados a articulaciones sucesivas hasta el punto que el todo ha sobredeterminado las partes con tal rigor que ninguna de ellas es reconocible en su específica identidad prístina o petrificada (James, 1999). En ese caso al hablar de desaparición o «muerte» de las culturas indígenas no solo se debe tener presente lo traumático de la conquista por sus efectos de violencia y por sus efectos en el plano de la cultura, por la sustitución de sistemas de valores gestados durante centurias o milenios, sino también por su fusión y su reversión dentro de las llamadas sociedades criollas coloniales. Por lo tanto, la "muerte" no actuaría como un borrador de estas sociedades sino como un mecanismo sustitutivo de sus dimensiones y magnitudes culturales originales, las que se trasladan a otros espacios de la cultura y se legitiman no exactamente como indígenas (Ulloa Hung, 2005: 33).

A partir de lo anterior, el análisis crítico de las aproximaciones empíricas predominantes en el estudio del patrimonio cultural indígena en

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

el contexto dominicano parecen perfilar la existencia de dos modelos básicos:

El primero, está muy cercano a lo que algunos autores (Rubertone, 2000) han definido como *aproximación histórica directa*, la cual se fundamenta en la supuesta continuidad cultural desde los momentos precolombinos o pre-coloniales hasta el presente. Esta prioriza el registro etnohistórico sobre el arqueológico, por tanto, los datos y opiniones propiciados por cronistas u otros personajes de la época colonial son directamente proyectados para comprender el pasado o la existencia de aspectos de estas comunidades en la cultura dominicana actual. En ese sentido, el rol de la Arqueología en la comprensión de estas sociedades y en sus distintas formas de inserción dentro de la diversidad de contextos y situaciones de dominación colonial ha sido poco valorada. La presencia de elementos de estas culturas en los tiempos postcoloniales ha sido manejada como supervivencias directas, que muchas veces generan una especie de romanticismo no del todo alejado de fines políticos, o de manipulación racial o étnica, que en ocasiones consciente o inconscientemente repiten el sentido de exclusión derivado desde el pensamiento colonial.

El segundo modelo es el de *aculturación,* cuyo énfasis resalta la pérdida o extinción del modo tradicional de vida de los indígenas después del contacto con los europeos. Sus apreciaciones se han concentrado en listas de rasgos culturales supuestamente inherentes a las sociedades indígenas, que cambian o se transforman como resultado de accidentes históricos. En ese caso, la transformación generalmente es asumida como desaparición o pérdida de esos rasgos o elementos dentro de ellos, lo cual ha devenido en uno de los indicadores esenciales para refrendar la desaparición o supervivencia de lo indígena. Las principales limitantes de ese tipo de enfoques es asociar la proporción de visibilidad de estos rasgos con la presencia o ausencia de los elementos culturales asociados a estas culturas. La trayectoria admitida para las sociedades indígenas después del contacto europeo asume un sentido lineal, y también es lineal su transformación de nativos a criollos euroamericanos.

En esa trayectoria, el indígena es básicamente concebido como un ente pasivo, como consumidor de bienes, pero también del simbolismo y significación a ellos asociados, incluso los contextos han sido

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

clasificados de acuerdo a la extinción de lo indígena o asimilación de lo europeo. Ese sentido lineal y siempre deculturador de la transformación no concibe su carácter multifacético y contestado por estas sociedades (Roque y Wagner, 2012), donde los patrones de cambio en los artefactos u otros rasgos de la cultura no fueron necesariamente progresivos y lineales en el tiempo. Al contrario, se desarrollaron en múltiples contextos y circunstancias, por lo que no existe una relación directa entre cambio de artefacto y cambio social o cultural, además de que muchos de estos elementos de cultura material fueron redefinidos y puestos en uso en otros espacios.

Ante esas limitaciones surge la pregunta ¿Cómo incidir en este panorama? A juicio nuestro hay tres aspectos básicos o esenciales:

El primero es asumir una perspectiva teórica que priorice la interacción al momento de aproximarnos a cualquier contexto arqueológico y, en general, al estudio del tema, así como en el accionar de las investigaciones, los investigadores, y las instituciones. En especial, porque es imposible imaginar contextos ideales, puros, estáticos y aislados en todos los sentidos (étnicos, cultural, temporal, espacial), y por tanto, a la cultural material en ellos representados.

Ejemplos importantes que ilustran la necesidad de priorizar estos enfoques de interacciones y reconocimiento de la diversidad se localizan en recientes estudios sobre la región norte de la República Dominicana, donde las mezclas estilísticas de las cerámicas indígenas revelan procesos de interacción entre asentamientos humanos de diferente filiación cultural, y muestran la existencia de un paisaje social y cultural muy diverso y complejo en la región del primer encuentro colonial de las Américas (Ulloa Hung, 2014). Otros ejemplos, en ese sentido, se localizan en cerámicas que han sido catalogadas bajo diferentes etiquetas por la Arqueología, y que se encuentran presentes en varios contextos coloniales importantes de La Española, entre ellos un campamento minero del siglo XVI en Cotuí, las ruinas de la antigua ciudad de Concepción de La Vega, o la propia ciudad colonial de Santo Domingo. En estas cerámicas, se percibe la presencia de tradiciones indígenas en aspectos tecnológicos o formales que han sido modificados, adaptados o recreados según diferentes circunstancias de convivencia multiétnica y situaciones de dominación. Incluso análisis arqueométricos en

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

algunas de ellas han hecho visible la presencia importante de almidones de plantas tradicionales de la isla (Ulloa Hung et al. 2013).

Por otro lado, es necesario tener en cuenta los designios de la corona española de fundar un imperio a imagen y semejanza de la sociedad ibérica. Esto incluía una reproducción de las instituciones y jerarquías de la metrópolis, la construcción de ciudades coloniales como plazas de dominio y su explotación desde concepciones geoestratégicas orientadas hacia baluartes militares. Lo anterior influyó en que desde el siglo xvi se fomentara un sentido de pertenencia que se tradujo en el uso de materias primas y recursos locales (materiales y humanos). Además generó una relación obligada con los conocimientos, técnicas, y lugares autóctonos, así como la necesidad de aprovecharse de ellos, tal como ilustra el uso de las grandes fuentes de abasto de arcilla en la desembocadura del río Bahabonico para construir los ladrillos y tejas en la construcción de La Isabela, el uso de piedras de cantera locales y de recursos marinos y agrícolas para construir o sustentar nuevas villas, y el empleo de albañiles indígenas en la construcción de la catedral de Santo Domingo (Deagan y Cruxent, 2002; Flores Suasso, 2006; Myers, 2002; Vander Veen, 2006).

En ese mismo orden, la alternancia de cultivos y los tipos de explotación agropecuaria también son importantes para comprender las diferencias etnoculturales, demográficas, sociales, y de mentalidad, en distintas regiones del Caribe. En algunas de ellas, como el llamado Santo Domingo español, las haciendas ganaderas fueron un espacio idóneo para el mantenimiento de formas culturales tradicionales, sobre todo porque generalmente fusionaban relaciones económicas con las de parentesco, además de que la inestabilidad e inseguridad en que se encontraban las familias contribuía a unirlos estrechamente para hacer frente a las condiciones adversas y la rentabilidad dependía de ese trabajo común. Esta forma de producción se vinculaba básicamente a un mercado pre-capitalista, por lo que su autonomía incidió en que su estructura y las formas materiales y técnicas productivas asociadas se perpetuaran o reprodujeran (Ibarra, 2012: 75).[72]

72. En las condiciones de despoblación e insolvencia económica de las posesiones españolas antillanas, la hacienda ganadera contribuyó al sostén de las primeras villas y además constituyó el soporte de la militari-

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

El segundo es que solo un enfoque comparativo con sentido contextual y temporal puede ilustrar las reales diferencias entre los tipos de acciones de dominación colonial y de respuestas indígenas. Los discursos de poder y las reacciones a los mismos no pueden ser entendidos de manera homogénea y sin tomar en consideración lo material, los valores vinculados a las cosas y las formas o maneras en que estos pueden ser modificados a partir de encuentros culturales y de la interacción. Esto es crucial porque los elementos materiales fueron las bases de muchas de las estrategias desplegadas por indígenas y africanos de las que no existen registros escritos. En esencia, una de las formas más completas y complejas de comprender el colonialismo es desde una perspectiva comparativa, enfocada en la naturaleza del poder y sus relaciones, así como en la cultura material que lo representa y a su vez actúa como una respuesta al mismo.

Ejemplos de lo anterior se localizan en particularidades observadas en contextos indígenas de La Española como En Basaline y El Cabo. En ambos (Cusick, 1991; Deagan, 2004; Valcárcel et al., 2013) los estudios arqueológicos de las cerámicas, así como de aspectos de la práctica social tradicional y la manera en que fue manejada la cultura material europea, muestran un tratamiento que desafía y contradice los modelos históricos predominantes sobre la rápida desintegración y asimilación social de las comunidades indígenas. A diferencia de esto, reflejan una marcada resistencia frente a la incorporación de los elementos culturales europeos.

Situaciones diferentes se perciben en contextos de villas españolas como Puerto Real y La Isabela (Deagan, 1995; Deagan y Cruxent, 2012). En ellas los estudios de cultura material así como de la disposición de los asentamientos ilustran una adaptación distinta por los europeos. En Puerto Real existe evidencia de que los europeos adoptaron múltiples prácticas indígenas, sobre todo a través del trabajo femenino en espacios domésticos. Mientras en La Isabela, la férrea

---

zación o constitución de los sistemas defensivos. A su vez fue un obstáculo para la colonización económica interna en tanto precisaba de pocos trabajadores sujetos a vínculos extra- económicos de coerción. En ese sentido también es importante decir que los ingresos obtenidos por comercio oficial y contrabando no significaban una reproducción a escala ampliada de las riquezas, las mercancías adquiridas solo satisfacían necesidades de consumo. Ante esa situación las viviendas no revelaban un gusto por la ostentación, la gentes era más bien rústica y de pocos caudales, lo que evidentemente debió incidir en el tipo de cultura material predominante (Ibarra, 2012: 105-106).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

adherencia a los modelos culturales tradicionales europeos y el rechazo a elementos del modo de vida americano influyeron en el propio fracaso y abandono de la villa. En general, los ejemplos muestran la amplitud de situaciones y contextos relacionados con los procesos de interacción étnica y social que dieron lugar a las llamadas sociedades criollas coloniales, además de lo poco acertado de establecer generalizaciones basadas en criterios predeterminados.

Es imprescindible que desde la Arqueología en conjunción con la Antropología y la Historia se investigue en hábitos, en los objetos, en la acción simple y cotidiana del ser humano común, es necesario superar la tendencia a la enumeración de los supuestos rasgos que rememoran una herencia o un origen indígena, para entrar en el análisis de cómo equilibrios y desequilibrios económicos, circuitos de intercambio cultural y étnico, transformaron la vida biológica y social. Conviene escudriñar cómo ciertos comportamientos y objetos fueron introducidos desde otros grupos sociales o desde otros confines del mundo, y fueron integrados al gusto, a los gestos repetidos de consumo cultural, lo cual se transformó en *innovación*, en *agencia*, pero también en *hábitus*. Las definiciones antropológicas o arqueológicas de las supuestas reminiscencias o presencias indígenas no deben ser asumidas como algo pre-establecido, solo pueden señalarse con posterioridad al estudio de la vida cotidiana en el pasado y en la actualidad, aspecto que es vital en el descubrimiento y comprensión de los encubiertos. Se trata de la búsqueda de la historia total, la cual centra el sentido de la antropología histórica o de una búsqueda histórica con carácter antropológico (Torres Cuevas, 2002: 123), que forma parte de la comprensión totalizadora de los procesos sociales, y por supuesto, de lo que también se ha definido como Arqueología histórica.

El tercero y último aspecto resalta desde la visión de la Historia, en ella existen problemáticas que deben ser abordadas en la larga duración (Vovelle, 2002: 30), y el tema indígena parece ser uno de ellos. Esto incluye senderos abiertos de la cultura material y de referentes intangibles diluidos en expresiones culturales actuales, sobre todo porque el silencio de los documentos obliga a asumir criterios cronológicos que entroncan con los fundamentos esenciales que maneja el arqueólogo. En este sentido coincidimos con el historiador Jorge Ibarra (2012: 13) cuando plantea que,

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

determinadas formulaciones previamente elaboradas suponen que aspectos a investigar se ciñan a límites predeterminados y conduzcan a modelar los resultados como parte de la definición precedente. Esto aplicado al estudio del patrimonio cultural indígena en la República Dominicana ha funcionado cómo una receta que básicamente ha evaluado datos de cualquier índole (arqueológicos o históricos) con criterios pre-establecidos sobre la integración de las comunidades indígenas a la sociedad colonial y nacional. En el mejor de los casos los ha evaluado a partir de evidencias dispersas para enarbolar su total desaparición.

En realidad debajo de la transformación de la cultura material indígena palpitan conflictos, acciones, agencia, y no meros ítems fosilizados. Lo indígena se puede expresar de distintas maneras o adquirir connotación de distintas formas, en distintos estamentos o estratos sociales, aspecto no del todo desvinculado de como esos grupos se relacionaron, opusieron o integraron en la nueva sociedad colonial y postcolonial. En esencia, no existe una idea o consciencia única de lo indígena, estas pasan por una variedad de sentimientos, mentalidades y condiciones regionales que es necesario aprehender para comenzar a descubrir o develar lo que el mal llamado «descubrimiento» realmente ocultó.

Agradecimientos

El estudio que ha dado lugar a este capítulo ha sido posible gracias al soporte del convenio de cooperación entre el INTEC y la Universidad de Leiden a través de su programa ERC Synergy- NEXUS 1492 dirigido por la Dra. Corinne Hofman y auspiciado por el Consejo Europeo de Investigación en virtud del Séptimo Programa Marco de la Unión Europea (FP7/2007-2013) / ERC grant agreement N° 319209.

Referencias citadas

Alberti Bosch, N. (1912). *Apuntes para la prehistoria de Quisqueya* (Vol. I*)*. La Vega: Imprenta El Progreso.

Alberti Bosch, N. (1932). Sepulturas Indígenas de Santo Domingo. *Bimestre Cubana, 29,* 219-235.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Alcina Franch, J. (1989). *Arqueología antropológica*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.

Alegría, R. (1978). *Las primeras representaciones gráficas del indio americano 1493-1523*. Barcelona: Centro de Estudios Avanzado de Puerto Rico y el Caribe. Instituto de Cultura Puertorriqueña.

Álvarez Chanca, D. (1506). *Tratado nuevo no menos útil que necesario en que se declara de qué manera se ha de curar el mal de costado pestilencial /compuesto por el honrado doctor Diego Álvarez Chanca* (Biblioteca Digital de Castilla La Mancha Ed.). Sevilla: Impreso por Jacobo Kromberger.

Angulo Guridi, F. J. (1866). *La ciguapa*. Santo Domingo: Imprenta de García Hermanos.

Anderson Córdova, K. F. (2013). Demografía indígena en las Antillas. En Frank Moya Pons y Rosario Flores Paz (Ed.). *Los taínos en 1492. El debate demográfico* (pp. 193-251). Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.

Andújar Persinal, C. (2010). El encuentro de culturas: Santo Domingo 1492. En *Encuentros y desencuentros de la cultura dominicana* (pp. 23-35). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.

Andújar Persinal, C. (2010a). Negritud e indigenismo en el Caribe. En *Encuentros y desencuentros de la cultura dominicana* (pp. 155-163). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.

Boyrie Moya, E. (1955). *Monumento Megalítico y petroglifos de Chacuey, República Dominicana*. Ciudad Trujillo: Editora del Caribe C. por A.

Boyrie Moya (1960). Cinco años de Arqueología dominicana. En *Anales de la Universidad de Santo Domingo* (Vol. XXVI). Santo Domingo: Universidad de Santo Domingo.

Charlevoix, P. F. (1730-1731). *Histoire de l'isle Espagnole où de Saint-Domingue* (Vol. 2). Paris: Chez Jacques Guerin.

Cassá, R. (2013). Historiografía dominicana. En *Historia general del pueblo dominicano* (Vol. I, pp. 57-155). Santo Domingo: Academia Dominicana de La Historia.

Cañizares Esguerra, J. (2007). Creole Colonial Spanish América En C. Stewart (Ed.). *Creolization, History, Etthnography, Theory* (pp. 26-45). California: Left Coast Press. Wainut Creek, C.A.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Cook, S. F. B., W. (2013). La población indígena de La Española. En Frank Moya Pons y Rosario Flores Paz (Ed.). *Los taínos en 1492. El debate demográfico* (pp. 69-104). Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.

Colón, F. (1947). *Vida del Almirante.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Curet, L. A. (2005). Ancient Migrations in Puerto Rico. Issues and Posible Explanations. En L. A. Curet (Ed.). *Caribbean Paleodemography. Population, Culture History, and Sociopolitical Processes in Ancient Puerto Rico.* (pp. 62-94). Alabama: Alabama Pres.

Curet (2011). Colonialism and the History of Archaeology in the Spanish Caribbean. En L. R. Lozny (Ed.). *Comparative Archaeologies* (pp. 641-672). New York: Springer New York.

Cusick, J. G. (1991). Culture change and pottery change in taíno village. En E. N. Ayubi & J. B Haviser (Ed.). *Proceeding of the Thirteenth international congress for Caribbean Archaeology.* Curacao, Netherlands Antilles.

Danubio, M. E. (2013). El declive de los taínos. Una revisión crítica de las fuentes histórico- demográficas. En Frank Moya Pons y Rosario Flores Paz (Ed.), *Los taínos en 1492. El debate demográfico* (pp. 185-192). Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.

Deagan, K. (1996). Colonial transformation: euro-american cultural genesis in the early spanish-american colonies *Journal of Anthropological Research, 52*(2), 135-160.

Deagan (2004). Reconsidering Taíno Social Dynamics after Spanish Conquest: Gender and Class in Culture contact Studies. *American Antiquity, 69*(4), 597-626.

Del Castillo, J. & García Arévalo, M. (1989). *Artesanía dominica* (José del Castillo Ed.). Santo Domingo: Editora Corripio.

Deagan, K. & Cruxent, J. M. (2002). *Archaeology at La Isabela America´s Firts European Town*. New Haven: Yale University Press.

Del Monte y Tejada, A. (1853). *Historia de Santo Domingo desde el descubrimiento hasta nuestros días* (Vol. I). La Habana: Establecimiento Tipográfico de Soler.

Delpuech, A. (2015) «Sur La Constitution Des Naturels Du Pays». Archaeology in French Saint-Domingue in the Eigtheenth Century

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

En Laura del Olmo (Ed.). *Actas del XXV Congreso Internacional de Arqueología del Caribe* (pp. 582-607). San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe y Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Dussel, E. (1992). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»: conferencias de Frankfurt, octubre de 1992*. Santafé de Bogotá: Ediciones Antropos.

