

DE LA DESAPARICIÓN A LA PERMANENCIA

Indígenas e indios en la reinvencción del Caribe

Roberto Valcárcel Rojas y Jorge Ulloa Hung
Editores y compiladores



De la desaparición a la permanencia: indígenas e indios en la reinvención del Caribe

Serie

LOS INDÍGENAS MÁS ALLÁ DE COLÓN

Volumen II

Roberto Valcárcel Rojas y Jorge Ulloa Hung
Editores y compiladores

Santo Domingo, R. D.
2018

[V]

© 2018 INTEC
© 2018 Fundación García Arévalo
© Roberto Valcárcel Rojas
© Jorge Ulloa Hung

ISBN: 978-9945-472-96-7

Cuidado de edición: Fari Rosario

Corrección de estilo: Elizabeth Phipps

Diagramación y maquetación de portada: Amado Santana

Imagen de cubierta: Lino René Valcárcel Hernández

Impresión: Editora Búho

Impreso en la República Dominicana
Printed in Dominican Republic

Índice

Introducción. La desaparición del indígena y la permanencia del indio [5]

ROBERTO VALCÁRCEL ROJAS Y JORGE ULLOA HUNG

Sección 1

PROTAGONISMOS Y PERSISTENCIAS

Capítulo 1. Cuba colonial. Indios locales y de la diáspora [43]

JASON M. YAREMKO

Capítulo 2. Supervivencia e impronta de indios y sus descendientes en el Santiago de Cuba colonial (siglo XVI al XIX) [83]

JUAN MANUEL REYES CARDERO

Capítulo 3. Indios de La Habana: mestizaje y transculturación [121]

LISETTE ROURA ÁLVAREZ

Sección 2

CATEGORÍAS Y DESTINOS COLONIALES

Capítulo 4. Centros indígenas de conexión en las islas occidentales de Sotavento (1493-1631) [145]

JIMMY MANS

Capítulo 5. Las muertes del indio [175]

JOSÉ NOVOA BETANCOURT

Sección 3
INVESTIGACIONES SOBRE EL
ENCUENTRO Y EL MUNDO COLONIAL

Capítulo 6. Sobrevivencia indígena en el Puerto Rico colonial:
una reevaluación de su legado [201]

KAREN ANDERSON-CÓRDOVA

Capítulo 7. Arqueología y patrimonio de los Kalínago en las islas
de San Vicente y Granada [227]

CORINNE L. HOFMAN Y MENNO L.P. HOOGLAND

Capítulo 8. Arqueología en Managuaco. Presencia de indios en
una hacienda colonial cubana [247]

ROBERTO VALCÁRCCEL ROJAS, ADISNEY CAMPOS SUÁREZ,
YOSBANI RODRÍGUEZ BRUZÓN Y JUAN E. JARDINES MACÍAS

SECCIÓN 4
CULTURA Y LEGADO

Capítulo 9. Conciencia e intencionalidad: el *gens* indocubano de
los Rojas-Ramírez [281]

JOSÉ BARREIRO Y ALEJANDRO HARTMANN

Capítulo 10. La irrupción del estilo criollo. Influencias hispánicas
en la alfarería taína [331]

MANUEL GARCÍA ARÉVALO

Capítulo 11. Legado indígena. Cerámica y artesanía en la República
Dominicana [369]

JORGE ULLOA HUNG

Datos de los autores [425]

En 1492, los nativos descubrieron que eran indios, descubrieron que vivían en América, descubrieron que estaban desnudos, descubrieron que existía el pecado, descubrieron que debían obediencia a un rey y a una reina de otro mundo y a un dios de otro cielo, y que ese dios había inventado la culpa y el vestido y había mandado que fuera quemado vivo quien adorara al sol y a la luna y a la tierra y a la lluvia que la moja.

Eduardo Galeano¹

¹ Galeano, Eduardo. (2012). *Los hijos de los días*. México: Siglo XXI.

Introducción

La desaparición del indígena y la permanencia del indio

ROBERTO VALCÁRCEL ROJAS Y JORGE ULLOA HUNG

Había en muchas de estas islas, al principio de su descubrimiento, muchos indios, aunque en algunas ha habido ningunos y en todas son ya acabados, y así no hay repartimientos ningunos dellos, ni pueblos más de hasta pequeños en que debe de haber como casados

Juan López de Velasco, 1574 (1894)

Unos treinta años antes de que el cosmógrafo y cronista Juan López de Velasco ofreciera esta opinión sobre las poblaciones indígenas de las Antillas Mayores, el emperador Carlos V emitió las Leyes Nuevas (1542). Había sido un proceso largo, de consultas y presiones, permanentemente frenado por todos los que se beneficiaban del trabajo de los indios en España y América. Las Leyes Nuevas eliminaban la encomienda y cualquier forma de esclavitud de los indígenas en sus posesiones del Nuevo Mundo. Incluso la rebelión o la resistencia a la fe ya no serían motivo suficiente para seguir esclavizando a una «raza» que parecía diluirse, al tiempo que dejaba una oscura mancha histórica en el más católico de los poderes. Este es un momento usado reiteradamente para marcar el fin de los pueblos indígenas en las Antillas Mayores, región vital para el dominio hispano en el Caribe.

Se asocia, también, a la consolidación de un nuevo rumbo en la acción colonial y al definitivo abandono de las Antillas Menores como área de interés para los españoles. En lo adelante la información sobre este otro espacio y sus pobladores indígenas, en lucha por sostener su autonomía y sobrevivencia, vendría básicamente de las nuevas potencias europeas que allí comienzan a incidir. Se irían conformando historias separadas cuya reconexión sigue pendiente.

En un sentido mayor, este es un capítulo intermedio y poco significativo en la escritura colonial de la historia de Las Antillas. Estas no volverán a ser noticia en la narrativa global hasta tanto no se logre la consolidación de la plantación azucarera y el tráfico a gran escala de esclavos africanos, inicialmente en los territorios e islas a las que España renunció o que no pudo conservar. Estos últimos serán «mérito» de las naciones que la enfrentan (Inglaterra, Holanda, Francia) y que junto a ella impulsan la construcción de todo un universo intercontinental: el Mundo Atlántico. Ahora la sangre la pondrán los negros esclavisados.

El fin de la encomienda y la esclavitud de los indios en Las Antillas fue resistido por los conquistadores, aunque con mucho menos éxito que en el continente. No se logró un cese efectivo de la institución hasta mediados de siglo XVI; la labor esclavista, no obstante, perdió intensidad pero halló nuevos caminos. El indio, anónimo desde el mismo diario de navegación de Cristóbal Colón, aparece hasta aquí como un ente pasivo y secundario, sin apenas capacidad de resistencia o movido (al referirse a los caribes de las Antillas Menores) por una crueldad antinatural. En lo adelante la historia tradicional les fija un camino de ineludible extinción. Esfuerzos de protección gestados por «la buena fe de la Corona», son algunos pueblos de reconcentración de sobrevivientes que se formaron en Cuba; en las Antillas Menores los caribes protagonizan aun dos siglos de resistencia para finalmente contraerse, dejando un mínimo rastro poblacional. El corolario es, aparentemente, un universo borrado sin apenas impacto en la naturaleza

humana y cultural de las naciones gestadas por el esfuerzo europeo y la explotación del africano.

Dicha imagen de desaparición es aun preeminente. No obstante, entre sectores del mundo académico, cultural y social, tanto dentro como fuera de Las Antillas, está emergiendo una conciencia diferente, que considera la permanencia del indio entendida como una situación de persistencia física y cultural. Cada día esta idea adquiere mayor soporte desde el estudio de nuevos datos históricos, arqueológicos y etnográficos, manejados con una óptica que busca romper los viejos prejuicios coloniales². Algunas de sus propuestas básicas son las siguientes:

- La destrucción de las sociedades indígenas y el desastre demográfico son un hecho indiscutible; sin embargo, los indios como expresión colonial de este universo humano y cultural, no desaparecieron. Se integraron de diversos modos y llegaron al presente desde un núcleo mestizo que en su mayoría perdió contacto con ese pasado.
- La contribución histórica, social y cultural de los indígenas a las actuales sociedades de la región es mucho más amplia e importante de lo que se reconoce. Permanece ignorada en gran parte y en muchos sentidos se atribuye a otras raíces étnicas y culturales.
- El discurso colonial sobre este componente poblacional persiste. Se levantó sobre un accionar de dominación que enmascaraba la persistencia del indio y que continúa

² Textos con esta perspectiva son, entre otros, los de Barreiro (2006); Ferbel (2002, 2010); Forte (2005, 2006); García Molina *et al.* (2007); Guitar (1998, 2002); Haslip-Viera (2001); Martínez-Cruzado (2002); Martínez-Cruzado *et al.* (2001); Martínez Fuentes y Leigh (2013); Pérez Cruz (2014); Rivero (1978); Rives Pantoja *et al.* (2013); Ulloa Hung y Valcárcel Rojas (2016); Valcárcel Rojas (2016a); Valcárcel Rojas y Pérez (2014); Venegas Delgado y Valdés (2014); Yaremko (2010). Una iniciativa investigativa importante asociada con esta visión es The Caribbean Indigenous Legacies Project, desarrollado por Smithsonian Institution (<https://global.si.edu/projects/caribbean-indigenous-legacies-project>).

vigente desde la narrativa de la aniquilación. En muchos casos esta fue conscientemente construida en función de diversos intereses, objetivos y con una importante participación de las oligarquías criollas. Permanece como expresión de la continuidad colonial en la estructuración de las sociedades de la región y sus élites. Su presencia es un obstáculo considerable en la percepción de la sobrevivencia y la constatación del legado indígena.