Esteban Deive, C. (1981). La herencia africana en la cultura dominicana actual. En *Ensayos sobre cultura dominicana* (pp. 105-141). Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.

Ewen, C. R. (2000). From Colonist to Creole: Archaeological Patterns of Spanish Colonization in the New World. *Historical Archaeology, 34*(3), 36-45.

Ferguson, L. (1980). Looking for the «Afro» in Colono -Indian. En R. L. Schuyler (Ed.). *Archaeological Perspective on Ethnicity in América* (pp. 14-28). Nueva York: Baywood, Farmingdale.

Fernández de Oviedo, G. (1851). *Historia general y natural de Las Indias* (Vol. I). Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.

Fewkes, J. W. (1891). On Zemes from Santo Domingo. *American Anthropologist, 4*(2), 167-176.

Flores Suasso, V. (2006). Obra de fábrica de la Catedral de Santo Domingo, Primada de América, sus 20 años de construcción, desde 1521 a 1541. (P*rograma Interinstitucional de Doctorado en Arquitectura de las Universidades Autonomas de Aguas Calientes*, Colima, Guanajuato y San Nicolás de Hidalgo).

Gabb, W. (1932). On the archaeology of Santo Domingo. *Geografisk Tidsskrift, 35*(12), 1-8.

García, J. G. (1867). *Compendio de la Historia de Santo Domingo* (Vol. I). Santo Domingo: Imprenta de García Hermanos.

García Arévalo, M. (1988). *Indigenismo, Arqueología e Identidad Nacional* (José Alcántara Almánzar, Ed.). Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano y Fundación García Arévalo.

García Arévalo, M. (1988a). Primeras ilustraciones arqueológicas de la Isla de Santo Domingo. *Revista de la Fundación García Arévalo (*José Chez Checo, Ed.)*, 2,* 87-116.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

García Arévalo, M. (1999). El indigenismo y las artes plásticas dominicanas. En Mildred Canahuate (Ed.). *Presencia de la cultura precolombina en el arte caribeño contemporáneo* (pp. 17-25). Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana.

García Arévalo, M. (2009). Introducción. En *Indigenismo de ayer y de hoy, Fray Vicente Rubio, O. P.* (pp. 19-39). Santo Domingo: Fundación García Arévalo.

García Bidó, R. (2010). *Voces de bohío. Vocabulario de la cultura taína*. Santo Domingo: Archivo General de La Nación.

Gnecco, C. (2007) Arqueología y Descolonización. *Vínculos,* 30(1-2), 1-32

Gosden, C. (2004). *Archaeology and colonialism: cultural contact from 5000 BC to the present*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gundaker, G. (2000). Creolization, Complexity and Time. *Historical Archaeology, 34*(3), 124-133.

Guitar, L. (1993). Criollos. El nacimiento de la identidad americana y de la cultura americana en La Hispaniola, inédito traducido del inglés por Peter Luepke, Santo Domingo.

Guitar, L. (1998). *Cultural genesis: relationships among Indians, Africans and Spaniards in rural Hispaniola, first half of the sixteenth century.* Doctor of Philosophy dissertation Vanderbilt University, Nashville, Tennessee.

Guitar, L. (2008). Nuevas notas sobre la música taína y su influencia en la vida dominicana contemporánea. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (42), 13-20.

Guitar, L.; Ferbel, P. & Estevez, J. (2006). Ocama-Daca Taíno (Hear Me, I am Taíno): Taíno Survival on Hispaniola, Focusing on the Dominican Republic. En M. Forte (Ed.). *Indigenous Resurgence in the Contemporary Caribbean: Amerindian Survival and Revival* (pp. 41-68). New York: Peter Lang Publishers.

Ibarra, J. (2012). *De súbditos a ciudadanos (siglo XVII-XIX). El proceso de formación de las comunidades criollas del Caribe hispánico (Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo)* (Vol. I). Santo Domingo: Archivo General de la Nación.

James, J. (1999). *La muerte en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.

Kelly, K. G. (2008). Creole Cultures of the Caribbean: Historical Archaeology in the French West Indies. *International Journal of Historical Archaeology, 12*(4), 388-402.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Krieger, H. W. (1929). *Archaeological and Historical Investigations in Samaná. Dominican* Republic. Washington DC: United State Government Printing Office.

Krieger, C. (1931). *Aboriginal Indian Pottery of the Dominican Republic* (Vol. Bulletin 156). Washington DC: Smithsoniam Institution.

Langebaek, C. H. (2007). Civilización y Barbarie: el indio en la literatura criolla en Colombia y Venezuela después de la independencia *Revista de Estudios Sociales,*(26), 46-57.

Las Casas, B. (1875). *Historia de Las Indias* (Vol. 1). Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.

Las Casas, B. (1967). *Apologética Historia Sumaria* (Edmundo O'Gorman ed. Vol. I). México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas.

Lavallé, B. (1990). Del indio al criollo: Evolución y transformación de una imagen colonial. En Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Ed.). *La imagen del indio en la Europa Moderna* (pp. 319-342). La Rábida: Simposio Internacional. La imagen del indio en la Europa del siglo XVI y primera mitad del XVII.

Ling, R. (1887). The aborigines of Hispaniola. *The Journal of the Anthopological Institute of Great Britain and Ireland,* (16), 247-286.

Llenas, A. (1890, 18 de noviembre). El país de los Cigüayos. *El Porvenir*.

Llenas, A. (2007). El país de los Cigüayos. En *Apuntes históricos sobre Santo Domingo* (pp. 57-63). Santo Domingo: Archivo General de la Nación.

Lepe Carrión, P. (2012). Civilización y Barbarie. La instauración de la «diferencia colonial» durante los debates del siglo xvi y su encubrimiento como «diferencia cultural» *Andamios, 9*(20), 63-88.

Maclachlan, M. D. & Keegan, W. (1990). Archaeology and the Ethno-Tyrannies. *American Anthropologist, 92*(4), 1011-1013.

Mártir Anglería, P. (1964). *Décadas del Nuevo Mundo* (Vol. I). México D.F.: José Porrúa e Hijos, SUCS.

Meriton, E. (2008). Herencia de la cultura taína. Reporte de un nuevo objeto. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (42), 73-89.

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Mintz, S. W. &. Price, R. (1976). *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective.* Beacon Press.

Mora Serrano, M. (1975). Indias, Vien-vienes y ciguapas: noticias sobre tres tradiciones dominicanas. *Eme Eme,* (19), 66-67.

Mora Serrano, M. (1979). *Goeíza*. Santo Domingo: Editora Taller.

Moya Pons, F. & Flores Paz, R. (2013). Introducción. En Frank Moya Pons y Rosario Flores Paz (Ed.). *Los taínos en 1492. El debate demográfico* (pp. 11-22). Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.

Myers, E. (2002). Compositional Analyses of Ceramics from La Isabela. En *Archaeology at La Isabela America´s Firts European Town* (pp. 337-340). New Haven: Yale University Press.

Palmié, S. (2007). Is There a Model in the Muddle? «Creollization»in African Americanist History and Anthropology. En C. Stewart (Ed.), *Creolization, History, Ethnography, Theory* (pp. 178-200). California Left Coast Press. Wainut Creek, C. A.

Pané, R. (1990). *Relación acerca de las Antigüedades de los Indios.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio.* Barcelona: Editorial Ariel S.A.

Peguero Guzmán, L. A. (1999). La evolución del arte contemporáneo dominicano: una visión antropológica. En Mildred Canahuate (Ed.). *Presencia de la cultura precolombina en el arte caribeño contemporáneo* (pp. 53-57). Santo Domingo. Banco Central de la República Dominicana.

Pesez, J. M. (2002). Historia de la cultura material. En *La Historia y el oficio de historiador. Colectivo de autores franceses y cubanos* (pp. 191-224). La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea.

Pesoutova, J. (2014a). The summary of the fieldwork 4th-19th august. Universidad de Leiden: Inédito. *NEXUS 1492*.

Pesoutova, J. (2015). La representación indígena y su papel en la interpretación de los paisajes culturales asociativos actuales. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano, 46*, 195-214.

Portorreal, F. & De Moya, A. Y. (2013). Cemiismo taíno: la eclosión de una espiritualidad soterrada. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (45), 273-281.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Prats, Ll. (1997). *Antropología y patrimonio.* Barcelona: Editorial Ariel S.A.

Rainey, F. G. (1941). *Excavations in the Ft. Liberte Region . Haiti*. New Haven: Yale University Press.

Rodríguez Demorizi, E. (1942). *Colón en la Española: Itinerario y Bibliografía*. Ciudad Trujillo: La Nación, Academia Dominicana de la Historia.

Rodríguez Demorizi, E. (1944). *Documentos para la Historia de la República Dominicana* (Montalvo ed. Vol. I). Ciudad Trujillo: Academia Dominicana de la Historia.

Rodríguez Demorizi, E. (1971). *Los dominicos y las encomiendas de Indios de la Isla Española* (El Caribe ed. Vol. xxx). Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia

Rodríguez, E. J. (2001). *Acriollamiento y discurso escrito/oral caribeño*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Roque, R. &. Wagner, K. A. (2012). Introduction: Engaging Colonial Knowledge. En Roberto Roque & K. A. Wagner (Ed.). *Engaging Colonial Knowledge*. Londres: Palgrave Macmillan.

Rosenblat, A. (2013). La población de La Española en 1492. En F. Moya Pons y R. Flores Paz (Ed.). *Los taínos en 1492. El debate demográfico* (pp. 51-68). Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.

Rouse, I. (1939). *Prehistory in Haiti. A study in method*. New Haven: Yale University Press.

Rouse, I. (1940). Some Evidence concerning the Origins of West Indian Pottery- Making. *American Anthropologist, 42*(1), 49-80.

Rouse, I. (1941). *Culture of The Ft Liberté Region, Haiti*. New Haven: Yale University Press.

Rubertone, P. E. (2000). Historical Archaeology of Native Americans. *Anthropol,* (29), 425-446.

Rubio, V. (2009). Transculturación y mestizaje. En *Indigenismo de ayer y de hoy, Fray Vicente Rubio, O. P.* (pp. 139-187). Santo Domingo: Fundación García Arévalo.

Rubio, O. (1998). *Imágenes del dominicano*. Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana

Schomburgk, R. (1853). The Peninsula and Bay of Samaná, in the Dominican Republic. *Journal of the Royal Geographical Society of London, 23*, 264-283.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Rubio, V. (1854). Ethnological researches in Santo Domingo. *Journal of the Ethnological Society of London (1848-1856). 3*, 115-122.

Serna Moreno, J. M. (2010). *Identidad y herencias etnoculturales indígenas*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación

Silié, R. (1981). El hato y el conuco: contexto para el surgimiento de la cultura criolla. En *Ensayos sobre cultura dominicana* (pp. 145-168). Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.

Steward, J. (1948). The Circum-Caribbean Tribes: An Introduction. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians. Bureau of American Ethnology* (Vol. 4, pp. 1-42). Washington DC: Smithoniam Institutions.

Steward (1974). Ecología cultural. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* 4, 45-51. Madrid: Aguilar.

Tejera, E. (1951). *Palabras indígenas de la Isla de Santo Domingo*. Santo Domingo: Editora El Caribe.

Torres Cuevas, E. (2002). ¿Antropología histórica o historia antropológica? En *La Historia y el oficio de historiador. Colectivo de autores franceses y cubanos* (pp. 118-123). La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea.

Ulloa Hung, J. (2005). Arqueología y rescate de la presencia indígena en el Caribe. En *Una mirada al Caribe precolombino* (pp. 30-35). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.

Ulloa Hung (2014). *Arqueología en la Línea Noroeste de La Española. Paisajes, cerámicas e interacciones* Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.

Ulloa Hung, J.; Olsen Bogaert, H. & Pagán, J. (2013). Las cerámicas no europeas presentes en el sitio 11 o campamento minero de la zona de Cotuí. Santo Domingo: Inédito. Museo del Hombre Dominicano.

Utrera, C. (1932). *Universidades de Santiago de la Paz y de Santo Tomás de Aquino y Seminario Conciliar de la ciudad de Santo Domingo de la isla Española.* Santo Domingo: Editora Padres Franciscanos y Capuchinos.

Utrera, C. (2014). *Historia militar de Santo Domingo (Documentos y noticias)* (Vols. 3). Santo Domingo: Banreservas-Sociedad Dominicana de Bibliófilos,

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Valcárcel Rojas, R.; Samson, A. & Hoogland, M. (2013). Indo-Hispanic Dynamics: From Contact to Colonial Interaction in the Greater Antilles. *International Journal of Historical Archaeology, 17*(1), 18-39.

Valcárcel Rojas, R.; Hoogland, M. & Hofman, C. (2014). Indios. Arqueología de una nueva identidad. En *Indios en Holguín* (pp. 20-42). Holguín: Editorial La Mezquita.

Valcárcel Rojas, R. & Pérez Concepción, H. (2014). Introducción. En *Indios en Holguín* (pp. 7-13). Holguín: Editorial La Mezquita.

Vander Veen, J. M. (2006). *Subsistence Patterns as Markers of Cultural Exchange European and Taíno Interactions in the Dominican Republic.* (Inédito). (Doctor of Philosophy, Indiana University).

Vega, B. (1981). La herencia indígena en la cultura dominicana de hoy. En *Ensayos sobre cultura dominicana* (pp. 11-53). Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.

Veloz Maggiolo, M. (1972). *Arqueología prehistórica de Santo Domingo*. Singapour: Mc Graw-Hill.

Veloz Maggiolo, M. (1976). *Medioambiente y adaptación humana en la Prehistoria de Santo Domingo* (Vol. I). Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo.

Veloz Maggiolo, M. (1977). *Medioambiente y adaptación humana en la Prehistoria de Santo Domingo* (Vol. 2). Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo.

Veloz Maggiolo, M. (1978). Variantes productivas de agricultores precolombinos antillanos. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (11), 177-183.

Veloz Maggiolo, M. (1979). Notas sobre los modelos de ocupación prehistórica en la isla de Santo Domingo. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (12), 49-57.

Veloz Maggiolo, M. (1981). Comentarios a la conferencia «La herencia indígena en la cultura dominicana de hoy». En *Ensayos sobre cultura dominicana* (pp. 55-59). Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.

Veloz Maggiolo, M. (1984). *La biografía difusa de Sombra Castañeda*. Santo Domingo: Editora Taller.

Veloz Maggiolo, M. (1985). *La Arqueología de la vida cotidiana*. Santo Domingo: Editora Taller.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Veloz Maggiolo, M. (1991). *Panorama histórico del Caribe precolombino*. Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana.

Veloz Maggiolo, M. (2003). *La isla de Santo Domingo antes de Colón.* . Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana.

Veloz Maggiolo, M. (2006). República Dominicana. ¿Mel pot, mestizaje o sancocho? En *Mestizaje, identidad y cultura* (pp. 111-119). Santo Domingo: Editora Búho.

Veloz Maggiolo, M. & Zanin, D. (1999). *Historia, arte y cultura en las Antillas precolombinas* Santo Domingo: Editora de la Universitaria Autónoma de Santo Domingo.

Voss, B. L. (2008). Gender, Race, and Labor in the Archaeology of the Spanish Colonial Americas. *Current Antropology, 49*(5), 861-893.

Vovelle, M. (2002). La historia y la larga duración. En *La Historia y el oficio de historiador. Colectivo de autores franceses y cubanos* (pp. 23-52). La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea.

Whitehead, N. L. (2012). Introduction: Of Cannibals and Kings. En *Of cannibals and kings. Primal Anthropology in the Americas* (pp. 2-47). Pennsylvania: Pennsylvania University Press.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Capítulo VII
El indígena y el uso de las Crónicas de Indias en la historiografía nacional de Cuba

Ulises M. González Herrera

> De entre los hechos históricos más falseados de Cuba se destacan aquellos de la época indiana, debido a la primitividad de sus culturas, a la escasez de sus fuentes, a la incuria de sus contemporáneos, a la malicia de sus explotadores, a la confusión de los cronistas, a la fantasía de los historiógrafos, a la superficialidad de los aficionados a las búsquedas arqueológicas, a la incipiencia etnográfica y a lo reciente de la penetración científica en ese campo de las investigaciones humanas
> (Ortiz, 1935: 38)

El presente capítulo propone un esbozo valorativo y sintético del tratamiento que han recibido las llamadas Crónicas de Indias Occidentales en el quehacer científico cubano vinculado a los estudios de reconstrucción etnohistórica. Consideramos que este es un tema de suma importancia por las implicaciones que ha tenido en la génesis contemporánea de supuestos interpretativos sobre diversos procesos sociales vinculados a las antiguas comunidades indígenas del área antillana, así como en general a los acontecimientos políticos y económicos de los momentos fundacionales del coloniaje hispano en América.

Nuestros apuntes no pretenden agotar tan vasta problemática, pero sí aportar algunas reflexiones sobre un proceso investigativo que

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

consideramos aún inacabado, ya que salvo algunas excepciones,[73] carecemos de una revisión metodológica, crítica y sistémica de los pasos dados por los investigadores anteriores, que nos permitan valorar los alcances y limitaciones de sus propuestas. Esta preocupación ya había sido planteada como una necesidad para la Arqueología cubana desde el pasado siglo xx (Rey, 1981).

Las crónicas de Indias han sido ampliamente empleadas por estudiosos de heterogénea formación profesional, interesados en nuestro pasado histórico desde el siglo xviii hasta la actualidad. La condición de ágrafos de los antiguos pobladores del área y la inauguración del registro histórico documental en el siglo xv por los colonizadores europeos, supuso la veracidad confiable del dato histórico y su primacía sobre cualquier otra fuente susceptible de ser utilizada con fines de reconstruir la vida indígena en el archipiélago.

Los referidos documentos contienen importantes datos etnográficos sobre los indígenas antillanos, sin embargo, una significativa cantidad de estos datos suelen ser contradictorios e imprecisos, lo cual se traduce en una información poco confiable para llevar a cabo estudios de reconstrucción etnohistórica. Tradicionalmente estas investigaciones han tenido una marcada tendencia a emplear los datos etnográficos de forma arbitraria, sin incluir una crítica y exhaustiva comparación de fuentes, aún cuando esta es una premisa insoslayable de la disciplina histórica.