- El mestizaje fue también un canal para la permanencia de los componentes genéticos y culturales de los indígenas. De él parten formas de identidad vinculadas a estas comunidades, legitimadas por su vínculo con la tradición, la pertenencia al espacio y los nexos familiares.
- El perfil genético de las poblaciones actuales de las Antillas Mayores, particularmente Cuba, Puerto Rico y la República Dominicana, tiene una significativa presencia indígena, en su mayor parte transmitida por línea materna. Esto es indicador de la relevancia de su contribución a la formación de la población de la región³.
- En las Antillas Mayores el número de sobrevivientes al final de la encomienda fue mucho mayor que el históricamente reconocido. En el entorno colonial estas poblaciones e individuos lograron sostenerse e integrarse de modo efectivo.
- Existió una continuada entrada de indígenas de las zonas continentales, que contribuyó a reforzar el aporte humano y cultural del indio.
- Se está produciendo la recuperación de un sentido de identidad indígena, con diversos caracteres, y con contradicciones y complejidades que no pueden ignorarse (Curet, 2015; Rodríguez Ramos y Pagán Jiménez, 2016). Este

³ Recientes investigaciones de Schroeder y colaboradores (2018) han perfilado aún más la relación entre descendientes de indígenas y las poblaciones precolombinas antillanas.

proceso es un derecho legítimo de las sociedades de la región y muestra la fuerza del legado cultural y humano del ancestro indígena. En muchos sentidos plantea un reto social que arqueólogos, historiadores y antropólogos deben considerar.

El texto *De la desaparición a la permanencia: indígenas e indios en la reinención del Caribe*, se ajusta a estas ideas y pretende contribuir a su enriquecimiento y profundización. Como se constatará en sus capítulos, aquí se propone una perspectiva de superación del concepto tradicional de desaparición (rápida, masiva, sin integración posible) y se reconoce la realidad de la permanencia de los descendientes de las sociedades indígenas, tanto en términos físicos (en individuos sean estos mestizos o no), como en el contexto de un potente legado. Este libro es la segunda entrega de un esfuerzo editorial denominado «Los indígenas, más allá de Colón», cuyo volumen I, titulado *Indígenas e indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio*, fue publicado en el año 2016 por el Instituto Tecnológico de Santo Domingo (INTEC). Su preparación es parte de la labor de sus compiladores en el proyecto ERC-Synergy Nexus 1492. *Los encuentros del Nuevo Mundo en un mundo globalizado*, una acción investigativa multidisciplinaria y multinacional sostenida por el Consejo de Investigación Europeo (European Union's Seventh Framework Programme [FP7/2007-2013/ERC grant agreement no. 319209]), enfocada en el estudio del impacto de los encuentros coloniales en el Caribe. En esta ocasión, la publicación es producto de la colaboración entre el Intec y la Fundación García Arévalo.

Al igual que en el primer volumen, se busca mostrar resultados obtenidos como parte del trabajo de *Nexus 1492* y contribuir, con la presentación de los estudios de otros investigadores interesados en la región, a fortalecer la sinergia del proyecto con la comunidad académica y la sociedad. Se ha intentado, además, establecer un puente idiomático y llevar al público de

habla hispana, autores y temas que se manejan generalmente en inglés u otras lenguas. Para lograr esto fue requerida la traducción de varios capítulos y el esfuerzo, que agradecemos, de que algunos autores debieran escribir en español.

Se trata de una vía mucho menos recorrida en sentido contrario, pues es común que los textos de autores locales o escritos en español, sean ignorados por algunos investigadores de habla inglesa o francesa. Es una lamentable situación asociada al modo en que el poder académico maneja la generación de conocimiento y la divulgación de las investigaciones hechas en las periferias intelectuales. Esperamos hacer una pequeña contribución en este sentido a partir de la circulación de este libro, tanto entre los especialistas vinculados a *Nexus 1492* como a través de las redes de trabajo que relacionan al proyecto con Europa y Estados Unidos.

El uso del término «indio» junto al de «indígena», no es una reiteración en el título de este volumen o en el del primero de la serie. En nuestra opinión (no necesariamente la de los participantes en esta obra) constituye una herramienta conceptual que ayuda a distinguir en el caso antillano, a los descendientes de las poblaciones encontradas por los europeos a su llegada a la región, que se insertaron en el mundo colonial y en ocasiones incorporaron individuos con esta base étnica provenientes de diversas partes del continente. Sus circunstancias de vida fueron distintas a las de aquellos indígenas llamados indios por Cristóbal Colón, aun cuando estuvieran conectados genética y culturalmente, derivando a la larga en parte de la población criolla. En Las Antillas buscar al indio es entender el mundo colonial y presente, desde el legado precolonial.

Reconocemos los riesgos del uso de este término, nacido (y todavía empleado en muchas partes) desde una visión discriminatoria. De cualquier modo, asumimos dicho reto pues para las Antillas Mayores, parte vital del estudio desarrollado en este libro, resulta una importante herramienta de análisis y en muchos

casos se constituyó en una categoría asumida por diversos grupos poblacionales tanto en un sentido identitario como en una referencia histórica positiva (Valcárcel Rojas, 2016a; ver capítulo 9, de Barreiro y Hartmann). Aunque en última instancia se gesta una dicotomía (indígena-precolombino-objeto de estudio arqueológico e indio-mundo colonial-objeto de investigación histórica) la categoría es más fluida de lo que parece porque se despliega en diversos momentos y contextos, desde una construcción compleja y variable, pudiendo ser analizada también por diversas disciplinas o mediante enfoques interconectados.

En el volumen I se reflexionó sobre las implicaciones conceptuales del tema. Se enfatizó en el carácter colonial de una perspectiva neutralizadora del universo precolombino, que niega al indígena y su legado, o que lo manipula para dar preeminencia a lo hispano, condicionando el entorno y los enfoques de investigación (Ulloa Hung y Valcárcel Rojas, 2016). Ahora, basados en datos históricos, arqueológicos y etnográficos, un grupo de especialistas de diversos países e instituciones presentan aspectos relacionados con la trayectoria colonial del indio en Cuba, Puerto Rico, la República Dominicana y las Antillas Menores; discuten la construcción del argumento sobre su desaparición, al tiempo que analizan aspectos de su presencia y legado en estos territorios.

Si bien se tratan temas de Las Antillas, el contenido del texto tiene implicaciones para entender la historia pasada y presente de la región del Caribe en su sentido mayor; vista como un espacio reinventado a través de un acto colonial al que concurren no solo diversos poderes y poblaciones europeas, sino territorios que van más allá de las islas. El colonialismo los conecta mediante la acción de descubrimiento y conquista, la esclavitud indígena y africana o el papel de dichos espacios en las luchas entre los imperios de aquel entonces. Indígenas y africanos de múltiples orígenes participan y se transforman a la par de los descendientes de europeos, proceso gestor de un singular universo mestizo. A continuación

reseñamos las distintas contribuciones y aportamos información introductoria, relevante a las secciones en que se estructura la obra.

Sección 1. Protagonismos y persistencias

La empresa de conquista y colonización tuvo en su principal víctima, el indígena, un potente aliado. Sus experiencias de vida, cultivadas por siglos, sirvieron al invasor europeo para levantar un nuevo mundo. Se le integró como fuerza laboral y se le construyó como un nuevo ser, el «indio», una categoría que borró y mezcló orígenes étnicos, al tiempo que homogenizó a los individuos como sujetos dominados, compelidos a ajustarse a las normas del poder colonial (Valcárcel Rojas, 2016a, p. 9; 2016b, p. 6, 43-45). De inicio, a los habitantes de las Antillas Mayores en su mayoría pertenecientes a comunidades agricultoras de base etnolingüística aruaca⁴, se les dio esta denominación, atribuyéndoseles una naturaleza pacífica que permitía civilizarlos. Se les contraponía a indígenas categorizados bajo el término «caribe», pobladores de las Antillas Menores, belicosos y antropófagos. Con frecuencia, no obstante, ambos grupos eran tipificados como indios, remarcando el sentido supraétnico de dicha denominación.

La encomienda fue el sistema usado para controlar y explotar laboralmente a la población de las Antillas Mayores. Suponía la asignación a un español de cierto número de indios o de toda una comunidad, para que trabajaran a su servicio a cambio de instrucción religiosa y civilizatoria. Resultó ser un mecanismo de exterminio por las duras condiciones de trabajo, al impedir la vida comunitaria y los ciclos reproductivos. Cuando colapsó la minería del oro, y la labor de conquista se enfocó más allá de las islas, la

⁴ Se trata de comunidades diversas que se han intentado homogeneizar bajo el término «taíno», denominación inadecuada y no registrada como etnónimo por los españoles (Curet, 2014; Rodríguez Ramos, 2010; Valcárcel Rojas, 2008), aunque todavía presente en el discurso histórico y arqueológico caribeño.

subsistencia siguió dependiendo del indio, ahora acompañado por el africano. Ellos seguían presentes, aunque muchos ya afirmaban su extinción; continuaron siendo el soporte productivo, aunque con el fin de la encomienda (1553 en Cuba; en La Española, 1549; y en Puerto Rico, 1546) se hablaba de su libertad.

El término «indio» se utilizó desde la llegada europea para referirse a los habitantes de las Antillas Mayores. Su uso continuo a lo largo del siglo XVI y en períodos posteriores para designar a los descendientes de estas comunidades y, en algunos casos, de cualquier comunidad indígena ajustada al entorno de vida colonial en la región. Como antes mencionamos se trata de dos grupos humanos diferentes, aunque conectados por su origen y legado (Valcárcel Rojas, 2016a). Serán los indios protagonistas de un proceso de supervivencia en el mundo colonial que en Puerto Rico se puede identificar documentalmente hasta el siglo XVIII; en La Española y Jamaica, hasta el siglo XVII y en Cuba, hasta el presente. La identificación histórica y arqueológica del indio es un asunto difícil por los diversos enfoques en el registro de esta categoría, por su permanente manipulación para asumirla o negarla, y por lo complejo de su potencial expresión material.

En su capítulo en este volumen, Jason Yaremko valora la trayectoria del indio en Cuba. Demuestra con datos diversos cómo, pese al discurso de desaparición, en ciertos momentos la presencia de los indios fue más notoria que la de los españoles, sosteniéndose a lo largo de la época colonial. Incorpora un detalle importante: los indios no fueron víctimas pasivas. Su resistencia, violenta o no, dinámica y adaptativa, también fue causa de su sobrevivencia, más allá del supuesto afán proteccionista de la Corona. Su persistencia se cultivó en esta capacidad de lucha y fue un hecho potenciado por la incorporación, subestimada y poco estudiada, de indígenas de diversas partes de América.