El reconocimiento de las serias limitaciones que exhiben las fuentes narrativas no ha pasado desapercibido para un gran número de investigadores del área antillana (Arrate, 1964; Armas, 1888; La Torre, 1895; Chacón, 1929; Ortiz, 1935; Cosculluela citado por Ortiz, 1935; Azcarate, 1937; Raggi, 1942; Pichardo, 1945; Guerra, 1973; Rey, 1981; Núñez González, 1989; Keegan, 1989; Arrom, 1990; Tabío, 1995; Moreira, 1999; Esquivel y Casals, 2006; Curet, 2006; Torres, 2007; Valcárcel, 2008; González Herrera, 2008; 2009; 2010; 2012,

73. Se deben destacar por los aportes en este sentido las siguientes obras: *Historia de la Arqueología Indocubana*, de Fernando Ortiz, *Caverna, costa y meseta*, en cuya introducción el profesor Felipe Pichardo Moya analiza los resultados alcanzados en materia de Arqueología en nuestra historiografía, *Arqueología indocubana* de José Álvarez Conde, *Historiografía arqueológica de Cuba*, de Ramón Dacal Mouré, *Los estudios arqueológicos y la historiografía indígena de Cuba (1847-1922)*, de Silvia T. Hernández Godoy.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

entre otros), aunque todavía no se ha publicado ningún trabajo que aborde la problemática a gran escala y como objeto central de discusión científica.[74]

La situación incluye el no menos preocupante desbalance entre datos históricos y arqueológicos. Como resultado, numerosas obras científicas entronizadas en nuestra historiografía nacional como referentes de significativa importancia para los estudios de reconstrucción etnohistórica, exhiben modelos explicativos y generalizaciones con un débil respaldo del dato etnográfico.

Si dirigimos la mirada hacia la producción científica relativa al tema de discusión, podemos asegurar que los conocimientos que subyacen actualmente sobre las sociedades indígenas antillanas han sido determinados, en gran medida, por una visión eurocentrista generada durante el proceso de conquista y colonización. Es importante destacar que las concepciones referidas han estado en consonancia con el devenir histórico de la Arqueología en nuestro país, ciencia que ha permitido descubrir y ampliar procesos no identificados por los cronistas, sobre todo en las etapas más tempranas del poblamiento antiguo en el área.

Las fuentes documentales primarias para el estudio de la historia indígena en el Caribe

No sería adecuado iniciar nuestro análisis sin incluir de forma resumida una relación de las obras y colecciones documentales fundamentales para el estudio que nos compete, y que han desempeñado un rol fundamental como soporte en los intentos de reconstrucción etnohistórica en nuestro país. En la actualidad disponemos de varias fuentes documentales primarias para el estudio de las sociedades indígenas que habitaban Las Antillas en las postrimerías del siglo xv e inicios del xvi d. n. e. Estos documentos están constituidos por cartas de relación, memoriales, ordenanzas reales, crónicas y diarios de navegación, que se comenzaron a redactar desde el primer viaje de exploración realizado

74. Actualmente se encuentra en proceso editorial la monografía, *Las crónicas generales de Indias en la Arqueología de Cuba. Límites y perspectivas en la reconstrucción etnohistórica de las sociedades indígenas*, de González Herrera (2014).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

por Cristóbal Colón, en 1492, constituyendo su diario el primer testimonio escrito que contiene datos etnográficos sobre las poblaciones antiguas del mediterráneo americano. Es importante señalar que la mayoría de los documentos mencionados con anterioridad abundan en los acontecimientos vinculados con el devenir socioeconómico del coloniaje hispano y los modos de vida de las poblaciones autóctonas en regiones continentales. La información referida al arco antillano es más limitada y fragmentada.

La importancia que revisten las Crónicas de Indias ha determinado que algunos de estos testimonios se hayan editado varias veces en diversas lenguas, muchas veces acompañados de prólogos críticos, biografías y notas adjuntas. Estas ediciones se pueden agrupar en colecciones documentales generales y algunos libros de historia (obras monumentales escritas por cronistas oficiales de la corona hispana o por figuras estrechamente vinculadas a la conquista).

Otros documentos referidos al período y al área de interés se mantienen inéditos y están integrados por resoluciones del Consejo de Indias, notas e informes de ministros, indicaciones marginales en los despachos, comunicaciones de particulares, entre otros (Hill, 1941). Esta valiosa, aunque dispersa información, se localiza fundamentalmente en España y se mantiene bajo la custodia del Archivo General de Indias en Sevilla (antigua Casa de Contratación), y el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Otros documentos de extraordinaria importancia se conservan en la Antigua Mansión de los Almirantes de Castilla, y en el Castillo de Simancas (Chacón y Calvo, 1929).

En Cuba es muy escasa la información disponible para estudiar el período. Esta se localiza en el Archivo Nacional de la República, así como en los archivos del antiguo Palacio de Gobernación. Tal escasez de documentos en nuestro país, se debe a varios factores analizados muy acertadamente por Roscoe Hill de la siguiente manera: «El clima, el comején, la polilla, y los descuidos han causado muchas pérdidas de documentos cubanos, y además a fines del siglo XIX el gobierno español trasladó a Sevilla y Madrid importantes cantidades de documentos» (1941: 20).

Existen ciertas diferencias cualitativas y cuantitativas en los textos legados por los cronistas de Indias, lo que nos permite separarlos en

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

dos grandes grupos, destacándose aquellos que constituyen verdaderas obras monumentales. Estos libros fueron escritos por figuras con un alto nivel de instrucción educacional, vinculadas estrechamente a la corona hispana y dedicadas, entre otras cosas, a historiar los acontecimientos acaecidos en los territorios «recién descubiertos» por los europeos. A continuación se relacionan los de mayor relevancia por su nivel de elaboración, alcance, e información de carácter etnográfico:

Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias, *Apologética Historia Sumaria* e *Historia de las Indias* (Bartolomé de Las Casas); *Sumario de la Natural Historia de Indias* e *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano* (Gonzalo Fernández de Oviedo); *Décadas del Nuevo Mundo* (Pedro Mártir de Anglería); *Historia del Almirante* (Hernando Colón); e *Historia General de las Indias* (López de Gómara).

Otros datos de interés aparecen de forma fragmentada y escueta en obras como *Verdadera historia de la conquista de la Nueva España* (Bernal Díaz del Castillo), e *Historia de Los Reyes Católicos, Don Fernando y Doña Isabel* (Andrés Bernáldez). Todas las obras mencionadas se redactaron en el siglo XVI, por lo que sus descripciones constituyen fuentes de obligada referencia para los estudiosos del pasado indígena.

No menos importante dentro del repertorio para el estudio de la historia colonial temprana de Cuba son las colecciones documentales. Estos esfuerzos compilatorios, realizados en diferentes épocas, reúnen un gran cúmulo de documentos escritos durante, o después de culminado el proceso de colonización. Una de las más tempranas publicaciones en este orden es el volumen *Viajes de Cristóbal Colón*, realizado por el marino e historiador hispano Martín Fernández de Navarrete. También se dispone de la obra del Cronista Mayor de la Corona Hispana, Antonio de Herrera, que lleva por título *Historia General de los Hechos de Los Castellanos en las Islas y Tierra Firme.* Aquí es preciso destacar que la información que expone en el libro I y II de su Década Primera, en relación con el área antillana, es muy escueta y agotada en la obra de los cronistas que lo precedieron.

En el siglo XVIII, el historiador hispano Juan Bautista Muñoz, a petición de la Secretaría de Indias y de la Academia de la Historia, trabajó en una colección de 125 documentos que llevan su nombre,

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 19. Estatua del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo en la Fortaleza Ozama. Ciudad Colonial. República Dominicana. (Foto Jorge Ulloa).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

y aunque se le puede consultar en el Archivo de Indias en Sevilla, España, se mantiene inédita hasta la fecha. De gran relevancia es la voluminosa *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*. Es esta una de las más extensas compilaciones existentes sobre documentos legislativos del coloniaje hispano (instrucciones y cédulas reales). Desde su publicación, en la segunda mitad del siglo XIX, se cuenta entre las fuentes más empleadas para el abordaje de la historia colonial temprana en América, y brinda importantes datos sobre el área antillana. En este mismo orden se encuentra el magnífico *Cedulario Cubano* (Los orígenes de la colonización. T. I) de José M. Chacón y Calvo, publicado en 1929.

También debemos señalar, a pesar de no haber sido consultada por el autor de estas líneas y de desconocerse el paradero de la obra, la existencia de una importante compilación de documentos históricos relativos al coloniaje hispano en Cuba, titulada, *Documentos históricos cubanos de 1592 a 1829,* reunidos por Domingo del Monte en Madrid, 1849 (Carlos M. Trelles, citado por Chacón y Calvo, 1929). Por razones obvias en cuanto a la extensión de este ensayo, no es posible bosquejar a cada uno de los cronistas, autores de los documentos citados, ni tampoco realizar un examen crítico de cada una de sus obras y apuntes; aspecto esencial para comprender los riesgos que entraña el empleo posterior de la crónica sin un debido cotejo de fuentes. En este sentido, solo nos limitaremos a destacar algunas consideraciones generales que nos parecen medulares para enfrentar la problemática.

Los cronistas de Indias Occidentales vivieron entre finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI, una época caracterizada por amplias transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales en la Península Ibérica. (Vives, 1971). El papel que cada uno de ellos desempeñó en el proceso de conquista y colonización, así como sus concepciones morales son partes inseparables de la época en que se desarrollaron sus vidas. Estos autores fueron, en muchas ocasiones, escritores y a la vez protagonistas del proceso de conquista y colonización donde estaban sus intereses en juego. Ello determinará el carácter de la información suministrada en cada documento (cartas de relación, memoriales, diarios, obras históricas, etc.), por lo que la visión que proponen estos

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

autores estará afectada y condicionada por propósitos individuales. Una revisión exhaustiva de los datos etnográficos suministrados por las fuentes primarias referidas con anterioridad, permite aseverar que están permeados de profundas contradicciones y en algunos casos de ambigüedades. (González Herrera, 2009; 2012)

Algunas crónicas citadas fueron escritas fuera del ámbito antillano, otras fueron redactadas dentro del área, pero fuera de nuestro archipiélago. Una gran cantidad de datos fueron tomados de testimonios de segundas y terceras personas, sin haber experimentado el cronista la realidad objeto de su atención. Existe una exposición de datos falseados debido a diferentes propósitos individuales, como son el afán de lucro, la defensa de derechos indígenas, las actividades no compatibles con el sistema de gobierno de la monarquía, la posición política y religiosa del autor, y sus valores éticos condicionados en gran medida por la época histórica. Se aprecia un marcado desconocimiento de la realidad antillana, con relación a la geografía, flora, fauna, lenguas, organización social, etc.

Es necesario tener en cuenta además el nivel de instrucción educacional de cada autor, y el hecho de que estos trasladan sus concepciones éticas, estéticas, religiosas y político-sociales a los nuevos espacios colonizados, y son empleadas posteriormente para evaluar la realidad americana. Se hicieron generalizaciones sobre fenómenos sociales, redactadas de forma precipitada, a causa de no comparar el fenómeno observado con otras áreas y de la no realización de exploraciones exhaustivas, debido a diversos motivos. Recordemos que los cronistas y exploradores no eran etnógrafos, y que los procedimientos para alcanzar sus objetivos distaban mucho de las técnicas científicas contemporáneas, aún cuando los cronistas mayores sí sabían manipular objetivamente las fuentes que empleaban.

A ello debemos de sumar la constatación de costumbres y tradiciones realizada en diferentes momentos del proceso de exploración, conquista y colonización. Esto trae como consecuencia que haya un *desfasaje* cronológico en la información suministrada. Es importante tener en cuenta la pérdida de documentación original. En numerosas ocasiones los datos que poseemos son fragmentos de transcripciones realizadas por segundos autores o compiladores de fuentes narrativas

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

primarias. Para llevar a cabo esta labor se tuvieron que traducir, en algunos casos, varios documentos escritos en latín, e incluso en italiano, lo cual coadyuvó al extravío de los verdaderos vocablos autóctonos, españolizándose o italianizándose los nombres propios de caciques, deidades, regiones geográficas, demarcaciones territoriales, animales, plantas, etc.

Es preciso tener en consideración que a la mirada de los cronistas escapan más de 3,000 años de desarrollo socioeconómico de diversos componentes culturales indígenas diseminados en el área antillana, por lo que la documentación generada entre los siglos XV y XVI solo posee el limitado registro de un extenso e inacabado proceso de transculturación, matizado por heterogéneas migraciones y reajustes de modos de vida en el tiempo y el espacio geográfico de referencia. Por otra parte, las características del proyecto de dominación colonial que desarrollaron las naciones europeas condicionaron la rápida disminución de la población indígena y con ello la pérdida de una rica tradición oral y de una historia milenaria narrada en términos mitológicos y expresiones simbólicas, hoy de difícil decodificación, lo cual constituye un serio obstáculo para el estudio de la conformación identitaria en los pueblos del Caribe. El destacado investigador Moreno Fraginals había señalado uno de los aspectos de este problema:

> Desdichadamente la historia indígena durante el siglo XVI es casi imposible de reconstruir, ya que para los cronistas y las demás fuentes documentales de la época los indios de Cuba carecen de vida social organizada en el tiempo: son los innominados, los que están ahí, y cuyas existencias transcurren en función de los conquistadores. Se les mencionan como cifras (….) (2002: 57).

Las consideraciones expuestas permiten asegurar que en la actualidad poseemos una imagen fragmentada y lesionada sobre la historia colonial temprana en nuestra área geográfica. Esta realidad tiene profundas implicaciones en la perspectiva investigativa que se abre ante disciplinas científicas como la Antropología, la Arqueología y la Historia, y entraña serios problemas para los investigadores ocupados en estudios de reconstrucción etnohistórica.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Crónicas y cronistas en la historiografía nacional

Sin pretender hacer una pormenorizada relación del empleo de las crónicas en la historiografía nacional, señalaremos a grandes rasgos las condicionantes del empleo de tales testimonios y los resultados de cada etapa histórica en el ámbito académico de nuestro país. Bajo el secular dominio colonial hispano sobre Cuba por más de cien años, diversos eventos de orden político, económico y social propiciaron el desarrollo científico en nuestra tierra ya iniciado el siglo XVIII. Obras de reconocida significación para nuestra historiografía fueron escritas por criollos en este siglo, y es en ellas que se refleja por vez primera el empleo de las crónicas para abordar el segmento cronológico menos conocido de nuestra historia insular. Es una centuria poco estudiada con relación al coleccionismo de evidencias arqueológicas, pero con toda seguridad carente de investigaciones sistemáticas en este orden,[75] por lo que las fuentes empleadas para el abordaje de las sociedades indígenas tienen como soporte esencial los datos legados por los cronistas de Indias.

En este sentido, se destacan los esfuerzos iniciales de Ignacio José Urrutia y Montoya con *Teatro histórico, jurídico y político militar de la isla Fernandina de Cuba y principalmente su capital La Habana*, y José Martín Félix de Arrate con *Llave del Nuevo Mundo Antemural de las Indias Occidentales*, ambas terminadas de redactar en este siglo. Debe subrayarse la propuesta de Urrutia como la más destacada por la copiosa información relativa a los viajes de exploración colombinos, descripción de las comunidades indígenas y a los acontecimientos relacionados con los primeros tiempos de colonización hispana en Las Antillas.

Los textos referidos contribuyeron a divulgar algunos aspectos de la historia de las comunidades indígenas tribales del archipiélago, sin embargo, el alcance en este sentido es muy limitado por el poco interés en analizar los datos etnográficos suministrados por las fuentes históricas consultadas. Como resultado de ello, la distinción entre los diversos grupos que habitaban Las Antillas, manifiesta en algunas crónicas, y susceptible de ser analizada exitosamente a partir de un estudio

75. El Dr. Fernando Ortiz reseñó las escasas noticias que dan cuenta en el siglo XVII de esporádicos hallazgos arqueológicos en Cuba, en el capítulo II de su libro *Historia de la Arqueología Indocubana* (1935).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 20. Mapa de la isla de Cuba de 1604 de Matheum Nerenium Pecciolem

exhaustivo del repertorio documental primario, pasa totalmente desapercibida por nuestros primeros historiadores, donde el heterogéneo mosaico étnico antillano es resumido sencillamente bajo el denominativo de «indios».

Por otra parte, estas primeras obras de historia acusan una gran cuota de responsabilidad con relación a los arraigados supuestos sobre la extinción súbita y casi total de la población indígena. El «indio» es presentado solo como una reminiscencia del pasado, sin apenas valorar conexión alguna con el marco histórico vivido por los autores, salvo limitadas referencias a la existencia en etapas posteriores a la colonización de pueblos de indios. En estos trabajos de síntesis histórica se constata un desequilibrio en el uso de las fuentes narrativas primarias para abordar el período de interés, utilizando en algunos casos fuentes secundarias, lo que afectó el tratamiento dado a diversos datos vinculados con las comunidades indígenas. El cotejo de los textos, según las obras de los cronistas disponibles en el momento histórico, tampoco coadyuvó a mejorar este punto. Este es un inconveniente que acompañará nuestra producción científica hasta la actualidad.

Otros problemas conexos con la tradicional, apologética y equívoca visión de «descubridores» asignado a los colonizadores europeos subyace todavía en diversos libros de historia y en el pensamiento de nuestros contemporáneos, en buena medida como resultado del enfoque dado al tema en las obras analizadas y en posteriores propuestas de reconstrucción histórico-social. A consecuencia de un enfoque positivista, tampoco contribuyeron los primeros historiadores a cuestionar el

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

inadecuado denominativo de «indios» dado por Colón y otros cronistas a los antiguos pobladores del área antillana, por lo que quedó registrado como una etiqueta cómoda y de amplio uso hasta la actualidad. Visto de esta forma, las heterogéneas descripciones dada por los propios cronistas a las comunidades indígenas del arco antillano quedarán marginadas bajo el sentido genérico de «indios» y la decodificación de sus particularidades culturales tendrá que esperar por el esfuerzo de los arqueólogos hasta bien entrado el siglo xx.[76]

La militancia de la oligarquía criolla y de otros sectores sociales vinculados a esta por ideales reformistas, anexionistas e independentistas, enfrentados a la metrópoli española, determinó que en la segunda mitad del siglo xix fraguara en Cuba la preocupación por reencontrar las raíces históricas de lo esencialmente cubano. Esta situación se extendió hasta los inicios del siglo xx, retomándose el interés por el conocimiento de las comunidades indígenas sometidas y cruelmente explotadas durante el proceso de colonización hispana. Las obras de los antiguos historiadores de Indias habían caído en el olvido por desinterés de las autoridades políticas, e incluso, en el caso de la *Historia de Las Indias*, pospuesta indefinidamente su publicación por el carácter de denuncia social implícito en el testimonio de Bartolomé de Las Casas, lo que ponía en evidencia la política de etnocidio ejecutada por el gobierno español desde los albores de la ocupación colonial del territorio.