En sendos capítulos, Juan Manuel Reyes Cardero y Lisette Roura detallan el protagonismo de los indios en espacios urbanos de Cuba (Santiago y La Habana) conectados a su vez con pueblos

de indios: El Caney y Guanabacoa⁵. Diseñados para reconcentrar a los sobrevivientes tras el fin de la encomienda, estas estructuras poblacionales no se ubican cerca de las ciudades por casualidad. Estaban allí para ofrecer fuerza laboral y apoyo defensivo. La singular correlación de la ciudad española (con su propia historia de presencia de indios) y los pueblos donde estos son concentrados, demuestra la importancia de los últimos para la continuidad del proyecto colonial, particularmente durante los siglos XVI y XVII. El seguimiento de estas historias hasta el siglo XIX, evidencia las tensiones de la sobrevivencia y las maniobras para manipularlos y maximizar su explotación.

Sección 2. Categorías y destinos coloniales

Cuando con el fin de la encomienda, a mediados del siglo XVI, parecía que terminaba el capítulo de los indios en las Antillas Mayores, en las Antillas Menores continuaba la gesta de los caribes. En estas islas, como en Las Bahamas, los españoles no fomentaron poblamiento pues carecían de oro que explotar. En el caso de los lucayos, habitantes de Las Bahamas, se aprobó su captura y uso como naborías, forma de esclavitud que prohibía la venta. Las Antillas Menores, excluyendo Trinidad, Margarita y las islas de las Barbudas (Barbados) y de los Gigantes (Aruba, Curazao y Bonaire), se presentaron como el espacio del indígena Caribe (Mira Caballos, 1997, p. 294). Estos enfrentaron con fuerza y notable éxito a los españoles, hostigando además sus asentamientos de Tierra Firme y Puerto Rico. Fueron signados o catalogados por el discurso de la conquista, como belicosos y dados a múltiples actitudes antinaturales, incluyendo la antropofagia. Por tal razón se autorizó su esclavitud en 1503, decisión reiterada en 1509 y 1511.

⁵ En el estudio de la historia de estos pueblos es importante reconocer, entre otras, las obras de Marcos Rodríguez Villamil (2002) para Guanabacoa, y la de Bohomil Badura (2013) para El Caney.

El término «caribe», como el de indio, derivó en una categoría colonial. Esta nucleó gente y etnicidades diversas, incorporando connotaciones negativas en múltiples sentidos. Numerosas comunidades indígenas, independientemente de su origen étnico, prácticas culturales o ubicación geográfica, fueron catalogadas como caribes para justificar su esclavización. Aparentemente otras tomaron esa identidad para protegerse tras su leyenda de ferocidad (Lenik, 2012).

En la segunda mitad del siglo XVI, ingleses y franceses iniciaron la entrada sistemática en las Antillas Menores. La región, tras despoblar numerosas islas, había sido abandonada por el imperio español, demasiado ocupado en sus posesiones continentales y en sus guerras europeas. En el siglo XVII los nuevos poderes forman asentamientos estables y las relaciones de comercio y colaboración alternaron con períodos de fuerte confrontación con los indígenas. A lo largo de ese siglo y durante el XVIII los indígenas se insertan en la rivalidad entre franceses e ingleses, interactuando con estos, y con mestizos y africanos. Se mantuvo también la relación con poblaciones de la zona continental, espacio al que se movieron sobrevivientes de diversas islas y del que vinieron contingentes que se instalaron en estas. Para algunos investigadores (Lenik, 2012, p. 82; Sued Badillo, 2007, p. 46) se trata de un universo humano ya muy distinto al existente en tiempos precoloniales. Su cultura y vida cotidiana incorporó muchos elementos europeos y también a individuos de diverso origen, demostrando una alta capacidad de adaptación, pero también la presencia de aspectos tradicionales que definían su cohesión y resistencia.

El nexos con los esclavos africanos, sobrevivientes del naufragio de barcos dedicados al tráfico negrero, o que huían de los enclaves europeos, posibilitó la mezcla con los indígenas y la aparición en San Vicente de los llamados caribes negros. Tras años de enfrentamiento estos fueron deportados por los ingleses (a fines del siglo XVIII) a Centroamérica, y forman hoy las comunidades garífunas. En Dominica los caribes sobrevivientes quedaron

nucleados en una reserva que todavía persiste (Cassá, 1992, pp. 289-295). La complejidad humana de la región incluye indígenas de Suramérica y de Norteamérica movidos como esclavos (en siglo XVII) a posesiones inglesas, francesas y holandesas (Arena, 2017). Caribes del norte suramericano, y en mucha menor medida de las islas, se ven envueltos en este tráfico y en ocasiones son sus víctimas.

Los caribes influyeron significativamente en el modo en que se desarrolló la expansión europea en las Antillas Menores y cortaron la entrada española a este espacio. Supieron manipular a su favor las rivalidades europeas y retuvieron con gran efectividad su independencia y cultura (Wilson, 2007, p. 169). Estas comunidades, cualquiera que sea su verdadera naturaleza étnica, muestran un lado poco conocido del desempeño indígena en el universo colonial. Se trata de una historia de resistencia exitosa y de sobrevivencia, que contrasta con la visión de pasividad y rápida extinción del indio, proclamada para las Antillas Mayores. Los indígenas de los dos grandes conjuntos insulares no eran tan opuestos ni se hallaban tan desconectados como sostuvo la narrativa colonizadora (Hofman y Bright, 2007; Sued Badillo, 2007). Establecer imágenes específicas que facilitaban su manejo dentro de los planes de dominio europeo, fue una estrategia usada en ambos casos que es necesario comprender y analizar, y a la que se debe oponer una lectura reivindicadora de la perspectiva indígena.

El capítulo de Jimmy Mans pretende esto al tratar los datos del conjunto de islas situadas en la parte occidental de las Antillas Menores de Sotavento. Términos como «caribe y «callínago» trascienden en tanto construcciones europeas a las que estos cargaron de ciertos significados, enmascarando la diversidad cultural y geográfica de tales comunidades. Para proponer una visión menos prejuiciada, Mans usa las denominaciones indígenas dadas a ciertas islas a mediados del siglo XVIII, como un recurso de identificación de poblaciones que vivieron juntas o próximas, durante

ciertos períodos de tiempo. Reconstruye así miradas particulares de diferentes espacios a través de las cuales se descubre la diversidad humana y cultural de este universo, e interacciones desarrolladas entre estas colectividades indígenas, grupos de ellas y los europeos. Emergen así variadas posibilidades de explicación de la estructura y transformación de estos conjuntos, como alternativa a la lectura lineal del discurso y las categorías coloniales.

«El indígena debía morir en el indio, y este debía reconstruirse, mientras aportaba su vida al conquistador y al imperio». Esta frase marca el texto preparado por José Novoa Betancourt, quien conecta la construcción del indio como categoría, con la misma visión colonial sobre su destino: la muerte. Si bien el término se extendió a todas las Américas y no en todos los sitios el indio desapareció, la estructuración de una muerte biológica, cultural y política, a partir del accionar de conquista, segregación, aculturación y dominio, le fue consustancial y no ha dejado de estar presente. Estas facetas son tratadas para el caso de Cuba, diseccionando el discurso y el accionar colonial en la construcción de una imagen de extinción. Al mismo tiempo emerge una realidad de presencia y participación del indio, escondida por la historia tradicional.

Sección 3. Investigaciones sobre el encuentro y el mundo colonial

En términos históricos y arqueológicos la investigación de la interacción entre indígenas, europeos y otros grupos que asisten tanto al proceso del «descubrimiento» y la conquista como al mismo establecimiento colonial, ha sido insuficiente, tanto en las Antillas Mayores como en las Antillas Menores, aunque mucho más en las últimas. Resulta notable además, el poco análisis de la supervivencia y la permanencia del indio en el mundo colonial. Pesan sobre esto la tradicional idea de la desaparición, que limita la presencia indígena al momento temprano (arribo y conquista), las estrategias investigativas inadecuadas, el modo en que

se ha proyectado y construido la práctica arqueológica, y la escasa importancia dada al asunto para entender las historias e identidades de la región (Curet, 2016; Deagan, 2004; Hofman *et al.*, 2014; Ulloa Hung, 2016; Valcárcel Rojas *et al.*, 2013).

En el Caribe insular, excepto en Cuba, se han estudiado pocos sitios arqueológicos de base indígena con indicios de vínculo con los europeos (Deagan, 1988; Valcárcel Rojas *et al.*, 2013) y al tratar los espacios coloniales, indígenas e indios son siempre un aspecto colateral en el universo de viejas ciudades y asentamientos. El análisis de su presencia en el mundo colonial, más allá del fin de la encomienda, es casi una curiosidad, aunque algunos estudios se estén acercando al asunto cada vez con más agudeza (Goucher y Agorsah, 2011; Hernández, 2010; Hernández *et al.*, 2013). Debe reconocerse, sin embargo, que ciertas aristas de la interacción hispano-indígena se han potenciado en los últimos tiempos desde nuevos enfoques, expandiendo positivamente el entorno conceptual y la riqueza de los datos conseguidos. En este sentido, se ha ido profundizando en la exploración del lazo entre arqueología histórica y precolonial (Deagan, 2004), ruta para lograr por primera vez la identificación de un pueblo de indios encomendados (Valcárcel Rojas, 2016b); se ha enfatizado en aspectos bioarqueológicos y perspectivas multidisciplinares (Duijvenbode, 2016; Laffoon *et al.*, 2012; Valcárcel Rojas, 2016b; Valcárcel Rojas, *et al.* 2011; Weston y Valcárcel Rojas, 2016); crece la valoración del trasfondo y significado de los procesos de intercambio de bienes y las formas de socialización e interacción (Mol, 2014; Keehnen, 2012; Oliver, 2009); se introducen nuevas visiones metodológicas, como el análisis de redes, que ayudan a comparar e interconectar procesos (Hofman *et al.*, 2014; Mol, 2014), y valoraciones paleoambientales (Castilla Beltrán *et al.*, 2018); se desarrolla el reconocimiento de los paisajes culturales al arribo hispano (Herrera Malatesta 2018; Hofman *et al.*, 2018), y se ha observado con un creativo enfoque arqueométrico y cultural la inserción de la materialidad europea en elementos de la

ritualidad indígena (Ostapkowicz *et al.*, 2017). Una perspectiva reciente y valiosa ha sido la usada para tratar la percepción hispana de lo indígena y el análisis (incluyendo el aspecto personal) de las construcciones mentales generadas por la asociación con este nuevo universo, particularmente en lo referido al ámbito religioso (Cooper *et al.*, 2016; Samson y Cooper, 2015; Samson *et al.*, 2016). La definición de roles y estatus sociales, incluyendo la percepción de la esclavitud indígena, así como el manejo (bajo posible influencia europea) de materialidad indígena no antillana (Valcárcel Rojas, 2016b) son otros aspectos que comienzan a ser tratados.