Esta situación fue puesta de relieve por el insigne cubano José Antonio Saco, en un artículo titulado *La historia general de Las Indias* publicado en 1865, en España. El texto aboga para que se publique de una vez la obra de Las Casas, y exalta la importancia de la información registrada por el Obispo para el estudio de la historia de Cuba.[77] El hecho inaugura en la historiografía nacional el uso de las fuentes

76. Hacia 1945, el historiador Felipe Pichardo Moya había alertado sobre este punto. Al referirse a ello anotó: «Antes de que los arqueólogos hablaran de distintas indoculturas cubanas, habían señalado los conquistadores españoles algunas características de los indios de nuestra Isla, que autorizan a pensar en aquellas. Muchas de estas características están siendo confirmadas hoy por nuestra indoarqueología» (1990: v14)

77. La obra se publica finalmente en el último tercio del siglo xix, pero integrando la colección de Documentos inéditos para la Historia de España, y según Chacón y Calvo (1934) el texto no era completo, pues hasta 1928 no se presenta una edición íntegra y de fácil manejo.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

narrativas primarias en función de denunciar las *escenas sangrientas de los primeros tiempos de la conquista*, sin dejar de representar la ideología reformista del autor. La posición de las autoridades coloniales ya se había puesto de manifiesto anteriormente con relación a la divulgación de los acontecimientos narrados de primera mano por los cronistas de Indias. Domingo del Monte, por ejemplo, tuvo impedimento de salida al expresar su deseo de viajar a la Península Ibérica con el propósito de revisar y editar la obra completa de Oviedo, en el archivo de Indias en Sevilla (Saco, 1865).

El marcado matiz político que impregnó la defensa de Saco también fue dirigido por vez primera a cuestionar el papel jugado por Las Casas como iniciador y principal promotor de la trata de esclavos negros en el «Nuevo Mundo». En esta misma línea de pensamiento se pronunció Bachiller y Morales algunos años después con el artículo *El padre Las Casas no tuvo arte, ni parte, en el establecimiento del tráfico de negros*. Dicha problemática, matizada por enconadas discusiones donde han llevado el protagonismo historiadores, sociólogos, etnólogos y teólogos, no parece aún haber llegado a su fin, a pesar de los cuantiosos datos históricos y razones esgrimidas de uno y otro bando, empeñados, por una parte, en acusar al fraile del sistema de trata, y por la otra en dejar clara su no responsabilidad en el asunto.

Sin dudas, la obra del dominico Las Casas, a pesar de que su prosa no es ordenada, clara ni amena, es la más ampliamente empleada en Cuba hacia la segunda mitad del siglo XIX y las primeras cinco décadas del siglo XX por la intelectualidad cubana. Sus testimonios son revisados en algunos de los casos con marcado criticismo y también con profunda devoción patriótica. Sobre sus anotaciones y su proyección ante los más agudos problemas que se debatieron en torno a la conquista hispana vertieron sus opiniones José Martí (2001), Enrique José Varona (1921), Chacón y Calvo (1934), Emilio Roig de Leuchsering (1937), Fernando Ortiz (1950, 1952), y otros destacados intelectuales. La gran experiencia en territorio americano como sacerdote, encomendero, capellán, misionero y obispo, lo convierten en uno de los más activos cronistas de la época. El comprometido y extenso registro documental, pleno de datos etnohistóricos, le ha valido las consideraciones de precursor de la etnología americana (Ortiz y Hanke, en

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Arrom, 1982), y de: (…) «hombre íntegro, iniciador de la narrativa protesta, así como el mejor documentado de los historiadores que se ocuparon de las primeras décadas de la gesta española en Las Indias»,[78] (…) (Ob. cit., 1982: 27-28)

La influencia de los cronistas de Indias en los intentos de reconstrucción del pasado indígena se hizo sentir en la historiografía del siglo XIX con mayor fuerza que en ninguna otra etapa, primando el dato histórico sobre la escasa información que comenzaba a aportar la naciente ciencia arqueológica. La búsqueda de las raíces históricas materializada por una parte, en el movimiento cultural conocido como siboneyismo y, por otra, en una amplia producción literaria de carácter científico, legaría a la posteridad un incompleto, pero significativo cotejo de las crónicas de Indias que desafortunadamente se irá diluyendo en la medida que los estudios arqueológicos cobrasen fuerza en nuestro país. Dentro de este período y solo a manera de ejemplo, merecen mención por el alcance de los estudios desarrollados los siguientes trabajos, que abordan parcialmente la historia indígena: *Cuba primitiva: origen, lenguas, tradiciones e Historia* (Antonio Bachiller y Morales); *La zoología de Colón y de los primeros exploradores de América* (Juan Ignacio de Armas); *Primeras noticias acerca de la fauna americana suministradas por el almirante Colón, en el diario de su primer viaje* (Carlos de La Torre), entre otros.

Se debe destacar la citada obra de Juan Ignacio de Armas por el crítico análisis documental realizado. El autor examina cuidadosamente las fuentes narrativas empleadas, y con sólidos argumentos alerta sobre las contradicciones e imprecisiones constatadas en su exhaustiva selección de crónicas. El volumen constituye una guía imprescindible para todo especialista dedicado al estudio del dato de primera mano sobre la fauna antillana y continental. Resultado de un cuidadoso análisis, en el texto se cuestionan y enriquecen los supuestos científicos aceptados por la comunidad de naturalistas del momento histórico, sustentados en el empleo de las fuentes primarias. Importantes resultan

78. En años posteriores se han publicado fuera de Cuba otros importantes estudios que alertan sobre las serias limitaciones de las fuentes lascasianas. Sobre ello es importante consultar el prólogo preparado por la historiadora española Consuelo Varela para una nueva edición de *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1999).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

las valoraciones sobre las condicionantes históricas que afectaron las observaciones, y posteriores descripciones de los cronistas de Indias.

El siglo xix es testigo también de escasos, pero importantes aportes al estudio del registro arqueológico vinculado al pasado indígena. Es así que surge la posibilidad de una contraparte en los estudios de reconstrucción etnohistórica para valorar los datos expuestos por los cronistas de Indias. Se destacaron en el desarrollo de los estudios antropológicos figuras nacionales vinculadas a las ciencias naturales como Andrés Poey, Felipe Poey, Carlos de La Torre, Luis Montané, y el naturalista español Miguel Rodríguez Ferrer, entre otras personalidades. A pesar de que los trabajos generados por las figuras referidas se limitaron a la colecta, clasificación y descripción de evidencias muy específicas, se sentó una tradición que serviría de soporte a la investigación arqueológica de inicios del siglo xx y a la motivación por la búsqueda del pasado histórico.

Heredamos de esta centuria el empleo de términos genéricos como «siboneyes» (también escrito con la letra c) y «taínos». Ambas denominaciones se sustentaban en supuestas fuentes narrativas, pero en realidad el sentido genérico de «siboneyes», entendido como el calificativo bajo el cual se podían nuclear todas las comunidades indígenas de nuestro archipiélago, no estaba en consonancia con las observaciones realizadas por Las Casas. La rápida divulgación del término, sin embargo, fue favorecida por el movimiento cultural conocido como «siboneyismo», y al decir de Pichardo (1990: 4-5), (…) «quedó con docente autoridad fijado para designar al general habitante de Cuba cuando el descubrimiento», tras la publicación en 1901 del *Manual o guía para exámenes de maestros*, que contó con la redacción de Carlos de La Torre en la parte referente a la Historia de Cuba.

De igual manera sucedió hacia 1904 con *Historia de Cuba*, a cargo de Vidal Morales, donde La Torre volvió a ocuparse de redactar la parte relativa a los antiguos habitantes de nuestro archipiélago. Por otro lado, el término «taíno» cuyo significado cultural y étnico se lo debemos a los historiadores contemporáneos, ha fungido como una etiqueta convenientemente utilizada y entronizada en los estudios arqueológicos de Cuba y el resto del Caribe. El empleo del vocablo, ya sea con connotación étnica, de grupo social, o como simple adjetivo,

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

ha suscitado heterogéneas valoraciones y discusiones en el ámbito académico internacional. (Moreno Fraginals, 2002; Petersen, Hofman y Curet, 2004; Torres Etayo, 2006; Valcárcel, 2008; González Herrera, 2009, 2010; Curet, 2014).

La centuria decimonónica refleja una problemática en la historiografía nacional que nos va a acompañar durante varias décadas, la escasez de textos con tratamiento de síntesis históricas, escritas por verdaderos criollos, donde se intente articular de forma íntegra el pasado social, cultural, político y económico de Cuba. Esta situación ya había sido analizada acertadamente por Moreno Fraginals (2002: 11), de la siguiente forma:

«El pasado del país quedó disuelto en las visiones colonialistas de Jacobo de La Pezuela y Ramón de La Sagra, cuyas obras en erudición y cultura general no fueron igualadas en mucho tiempo». De esta generalidad debemos exceptuar el libro *Historia de la isla de* Cuba (1866), preparado por el ilustre pedagogo Pedro José Guiteras Font, donde se trató con cierta extensión la historia indígena del archipiélago, que fue valorada en términos genéricos y descrita basándose esencialmente, en los testimonios hispanos de los siglos xv y xvi. El balance de la centuria no permite descubrir precisamente entre estos escasos textos de síntesis verdaderos esfuerzos encaminados a una valoración de la narrativa de los cronistas de Indias.

El año de 1899 marcó el final de la cruenta campaña de liberación del yugo hispano por el movimiento independentista cubano, y el inicio de la ocupación militar norteamericana en la isla. Las repercusiones de la nueva situación económica, política y social, influyeron decisivamente en los estudios arqueológicos de Cuba ante la política de «saneamiento» proyectada por los intereses norteños a las puertas de la anhelada fundación de la república. La pronta visita a nuestro territorio de diversos arqueólogos norteamericanos entre 1901 y 1942 supone la influencia del quehacer investigativo estadounidense en nuestro país. Es por ello que las actividades realizadas en este sentido por reconocidas figuras como Steward Culin; Jesse Walter Fewkes; Theodor The Booy; Mark Raymond Harrington; Cornelius Osgood e Irving Rouse, permearon de forma decisiva los estudios y las visiones sobre los antiguos pobladores antillanos.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

El intento por ordenar el panorama arqueológico indígena de Cuba, aunque no fue el objetivo principal de las visitas referidas, se materializó en monografías como *Cuba Before Columbus*, de Harrington (1921) y *Archaeology of the Maniabon Hills* de Irving Rouse (1942); destacándose ambas por el alcance en términos de reconstrucción histórica y repercusión en los esquemas de periodización cultural propuestos para el Caribe.[79] La implementación de diversas exploraciones y trabajos arqueológicos por iniciativa de prestigiosos investigadores cubanos como J. Antonio Cosculluela, Fernando Ortiz, Luis Montané, Carlos de La Torre, René Herrera Fritot, etc., fue paulatinamente enriqueciendo las colecciones arqueológicas del patrimonio nacional y coadyuvó a la divulgación de los resultados obtenidos a partir de publicaciones, exposiciones y la actividad docente. Esto posibilitó que hacia 1950, la producción de trabajos investigativos sobre las comunidades indígenas descansara en buena medida en las interpretaciones del dato arqueológico.

Desafortunadamente esta necesaria orientación cada vez mayor hacia el desarrollo de la Arqueología no se logró complementar de forma eficiente con el testimonio histórico, trabajado, parcialmente, en las investigaciones precedentes. La conversión del dato arqueológico en etnológico suscitó en numerosas ocasiones enconados debates en el seno de la comunidad académica cubana durante la primera mitad del siglo xx. Ello determinó la propuesta, por reconocidas personalidades del ámbito académico nacional e internacional, de heterogéneos esquemas de periodización (Fewkes, 1904; Harrington, 1921; Entralgo, 1935; Rouse, 1942; Ortiz, 1943; Pichardo, 1945; entre otros), donde los componentes étnicos indígenas del Caribe fueron incluidos también bajo denominativos disímiles; en ocasiones muy alejados de los datos registrados entre finales del siglo xv e inicios del siglo xvi por testimonios hispanos.

En este panorama influyó significativamente el enfoque teórico que primó en los estudios arqueológicos de la primera mitad del pasado

79. En el artículo titulado Mark R. Harrington y el problema de las fuentes primarias en los estudios de reconstrucción etnohistórica en Cuba, realizamos una amplia valoración del esquema de periodización trazado por el arqueólogo norteamericano, y su repercusión en la historiografía sobre temas indígenas de Cuba.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

siglo, donde se asumieron los modelos explicativos propuestos por la Antropología tradicional, siendo entendida la categoría «cultura» como objeto central de estudio.[80] Es desde esta perspectiva, difundida por la escuela normativista norteamericana y asumida también por los investigadores cubanos, que se enfrentaron las problemáticas interpretativas en el área antillana, por lo que en buena medida el análisis del material arqueológico tuvo como objetivo esencial la clasificación cultural. De esta forma, teniendo como base la difusión de patrones culturales, se intentó explicar la distribución espacial y el ordenamiento temporal de los componentes étnicos indígenas asentados en el Caribe insular.

Haciendo un balance de esta etapa podemos afirmar que el empleo del dato histórico en los estudios de reconstrucción etnohistórica fue cediendo lugar al enfoque netamente arqueológico de las investigaciones. Prestigiosos científicos como Felipe Pichardo Moya y Fernando Ortiz se destacaron por el interés en emplear cuidadosamente las fuentes narrativas primarias (objetivo que, según nuestro criterio, no siempre lograron). Por otra parte, las propuestas de Mark Raymond Harrington e Irving Rouse hicieron énfasis en la dimensión arqueológica, débilmente apoyada por el registro documental, que ya no era el centro de atención. En consonancia con lo expuesto, la crónica de la conquista devino en un dato que podía calzar convenientemente los hallazgos en el plano empírico. Este enfoque positivista impidió por varias décadas que las fuentes narrativas fuesen analizadas críticamente en función de contrastar la información aportada por los estudios arqueológicos, en aras de corroborar, refutar o ampliar los testimonios hispanos.

Durante las primeras décadas del pasado siglo se constata la preocupación de algunos investigadores por el curso que habían tomado los estudios de reconstrucción etnohistórica. En este sentido, se debe destacar la figura de J. A. Cosculluela por el discurso de ingreso a la

80. Para Pichardo Moya (1990: 8-9) ya en la década del 40 del pasado siglo la definición explícita de la categoría era una necesidad en nuestros estudios arqueológicos. Sobre el problemático empleo de la categoría hemos publicado el artículo Cultura e identidad en la sociedad tribal prehispánica de Cuba. El problema de los estudios de reconstrucción etnohistórica (2009). El tópico también ha sido abordado de forma crítica por el arqueólogo Torres Etayo, durante una intervención realizada en el marco del seminario Propuesta de periodización para el estudio de las comunidades indígenas de Cuba, realizado en La Habana en el 2009.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

entonces Academia de la Historia de Cuba en 1925, presentado magistralmente con el título *Nuestro pasado ciboney*. La disertación comprendió significativas observaciones sobre la importancia de estudiar crítica y exhaustivamente las crónicas generales de Indias, debido a diversas imprecisiones registradas en los documentos en cuestión (Cosculluela, citado por Ortiz, 1935: 243). En nuestra opinión, el texto señala de manera general los problemas que ha traído para la historia antigua del país la interpretación de las crónicas sin un debido estudio, y caracteriza acertadamente la calidad de los datos etnográficos consignados por los cronistas, por lo que puede ser considerado como un referente de obligada consulta para los interesados en la problemática.

Por otra parte sobresalió la labor desempeñada por el investigador cubano José M. Chacón y Calvo en las obras *Cedulario cubano* y *El documento y la reconstrucción histórica* (1929), donde se exponen prólogos que contienen medulares valoraciones sobre el contenido de las fuentes narrativas, argumentando el necesario contraste entre los documentos objeto de análisis, en aras de arribar a resultados satisfactorios en la reconstrucción histórica. Ambos resultados presentan bosquejos de las condicionantes económicas, políticas y sociales, que predeterminaron las pautas jurídicas de las ordenanzas y cédulas reales enviadas al «Nuevo Mundo».

La aparición, en 1937, del libro *Historia de los Indios de Cuba*, a cargo del investigador Rafael Azcarate Rosell, aún cuando sustentada fundamentalmente en dos fuentes historiográficas que anteceden y marcan la década (Harrington, 1935; Ortiz, 1935), lleva implícito un interesante cotejo de fuentes narrativas primarias. En este sentido, se ofrecen pautas certeras y novedosas para estudiar la complejidad étnica sugerida por los datos etnohistóricos, generados durante la conquista hispana, y se esbozan interesantes hipótesis sobre procesos de mestizaje biológico y cultural indígena; aún con el débil respaldo del registro arqueológico del momento. Esta monografía se debe considerar como un aporte importante del período a la historiografía nacional.

La supuesta súbita y total extinción del indígena fue cuestionada en trabajos de gran significación, en los esfuerzos de Ortiz (1963) y Pichardo (1945), tanto desde la visión antropológica como histórica. Este período, crucial para el desarrollo de la Arqueología en Cuba,

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

cierra con un intento de homogeneizar el complejo panorama de esquemas de periodización a nivel regional con la *Reunión en Mesa Redonda de Arqueólogos del Caribe,* realizada en 1950, donde los criterios para definir terminologías han abandonado las escasas referencias hispanas sobre los antiguos pobladores, y tornado al análisis exclusivamente arqueológico.

Tras el proceso revolucionario iniciado en 1959 se abren nuevas perspectivas para la ciencia cubana. La fundación de la Academia de Ciencias de Cuba, en 1962, traería consigo la profesionalización institucional de la Arqueología nacional y con ello la creación de cursos especializados en Arqueología y Etnología. Ello permitió la implementación sistemática de exploraciones y excavaciones en sitios arqueológicos, con lo que se alcanzó una fase superior de información sobre nuestro patrimonio histórico-cultural. En el plano teórico se introduce por vez primera para el país un procedimiento de análisis novedoso, sustentado en una posición teórica de base marxista, lo cual permitió una aproximación más orientada a la realidad objeto de estudio, con la publicación, en 1966, del reconocido texto *Prehistoria de Cuba*.

En este mismo año se publica también el volumen, *Las culturas indígenas de Cuba*, sin embargo en ninguno de los dos libros referidos –verdaderos esfuerzos de síntesis histórica sobre el pasado indígena–, se propone un análisis valorativo de las fuentes narrativas que se utilizan exclusivamente en función de apoyar el registro arqueológico del momento. Los datos tributados por las fuentes documentales históricas permanecen estáticos, en cuanto a los aportes que pueden ofrecer, en tanto no se emplea una metodología adecuada para evaluarlas y luego contrastarlas coherentemente con la evidencia arqueológica.

Los intentos más importantes del período por presentar un análisis valorativo y crítico de las principales fuentes narrativas empleadas en nuestras investigaciones, estuvieron a cargo de las investigadoras Estrella Rey Betancourt y María Nelsa Trincado. El trabajo de Rey titulado *La génesis del colonialismo español y el exterminio de los indígenas de Cuba* (1981), a pesar de no centrarse en el estudio de las crónicas, esbozó un riguroso examen de estos testimonios y alertó sobre las implicaciones de su empleo en las reconstrucciones

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

histórico-sociales. Su empeño puede asumirse como un referente metodológico, ya que además relaciona pormenorizadamente el repertorio de crónicas imprescindibles para el abordaje de la historia antigua en el Caribe.

Trincado, por su parte, preparó el trabajo titulado *Introducción a la protohistoria de Cuba* (1984), de poco alcance, debido fundamentalmente a que el examen realizado a las fuentes seleccionadas no toma en cuenta algunos aspectos medulares, como la realidad de la fauna de nuestros ecosistemas ni el nivel de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas en determinadas comunidades agroalfareras. Además, la investigación no lleva a cabo un necesario contraste del dato etnográfico consignado por los cronistas y no asume la evidencia arqueológica como contraparte, la cual hubiese permitido una mejor aproximación a los procesos sociales estudiados. A pesar de lo planteado, el trabajo señala la importancia de algunas fuentes medulares para los estudios que nos competen y constituye un referente a tener en consideración. Desafortunadamente tras estas propuestas se abre un ciclo caracterizado por la ausencia de publicaciones enfocadas esencialmente en el estudio íntegro de las Crónicas de Indias y sus implicaciones en las fuentes secundarias.

No es tarea fácil evaluar las incursiones sobre el manejo de fuentes documentales en los últimos diez años de investigación en Cuba, debido esencialmente a la carencia de una perspectiva madura y profunda de los avances alcanzados en el comienzo del milenio.[81] Se puede afirmar que en el nuevo período se han ido abriendo paso algunos estudios de reconstrucción histórico-social sustentados en una adecuada metodología empleada en función de la evaluación de los datos etnohistóricos, sin que este haya sido el objetivo fundamental de las propuestas (Esquivel y Casals, 2006; Torres Etayo, 2007; Valcárcel, 2008). Estos aportes, sin embargo, no constituyen la generalidad de la producción científica relacionada con el tema que hoy debatimos. Ello

81. Es importante señalar que desde hace varias décadas se vienen realizando fuera de Cuba diversos e importantes estudios de reconstrucción etnohistórica, lo cual se ha materializado en publicaciones que deben ser consideradas como referentes metodológicos en el tratamiento del tópico tratado en este ensayo (Pastor, 1983; Rodríguez, 1984; Perera, 1993; Curet, 2006, 2014; entre otros), aún cuando dichos resultados científicos no estén enfocados al área geográfica que esencialmente nos ocupa.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

ha coadyuvado en gran medida a presentar resultados con amplio respaldo en el registro arqueológico, pero carente del empleo de fuentes etnográficas susceptibles de análisis, y de un adecuado tratamiento del registro histórico documental. En este entramado, el indígena continúa atrapado como un ente arqueológico carente de contenido social y desligado de la historia local, regional y nacional.

Un nuevo esfuerzo por incorporar los avances arqueológicos a la reconstrucción histórico-social desde una dimensión regional, se advierte en el año 2009 con la publicación del trabajo *Arqueología indígena en Santiago de Cuba*, del investigador José Jiménez Santander. Este constituye una breve síntesis (…) «*basada en la documentación de la conquista y en los resultados investigativos de la Arqueología en el Caribe*» (Ob. cit.: 6). El texto, según su autor (Ob. cit.: 7-8), supone un análisis crítico de la crónica hispana y una rectificación de aspectos tratados *erróneamente* en fuentes secundarias por diversos científicos. El alcance de la investigación, sin embargo, se limita a interpretar una selección de datos consignados en las fuentes primarias, según la lectura y dominio personal del autor sobre el tema, para rebatirlos o ampliarlos, sin adentrarse en evaluar los aspectos de índole metodológico que han afectado los estudios de reconstrucción etnohistórica.

Fisonomía, *lenguaje*, *vestimenta*, *instrumentos de trabajo*, *elaboración del casabe*, *apariencia indígena*, entre otras, son temáticas abordadas siguiendo la pauta de los estudios tradicionales sobre las fuentes narrativas primarias, pero sin lograr vertebrar un procedimiento de análisis que permita evaluar adecuadamente la información registrada por los cronistas de Indias, aún teniendo a mano numerosos datos etnohistóricos susceptibles de ser empleados para incursionar en tópicos de significativa trascendencia como son: diversidad étnica, relaciones comunales, complejidad social, etc. Tampoco se observa en el texto el desarrollo de un necesario enfoque científico transdisciplinar a la altura de los avances de la ciencia actual, para verificar, refutar o ampliar la información recogida por los historiadores de Indias. De ello emana una afirmación como la de que el color de la piel de los indígenas antillanos (…) «era blanco, matizado por una excesiva y descuidada exposición de sus cuerpos a los rayos del sol» (…) (Ob cit.:

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

35). Estudios biológicos realizados hace más de 60 años contradicen este presupuesto[82] y pueden ser empleados para contrastar la referida descripción presentada a modo de ejemplo.

Tal y como hemos tratado de esbozar en este capítulo, queda un gran reto investigativo por delante. El manejo de las fuentes narrativas primarias ha contribuido en gran medida al arraigo de concepciones eurocentristas entronizadas por más de 500 años de colonización ideológica; problema indisolublemente conexo con la invisibilidad del indígena en la historiografía que trata sobre la conformación del *etnos* cubano. El uso de las crónicas de Indias estuvo históricamente ligado durante más de cien años a la ideología de la oligarquía terrateniente criolla, quienes pensaron nuestra historia desde sus intereses clasistas. Desde Urrutia y Arrate hasta nuestros días, la síntesis histórica que trata de atrapar íntegramente todos los períodos de la historia nacional, relegó a un lugar secundario la vida social y cultural indígena. A este segmento cronológico, el más extenso, diverso y poco conocido, se le han dedicado muy pocas páginas en el campo de la Historia. Los finales del siglo XIX e inicios del XX marcan la preocupación por el tema indígena desde otras ramas del saber científico como la Antropología y la Arqueología.

Consideraciones finales

La información generada por las fuentes secundarias en nuestra historiografía comprende un gran número de problemas aún sin resolver. Un selecto grupo de datos etnográficos primarios podrán ser corroborados, ampliados, o refutados por la perspectiva que abre el registro arqueológico y los estudios de etnografía comparada realizados en poblaciones indígenas que sobrevivieron al impacto de la

82. Los exámenes físicos realizados a restos humanos exhumados en contextos arqueológicos antillanos se corresponden con el tipo físico amazónido, según clasificación de Imbelloni (1938). Dentro de la gran heterogeneidad somática de los indígenas de América y teniendo en consideración la preponderante inmigración mongoloide, los amazónidos se caracterizan por presentar estatura mediana a baja, de cabeza algo alargada (dolicocéfalos) o con tendencia a ser corta (braquicéfalos), cuerpo robusto, brazos largos y fuertes, piernas relativamente débiles y cortas, con la piel de distintas tonalidades sobre fondo amarillo (Comas, 1966: 580). El color de la piel de los pobladores de extracción aruaca se debía a factores genéticos heredados de procesos biológicos, milenios antes de arribar al área antillana.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

colonización europea, particularmente en las regiones media y baja del Orinoco. Desafortunadamente esta última e importante fuente de análisis mencionada no ha sido lo suficientemente bien atendida en nuestro panorama investigativo. Otros testimonios de interés para la reconstrucción etnohistórica referida a los siglos xv y xvi poseen muy limitada contraparte en el plano empírico, tal es el caso de observaciones relacionadas con el aspecto físico, costumbres, conductas sociales, variaciones lingüísticas, rituales, creencias mágico-animistas, música, etc. Todo ello obliga a retomar el testimonio hispano como un importante referente a considerar, aún con todas las reservas que entraña.

Las comunidades indígenas reportadas en el siglo xvi por los europeos bajo los denominativos de ciboneyes y guanahatabeyes han sido supuestamente concebidas como remanentes de colectividades de muy bajos niveles productivos, confinados hacia áreas marginales del archipiélago, y con una relación matizada por el sometimiento con los componentes étnicos de extracción aruaca que entraron en contacto directo con los hispanos. Este sería un caso excepcional para el Caribe, pues semejantes sociedades no se reportan durante el siglo xvi en el resto del área antillana.[83] En este caso, los estudios arqueológicos podrían ayudar a organizar el referido panorama, aunque hasta la fecha los fechados no revelan cronologías que permitan despejar esta incógnita con absoluta certeza.

La supuesta homogeneidad cultural en Las Antillas Mayores ha sido seriamente cuestionada por los resultados arqueológicos, antropológicos y lingüísticos, obtenidos en los últimos 30 años de investigación. Sin embargo, criterios generados por un limitado y acrítico análisis de las fuentes primarias, continúan equiparando arbitrariamente los datos etnográficos registrados para islas vecinas con los de Cuba. Ello se manifiesta fundamentalmente en la información relativa a la mitología y prácticas religiosas de los antiguos pobladores de la isla de La Española (González Herrera, 2008; 2009; 2012).

La perspectiva que nos muestra el panorama esbozado en este ensayo nos obliga a considerar algunas recomendaciones que nos parecen

83. Esta problemática ha sido tratada con mayor amplitud por diversos investigadores en otras publicaciones (Reyes Caldero, 1996; Keegan, 1989; González Herrera, 2008).

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

adecuadas para desarrollar con éxito futuros estudios de reconstrucción etnohistórica, sin que con ello se pretenda haber agotado tan compleja temática. En este sentido es importante que las investigaciones sobre nuestras comunidades indígenas superen la tendencia tradicional a asumir los datos históricos y arqueológicos de forma arbitraria, y emplear ambos registros de manera equilibrada siempre que sea posible. Como acertadamente han reconocido algunos autores (Wilson y Rogers, 1993; Curet, 2006), ambas fuentes de datos deben ser líneas de evidencias independientes cada una de la otra, y cada una debe ser evaluada críticamente para determinar si son apropiadas para el problema de investigación tratado, antes de ser contrastadas.

Las fuentes narrativas deben ser empleadas con un criterio crítico y explicativo de las condicionantes y objetivos que dieron como resultado tales testimonios. El análisis de las fuentes debe estar condicionado por el empleo del mayor número de referencias documentales que existan sobre las variables objeto de estudio. La información suministrada por los cronistas no debe ser considerada como un cuerpo de conocimientos inamovibles, sino como un registro de hechos sociales con diversas dinámicas y matices, según hayan sido las experiencias de los colonizadores hispanos y los períodos cronológicos en que se asentaron los datos.

Los estudios arqueométricos apenas han comenzado a complementar aspectos de las grandes incógnitas dejadas por la crónica hispana de la conquista y colonización en América. En tal sentido, es importante considerar los análisis arqueométricos en función de evaluar las referencias históricas relacionadas con usos estimados de un gran número de artefactos de molienda, maceración y cocción de alimentos. Significativos resultados parciales obtenidos en nuestro país (Rodríguez, 2003; 2004; 2008) sugieren que las observaciones de los cronistas son ambiguas y brindan un cuadro incompleto de las preferencias alimentarias y el manejo de recursos botánicos por los antiguos habitantes de nuestro territorio.

Agradecimientos:

Deseamos dejar constancia del apoyo recibido por los profesores: Dra. Ana Julia García Dalí (†) y Dr. Oscar Loyola Vega (†), quienes

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

revisaron cuidadosamente el borrador inicial del texto. A los arqueólogos Dr. Roberto Valcárcel Rojas y Dr. Jorge Ulloa Hung por la amable invitación a participar en este importante volumen compilatorio y por las sugerencias emitidas.

Referencias citadas

Álvarez Conde, J. (1956). *Arqueología indocubana*. La Habana: Junta Nacional de Arqueología y Etnología, Imprenta Ucar García S. A.

Armas, J. I. de (1888). *La Zoología de Colón y de los primeros exploradores de América*. La Habana: Establecimiento Tipográfico, O´ Relly N. 9.

Arrom, J. J. (1982). Bartolomé de Las Casas, iniciador de la narrativa protesta. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana,(8)*16: 27-39.

Arrom, J. J. (1990). Prólogo y notas en *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, del misionero Ramón Pané. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Azcárate y Rosell, R. (1937). *Historia de los indios de Cuba, Historia Cubana 1*. La Habana: Editorial Trópico.

Bachiller y Morales, A. (1883). *Cuba primitiva. Origen, lenguas, tradiciones e Historia*. La Habana: Segunda edición, Librería de Miguel de Villa.

Bachiller y Morales, A. (2007). El Padre Las Casas no tuvo arte, ni parte, en el establecimiento del tráfico de negros. En Selección de Ana Cairo y Amauri Gutiérrez. *El padre Las Casas y los Cubanos* (pp. 135-139). La Habana: Aula «Fray Bartolomé de Las Casas», Convento de San Juan de Letrán, Cuba y Universidad Central de Bayamón, Puerto Rico.

Bernáldez, A. (1878). *Historia de Los Reyes Católicos*. Madrid: Colección de autores españoles de Rivadeneira.

Colectivo de autores (1951). *Reunión en Mesa Redonda de Arqueólogos del Caribe. Actas y trabajos*. La Habana: Publicación de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología.

Colón, H. (2000). *Historia del Almirante*. Madrid: Cofás, S. A.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Comas, J. (1966). *Manual de Antropología Física*. *Universidad Nacional Autónoma de México*. México DF: Instituto de Investigaciones Históricas, Sección de Antropología.

Curet, L. A. (2006). *Las crónicas en la Arqueología de Puerto Rico y el Caribe*. *Caribbean Studies*, (*34*) 1, 163-169.

Curet, L. A (2014). The Taíno: Phenomena, Concepts, and Terms. *Ethnohistory*, *(61)* 3: 467 - 495

Chacón y Calvo, J. M. (1929). *Cedulario Cubano*. *T. I (1493-1515).* Madrid: Edit. Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, S. A. Librería Fernando Fe.

Chacón y Calvo, J. M. (1929). *El documento y la reconstrucción histórica*. La Habana: Revista de Avance.

Chacón y Calvo, J. M. (1934). *La experiencia del indio ¿un antecedente en las doctrinas de Vitoria*? Madrid: Separata del Anuario de la Sociedad Francisco de Vitoria V, pp. 4-25.

Dacal Moure, R. (2006). *Historiografía arqueológica de Cuba*. Mexico: Asesor Pedagógico, S. A.

Díaz del Castillo, B. (1984). *Verdadera historia de la conquista de la Nueva España* 2 tomos. La Habana: Editorial Casa de Las Américas.

Entralgo, E. (1937). Esquema de sociografía indocubana En *Revista Bimestre Cubana, 1* : 29-45.

Esquivel, Miguel A. y C. Casals (2006). *Derrotero de Cristóbal Colón por la costa de Holguín. 1492.* Holguín: Ediciones Holguín.

Felix de Arrate, J. M. (1964). *Llave del Nuevo Mundo. Antemural de Las Indias Occidentales*. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la Unesco.

Fernández de Navarrete, J. (1999). *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron los españoles desde fines del siglo XV*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, S.A.

Fernández de Oviedo, G. (1851). *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.

Fernández de Oviedo, G. (2000). *Sumario de la Natural Historia de Indias*. Madrid: Cofás, S. A.

Fewkes, J. W. (1904). Prehistoric Culture of Cuba. *American Anthropologist, (6) 1:* 585-598.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

González, U. M. (2008). Ciboneyes, Guanahatabeyes y cronistas. Discusión en torno a problemas de reconstrucción etnohistórica en Cuba. *El Caribe Arqueológico*, *11*: 98-105.

González, U. M. (2009). *El dato etnográfico en las crónicas generales de Indias; sus limitaciones en la reconstrucción etnohistórica de las sociedades indígenas de Cuba*. Tesis para optar por el grado académico de Master en Antropología, inédita. Instituto Cubano de Antropología y Facultad de Filosofía e Historia. 104.

González, U. M. (2009). Cultura e identidad en la sociedad tribal prehispánica de Cuba. El problema de los estudios de reconstrucción etnohistórica. *Catauro,* 20: 14-26.

González, U. M. (2010). Mark R. Harrington y el problema de las fuentes primarias en los estudios de reconstrucción etnohistórica en Cuba. *Cuba Arqueológica*, *1*: 5-13. Disponible en www.cubaarqueologica.org.

González, U. M. (2012). *Las crónicas generales de Indias en la Arqueología de Cuba. Límites y perspectivas en la reconstrucción etnohistórica de las sociedades indígenas*. La Habana: Tesis para optar por el grado académico de Dr. en Ciencias Históricas. Disponible en http: // www.e-libro.com/titulos.

González, U. M. (2014). *Las crónicas generales de Indias en la Arqueología de Cuba. Límites y perspectivas en la reconstrucción etnohistórica de las sociedades indígenas*. La Habana: Monografía inédita, Dpto. de Arqueología, Instituto Cubano de Antropología.

Guerra, R. (1973). *Manual de Historia de Cuba. Desde su descubrimiento hasta 1868*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Guiteras, P. J. (1865-1866). *Historia de la Isla de Cuba*, 2 vol., New York, E.U.A.

Harrington, M. R. (1935). *Cuba antes de Colón*. La Habana: Cultural, S. A.

Hernández Godoy, S. (2010). *Los estudios arqueológicos y la historiografía indígena de Cuba (1847-1922)*. La Habana: Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello.

Herrera, A. de (1944). *Historia General de los hechos de los castellanos en las Islas, y Tierra Firme*. 10 tomos. Asunción: Editorial Guarania.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Hill, R. R. (1941). Los archivos españoles y los archivos del Caribe En *Boletín de la Unión Interamericana del Caribe*, *1: 16-26*.

Imbelloni, J. (1938). Tabla clasificatoria de los indios, regiones biológicas y grupos raciales humanos en América. *Physis* (12) : 229-249.

Jiménez Santander, J. (2009). *Arqueología indígena en Santiago de Cuba*. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago.

Keegan, W. F. (1989). Creating the Guanahatabey (Ciboney): The modern genesis of a extinct culture *Antiquity*, *63:* 239.

Las Casas, B. de (1995). *Historia de las Indias*. Tomos I y II. México: Fondo de Cultura Económica.

Las Casas (1958). Extractos de los diarios de navegación de Cristóbal Colón. En *Los cuatro viajes del Almirante y su Testamento*. Argentina: Espasa Calpe.

Las Casas, B. (1971). Nuevo memorial de los agravios e sinrazones que Bartolomé de Las Casas, clérigo dice que se hacen a los indios. Año de 1516. En *Documentos para la Historia de Cuba* Tomo I *(*pp. 83-85*)*, La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Las Casas, B. (1999): *Brevísima relación de la destruición de las Indias*. Editorial Castalia S. A, Madrid.

Las Casas, B. (1958). *Apologética historia sumaria*. Vol. III y IV. Madrid: Biblioteca de autores españoles.

López de Gómara, F. (1941). *Historia general de las Indias*. 2 Tomos. Madrid: Espasa-Calpe, S. A.

Martí, J. (2001). *El padre Las Casas*. Las Habana: Edición Crítica y Centro de estudios Martianos.