En su capítulo, Karen Anderson-Córdova valora esta situación para el caso de Puerto Rico, especialmente sus carencias. La presencia colonial del indio en dicha isla cuenta con poca documentación y estudio, aunque se reconoce supervivencia en zonas aisladas hasta el siglo XVIII; y la notable potencia del componente indígena en el aspecto genético. Según Anderson-Córdova, el aislamiento pudo influir tanto en la permanencia del legado indígena como en su inserción en la vida del campesino puertorriqueño. Múltiples razones vinculadas a la geografía de la isla, a las dimensiones de su población, las características de la práctica arqueológica y diversos procesos económicos e históricos, influyen en el modo en que se investiga y percibe el tema. En cualquier caso, todo un movimiento de reclamo de orígenes indígenas está activando el interés en el estudio del asunto.

El capítulo de Hofman y Hoogland muestra el éxito en recuperar desde la arqueología, información sobre el proceso de vínculos e interacciones entre indígenas y europeos en las Antillas Menores, durante los siglos XVI y XVII, contribuyendo a documentar el tema de una de las expresiones caribes: los Kalinago. Las excavaciones en Argyle (San Vicente), y La Poterie (en Granada), descubren asentamientos coincidentes con los datos históricos y reportan materiales europeos que los ubican en el período de interacción. Esta información y la reconstrucción de una aldea

con fines culturales en el sitio Argyle, aportan conocimientos y referencias patrimoniales a comunidades de descendientes de los Kalinago de esta y otras islas, que apoyan su empeño de reafirmación histórica.

Los espacios coloniales tardíos, con presencia de indios, están entre los menos evaluados arqueológica e históricamente, algo muy notorio en zonas rurales. El capítulo de Valcárcel Rojas y colaboradores presenta el estudio arqueológico de uno de los pocos contextos de este tipo actualmente conocidos en Las Antillas, concretamente una hacienda agrícola ganadera cubana, en funcionamiento entre los siglos XVII y XIX. Se combinan distintos datos para identificar el sitio histórico y asumir la compleja tarea de valorar la presencia de indios. Resalta la persistencia de la cultura material de base indígena, y el modo en el que indio se conecta, desde o en el entorno de un espacio de este tipo, con el desenvolvimiento de ciertas regiones históricas.

Sección 4. Cultura y legado

El legado espiritual y material indígena, sus prácticas económicas y de manejo ambiental, subsistieron en el entorno de dominio colonial y sirvieron tanto a sus originales portadores y sus descendientes, como a conquistadores y colonizadores. Su captación y mantenimiento fue vital para el éxito de todos los proyectos de asentamiento europeo en Las Antillas y el Caribe en general. No obstante, conocemos poco de cómo se fijaron en el mundo colonial y de la verdadera amplitud de su presencia en el universo actual. El esfuerzo por entender cómo nos marca lo europeo o lo africano y por mantener vivas esas raíces culturales, está consolidado en una u otra medida, en dependencia del perfil étnico de las naciones y de otros factores sociohistóricos. Lo indígena sigue siendo un tema pendiente.

Aun cuando la herencia indígena se ha registrado en nuestras sociedades actuales en lo referido a lo lingüístico, geográfico,

cultural, medioambiental, etc., (Castahna, 2004, pp. 223-253; Ferbel, 2010; Guitar, 2002; Hofman *et al.*, 2018; Honychurch, 2000; Molina *et al.*, 2007; Pérez Cruz, 2014; Pesoutova y Hofman, 2016; Rivero, 1978; Vega, 1987), esto no se ha hecho con la amplitud y sistematicidad requerida. Por otro lado, se ha dado un proceso de manipulación de este legado que con frecuencia responde más a intereses sociopolíticos que a una comprensión real de la naturaleza de nuestras sociedades. En la República Dominicana el reconocimiento de dicha herencia e identidad, en un sentido étnico, aparece como un recurso de segregación y de discriminación racial, en el marco de la confrontación con Haití (García Arévalo, 1988; Ulloa Hung, 2016, p. 224; Vega, 1987 [ver figura 1]). En Cuba se ha congelado, formalizado y oficializado, al apoyar la narrativa de desaparición del indio en función de sostener el discurso independentista y nacionalista (Catá, 2008; Valcárcel Rojas 2016a, p. 36). Podría decirse que funciona como herramienta anticolonial, pero no como contenido (en una perspectiva decolonial) de construcción de verdadera nacionalidad.

La idea de una rápida aniquilación justifica la dificultad de la recuperación investigativa de los procesos de interacción entre indígenas y europeos, niega o minimiza la presencia colonial del indio y sus descendientes, y contribuye a sostener la visión de un legado limitado. El mestizaje es otro aspecto tradicionalmente presentado como una vía de eliminación del indígena y su legado (Pérez de la Riva, 1972). En el extremo opuesto se está dando una dinámica de revitalización de la identidad indígena (incluye los movimientos neotaínos y otros tipos de acciones sociales) que, pese a sus muchos rasgos contradictorios, está impulsando una reflexión más cuidadosa sobre el tema en medios académicos y culturales⁶.

⁶ Es importante señalar la labor de colectivos interesados en la valoración y promoción de la herencia indígena, como el Grupo Kaweiro (www.grupokaweiro.hol.es).

La autenticidad de muchos elementos de este reclamo lleva a volver sobre el significado de la identidad indígena en sociedades mestizas. Emerge la noción del mestizaje como alternativa en la transmisión del legado indígena (Ulloa Hung, 2005, pp. 30-45; Valcárcel Rojas 2016a, p. 33) y la reflexión sobre el carácter dinámico y fluido de la identidad, como construcción legítima de aquellos que, aun siendo mestizos, la reclaman y la recuperan desde sus raíces familiares, espacios de vida y tradiciones (Ferbel, 2010, p. 4).

En el capítulo preparado por José Barreiro y Alejandro Hartmann se sigue la posición antes mencionada en lo que respecta al reclamo de una identidad india para comunidades e individuos de la Cuba actual, conectados a través del linaje de los Rojas-Ramírez, «la familia más grande Cuba». Se trata de un ejemplo singular no solo por el sustento histórico inherente a tal identidad, sino por la confluencia de aspectos asociados a los modos de vida, y la potencia y amplitud del legado que portan estos individuos. Su recuperación y presentación, a través de diversos datos y de valiosos testimonios tomados a miembros de esta gran familia, es un aporte clave en términos de conocimientos tradicionales; prueba la importancia y necesidad de acercamientos investigativos de este tipo y permite enfrentar la narrativa de la extinción e integrar la constancia física de la sobrevivencia y detalles de su aporte cultural. Son informaciones importantes, con implicaciones para el esclarecimiento de un panorama regional de manejo de la herencia indígena, atrapado entre el cuestionamiento irreflexivo o la asunción y exaltación indiscriminada de dicha raíz.

Un área del legado indígena donde arqueología, historia, y etnografía están conectándose de modo particular es la de la cerámica doméstica de origen local, cada día más usual y temporal y geográficamente ubicua en los contextos arqueológicos de la región; sin duda, un símbolo clave de mestizaje y acriollamiento. Dicho aspecto es tratado desde varias perspectivas en los capítulos preparados por Lisette Roura, Valcárcel Rojas y colaboradores, Jorge Ulloa Hung y Manuel García Arévalo. Formas similares han



Figura 1. Obra « Monedas del subdesarrollo» (2017), del artista dominicano Lenin Paulino. Basada en la moneda de 1 peso de la era de Trujillo, emitida en 1939 (República Dominicana). Con la imagen de una mujer «india», fue un recurso para exaltar el pasado indígena del país en contraposición al elemento africano. En la obra, Paulino alude a la continuidad colonial implícita en este acto y al blanqueamiento iconográfico de lo indígena. Piezas en cerámica. Fotografía de Roberto Valcárcel Rojas, con permiso de Lenin Paulino.

sido registradas para los Estados Unidos (EUA), las Antillas Menores y distintas partes del continente bajo el término *Colono Ware*. En los EUA la denominación cubre un disímil universo que incluye las cerámicas ordinarias hechas a mano en el contexto colonial (elaboradas tanto por indígenas como por africanos) y aquellas que, hechas por indígenas, se caracterizan por reproducir solo formas europeas (Rolland y Ashley, 2000, p. 37). Para Deagan (1987, p. 103-105) en lo referido al Caribe podrían incluirse todas las variantes antes mencionadas y ejemplos muy especiales,

hechos a torno, como algunos de Concepción de la Vega (República Dominicana) registrados por Elpidio Ortega y Carmen Fondeur (1978). Deagan y Cruxent (2002, p. 296) consideran al llamado Colono Ware como expresión de la presencia femenina (indígena y africana) tanto en el ámbito doméstico europeo, como en el mestizaje verificado durante el siglo XVI en La Española.

Manuel García Arévalo es uno de los primeros especialistas de Las Antillas en distinguir y tratar este asunto. En un artículo de 1978 discute lo que llama *cerámica criolla*, piezas hechas a mano y con técnica indígena, pero sin su ornamentación y ajustadas para resistir una cocción más intensa, propia de los requerimientos culinarios coloniales⁷. Un texto suyo publicado en 1991, ampliado y actualizado, conforma el artículo que ahora se incluye en este volumen. Su propuesta de contextualizar la cerámica indígena o de base indígena, en relación al tipo de presencia o vínculo con los europeos, es una contribución importante. Insiste en distinguir las piezas que reflejan el aprecio por el exotismo de una cultura diferente, en el período de contacto, de aquellas adaptadas a las necesidades del ambiente colonial, durante la fase de conquista. Aparece aquí lo que el autor denomina *estilo criollo*⁸, un ajuste de la tecnología, formas y decoraciones indígenas al modo de vida y exigencias ideológicas coloniales. Es muy relevante que para García Arévalo esta cerámica sigue cambiando y se convierte en un espacio de convergencia al incluir, posteriormente, tradiciones africanas y europeas. En estos términos llega al presente, reportándose para varias localidades de la República Dominicana.