Mártir de Anglería, P. (1989). *Décadas del Nuevo Mundo*. 2 Tomos. Santo Domingo: Sociedad Dominicana de Bibliófilos INC y Editora Corripio.

Moreira de Lima, L. J. (1999). *La Sociedad Comunitaria de Cuba*. La Habana: Editorial Félix Varela.

Moreno Fraginals, M. (2002) *Cuba/España, España/Cuba. Historia común*. Barcelona: Romanyá/Valls, S.A.

Núñez González, N. (1989) *Problemas del estudio de los indios de Cuba en la historiografía extranjera y soviética*. (Resumen de Tesis de Licenciatura en Historia, especialidad en Antropología, inédito), Universidad Estatal de Leningrado Facultad de Historia, Cátedra de Etnografía y Antropología.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Ortiz Fernández, F. (1935): *Historia de la Arqueología Indocubana*. La Habana: Cultural, S. A.

Ortiz Fernández, F. (1943). *Las Cuatro Culturas Indias de Cuba*. La Habana: Arellano y Cia.

Ortiz Fernández, F. (1950) *Presentación y glosa de Fray Bartolomé* (pp. 104-128) Nueva York: La nueva Democracia.

Ortiz Fernández, F. (1952). La leyenda negra de Fray Bartolomé En *Cuadernos Americanos* (*146-184)* : 146 -184.

Ortiz Fernández, F. (1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Las Villas: Dirección de Publicaciones, Universidad Central de las Villas.

Pané, Ramón (1990). *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Pastor Boomer, B. (1983). *El discurso narrativo de la conquista de América: Mitificación y Emergencia*. La Habana: Ediciones Casa de Las Américas.

Perera, M. A. (1993). *La mirada perdida. Etnohistoria y Antropología americana del siglo XVI.* Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas, Venezuela,

Petersen, J.; Hofman, C. y L. A. Curet (2004). Time and culture: chronology and taxonomy in the eastern Caribbean and Guaianas. En A. Delpuech y C. L. Hofman (Eds.) *Late Ceramic Age Societes in the eastern Caribbean* Oxford: Bar International Series 1273. Archaeopress.

Pichardo M., F. (1945). *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*. La Habana: Imp. El Siglo xx.

Pichardo, M. (1945): *Caverna, Costa y Meseta*. *Interpretaciones de Arqueología indocubana*. J. La Habana: Imprenta de Jesús Montero.

Pichardo, M. (1990). *Caverna, Costa y Meseta*. *Interpretaciones de Arqueología indocubana*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Raggi Ageo, C. M (1942). La habitación de los siboneyes. Trabajo presentado en el Primer Congreso Histórico Intermunicipal Americano, La Habana: Copia mecanuscrita en Instituto Cubano de Antropología.

Rey B., E. (1981). *La génesis del colonialismo español y el exterminio de los indígenas de Cuba*. La Habana: Mecanuscrito inédito, Instituto Cubano de Antropología.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Reyes Cardero, J. M. (1996). *Introducción a la visión lascasiana del indocubano*. *El Caribe Arqueológico, 1*, 104-108.

Rivero de La Calle, M. (1966). *Las culturas indígenas de Cuba*. La Habana: Editorial Universitaria e Instituto del Libro.

Rodríguez, I. (1984). *Primer inventario del invasor.* Managua: Editorial Nueva Nicaragua.

Rodríguez Suárez, R. y J. R. Pagán (2003). Primeras evidencias directas del uso de plantas en la dieta de los grupos agroalfareros del oriente de Cuba, *Catauro 14*, 100-120.

Rodríguez Suárez, R. (2004). Huellas de restos alimenticios en la cerámica precolombina: el caso del sitio Laguna de Limones, Maisí, Cuba. *El Caribe Arqueológico, 8:* 86-90.

Rodríguez Suárez, R. (2008). The burén in precolonial cuban archeology. New insights about plant and clay griddle use during the late ceramic age of Westerns Caribbean trought starch analysis. *En Crossing the borders. New methods and techniques in the study of archeological materials from the Caribbean* (pp.159-169).Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Roig de Leuchesering, E. (1937). Bartolomé de Las Casas, la máxima figura de la conquista y colonización españolas en la isla de Cuba. *Carteles (30)* 4, 30-54.

Rouse, I. (1942). *Archeology of the Maniabon Hills, Cuba*. New Haven: Yale University Press.

Saco, J. A. (1865). La Historia General de las Indias. En *Revista Hispano-Americana* (pp. 50-53), Madrid.

Tabío, E. y E. Rey (1966). *Prehistoria de Cuba*. La Habana: Academia de Ciencias de Cuba.

Tabío, E. (1995). *Introducción a la Arqueología de Las Antillas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Torre, C. de La (1958). Primeras noticias acerca de la fauna americana suministradas por el Almirante Colón, en el diario de su primer viaje. Discurso de Apertura del Curso académico 1895-1896 pronunciado en la Real Universidad de La Habana. En *Historia de la Zoología en Cuba (*10-34). La Habana: Publicaciones de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología.

Torres de Mendoza, D. J. (1885). *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas*

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

posesiones españolas de Ultramar. Madrid: Real Academia de Historia.

Torres Etayo, D. A (2006). *Taínos: Mitos y realidades de un pueblo sin rostro*. Colombia: Panamericana Formas e Impresos S. A.

Torres Etayo (2009. Otras intervenciones. Daniel Torres Etayo. *En Catauro, 20*: 43-47.

Trincado, M. N. (1984). *Introducción a la Protohistoria de Cuba*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Urrutia y Montoya, I. J. (2005). *Teatro histórico, jurídico y político militar de la isla Fernandina de Cuba y principalmente su capital La Habana*. La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea. Casa de Altos Estudios Fernando Ortiz.

Valcárcel Rojas, R. (2008). Las sociedades agricultoras ceramistas en Cuba. Una mirada desde los datos arqueológicos y etnohistóricos. *El Caribe Arqueológico*, *11*: 2-19.

Varona, E. J. (1921). *Con motivo de Las Casas*. *El Fígaro*, 29: 426.

Vives, V. (1971) *Historia de España y América*. T. II. Barcelona: Editorial Vicens-Vives.

Wilson, S. M. y J. D. Rogers (1993). *Historical Dynamics in the Contact Era*. En J.D. Rogers y S.M. Wilson (Eds.). *Ethnohistory and Archaeology: Approaches to Postcontact Change in the Americas (*Pp. 3-18). Nueva York: Plenum Press.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Sección III
Homenaje

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Capítulo VIII
Una mosca arqueológica o la historia de un personaje con historia

Marcio Veloz Maggiolo

El idioma que usamos ahora, en este momento, es el que nos rodea, el que nos justifica y el que representa el cuerpo social que vivimos. Así, cada obra literaria y cada texto que no sea el adocenado texto que copia resoluciones y formatos automatizados, cuando es un texto estético, es al fin y al cabo un reflejo del mundo que manejamos y a la vez nos influye.

En toda Arqueología hay personajes ocultos que un día pueden vivir en la «realidad». De ahí que, por ejemplo, un traductor tenga la obligación de entender lo que dice el autor y de transportar sus palabras en función de la realidad que el autor mismo ha querido representar. Se dirá que las obras clásicas del pasado, léase *La Ilíada* o *Don Quijote de la Mancha*, no pueden ser traducidas reproduciendo su contexto original, pero el contexto, creando su propio futuro, es también el sentido cultural que las obras contienen, y que para lograr que pasen a la actualidad con algo de la misma frescura con las que fueron creadas; el traductor deberá nutrirse del ámbito histórico que conformaba las mismas, retornando culturalmente al pasado en el cual fueron generadas, un ámbito que en parte debe ser transferido al lector como parte de la traducción de la obra.

George Steiner, el notable filósofo multinacional, por así clasificarlo, señala con propiedad el hecho de que la lectura es siempre provisional.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

También lo es la literatura. La provisionalidad está en el hecho de que no todos entendemos lo mismo cuando leemos, y en el caso del relato, la novela u otros géneros que comportan la presencia de lo que algunos autores han llamado «mundos imaginarios», aparecen momentos en los cuales el lector desciende en su capacidad de lectura e interpretación en función de ciertos descalabros sociales que impiden gustar la obra o las obras con el sentido creativo que él mismo puede aportar a la misma. El lector es un creador de lo creado. Recuerdo un notable ensayo de Vladimir Weidlè, pronosticando lo que llamo «El ocaso de los Mundos Imaginarios». La provisionalidad de un texto se hace, por tanto, real cuando el mismo decae en función de la incapacidad de gustarlo o entenderlo y cuando los valores sociales que lo encumbraron pierden vigencia. Así, esa fluctuación de la cultura se ve marcada por nuevos gustos que podrían reducir una gran obra a la incapacidad del lector de ser gozada, comprendida, en un momento especificado. Sé que estoy entrando en el camino de los relativismos culturales, tan peligrosos, como indemostrables a veces. Del mismo modo lo que ha traducido el buen traductor, puede ser parte de su propia relatividad. Desconfiando de las traducciones o porque no las había de calidad apreciable, autores varios aprendieron las lenguas en las que fueron escritas las obras. Miguel de Unamuno, aprendió el danés para solo leer a Kierkegaard. Me explico: la provisionalidad de lo escrito corre pareja con los cambios sociales y con las transformaciones del lector y de su entorno. Es verdad de Perogrullo decir que las obras se renuevan cada vez que son leídas. Pero esa renovación corre pareja no tanto con su realidad intrínseca como por la «competitividad» de la misma frente a las nuevas tendencias estéticas o de fondo de la nueva literatura. Sin embargo, no quedan dudas que en muchos casos, un resumen vivo del pasado se asienta en las nuevas literaturas. Como en el caso de la Eva mitocondrial tan comentada y ahora llevada a la antropología genética como parámetro para entender la actual humanidad poseedora de su jugo vital, la obra literaria, la novela, digamos que posee el gen de los primeros relatos hechos por los narradores que pensaron en decir la vida con textos híbridos consolidados en obras italianas del Renacimiento o autores, para el caso de lengua española, que fueron muchas veces más revolucionarios que muchos de los actuales, como es el caso

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

típico de Fernando de Rojas, el autor de *La Celestina* o de algunos anónimos que dejaron en el poema épico la primera narrativa posible.

Toda obra literaria tiene dentro el germen de las sugerencias que hacen posible que siempre encontremos en ellas la novedad producto de apreciaciones siempre nuevas. Por estas apreciaciones, consideramos clásicos a los fundadores del modo narrativo y del modo poético. Son la base de la sorpresa que debe tener dentro toda la literatura. De modo que un mismo texto leído años después, ya es para muchos de nosotros otro. Puede permanecer tanto por su novedad, como por su característica manera de narrar, de su modo dicho o escrito capaz de crear tradición. Así pues, la lectura o la apreciación audible y cíclica de los clásicos, por ejemplo, queda renovada cada vez que nuevas realidades vitales y culturales se incorporan a nuestro intelecto. El crítico de hoy, apreciando un pasado que se basa en el presente, trata de darnos los frutos nuevos que sugiere la sociedad de los valores nuevos. Recordemos que el romance hispánico que transfiere a la cultura popular su anonimato creativo es también en gene literario, porque el romance es la forma viva de lo que leído sigue viviendo. Cada vez encontramos en ese modo literario, o que puede aportar conocimiento del presente y la cultura moderna, al propio pasado, para entenderlo o tal vez recrearlo.

Leída en mis años de infancia *Los trabajadores del mar*, novela de Víctor Hugo, me pareció un formidable relato que proporcionaba al joven lector de aventuras una sensación marcada por la angustia y la tormentosa vida de sus personajes. La visión juvenil se transformaría luego en visión social adulta, porque como lector nuevo, con formación más completa, ideológicamente más compleja, encontraba en la novela aspectos de la vida cotidiana que no me sirvieron como referentes en las primeras lecturas. Mi enriquecimiento cultural me llevaba a considerar nueva la lectura vieja, yo y ustedes la enriquecíamos creando mundos comparativos, nuevos paisajes de los que no podíamos hacer uso –no me gusta la frase– antes, porque antes no teníamos las experiencias con las que ahora los percibíamos.

El lector tiene ante sí un texto, pero igualmente, en su transcurrir vital un conjunto de acumulaciones culturales que le hacen cambiar constantemente. Ningún lector de los dedicados a releer aquello que lo impresionó una vez, es lector fijo y permanente de lo leído y asimilado.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Los lectores no sospechamos que debemos leer la misma obra cada varios años. Creemos que «lo leído, leído está», y que pasar la página y entender el hoy de una buena lectura, es suficiente. Pero la lectura, rica en sí misma, fundamentalmente cuando se trata de lectura literaria, sirve como acicate a lo que hemos acumulado con el paso del tiempo. Tenía un amigo, el notable crítico y poeta dominicano Antonio Fernández Spencer, que me señalaba cómo toda obra leída hoy, era diferente mañana. Durante estos años mis ejercicios han sido leer los clásicos y darles la nueva forma de mis experiencias vitales, pero toda mi experiencia vital ha cambiado y convertido mis viejas experiencias, obligadamente, en capacidades que influyen transformando mis anteriores visiones, en parcelas que puedo completar emocionalmente y en zonas de entendimiento que son el producto de mi cultura, del mundo que he tenido que aceptar como real. Por lo tanto, siguiendo las coherentes palabras de Steiner, todas las interpretaciones de lo leído son provisionales. Dicho mejor por el filósofo, «Todas y cada una de las lecturas, en el sentido más amplio del término, todas y cada una de las cartografías hermenéuticas, son provisionales, incompletas y, posiblemente erróneas». *¿Acaso se podría aplicar este concepto a la Arqueología señalando que cada lectura de ella es siempre provisional y «contaminada» por la imaginación del arqueólogo*?

Literatura y Arqueología

Ahora bien, en mi concepción como creador de obras literarias, los significantes y significados de la obra de arte funcionan personalizadamente, aunque tengamos una visión colectiva de valores aceptados por la comunidad como valores parámetros como valores modelos; creo, –y quisiera no hablar de absolutos estéticos–, que un valor modelo puede tener rasgos altos de permanencia dentro de nosotros, pero que puede no serlo del todo; es cambiable, transformable y ello pasa cuando puede el valor ser sustituido por otro con mayores visos de acierto. Sobre este hecho voy a centrar un poco esta reflexión en mi novela *La mosca soldado*, concebida primero como un pequeño relato basado en mis experiencias arqueológicas al que llamé *Florbella*. No es cierto que todo cuanto se ha coagulado como valor tenga «un para siempre» Por

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

tales razones, la literatura y las artes en general, incluyendo algunos resultados arqueológicos se asientan en modelos que pueden un día ser desechados, completados o manejados solo como parte de un proceso histórico superado o bien completado y enriquecido. El miedo a vencer o dejar de tomar en cuenta valores marcados como permanentes, hace que muchos escritores y lectores se solidifiquen en los mismos. La incapacidad o el miedo de volver al viejo texto cuando ello se presenta como posible, coagula el mismo y en el novelista queda un poco la duda de si pudo haber sido mejor, o de si pudo ser otro, o de si olvidó colocar en las páginas ya publicadas frases, momentos, situaciones y personajes. Es la duda creativa ya consolidada. ¿Nos atreveremos a convertir un cuento, un relato, en una novela? La historia de los Premios Nobel es *decidora* de que ello es así. Guardando el respeto de lugar, se puede decir que la literatura de Selma Lagerloff, o la de Frederic Mistral, y aún más, la de Pearl S. Buck, carecerían de una suerte de atractivo para muchas de las formas actuales de hacer literatura. ¿Pudieron ser mejores piezas narrativas? Se leen muchas veces con la curiosidad del conocedor y del entusiasta de la historia literaria. Volver a ellos sin embargo permite descubrir excelencias que aún no desaparecen. El lector combina sugerencias que pudieron surgir como insertables en aquellas obras. Otros autores, como Machado de Assis, por ejemplo, y el propio Eça de Queiroz, mantienen una vigencia más alta que la de los autores citados. Su imaginación hace posible que pensemos en la posibilidad de otro imaginario. *El crimen del padre Amaro*, escrita por Eca de Queiroz, en 1875, acaparó años más tarde parte del público cinematográfico del siglo xx. La obra de Queiroz, consentía en un modelo de narrativa clásico, en el que la problemática humana supera, por así decirlo, las superficialidades ligadas al exotismo de muchos autores conocidos. Por encima del estilo habitaba la condición humana como elemento fundamental y vivo de la obra. La condición humana viene a ser el punto clave de una literatura más viva, de una novelística de más perennidad que otras manejadas más allá de lo humano con una insistencia en las nuevas técnicas, en las tendencias que pueden ser, sin dudas ricas, del momento literario. ¡Pero cuidado!, toda novedad bien manejada, bien concebida, no implica que estemos haciendo buena literatura.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Vale entonces decir que el escritor puede plegarse en su obra a las novedades de muchas nuevas escuelas. Cuando esas novedades son concertadas con un verdadero sentido de la narrativa, la obra es un clásico dentro de su tendencia, pero igualmente podría o debería ser clásica dentro de su género. Pienso, en el caso del teatro, en *Esperando a Godot*, de S. Beckett, capaz de desarrollar el hecho humano, agotador de la espera como absurdo y la necesidad humanas, de no perder la posibilidad del futuro, presentando «lo humano» como una desorientación de la propia vida frente a lo que se espera, una especie de nada vital en la que pasan los gestos como palabras y los movimientos escénicos como un tiempo angustioso, casi monólogo hecho de silencio, argumento de la nada en el que «lo absurdo» puede no parecer absurdo. Todo ese período existencialista de la literatura mundial, marcado como teatro del absurdo, confirmó una literatura que ahora consideramos clásica, pero que en sus inicios muchos entendieron como una novedad traviesa, y otros como una especie de aventura de la imaginación que vencía a la propia imaginación. Recordemos a Wittold Gombrovic, y al Eugene Ionesco de *La cantante calva*.

Steiner considera que un escritor clásico es aquel al que podemos reinventar permanentemente, es decir, aquel cuya fuerza narrativa, en el caso de la novela, del relato, de la escena nacida de un texto, incita a la reconstrucción permanente, a la recreación de lo escrito. La riqueza de sugerencias del escritor que puede ser considerado clásico desde ya, permite la reinterpretación a partir de cada lector, sugiriendo una riqueza capaz de hacerlo inagotable. Nadie agota a Cervantes, a Lope de Vega, a Shakespeare. Considero a Franz Kafka, como quizás uno de los escritores más inagotables, y lo mismo pienso del novelista cubano Virgilio Piñera, o de un autor como el García Márquez de *Cien años de soledad*, o el Carlos Fuentes de *La región más transparente*, sin dejar de pensar en la obra mínima de Juan Rulfo, asentada en la soledad y la angustias como elemento fundamental de la vida trágica del ser humano, presente en *El llano en llamas*.