⁷ Otro acercamiento temprano al tema lo hace la arqueóloga Lourdes Domínguez (1980) quien usa el término *cerámica transcultural* para referirse a materiales similares hallados en contextos de La Habana Vieja. Elpidio Ortega (1980) incluye algunos de estos materiales dentro de la categoría de *loza común* si bien esta se refiere a toda cerámica local no vidriada (torneada o no), sin enfatizar en sus raíces culturales.

⁸ El término *cerámica criolla* también ha sido y es usado en otras partes de América para referirse a piezas ordinarias hechas a mano, no asociadas a la tradición europea, con un origen tanto africano como indígena (Schreg 2010, pp. 136, 141).

En Cuba la presencia de esta cerámica se ha valorado reiteradamente en un sentido arqueológico e histórico, popularizándose en los últimos años el uso del término cerámica de tradición aborigen (Roura *et al.*, 2006), para algunas de sus expresiones. Roura (en este volumen) presenta información al respecto y coincide en la necesidad de ver la producción cerámica como reflejo de distintos momentos de interacción entre los indígenas o sus descendientes (indios), y los europeos. A diferencia de muchos investigadores, idea que apoyamos, no considera que el concepto de transculturación sea útil para definir los procesos iniciales de interacción y captación de objetos y formas europeas. Entiende que es más coherente usarlo para tratar las transformaciones a largo plazo de los indígenas y de la misma sociedad colonial, considerando un abanico de opciones para el tema de la producción cerámica que incluyen su persistencia, no solo en un sentido de adaptación sino también de resistencia.

El capítulo de Jorge Ulloa Hung documenta la producción actual de cerámica asociada al legado indígena en la República Dominicana y trata el vínculo de esta herencia con las tradiciones culturales en ese país, y con su desarrollo a través de la artesanía. Combina visiones y testimonios provenientes (por un lado) de una alfarería nacida de las necesidades domésticas, de fuerte conexión técnica y estilística con las cerámicas indígenas, con expresiones (por otro lado) de carácter comercial que reformulan aspectos estéticos e iconográficos de estas culturas. Resulta un importante registro testimonial, uno de los pocos disponibles sobre el tema, que da cuenta de la vitalidad de lo indígena en la cultura popular dominicana, y permite la reflexión sobre su valor como reservorio de identidad. Al investigar espacios previamente tratados por Manuel García Arévalo (ver detalles en el capítulo 11 de este volumen) aporta una mirada útil sobre la continuidad y evolución de dicho legado.

Comentario final

La colonización gestó la reinención del Caribe. Este demoró en tomar forma desde las visiones europeas y aún sigue modificándose⁹ entre los poderes neocoloniales, y las posturas diversas y muchas veces encontradas de los pueblos, naciones y sobre todo, élites de la región. Más que un acto de creación hay un proceso de reinención porque había un entorno Caribe antes de Colón, fluido, diverso, pero en muchos sentidos autoconsciente (desde la comunidad de tradiciones y nexos). El Caribe fue reinventado, o se inició dicho proceso, tras la dramática e innegable destrucción de las sociedades indígenas, la modificación masiva de la ecología regional, y la aparición de un universo humano y cultural mestizo. Los indios y caribes fueron actores importantes de estos acontecimientos, aunque el discurso de desaparición les intente quitar cualquier protagonismo. Ellos son parte de una historia que precede a los colonizadores y los trasciende, dejando un legado que sirve de sedimento a todos.

La conectividad e integración caribeña precolombina, sin negar diversidad cultural y conflictos, es un entorno que el impacto colonial oculta al imponerse como origen de un Caribe histórico y verdadera matriz del presente. Ese Caribe originario sirvió de guía al accionar conquistador y también permitió tempranos esquemas de resistencia que vincularon a indígenas de las Antillas Mayores y las Menores, y de las Menores y Suramérica. La conectividad caribeña fue rota por la voluntad colonial pero permaneció latente en términos de memoria, constituyendo un legado compartido que da unidad a las islas. Recuperar esta herencia y potenciarla regionalmente, haciendo de ella un motivo de unión (compatible con la presente pluralidad), supone conectar a nivel de sus diversos espacios el modo en que miramos el impacto colonial y la presencia indígena en este proceso.

⁹ Gaztambide (2003) ilustra adecuadamente y desde diversas perspectivas, esta situación.

El universo indígena no es solo un hecho precolombino; llega al mundo colonial a través de individuos y comunidades que de modos diversos marcan nuestro presente. La permanencia en el contexto colonial de lo indígena y sus descendientes es más clara cuando vemos la gesta «Caribe» en el mismo momento en que se supone extinto al «indio» de las Antillas Mayores; cuando en el siglo XVIII seguimos la lucha por la sobrevivencia de los pueblos de indios de Cuba, paralela a la resistencia de las poblaciones indígenas de San Vicente y Dominica; cuando negros, blancos, y mestizos de todo tipo, reconocen en el indígena un ancestro espiritual, físico, y/o cultural. Las políticas coloniales actúan sobre este «indígena desaparecido» al sostener su esclavitud en espacios franceses, holandeses e ingleses durante el siglo XVII. Esto ocurre en momentos donde tal práctica está prohibida por los españoles que, no obstante, deportan indígenas de Norte y Mesoamérica hacia las Antillas Mayores y oprimen los reductos de indios en la región. Es un ciclo de dominación y resistencia que llega al siglo XIX y deja un sedimento todavía bien presente.

Estos procesos y sus protagonistas indígenas (o de ancestros indígenas) no son relevantes al discurso colonial de ayer o de hoy, e incluso para discursos que pretenden ser anticoloniales. La mirada eurocéntrica, aún viva, desde temprano entendió al indígena y su mundo como un universo indeseable, bárbaro, que debía ser borrado o modificado. En esta perspectiva la historia del Nuevo Mundo y la naturaleza de sus sociedades es solo válida en tanto extensión de Occidente y su cultura. Textos que hoy entendemos parte de un valioso registro etnohistórico no son incompatibles con esa visión mayor, cultivada por distintas historiografías desde diversos presupuestos, e inherente también a ciertos modos de concebir la antropología y la arqueología de la región. Debemos apuntar que cuando el estudio se enfoca en las grandes estructuras (como la plantación) o se reduce a aspectos económicos, al conflicto clasista o racial, insistiendo en atacar un macrocolonialismo, el componente indígena o el indio también se hace un tema

menor o no se trata. Desde análisis cercanos a lo poscolonial o decolonial hay cierta atención en este sentido para asuntos de género, sexualidad, religiosidad, familia, etc., pero lo indígena y su legado sigue pendiente.

El indio es visto como un asunto de inicios del siglo XVI, más como escenario que como actor. No llega a ser realmente clase oprimida o subalterno porque para las miradas históricas dominantes de todo tipo, prácticamente no está; ni en este momento ni en los posteriores. Hay que empezar por recuperar su presencia, algo que intenta este volumen donde se prueba, además, que las fuentes para tal ejercicio existen. Hay documentos, testimonios, sitios arqueológicos... Resta la voluntad o el interés de estudiarlos porque todavía no se percibe la relevancia de tal investigación.

De la desaparición a la permanencia: indígenas e indios en la reinención del Caribe es un texto que con aciertos y carencias nos ayuda a percibir esta historia ignorada, e ilustra posibilidades de enfrentar el acto de olvido que se dio y se da como elección y ejercicio de poder, y como postura epistemológica. Mostrar diversas visiones y enfoques disciplinarios ayuda en el libro a potenciar el alcance de los datos y descubre posibilidades de cooperación aún por desarrollar. Su principal valor está en la información que ofrece y en las temáticas que descubre; las sistematizaciones y teorizaciones están por hacerse.

Si bien se ha intentado buscar un equilibrio y una imagen diversa, el caso cubano aparece con un protagonismo innegable, no solo porque se ha avanzado más en el planteamiento de ciertas facetas del tema¹⁰ sino porque una evolución histórica diferente

¹⁰ Pese a carencias metodológicas, conceptuales y materiales, el modo en que se ha desarrollado la investigación arqueológica e histórica en Cuba, con amplias estructuras institucionales que conectan temas nacionales y locales, fomentan la continuidad generacional de los investigadores, y tienden a reconocer el valor del estudio del pasado, ha tenido un impacto positivo y permitió avances significativos respecto al Caribe insular. Debe reconocerse, sin embargo, que en el caso del tema del indio prejuicios políticos respecto al sentido de unidad nacional y al concepto de etnicidad inciden, entre otros condicionantes, en la ampliación de su estudio.

dejó huellas muy tangibles del indio. Por otro lado, pese a toda la información presentada queda mucho por tratar para llegar a una perspectiva adecuada de un campo de estudios extremadamente amplio y todavía en definición en casi todos los sentidos.

En el resto de América es un asunto largamente investigado y en continuo debate porque el mundo indígena se sostuvo, igual que el intento de negarlo y destruirlo, y en muchos lugares es determinante. La suerte de los indígenas en el Caribe, particularmente insular, fue diferente pero su impacto histórico, integración y legado tiene una relevancia que no admite subestimaciones. Muestra incluso, peculiaridades que son importantes para la consideración del asunto a escala continental, al aportar esquemas propios de resistencia, integración y supervivencia. Recuperar experiencias del resto del continente e integrar visiones, sigue pendiente. Desde aquí también se puede romper la marginalidad asignada al Caribe por la agenda colonial y sostenida por conceptos esencialistas de la indigeneidad.

El libro deja la experiencia de conectar la región y su historia más allá de los cortes impuestos tanto por el evento colonial como por los estancos culturales y geográficos construidos a partir de este; y de seguir una presencia y un legado que se ha intentado ignorar. Queda en pie el reto de continuar el análisis del tema, como se ha hecho aquí, desde datos reales, conseguidos y estudiados adecuadamente. No bastan presunciones o convicciones ni puede negarse la realidad de la destrucción de las sociedades indígenas: la persistencia del indio y su impronta cultural no debe usarse para minimizar las consecuencias terribles de la conquista y el colonialismo. Tampoco se debe magnificar arbitrariamente la supervivencia de comunidades e individuos o su herencia, ni equiparar u homogenizar este proceso en la región. Debe primar la objetividad de la investigación y no dar preeminencias excluyentes a una raíz cultural, o forzar la historia. Por otro lado, se precisa construir un diálogo y un vínculo con la sociedad para usar los resultados del trabajo académico en función de un cambio de

visiones y actitudes. Se trata de lograr repercusión, de buscar un mejoramiento de nuestra realidad a través de lo que aporta este legado en términos de fortalecimiento de identidad, reconocimiento del valor de la pluralidad y utilidad práctica de la recuperación de tradiciones culturales, entre otros elementos.

Al igual que en el volumen I de esta serie, con los investigadores María Nelsa Trincado y Marcio Veloz Maggiolo, el volumen II rinde homenaje a Manuel García Arévalo mediante la publicación de uno de sus textos. Su amplia y valiosa labor investigativa incluye análisis importantes en temas de iconografía precolombina, contacto hispano indígena, cerámicas arqueológicas, cultura tradicional dominicana e historia. Se completa, desde la Fundación García Arévalo, con un proyecto editorial único en Las Antillas; el apoyo permanente a estudios en diversas disciplinas, al trabajo museológico y patrimonial, fija una referencia clave para la historia de la arqueología caribeña. También deseamos recordar a Bohumil Badura, iberoamericanista checo fallecido en el año 2014 cuyo estudio sobre el pueblo de indios de El Caney constituye una obra imprescindible en lo que respecta a esta materia en Cuba.

Agradecemos el apoyo del Instituto Tecnológico de Santo Domingo (INTEC) en la preparación del texto; particularmente de la Vicerectoría de Investigación, del Área de Ciencias Sociales, en la figura de su decana, Elsa Alcántara, de la Directora de la biblioteca de INTEC, Lucero Arboleda, así como del Director de Publicaciones, Ramón Fari Rosario. Reconocemos la colaboración de Manuel García Arévalo y de la Fundación García Arévalo en la gestión de publicación. La preparación de este volumen se inserta en el trabajo del Grupo de Investigación «Arqueología y culturas del Caribe» (adscrito al INTEC), y en el marco de la cooperación de esta institución con la Universidad de Leiden a través del proyecto *Nexus 1492*. El libro se ha beneficiado además, de las ideas y de algunas ponencias presentadas en el Segundo Seminario Internacional de Arqueología y Antropología del

Caribe (Santiago de Cuba, 2016), coordinado por la historiadora Olga Portuondo y por los editores de esta obra, y auspiciado por la Oficina del Historiador de la ciudad de Santiago de Cuba y el proyecto *Nexus 1492*.

Referencias citadas

- Arena, C. (2017). *Indian Slaves from Guiana in Seventeenth-Century Barbados*. *Ethnohistory*, 64(1), 65-90.
- Castahna, A. (2004). *Adventures in Caribbean Indigeneity centering on Resistance, Survival, and Presence in Borinquén (Puerto Rico)*. Ph.D. dissertation. University of Hawai'i at Mānoa.
- Badura, B. (2013). *Páginas de la Historia del Pueblo de El Caney*. Praga: Editorial Karolinum.
- Barreiro, J. (2006). *Taino 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.
- Castilla-Beltrán, A., Hooghiemstra, H., Hoogland, M., Pagán-Jiménez, J., van Geel, B., Field, M., et al. (2018). *Columbus' footprint in Hispaniola: a paleoenvironmental record of Indigenous and Colonial impacts on the landscape of the central Cibao Valley, northern Dominican Republic, Anthropocene*, <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2018.05.003>.
- Cassá, R. (1992). *Los indios de Las Antillas*. Madrid: Editorial Mapfre S.A.
- Catá Backer, L. (2008). From Hatuey to Che: indigenous Cuba without Indians and the U.N. Declaration on the rights of indigenous peoples. *American Indian Law Review*, 33(1), 199-236.
- Cooper, J.; Samson, A.; Nieves, M. A.; Lace, M. J.; Caamaño-Dones, J.; Cartwright, C.; et al. (2016). The Mona Chronicle: The Archaeology of Early Religious Encounter in the New World. *Antiquity*, 90(352), 1054-1071.

- Curet, L.A. (2014). The Taíno: Phenomena, Concepts, and Terms. *Ethnohistory*, 61(3), 467-495.
- Curet, A. (2015). Indigenous revival. Indigeneity and the Jíbaro en Borinkén. *Centro Journal*, 27(1), 206-247.
- Curet, A. (2016). El Colonialismo y las arqueologías del Caribe hispano. En J. Ulloa Hung & R. Valcárcel Rojas (Eds.), *Indígenas e indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio* (Vol. I, pp. 151-202). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Deagan, K. (1987). *Artifacts of the spanish colonies of Florida and the Caribbean, 1500-1800*. (Vol. I: Ceramics, Glassware, and Beads.). Washington D. C.: Smithsonian Institution Press.
- Deagan, K. (2004). Reconsidering Taino Social Dynamics after Spanish Conquest: Gender and Class in Culture Contact Studies. *American Antiquity*, 69(4), 597-626.
- Deagan, K. & Crucent, J. M. (2002a). *Archaeology at La Isabela. America's First european Town*. New Haven: Yale University Press.
- Domínguez, L. (1980). Cerámica transcultural en el sitio colonial Casa de la Obrapía. *Cuba arqueológica II*, (pp. 15-26). Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Duijvenbode, A. v. (2016). *Facing society: A study of identity through head shaping practices among the indigenous peoples of the Caribbean in the ceramic age and colonial period*. Tesis doctoral inédita. Leiden: Leiden University.
- Ferbel-Azcarate, P. (2002). No porque hablan español significa que son de España: la sobrevivencia de la cultura taína en la República Dominicana. *Kacike. Revista de historia y antropología de los indígenas del Caribe* [revista electrónica], edición especial por Lynne Guitar. Disponible en: <http://www.kacike.org/FerbelEspanol.pdf> [consultada el 8 de julio de 2016].
- Ferbel-Azcarate, P. (2010). *Un estudio etno-arqueológico de la sobrevivencia indígena y el uso contemporáneo del pan de casabe en la República Dominicana*. X Conferencia Internacional

- Antropología 2010. CD-ROM. La Habana: Instituto Cubano de Antropología.
- Forte, M. C. (2005). Extinction: The Historical Trope of Anti-Indigeneity in the Caribbean. *Issues in Caribbean Amerindian Studies*, VI (4), 1-20.
- Forte, M. C. (Ed.). (2006). *Indigenous Resurgence in the Contemporary Caribbean. American Survival and Revival*. New York: Peter Lang.
- García Arévalo, M. (1978). Influencias de la dieta indohispánica en la cerámica taína. En *Proceedings of the Seventh International Congress for the Study of Pre-Columbian Cultures of the Lesser Antilles*, (pp. 263-277): Centre d'études Caraïbes, Université de Montréal.
- García Arévalo, M. (1988). *Indigenismo, arqueología e identidad nacional*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano y Fundación García Arévalo.
- García Arévalo, M. (1991). Influencias hispánicas en la alfarería taína. *Proceedings of the thirteenth International Congress for Caribbean Archaeology*, (pp. 363-383).
- García Molina, J. A.; Garrido Mazorra, M. & Fariñas Gutiérrez, D. (2007). *Huellas vivas del indocubano*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Gaztambide, A. (2003). *La invención del Caribe a partir de 1898 (las definiciones del Caribe, revisitadas)*. Tierra Firme, 21(82).
- Goucher, C. & Agorsah, K. (2011). Excavating the Roots of Resistance. The Significance of Maroons in Jamaican Archaeology. En J. A. Delle, M. W. Hauser & D. V. Armstrong (Eds.), *Out of Many, One People. The Historical Archaeology of Colonial Jamaica*, (pp. 146-160). Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Guitar, L. A. (1998). *Cultural genesis: relationships among indians, africans, and spaniards in rural Hispaniola, first half of the sixteenth century*. Tesis doctoral. Nashville: Vanderbilt University.

- Guitar, L. (2002). *Documentando el mito de la extinción de la cultura taína*. Kacike. Revista de historia y antropología de los indígenas del Caribe [revista electrónica], edición especial por Lynne Guitar. Disponible en: <http://www.kacike.org/GuitarEspanol.pdf> [consultada el 8 de mayo de 2016].
- Haslip-Viera, G. (Ed.). (2001). *Taino Revival. Critical Perspectives on Puerto Rican Identity and Cultural Politics*. Princeton: Marcus Wiener Publishers.
- Herrera Malatesta, E. (2018). *Una Isla, Dos Mundos. Estudio arqueológico sobre el paisaje indígena de Haytí y su transformación al paisaje colonial de La Española (1200-1550)*. Leiden: Sidestone Press.
- Hofman, C.& Bright, A. (2007). Ideas atractivas, bienes deseables: influencias taínas en las Antillas Menores. *El Caribe Arqueológico* (10), 31- 42.
- Hofman, C. L.; 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.
- Hofman, C. L.; Ulloa Hung, J.; Herrera Malatesta, E.; Sony Jean, J.; Sonnemann, T.& Hoogland, M. (2018). Indigenous Caribbean perspectives: archaeologies and legacies of the first colonised region in the New World. *Antiquity*, 92, 200–216.
- Honychurch, L. (2000). *Carib to Creole. A history of contact and culture exchange*. Roseau: The Dominica Institute.
- Keehnen, F. W. M. (2012). Trinkets (f)or Treasure? The role of European material culture in intercultural contacts in Hispaniola during early colonial times. Master Thesis Leiden: Master Thesis.
- Laffoon, J.; Valcárcel Rojas, R.& Hofman, C. L. (2012). Oxygen and Carbon Isotope Analysis of Human Dental Enamel from the Caribbean: Implications for Investigating Individual Origins. *Archaeometry*, 55(4), 742-765.