La capacidad de producir el afloramiento de la imaginación en el lector sigue siendo, hoy más que nunca, un punto clave para quienes regenerando el escrito ajeno, le dan nueva vida. Pero hay casos en los que el propio autor, tomando un tema ya tratado por él mismo, no

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

solo le da nuevo sentido a su relectura, sino que intenta transformándolo, enriquecerlo. En este caso uno se transforma en el «auto lector» a la vez que en el «auto creador». Comporta entonces una especie de entusiasmo que lo obliga al ensimismamiento. (Uso la palabra con el mismo sentido con en el que la usaba el filósofo Ortega y Gasset cuando expresaba sus concepciones de lo que llamó «ensimismamiento y alteración»). En su visión del mundo parecía proclamar que estas formas eran parte importante del yo humano, el único yo posible. El ámbito de la vida natural sensible produce, frente al pensamiento, espacios de alteración permanente. Nos modificamos en la vida cotidiana pero también en la creativa. El otro, el *alter*, nos aleja de las formas pensantes en la mayoría de los momentos en los que nos ensimismamos. El *alter,* el mundo exterior nos «altera». Cuando pensamos estamos en el campo del ensimismamiento entendido como la forma en que elaboramos nuestro mundo interior, pero donde la imaginación puede ser también afectada por el otro, considerando al otro como el entorno material que actúa sobre nuestro modo de pensar o de imaginar. Cierto que *el alter* no solo altera, sino que enriquece, pero hace lo contrario cuando el ensimismamiento nos hace meternos pensamiento adentro para procesar lo que hemos conseguido fuera de nosotros. Con Ortega podríamos comprender el hecho de la creación literaria y de la estética. El pensar profundamente es alejarnos en cierto momento del otro, rechazar la intromisión perturbadora del *alter,* para entrar en nosotros mismos.

Los personajes de una novela, incluyendo, como acontece con los que emergen de las experiencias arqueológicas, aquellos que hemos vivido como si fueran ciertos, son el producto de un ensimismamiento. Cuando escribimos estamos inventando desde dentro de nosotros otras «realidades», el arqueólogo que se ha nutrido de las experiencias de la etnología y de la etnografía antigua, puede percibir o percibe los hallazgos *como si de los mismos surgieran seres modelables, que son a la vez nuestros «otros» secundarios, nuestros «alter» imaginarios*, y no es extraño que estos personajes –con el mundo que los rodea, con el ámbito en el que les damos vida– sustituyan el ámbito y el fluir exterior, porque existe ya un «fluir de la conciencia» que consideramos sin proponérnoslo materia prima de la creatividad imaginadora.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 21. Excavaciones arqueológicas en el sitio El Soco. Sudeste de la República Dominicana. Foto Marcio Veloz Maggiolo

Lo que descubrió Sigmund Freud fue el venero de un espacio que dio vida al interior de los artistas. Descubrió que frente al *alter* material había un complicado proto-alter interior capaz de ir perdiendo su misterio, ser compañero de los que escribimos novelas, relatos, pero también de los que descubrieron y describieron otras «realidades» anudadas en un sueño poético que no era necesario explicar, como es el sueño arqueológico, sino sentir, transformando el mismo en literatura o en arte. El surrealismo liberó la memoria de la memoria. ¡Tamaño hallazgo!

Vale señalar aquí cómo una arqueóloga o arqueólogo puede pasar de la interpretación literaria de una novela o relato del tipo señalado, a la crítica híbrida que explica el hecho arqueológico dentro de otros contextos similares a los de la novela. Un modelo que es parte del estudio híbrido de literatura y Arqueología es el tratado con gran apreciación de los datos de campo en comparación con la interpretación literaria en el estudio de Teresa Zaldívar y Zaldívar titulado *Literatura y Arqueología a través de La mosca soldado de Marcio Veloz Maggiolo,* publicado por el Archivo General de la Nación, República Dominicana, en el año 2013. En opinión de la autora existía una coincidencia extrema entre datos recupraedos por el arqueólogo J. M. Guarch en

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

los estudios sobre el sitio cubano llamado El chorro de Maita, y los desarrollados literariamente por nosotros.

Steiner piensa, al conceder la genialidad como forma de remoción de viejas ideas y de recreación, que el genio puede estar en todas partes, que no existe el territorio de la genialidad, sino la capacidad de serlo. ¿Por qué, decimos nosotros, no podría haber un Proust caribeño, o un Beethoven africano?» ¿Todo es cuestión del ámbito conformador de nuestras culturas, las que aceptan los valores ajenos como parámetros teniendo los suyos? ¿O es que existen genios iguales hasta el momento no reconocidos porque nuestro cuadro de valores no ha sido asimilado por aquellos que consideran el suyo como el único posible? Las novelas sobre temas arqueológicos basados en datos de campo pueden ser tan regionales que un arqueólogo puede ver en ellas, como es el caso de Teresa Zaldívar, una misma historia posible repetida de un lugar a otro donde la cultura tiene los mismos síntomas y procedencia. La genialidad antillana, oculta entre restos culturales, nos habla de seres que no alcanzaron los textos universales ya previstos y dogmatizados.

Como bien señala Steiner, el autor de *Errata,* que no es otra cosa que su densa autobiografía, *sólo se es original yendo a los orígenes*. En este punto la Arqueología estará siempre dando paso a un origen, a una forma nueva para el arqueólogo, a un *alter* imprevisto. La palabra *original* significa eso, volver al origen y, retornar al origen, es ir al centro del lenguaje, y de lo que el lenguaje hace retornar imaginariamente forjando una realidad inventada por el novelista de aquello que la tradición consolida. Es a partir de aquí donde la creatividad puede retomar modelos transformables, como en el caso arqueológico, transformacionales como los robots de los juguetes actuales o de las tiras cómicas que hacen ver en la transformación las maneras de cambiar de modelo que la nueva tecnología promociona.

Nadie es nuevo, pero se puede ser, en ese aspecto, original renovando la novedad sin hacerla desaparecer.

Cuando escribí mi novela corta titulada *Florbella*, en una semana santa romana y en el momento en el que mi familia había salido definitivamente de Italia porque mi trabajo diplomático estaba a punto de concluir, no pensé que trabajaría luego sobre mi misma obra. El pensamiento basado en «lo arqueológico» me impulsaba a extender

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

y completar la historia trastocándola en otra. En unos cuantos días, menos de quince, un torrente de ideas sobre los resultados de una excavación arqueológica llevada a cabo en el paraje El Soco, de la provincia de San Pedro de Macorís, surgía de mis pensamientos con la amarga idea de que hasta el momento no era posible hacer un informe científico. No era la primera vez que algún trozo de mi experiencia arqueológica se metía en mis escritos literarios. Eso había pasado en mi novela *Materia prima*, ya con varias ediciones, y donde un personaje que adicional, sin función real en la novela, y de nombre Végere, aparecía «sin ton ni son», como decimos los antillanos, en el recuerdo de un lugar donde hubo antes posibles pobladores cercanos al año dos mil antes de Cristo. Con Végere comenzaría mi saga arqueo-novelesca. La Arqueología, la que estaba pensando abandonar, parecía negarse a desaparecer. Se escapaba hacia un género imaginario que le daba nueva vida. Cuando me llegó *Florbella,* no vino sola, llegó con sus propios personajes cabalgando en un recuerdo que se había ya convertido en historia personal, y ahora en imaginaria historia de una excavación hasta el momento no publicada. Me pareció entonces que la ciencia que no se transforma, y que luego de que sus datos fermentan en imaginación podría estar perdida. De modo que ciertamente llamé *Florbella* a un esqueleto de una joven indígena aparecida enterrada en cuclillas, típica forma de enterramiento taíno, con el brazo en alto, en el aire, todavía ensamblado, posición que el maestro y amigo, Fernando Luna Calderón logró mantener en vilo, como en una posición de vertical escorzo que miraba hacia el cielo, capaz de inspirar poesía, Musa de la que siempre me he dejado acompañar. *Florbella* traía el recuerdo de la excavación completa, pero generaba los parámetros mágicos que estaban ya vigentes en la creación anterior de mi novela *La biografía difusa de Sombra Castañeda*, y que luego se asentarían en mi novela *El Hombre del acordeón***.**

Publicada y difundida entre arqueólogos venezolanos, *Florbella* fue una curiosidad. Pero como he señalado antes, la relectura de mí mismo me hizo pensar en algo diferente, aunque parecido, y entonces escribí aquel diálogo entre dos viejos arqueólogos que recordaban, creando un imaginario nuevo, lo acontecido en aquella excavación donde *Florbella* pasó a ser personaje principal de un tiempo logrado en sueños, y el

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 22. A la izquierda con sombrero el Dr. Fernado Luna Calderón durante las excavaciones en el cementerio indígena de El Soco. Foto Marcio Veloz Maggiolo.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

diálogo fue fermento de poesía. Me fue dado por la Musa reconstruir o crear un mundo imaginario en el cual participaban los recuerdos de manera perturbadora, pero igualmente la visión étnica de un territorio como lo era El Soco, lleno de creencias en donde la magia del vudú, los credos de los cortadores de caña, las mitologías del batey, e igualmente el modelo de una vida precolombina creada casi por el medioambiente, aparecieron casi de manera simultánea y me proporcionaron un texto en el cual se insertaba la fauna, como el cerdo que bebía cerveza, el cafetín cargado de discos que perforaban las estratigrafías del sitio.

Los recuerdos comentados por ambos arqueólogos ya no eran el resultado coherente de una excavación arqueológica, sino algo así como el fondo de una historia en la que era más importante la magia del sitio, sus personas y sus modos misteriosos de considerar la vida. Los huesos fueron el mensaje más importante de la experiencia. Desarmar a *Florbella* para estudiarla, nos llevaría a las historias de otros huesos, como los de un personaje que al parecer se repetía en el presente con la misma o parecida historia, marcada por la guàyiga, una planta que sirvió de alimento a la población indígena, y en cuyos almidones fermentados, sustitutos de los de la yuca, unas moscas desovaban haciendo vivir la masa, las llamadas hoy *moscas soldado,* creadoras de un fermento que permitía luego amasar y crear parte del principal alimento de los indígenas de aquella región, según la única información que existía, la del padre Fray Bartolomé de las Casas, mientras aquí en el presente definíamos el nombre científico de la mosca que desovaba en la masa de la guáyiga.

La mosca soldado era, a fin de cuentas, el hilo conductor de una aventura que comenzaba en el siglo XII de nuestra era, y terminaba o parecía terminar en el siglo XX.

Para que se entienda cómo los personajes dominan al escritor, vale decir que no he vuelto a leer *Florbella*. No usé nunca su texto sino como un índice creativo. Pronto la pequeña novela fue solo la guía de lo que ahora recreaba. Me sentí el lector que recreaba lo leído. El lector que puede ser a la vez creador de lo ya creado. Mi amigo Luna Calderón, tomaba otro nombre, como personaje fundamental en la obra. Mientras yo escribía, lo que yo suponía que era un cáncer brotaba, como un fermento, en el cuello de mi compañero, crecía. Nunca le

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

dije que estaba inventando un mundo imaginario del cual él era parte fundamental. Cuando se inició su descalabro físico el antropólogo italiano, Coppa, con el cual trabajaba en algunos lugares de la costa norte de la isla, me informaba que posiblemente lo llevaría a Roma para un análisis profundo de su situación. Fue operado, retornó, pero antes había salido a la luz mi novela la que le envié a la clínica, en Roma; la primera copia de *La mosca soldado*. Le llamé por teléfono, la había leído, estaba dedicada a él, pero igualmente a otras personas. Retornó luego de una larga operación en con la cual se haría evidente que el cáncer roía su cuerpo y que le quedaban pocos meses de vida. Debajo de su almohada en la Clínica el libro descansaba. Le vi por ultima vez en el lecho de una cama inclinada. Más cien libras menos, y unos ojos verdes surgían para sonreír con la inconciencia de que sonreía. Me dijo, recordando sus años revolucionarios: «Hasta la victoria siempre». Dejó de existir antes de que en España la novela, editada por la editorial Siruela fuera finalista del concurso José Manuel Lara para la mejor novela de lengua española publicada durante aquel año.

Más tarde, la Casa de las Américas, en Cuba, la escogió para otorgarle el Premio José María Arguedas, 2006. No pude estar allí para haber dicho lo que estoy diciendo en estas líneas. Pero la lengua castellana, que siempre es justa, me apresura a decir aquí que «más vale tarde que nunca», un refrán o proverbio que hace posible cualquier excusa.

En el poblado de El Soco, la *Hermetia illucens*, o mosca soldado, sigue volando en espera de que alguien recuerde el cementerio indígena ya destruido por los tractores y la bonhomía de las gentes, haitianos y dominicanos, ligados a la pesca y al cañaveral, que recuerdan con cariño al arqueólogo y antropólogo físico Fernando Luna Calderón.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Capítulo IX
El indígena y la formación de la nacionalidad cubana[85]

María Nelsa Trincado

Los procesos de lenta integración cultural que, mediante una óptica de trascendencia histórica, prefiguraron la nacionalidad cubana se exteriorizan inicialmente como formas peculiares de ser en que el adueñamiento de un espacio geográfico sentido como propio incluye una singular visión del mundo.

La vieja disputa del qué y quiénes somos, qué nos define como cubanos tanto para la exterioridad como para nosotros mismos, pasa y ha pasado por una serie de alternativas, conscientes o no, que de una u otra forma se explicitan en nuestro peculiar desarrollo histórico, donde se funden y rehacen, de forma sui géneris, los puntos de partida. Ya don Fernando Ortiz realizó importantes aproximaciones cuando reconoció, por primera vez, los principios sincréticos que sustentaban la formación de la nacionalidad cubana, los que, en síntesis, pueden definirse como la inserción dialéctica que en el tronco hispánico realizaron los componentes africanos e indígenas.

Planteado y visto en un todo integrador, el proceso así resumido expresa adecuadamente los principios esenciales de la dinámica cultural. Considero sin embargo necesario añadir que respecto a la formación

84. El artículo El aborigen y la formación de la nacionalidad cubana, de María Nelsa Trincado, fue publicado en *El Caribe arqueológico*, no. 1, 1996, pp. 100

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

de la nacionalidad cubana existen dos procesos convergentes: la presencia real, consciente o no, de fenómenos culturales concomitantes que la prefiguran como tal y la inserción de ella en las diferentes épocas de autoreconocimiento totales o parciales de esos componentes, cuya validación se expresa en un sentimiento de autoestima en tanto partícipe del todo o de sus partes reconocidas que, cuanto más abarcadoras en sus puntos de partida históricos, más se consolidan.

Para aproximarnos al problema, consideramos conveniente establecer algunos momentos que sirvan de asideros primarios para su comprensión.

Un primer momento se expresa de forma antagónica entre el reconocimiento exterior y el propio concepto de sí mismo que se evidencia en las primeras generaciones nacidas en el país después de la conquista, cuando la metrópoli, casi por intuición, no reconoce ya a sus descendientes como sus iguales. Por aquellos tiempos el término «hijo de la tierra» expresaba algo más que un nacimiento no peninsular, debido no solo a los fuertes procesos de mestizaje a los que no era extraña la metrópoli –siempre renuente a enviar sus mujeres al Nuevo Mundo–, sino también a cambios profundos de España respecto a sus hijos del otro lado del Atlántico. Estos procesos convergentes se manifestaban, por un lado, en la creciente desconfianza hacia los habitantes de esta parte del mundo, así como en un control y explotación cada vez más férreos, y por el otro, en un evidente menosprecio hacia los residentes en América, portadores de crecientes diferencias culturales y experiencias vitales, gente ruda en su mayoría, carente de los hábitos cortesanos, pero frecuentemente llenos de una riqueza envidiada por la nobleza metropolitana.

Aquende los mares, desde muy temprano, el elemento conquistador reconocía que sus intereses no siempre eran concomitantes con los de la metrópoli, y aun cuando pocas veces se evidenciaron en una voluntad secesionista, eran defendidos, a contrapelo de los de España, a través de un creciente comercio de contrabando, base de la riqueza –sobre todo en la parte oriental de la isla– de una poderosa oligarquía criolla que se defendía con todos los recursos disponibles, tal como ocurría en Bayamo a principios del siglo XVII.

A esta relación cada vez mayor con la tierra natal, se une en muchos casos la añoranza hacia la patria de sus ascendientes, de la cual se

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

sentían parte integrante y que se proyectaba en una aproximación histórica que no excluía un sentimiento de condición diversa del español nacido en la Península.

Este proceso de convergencia y diferenciación no excluyente resultaba de una singular experiencia vital que necesariamente tuvo que pasar por la relación con la población indígena americana –antagónica unas veces, integradora otras–, a través de los vínculos –extramatrimoniales o no– con sus encomendados, las necesarias formas de supervivencia en sus inicios, y luego por aquéllas derivadas del complejo proceso de colonización.

Queremos apuntar, por última, que los poblados de indios, fundados hasta casi mediados del siglo XVIII, evidencian que, al menos durante los tres primeros siglos de colonización, perduró una importante población indígena que, aunque en precario, no pudo quedar al margen de los procesos integradores que tuvieron lugar. Ejemplos que deben tenerse en cuenta son las fundaciones de los poblados de indios del Caney, a principios del siglo XVII; el de Guanabacoa, en el occidente del país, aproximadamente en la misma fecha; y el de Jaguaní a principios del siglo XVIII, por sólo citar los casos más conocidos.

El segundo momento parece relacionarse con un largo proceso que se inicia durante los primeros siglos de la conquista y que se consolida y prolonga durante el siglo XVIII y buena parte del siglo XIX, vinculado a la configuración del criollo, generalmente autoconsiderado como blanco y que se aleja emocional y conscientemente de lo africano, en tanto dueño de esclavos, y del elemento indígena, en tanto negador de sus derechos a determinados territorios que, a manera de tardía protección, les había otorgado la Corona y a los cuales aspiraban esgrimiendo el criterio de la desaparición de la raza indígena.

El tercer momento se expresaría en los fuertes procesos integradores que durante la Guerra Larga (1868-1878) se produjeron, al calor del ingente esfuerzo independentista, marcado desde sus inicios por el gesto de Céspedes en La Damajagua, al dar la libertad a sus esclavos y ofrecerles la posibilidad de incorporarse a la contienda por la libertad de la patria, lo que elevaba al esclavo, hasta entonces mayoritariamente preocupado por su libertad personal, a la categoría de forjador de la nacionalidad cubana. Este proceso se hará evidente años más tarde,

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

cuando el mulato Maceo, descendiente de negros y españoles, protesta en Baraguá contra lo pactado en el Zanjón.

Durante algo más de medio siglo de la historia republicana, se produjo una lucha entre los partidarios del mantenimiento del protectorado yanqui –a los que se unían fenómenos de enraizado racismo, consecuencia de casi cuatro siglos de esclavitud– y los defensores de la nacionalidad cubana. Los primeros pretendían desconocer los fenómenos histórico-culturales que nos matizaron como entidad propia, a la vez que exaltaban la «armonía» de la sociedad norteamericana y hacían méritos de la primacía y exclusividad, «por mejor derecho», del pasado hispano, que es decir de las raíces culturales de las que, de forma exclusiva, la burguesía cubana «blanca» pretendía ser heredera. En contraposición, las fuerzas emergentes defensoras de la nacionalidad cubana, al tiempo que se esforzaban en la lucha por oponerse al intervencionismo recurrente de los sectores políticos más reaccionarios, trataban de desentrañar, en aproximaciones muy lúcidas, la identidad cultural cubana como expresión de un largo proceso integrador de muy disímiles elementos culturales e históricos.

Un último momento integrador se inicia con el triunfo de la Revolución, el primero de enero de 1959 que, en un gran esfuerzo de unión nacional, hermanó las voluntades de hacer y de ser de los elementos presentes en la sociedad para consolidar la cubanidad, partiendo de las tradiciones heterogéneas que se fueron fundiendo en el crisol de la historia.

De todo este proceso, que dura ya 500 años, dos de sus elementos constitutivos resultan actualmente indiscutibles.

a. La herencia hispana: presente no solo en su condición de conquistadora-pobladora y del largo proceso de dominación que duró cuatro siglos, sino por el hecho de haber mantenido una corriente migratoria constante que le permitió, al tiempo que se integraba en los procesos que iban conformando la nacionalidad cubana, revitalizarse de forma constante. Este proceso no quedó cortado ni mucho menos con la culminación de los esfuerzos independentistas que rompieron los lazos de subordinación colonial, sino que se mantuvo de forma más o menos estable durante los primeros cincuenta años

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

del presente siglo, atenuado unas veces en los escasos momentos de paz y estabilidad y renovado con nuevos bríos en los más numerosos momentos de crisis de la vieja metrópoli.

b. La herencia africana: presente desde los inicios de la conquista, fue creciendo hasta dar el salto demográfico espectacular provocado por la carrera plantacionista, que alcanzó su climax hacia la década del 40 del pasado siglo (XIX). A pesar de su situación inferiorizada, influyó poderosamente al matizar los elementos hispanos en una fuerte síntesis cuyas raíces son bien reconocibles aún hoy en la cultura cubana. Al igual que la española, la influencia africana no quedó trunca en cuanto a su capacidad generadora de procesos renovadores con la abolición de la trata, sino que durante la primera mitad de este siglo, el necesario incremento de mano de obra barata para las plantaciones azucareras –en espectacular expansión al calor de las fuertes inversiones de capital norteamericano, estimulado por los altos precios del mercado internacional y el potente desarrollo de los *trusts* del azúcar– atrajo a cientos de miles de braceros antillanos, portadores de otros procesos sincréticos similares –aunque no iguales a los nuestros– y que mantuvieron un intercambio constante con los ya presentes en la cubanidad para insertarse con igual derecho en ella.
c. La herencia indígena: a diferencia de la herencia hispana y africana, la influencia de nuestros primeros habitantes en la cultura cubana resulta muy discutida hoy en día no solo para Cuba, sino también para todo el Caribe isleño.

La influencia indígena, disuelta en los complejos procesos sincréticos que ya alcanzan el medio milenio, quedó oculta en la primacía que en las dos últimas centurias ocupó la controversia blanco-negro, que era decir amo-esclavo, y que se manifestó desde 1868 hasta la primera mitad de este siglo en la lucha por el reconocimiento del negro como cubano, en un enfrentamiento –solapado unas veces, de manera manifiesta en otras– contra las fuerzas disociadoras de la nación. Por otro lado, la ausencia en los dos últimos siglos de una población indígena cuantitativamente importante que permitiera una acción cultural y política en presente, tal como si ocurre en buena parte de las tierras

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

continentales, ha contribuido en no poca medida a ignorar el papel del indio en la formación de la sociedad.

Si examinamos los puntos de partida de los criterios negadores de la presencia indígena en la cubanía, estos se reducen generalmente a la búsqueda de elementos supérstites en la cultura material, tales como las maracas, la confección –para Cuba actualmente marginal– del casabe, la permanencia de productos alimenticios como la guayaba, papaya, yuca, frijoles, ají, boniatos, etc.; en algunos lugares, como República Dominicana, aún persisten los cercados de peces, casi iguales a como los describieron los cronistas de Indias; el uso del tabaco, remos que recuerdan los indígenas, la forma de algunas embarcaciones menores; a lo que se unen vocablos de origen aruaco, sobre todo en lo que se refiere a la toponimia, nombres de plantas y animales, etc. En una primera aproximación, este pequeño listado es incompleto; pero al mismo tiempo, evidencia que estas búsquedas se quedan en la superficie porque lo que se pretende con ellas es el reconocimiento de la supervivencia indígena en el objeto material y de la permanencia más o menos próxima de sus funciones en la cultura.

Sin embargo, los procesos sincréticos no pueden ser vistos solo como copias funcionales de conceptos u objetos culturales, pues en la mayoría de los casos las funciones primarias no subsisten en sus formas iniciales ni para los indígenas ni para los africanos y sus descendientes, pues el sincretismo, como expresión cultural suprema de la síntesis, altera los objetos y sus funciones; alteración que sirve a la vez de ocultamiento, más fuerte cuanto mayor es la crisis que la provoca. Por otro lado, los procesos históricos posteriores que se superpusieron, acabaron por ocultar su origen, sobre todo en el caso que nos ocupa donde, a diferencia de españoles y africanos, no quedan vivas en las Antillas poblaciones indígenas portadoras de elementos culturales precolombinos que nos permitan el reconocimiento necesario para la comparación de las resultantes sincréticas cubanas y, aún más, del Caribe insular en su conjunto.

Para aproximarnos al aporte indígena a la cultura cubana preferimos dejar a un lado aquellos aspectos relacionables con la historiografía cubana y antillana –y que resumimos de forma bastante incompleta en páginas anteriores– y acercarnos a otros fenómenos que, no por

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 23. Corral de pesca o cercado de peces en proceso de confección. Caño Miguel. Estero Hondo, República Dominicana. Foto Jorge Ulloa.

menos estudiados, dejan de ser importantes.

Durante cerca de doscientos años (siglos XVI y XVII), aunque en forma decreciente, la población indígena fue en buena medida mayoritaria y es evidente que se impuso en muchos aspectos de la vida cotidiana al español y al negro (africano o criollo, esclavo o no) en sus precarios primeros momentos en la isla. Sin embargo, al acercarnos a estos siglos iniciales, lo hacemos en virtud de la escasa o casi nula información sobre los balbuceos de vida urbana de las primeras villas, al tiempo que se relegan los fuertes procesos integradores que ocurrían en las zonas «suburbanas» (por llamarlas de algún modo) o rurales, alejadas de los centros de poder y atención colonial, donde el mestizaje racial y cultural se hizo más fuerte y callado y donde la dependencia de los elementos naturales del país eran más fuertes.

En los cruzamientos –tipificados en su más alto grado en Vasco Porcallo de Figueroa y su harén de indias con una larga lista de hijos e hijas criados por sus madres indígenas, aferradas aún a sus tradiciones

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

culturales–, nuestros indígenas fueron dejando su sangre y su cultura. Todavía en el siglo XVIII en Bayamo, Santiago y otras poblaciones, los vecinos se quejaban de que por las noches se dejaban oír los tambores y canciones de los areítos anunciando nostalgia, posibles levantamientos o suicidios masivos al siguiente día, triste expediente para ir al mundo de los muertos y, de paso, dejar al opresor sin la fuerza de trabajo necesaria para su subsistencia y enriquecimiento, al decir de los españoles.

Las tempranas declaraciones de la naciente oligarquía criolla y española sobre la total desaparición de la raza indígena durante los primeros años de la conquista –desaparición que solo fue decretada por la Corona española en fecha tan tardía como 1840– tuvo su origen en las Leyes Nuevas, que otorgaron a los indios la protección de la metrópoli y al calor de las cuales fueron asignadas importantes zonas de tierras fértiles para su explotación. Este legado provocó numerosas disputas legales en torno a la existencia o no de indios y sus descendientes directos con derecho a ocuparlo. Todavía a principios del siglo XIX se iniciaba proceso legal por los vecinos de El Caney para demostrar su directa ascendencia indígena y, por ello, su derecho a seguir manteniendo los territorios que usufructuaban.

Hubo pues, desde los primeros tiempos, el intento muy marcado de dar por exterminada la raza indígena y concluir con ello la labor de apropiación de sus territorios iniciada con la conquista y colonización desde principios del siglo XVI.

La imbricación de los entonces elementos foráneos (europeos y africanos) en el contexto de isla tenía que pasar necesariamente por el adueñamiento de un espacio geográfico que solo el indio podía enseñar a conocer y a utilizar, lo que sin su concurso, no hubiera sido ni tan rápido ni tan efectivo. Asimilación del entorno que pasaba por la necesidad de sobrevivir y que en sus inicios contaba mayoritariamente con la experiencia de su población autóctona para hacer producir la tierra: el conocimiento de los terrenos idóneos para los diferentes tipos de cultivos, las épocas mejores para la siembra, la preservación de los tubérculos en tierra, las minas de sal explotables, la fauna utilizable por el hombre, las formas de pesca, etc. La lucha contra el intemperismo, la construcción de viviendas adecuadas a nuestras peculiaridades climáticas, los ciclos estacionales, con sus regímenes pluviales, fueron

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

aprehendidos también a través de este contacto. No por casualidad las «siete primeras villas» fundadas por los españoles durante los primeros tiempos del siglo XVI fueron construidas en o junto a poblaciones indias de particular importancia.

Insertados en un medio exótico, españoles y africanos debieron recurrir a la experiencia de los primeros habitantes para conocer las propiedades curativas de la flora cubana, conocimiento avalado por una praxis de varios siglos; aún hoy, en la región oriental al menos, las formas de «sobar» por las piernas para la cura del «empacho». Sigue los mismos procedimientos que describiera Ramón Pané entre 1494-98 de los indígenas de La Española y que también refiere Las Casas para Cuba.

El trasiego de conductas, de formas de hacer y de ver el mundo entre negros e indios se expresó de las más disímiles formas. El indio enseñó al negro el camino del palenque. Y en él pudieron sustraerse, en ocasiones durante años, a la expoliación del conquistador, ocultos en los más extraviados parajes conocidos por los primeros. Allí intercambiaron experiencias de aproximación al mundo material y supranatural. La presencia de elementos indígenas en los llamados cultos sincréticos apunta en esa dirección. Tal como ha observado Joel James, en la regla de palo el actual caldero o nganga tuvo su antecedente en el «macuto» que, oculto, guardaba los principios mágicos. Quisiera agregar que la presencia de restos humanos –en especial cráneos– en las cestas rituales de los indígenas, relacionadas con el culto a los antepasados, es de signo similar a los restos humanos que aparecen siempre asociados a la nganga.

Estas cestas, muy bien descritas por el Almirante en su primer viaje y posteriormente por todos los cronistas de Indias, extendían su poder protector a la familia y a toda la comunidad y actuaban –y aún hoy actúan en la nganga– como centro de protección y fuerza mágica. Ellas debieron ser parte de fuertes procesos de síntesis que solo nos atrevemos a esbozar aquí.

La presencia del tabaco en los cultos sincréticos cubanos, como ofrenda o como sahumerio cuando el tata nganga expira el humo sobre los receptáculos del culto o sobre sus ahijados, o cuando el santo monta en ocha o el luá en vodú, parecen aproximarnos al behique que, al aspirar el humo de plantas alucinógenas, se relacionaba con las fuerzas mágicas. De igual signo son los sistemas de preguntas y

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Figura 24. Imagen actual de la Virgen de la Caridad en el santuario de El Cobre, Santiago de Cuba. Foto de Roberto Valcárcel Rojas.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

respuestas a la nganga, que mantienen similitudes muy acusados con las ceremonias de los behíques. Quisiera por último preguntar: ¿serán los perros de Babalú Ayé una aproximación al indígena Opilleelguobirán –deidad con cabeza humana y cuerpo de perro–, encargado de cuidar a las almas en su deambular nocturno por este mundo para que no las sorprendiera la luz del día y que nada tienen que ver con la imagen del católico san Lázaro obispo?

No quisiera concluir sin una breve referencia a nuestra antigua versión del culto mariano, expresado en la Caridad del Cobre, que es a la vez española, india y africana y que, con el correr del tiempo perdió, en virtud de los procesos aquí esbozados, la evidencia de su ancestro indígena hasta convertirse en nuestra virgen mulata, la Patrona de Cuba, que actualmente solo parece reconocerse en su sincretismo con la Ochún del panteón yoruba pero que, hurgando en sus orígenes, se nos aproxima a Guabancex, diosa de las aguas, la tempestad, la fertilidad universal, siempre acompañada de sus dos heraldos: el trueno y el viento; o Atabex, la gran «madre agua» taína.

Algo más quisiera apuntar. La cabeza de la virgen de la Caridad del Cobre, hecha al parecer de una especie de pasta de maíz, apunta hacia procesos sincréticos no entrevistos con anterioridad: la incorporación de indígenas mesoamericanos (mayas o aztecas) en fecha muy temprana a los procesos de síntesis nacional cubana, provocada por los fuertes trasiegos migratorios que se iniciaron con los primeros contactos de los europeos con el continente. Encontrada, según el bello simbolismo de la leyenda original, por dos indios y un niño negro de unos doce años (como si se quisiera expresar el entonces pequeño aporte africano a nuestra cultura), con el decursar del tiempo estos fueron transformados en la mentalidad popular en un blanco, un mulato y un negro, sustitución que parecía expresar los nuevos procesos históricos que se consolidaban en torno al siglo XVIII, indicadora de la influencia cultural española y africana en la que subyacía, oculto, el componente indígena, hermosa síntesis de nuestra cubanidad.

Agradecimientos

A Mercedes Martínez Fernández por la digitalización del texto.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Datos de los autores

L. Antonio Curet. Curador del Museo Nacional del Indígena Americano del Smithsonian Insitution (USA). Se especializa en la investigación de cambios sociales y culturales, aspectos sociales de la dieta, y unidades domésticas de las comunidades indígenas. En términos de cultura material sus intereses son el estudio estilístico, tecnológico, y de producción de cerámica. Aunque su investigación se concentra en el Caribe insular, también ha trabajado en Mesoamérica y Suroeste de los Estados Unidos.

Pedro P. Godo. Investigador Titular del Instituto Cubano de Antropología. Doctor en Historia por la Universidad de La Habana (1995). Su trabajo se ha concentrado en el estudio de sociedades indígenas «arcaicas» y «protoarcaicas «en Cuba. Se enfoca en temas de interpretación iconográfica y etnohistoria.

Ulises M. González Herrera. Investigador del Instituto Cubano de Antropología. Doctor en Historia por la Universidad de La Habana (2012). Estudia las fuentes etnohistóricas en Cuba y el Caribe y su relación con los procesos de interpretación y manejo de los datos arqueológicos. Se enfoca en temas de Arqueología pre-colonial en Cuba.

Corinne L. Hofman. Es profesora titular (full professor), directora del Grupo de Estudios del Caribe y decana de la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden (Holanda). Actualmente es la investigadora principal del programa internacional de investigaciones *NEXUS 1492. Encuentro del Caribe con un Mundo en Globalización* auspiciado por el Consejo de Investigación Europea a partir del Septimo Programa Marco de la Unión Europea (FP7/2007-2013) / ERC grant agreement N° 319209. Sus intereses de investigación incluyen la interacción, mobilidad humana, y el intercambio de ideas y cultura material en la región Circum-Caribe.

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

Reniel Rodrígez Ramos. Doctor en Arqueología por la Universidad de La Florida y profesor asistente del Programa de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico en Utuado. Ha participado en varios proyectos de investigación en Puerto Rico y otros espacios del Caribe, y publicado en varios libros sobre Arqueología del Caribe y en revistas internacionales. Sus interéses se concentran en el estudio de la tecnología lítica y las dinámica de interacción en el espacio Circum-Caribe.

Jaime Pagán Jiménez. Doctorado en Antropología (2005), con especial énfasis en paleoetnobotánica, en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha trabajado en numerosos sitios arqueológicos de Puerto Rico y otras islas del Caribe. Actualmente es director e investigador principal del EK Consultores en Arqueología con sede en San Juan, Puerto Rico, y fue Research Fellow del proyecto Prometeo, Senescyt en Ecuador. Actualmente es Senior Research del programa internacional de investigaciones *NEXUS 1492. Encuentro del Caribe con un Mundo en Globalización*. Universidad de Leiden. Sus intereses de investigación se concentran en el origen, la propagación, y el uso de plantas en el espacio Cicum-Caribe, desde una perspectiva etnobotánica. Se interesa además por los procesos de interacción social a múltiples escalas y por los vínculos sociopolíticos de la Arqueología en las Antillas y América Latina.

Jana Pesoutova. Investigadora doctoral en el programa internacional de investigaciones *NEXUS 1492. Encuentro del Caribe con un Mundo en Globalización*, Universidad de Leiden. Estudia los paisajes culturales de La Española y Cuba con posterioridad al arribo europeo, así como diversas facetas del legado indígena en el Caribe.

María Nelsa Trincado. Historiadora. Profesora titular de la Universidad de Oriente. Experta en historiografia cubana, etnohistoria y Arqueología del Caribe. Su labor como docente en la Universidad de Oriente (Santiago de Cuba) incidió en la formación de varias generaciones de historiadores y cientistas sociales en el Oriente de Cuba. Falleció en el año 2006.

Roberto Valcárcel Rojas. Doctor en Arqueología por la Universidad de Leiden (2012). Investigador posdoctoral en el programa

Documento descargado desde www.cubaarqueologica.com

internacional de investigaciones. *NEXUS 1492. Encuentro del Caribe con un Mundo en Globalización.* Estudia procesos de interacción cultural en el mundo colonial temprano del Caribe y América.

Marcio Veloz Maggiolo. Doctor en Historia de América (1970). Con una amplia y renombrada obra de investigación arqueológica y antropológica sobre la República Dominicana y el Caribe. Reconocido narrador, poeta, ensayista, cuyas obras han sido traducida a varios idiomas e inspirado a varias generaciones de escritores y antropólogos. Es uno de los pioneros más importantes de la moderna Arqueología dominicana y caribeña.

Jorge Ulloa Hung. Doctor en Arqueología por la Universidad de Leiden (2013). Profesor investigador del Instituto Tecnológico de Santo Domingo. Encargado del Departamento de Arqueología del Museo del Hombre Dominicano e Investigador posdoctoral en el programa internacional de investigaciones *NEXUS 1492. Encuentro del Caribe con un Mundo en Globalización.* Estudia los paisajes culturales del Caribe antes y después del contacto con los europeos así como los procesos de origen y transformación de las cerámicas indígenas.