- Lenik, S. (2012). Carib as a Colonial Category: Comparing Ethnohistoric and Archaeological Evidence from Dominica, West Indies. *Ethnohistory*, 59(1), 79-107.
- López de Velazco, J. (1894). *Geografía y descripción universal de las Indias*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet.
- Martínez-Cruzado, J. C. (2002). El uso del ADN mitocondrial para descubrir las migraciones precolombinas al Caribe: resultados para Puerto Rico y expectativas para la República Dominicana, *Kacike: Revista de la historia y antropología de los indígenas del Caribe* [revista electrónica]. Disponible en: <http://www.kacike.org> [consultada el 3 de mayo de 2017].
- Martínez-Cruzado, J. C.; Toro-Labrador, G.; Ho-Fung, V.; Estévez-Montero, M. A.; Lobaina-Manzanet, A.; Padovani-Claudio, D. A., et al. (2001). Mitochondrial DNA Analysis Reveals Substantial Native American Ancestry in Puerto Rico. *Human Biology*(73), 491–511.
- 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.
- Mol, A. A. A. (2014). *The Connected Caribbean. A Socio-material Network Approach to Patterns of Homogeneity and Diversity in the Pre-colonial Period*. Leiden: Sidestone Press.
- Oliver, J. R. (2009). *Caciques and Cemí Idols. The Web Spun by Taíno Rulers between Hispaniola and Puerto Rico*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Ortega, E. (1980). *Introducción a la loza común o alfarería en el período colonial en Santo Domingo*. Santo Domingo: Fundación Ortega Álvarez.
- Ortega, E.& Fondeur, C. (1978). *Estudio de la cerámica del período indohispano de la antigua Concepción de la Vega*. Santo Domingo: Fundación Ortega Álvarez.

- Ostapkowicz, J.; Brock, F.; Wiedenhoef, A. C.; Schulting, R. & Saviola, D. (2017). Integrating the Old World into the New: an "Idol from the West Indies". *Antiquity* 91(359), 1314-1329.
- Pérez Cruz, F. d. J. (Ed.). (2014). *Los Indoamericanos en Cuba. Estudios abiertos al presente*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Pérez de la Riva, J. (1972). Desaparición de la población indígena cubana. *Revista de la Universidad de La Habana*, 196-197, 68-83.
- Pesoutova, J. & Hofman, C. L. (2016). La contribución indígena a la biografía del paisaje cultural de la República Dominicana. Una revisión preliminar. En J. Ulloa Hung & R. Valcárcel Rojas (Eds.), *Indígenas e indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio* (Vol. I, pp. 115-150). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Rivero de la Calle, M. (1978). Supervivencia de descendientes de indoamericanos en la zona de Yateras, Oriente. *Cuba Arqueológica I*, (pp. 149-176). Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- 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 Ramos, R. (2010). *Rethinking Puerto Rican Precolonial History*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Rodríguez Ramos, R. & Pagán Jiménez, J. R. (2016). Sobre nuestras indigenidades boricuas. En J. Ulloa Hung & R. Valcárcel Rojas (Eds.), *Indígenas e indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio* (Vol. I, pp. 97-114). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Rodríguez Villamil, M. A. (2002). *Indios al este de La Habana*. La Habana: Ediciones Extramuros.
- Rolland, V. & Ashley, K. H. (2000). Beneath the Bell: A study of Mission Period Colonoware from Three Spanish Missions in Northeastern Florida. *The Florida Anthropologist*, 53(1), 36-61.

- Samson, A. & Cooper, J. (2015). La historia de dos islas en un mar compartido: investigaciones pasadas y futuras en el pasaje de La Mona. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, 46, 23-48.
- Samson, A.; Cooper, J. & Caamaño-Dones, J. (2016). European visitors in native spaces: using paleogeography to investigate early religious dynamics in the New World. *Latin American Antiquity* 27(4), 443–461.
- Serna Moreno, J. J. M. (2010). *República Dominicana. Identidad y herencias etnoculturales indígenas*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación. Editora Alfa & Omega.
- Schreg, R. (2010). Panamanian coarse handmade earthenware. A melting pot of African, American and European traditions? *Post-Medieval Archaeology* 44(1), 135–164.
- Schroeder, H.; Sikora, M.; Gopalakrishnan, S.; Cassidy, L. M.; Maisano Delser, P.; Sandoval Velasco, M., et al. (2018). Origins and genetic legacies of the Caribbean Taino. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS)*, 1-6.
- Sued Badillo, J. (2007). Guadalupe: ¿Caribe o taína? La isla de Guadalupe y su cuestionable identidad Caribe en la época precolombina: una revisión etnohistórica y arqueológica preliminar. *Caribbean Studies*, 35(1), 37-85.
- Ulloa Hung, J. (2005). *Una mirada al Caribe precolombino*. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo y Editora Búho.
- Ulloa Hung, J. (2016). Colonialismo, indigenismo y arqueología en República Dominicana: silencios confusos y encubrimientos diversos. En J. Ulloa Hung & R. Valcárcel Rojas (Eds.), *Indígenas e indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio* (Vol. I, pp. 203-246). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Ulloa Hung, J. & Valcárcel Rojas, R. (Eds.). (2016). *Indígenas e indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio* (Vol. I). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.

- Valcárcel Rojas, R. (2008). Las sociedades agricultoras ceramistas en Cuba. Una mirada desde los datos arqueológicos y etnohistóricos. *El Caribe Arqueológico* (11), 2-19.
- Valcárcel Rojas, R. (2016a). Cuba. Indios después de Colón. En J. Ulloa Hung & R. Valcárcel Rojas (Eds.), *Indígenas e indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio* (Vol. I, pp. 7-48). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Valcárcel Rojas, R. (2016b). *Archaeology of Early Colonial Interaction at El Chorro de Maíta, Cuba*. Gainesville: University Press of Florida.
- Valcárcel Rojas, R.; Weston, D.; Mickleburgh, H. L.; Laffoon, J. & van Duijvenbode, A. (2011). El Chorro de Maíta: A diverse approach to a context of diversity. En C. Hofman & A. van Duijvenbode (Eds.), *Communities in Contact. Essays in archaeology, ethnohistory and ethnography of the Amerindian Circum-Caribbean*, (pp. 225-252). Leiden: Sidestone Press.
- 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, 18–39.
- Valcárcel Rojas, R. & Pérez Concepción, H. (Eds.). (2014). *Indios en Holguín*. Holguín: Editorial La Mezquita.
- Vega, B. (1987). La herencia indígena en la cultura dominicana de hoy. En *Santos, shamanes y cemíes* (pp. 95-118). Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.
- Venegas Delgado, H. M. (2014). *La ruta del horror. Prisioneros indios del noreste novohispano llevados como esclavos a La Habana, Cuba*. Coahuila: Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza.
- Weston, D. & Valcárcel Rojas, R. (2016). Communities in Contact: Health and Paleodemography at El Chorro de Maíta, Cuba. En I. Roksandic (Ed.), *Cuban Archaeology in the Caribbean*, (pp. 83-105). Gainesville: University Press of Florida.

Wilson, S. M. (2007). *The Archaeology of the Caribbean*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yaremko, J. M. (2010). Colonial wars and indigenous geopolitics: aboriginal agency, the Cuba-Florida-Mexico nexus, and the other diaspora. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 35(70), 165-196.

Sección 1

PROTAGONISMOS Y PERSISTENCIAS

Capítulo 1

Cuba colonial. Indios locales y de la diáspora

JASON M. YAREMKO

La cuestión de la presencia indígena en el Caribe aparece como un tema postergado a la hora de valorar la amplia historia del colonialismo y de la cultura e influencia aborígen en América, más allá de las primeras décadas de la entrada europea. Sólo recientemente se ha abordado de manera sustancial, aunque debe señalarse que mucho más por arqueólogos y antropólogos que por historiadores. Este texto es un intento por llegar a una mejor comprensión de la historia de los pueblos indígenas de Cuba, de la naturaleza y las implicaciones del colonialismo español en este espacio, y de la relación europeo-indígena en la isla más grande del Caribe.

Los pueblos indígenas de Cuba sobrevivieron y persistieron por un período muy posterior al primer siglo de la conquista de la isla, gracias a una combinación de formas violentas y sutiles de resistencia que, a su vez, fueron influidas en diversa medida por otros factores. Entre estos estuvieron los patrones migratorios coloniales americanos y españoles, las leyes, políticas, y formas de administración imperial españolas. Este artículo se enfoca en dicho tema, así como en la valoración de algunas de las comunidades e individuos amerindios que persistieron en Cuba a través de una resistencia activa y diversa

que incluyó la lucha, la huida y la negociación, el matrimonio y el mestizaje¹¹.

Como es conocido, Cristóbal Colón y su tripulación desembarcaron por primera vez (después de haber llegado al archipiélago de las Bahamas) el 12 de octubre de 1492, en la isla que los taínos (lucayos) llamaron Guanahaní y que el navegante rebautizó como San Salvador. Colón fue conducido a Cuba por guías indígenas tomados en las Bahamas, arribando el 28 de octubre de 1492. Al hacer tierra en Bariay (cerca de la actual ciudad de Gibara), envió emisarios al interior para investigar sobre la posesión de objetos de oro por el cacique local (véase Rouse, 1992). En 1508, cuando Cuba fue circunnavegada, la colonización en La Española había llegado a un punto de extrema competencia por los recursos (Knight, 1990). La población indígena había disminuido debido a la conquista, la continuación de las campañas de «pacificación», las enfermedades, las duras condiciones de trabajo y el abuso por parte de los colonos, decididos a aumentar la producción y los beneficios bajo el sistema laboral de la encomienda. Los rumores de oro en Cuba parecían una solución a estos problemas.

Diego Velázquez emprendió la conquista de Cuba en 1511, enfocándose en la montañosa y escarpada región oriental de la isla. El primer asentamiento europeo fue fundado en la costa norte del área más oriental de la isla, en medio de un poblado indígena, Baracoa (1511), rebautizado como Nuestra Señora de la Asunción de Baracoa. En noviembre de 1513 el segundo asentamiento europeo se estableció en otra comunidad indígena, Bayamo, rebautizada como San Salvador de Bayamo. Durante la primera etapa de colonización se crearon varios asentamientos: Trinidad, Santa María del Puerto del Príncipe (Camagüey), Sancti Spíritus,

¹¹ Partes de este ensayo aparecieron previamente, en una versión diferente, en el artículo *Gente bárbara: Indigenous Rebellion, Resistance, and Persistence in Colonial Cuba*, (Yaremko 2006).

Santa Cruz de la Sabana y La Habana (García Santana, 2008). Después de la fundación de Santiago de Cuba (1515), la isla fue considerada «conquistada»; por muchos años Santiago, Baracoa y Bayamo fueron los únicos asentamientos europeos en su parte oriental (La Rosa Corzo, 1988).

Con Santiago de Cuba establecido como el centro (inicial) de la administración –La Habana, ubicada en la costa norte, se convirtió posteriormente en la capital–, los españoles procedieron a explotar la tierra y el trabajo indígena, repitiendo la experiencia colonial de La Española. Como Irene A. Wright (1916) observó, los españoles se abalanzaron como un enjambre sobre Cuba, usurpando y controlando la tierra y el servicio de los aborígenes encomendados, recurriendo a ellos para recolectar oro. En el proceso casi dejaron abandonada La Española, algo que más tarde pasaría en Cuba al darse el avance a México y luego a Perú, «dejando a esta isla a su vez casi despoblada de blancos»¹². Gracias a la producción para el consumo interno y a la agricultura, la ganadería y la minería, para 1515 la joven economía colonial de Cuba estaba floreciendo. Como observó Gonzalo Fernández de Oviedo (1853): «Sacose mucho oro, porque es isla de muy ricas minas; y llevaronse ganados de esta isla Española é hánse hecho allí muy bien todas aquellas cosas que tengo dicho que se han aumentado acá, de árboles é plantas é hiervas é de todo lo que de España se ha traydo, ó desde aquesta isla á aquella se ha llevado ... la isla de Cuba llegó a estar muy próspera y bien poblada de cristianos y llena de indios, y Diego Velázquez se hizo muy rico»¹³. La base de esta economía, como la de La Española, era el trabajo indígena.

¹² Wright (1916, p. 39). Esta autora fue una de las primeras en hacer uso extensivo de los fondos del Archivo General de Indias para el estudio de la Cuba colonial. Su libro *The Early History of Cuba, 1492-1586*, sigue siendo uno de los trabajos paradigmáticos para el período.

¹³ Citado en Wright (1916, p. 65). Véase también Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1853, p. 496).

Las perspectivas de supervivencia para la población indígena en la Cuba colonial temprana eran sombrías: muchos murieron en el esfuerzo por hacer retroceder a los invasores españoles; otros, debido a los abusos, la faena excesiva, las enfermedades y el despojo. Las condiciones de trabajo impuestas por los colonos o encomenderos generalmente eran brutales, reflejando una enorme brecha entre la teoría y la práctica de la encomienda (Pérez, 1995). Como la agricultura declinó rápidamente, el hambre se impuso. Las familias fueron devastadas, los niveles de mortalidad infantil y el infanticidio aumentaron y las tasas de fertilidad cayeron. El suicidio se convirtió en una forma común de protesta aborigen (Pérez, 1995).

En tales circunstancias la susceptibilidad indígena a las epidemias que sufrió la isla aumentó; la viruela, el sarampión, la fiebre tifoidea y la disentería destruyeron muchas comunidades. Las estimaciones de mortalidad por epidemias, como la de 1519 o las posteriores, oscilan entre 60 y 90 por ciento (Pérez, 1995; Austin, 2003). La población indígena, estimada en alrededor de 112,000 (a 300,000) habitantes en vísperas de la conquista española, se cree que se redujo a menos de 10,000 a principios de la década de 1530 (Austin, 2003; Pérez, 1995).

Las evaluaciones sobre este declive y las dimensiones de la población superviviente continúan siendo muy debatidas, sobre todo porque se han hecho análisis más críticos de los registros documentales coloniales (Cook, 1998; Lovell, 1992; Newson, 1985). Algunas estimaciones han aumentado el monto a la luz de nuevos datos arqueológicos e históricos. Estos incluyen evidencias aportadas por los descubrimientos en el sitio Los Buchillones, a través de los esfuerzos conjuntos de arqueólogos cubanos, canadienses y británicos del Museo Real de Ontario (ROM) y del Instituto de Arqueología de University College London; así como las investigaciones en El Chorro de Maíta dirigidas por el arqueólogo cubano Roberto Valcárcel Rojas, con participación del Departamento Centro Oriental de Arqueología, de Holguín, la Universidad

de Alabama y la Universidad de Leiden. Estos trabajos sugieren una supervivencia tardía de comunidades aruacas en áreas aisladas, o al menos a cierta distancia de las villas españolas, e incluso en (o cerca de) espacios económicos coloniales como minas y estancias (Pendergast *et al.*, 2002; Valcárcel Rojas 2016a). Si bien no se puede negar la decadencia de los aruacos, la magnitud exacta de este declive nunca ha sido definitivamente determinada. Por cierto, esta no era la única población que tuvo su ocaso en ese momento; se ha estudiado poco el tamaño de la población colonial española durante el mismo período.

En uno de los pocos recuentos académicos que abordan directamente el tema, el historiador Franklin Knight desafió la literatura predominante sobre la conquista y colonización del Caribe español:

Ni la conquista española ni el crecimiento de la población española deben ser exagerados. Los pueblos españoles, aunque reivindicaban fronteras contiguas, eran meramente enclaves en los diversos territorios, como islas en un mar de tierras ocupadas por los indios o deshabitadas. Por otra parte, los pueblos designados como «españoles» indicaban un conjunto cultural y no étnico o fenotípico de personas. Ni el número de personas ni las descripciones fueron confiables o consistentemente dados (Knight, 1990, p. 42).

Después de la conquista de México y luego del Perú, (y la sustitución de Santiago de Cuba por la ciudad portuaria de La Habana como espacio principal del vínculo con España) el desarrollo de Cuba, en medio de su estancamiento, también se desplazó hacia el oeste. Durante los siguientes siglos esto dejó a la región oriental relativamente aislada y abandonada. En toda Cuba, durante el primer siglo de colonialismo, la presencia española se redujo a una sombra de su existencia anterior pues «la promesa del continente» siguió motivando la huida hacia estas tierras y la despoblación se convirtió en «un peligro real» (Pérez, 1995, p. 33).

Incluso La Habana, la nueva capital colonial y el nuevo centro estratégico de España en el Caribe, poseía apenas 60 hogares según la cantidad de cabezas de familia o vecinos, número que no comenzaría a recuperarse significativamente hasta el siglo XVII (Sánchez-Albornoz, 1974). La población española de la antigua capital, Santiago de Cuba, se redujo a unos 30 hogares, o unos 150 colonos. De unas 4000 personas hacia la década de 1510, en la mitad del siglo XVI la población española se había reducido a unos 700 colonos (Pérez, 1995, p. 33). Esto, en comparación con un estimado oficial de 3000 a 7000 supervivientes aruacos registrados para el mismo período, suponía que los colonos españoles quedaron considerablemente superados en número durante largo tiempo.

A pesar de los esfuerzos de España para detener la migración hacia el continente, la población de los asentamientos y pueblos españoles en Cuba siguió disminuyendo. Algunos como Baracoa fueron prácticamente abandonados, mientras que otros, como Trinidad, fueron abandonados por completo. En este período se fundó solo un nuevo asentamiento español, El Cobre, un enclave en el este dedicado a la minería y establecido en 1558 según Pérez (1995). Es significativo que, virtualmente, todos los nuevos asentamientos fueron reducciones o pueblos de indios como Guanabacoa y El Caney.

Los datos demográficos de un colonialismo temprano y móvil, sólo explican en parte (aunque significativamente) la persistencia indígena en la mayor posesión antillana de España. El proceso de conquista y colonización de Cuba no se desarrolló sin una resistencia temprana, multifacética y extensa de los primeros pobladores de la isla, incluso, en el contexto de enfermedades epidémicas.

La oposición indígena surgió en las primeras etapas de la conquista. A diferencia de La Española, los aruacos del este de Cuba «estaban familiarizados con los motivos españoles y preparados para sus métodos» (Pérez, 1995, p. 24). Muchos indígenas, víctimas de



Figura 2. Busto del cacique Hatuey en la ciudad de Baracoa, Cuba. Fotografía de Roberto Valcárcel Rojas.

las campañas de pacificación y de la explotación laboral en La Española, habían buscado refugio en la accesible región oriental. Este éxodo durante varios años (un proceso migratorio que se repetiría en siglos posteriores) explica en parte el declive de la población indígena en La Española, así como el hecho de que los habitantes de Cuba estuvieran conscientes de la expedición de Velázquez y la enfrentaran. Como observó Las Casas, los fugitivos aruacos habían aprendido mucho e iluminado a los demás indígenas (Las Casas, 1958).

Hatuey, un cacique del occidente de La Española (figura 2), fue uno de esos fugitivos que acompañado de varios seguidores fue recibido y se estableció, entre las comunidades del oriente cubano, un año antes de que los españoles llegaran. Alertado de la expedición conquistadora por sus informantes, Hatuey reunió

a los aborígenes locales para resistir. En contraste con la acogida relativamente cálida experimentada por Colón en La Española en 1492, la expedición de Velázquez (en 1511), apenas pisó las costas de Cuba encontró resistencia. Después de varios meses de lucha armada, las fuerzas indígenas eventualmente se retiraron a las montañas y el cacique Hatuey fue capturado y asesinado por los invasores, mientras que otros aborígenes eran esclavizados (Las Casas, 1958).

Otros caciques y sus comunidades siguieron luchando, pero la combinación –y la ferocidad– de la infantería, la caballería y las fuerzas costeras españolas finalmente agotaron los esfuerzos de los indígenas (Las Casas, 1958). Muchos se rindieron, pero la resistencia también se volvió más difusa, expresándose tanto en continuas (aunque pequeñas) incursiones contra los asentamientos españoles, en la huida a las montañas y otras regiones aisladas; o en modos sutiles y encubiertos que el antropólogo James Scott ha denominado *formas cotidianas de resistencia* (Scott, 1985). Pueblos que habían prosperado y persistido durante miles de años no fueron tan fácilmente eliminados: no todos los indios «cedieron pasivamente» a su explotación bajo el colonialismo español¹⁴.

Como sucede a menudo en la historia, muchas cosas ocurren casi al mismo tiempo incidiendo de manera desigual en ciertos resultados. Mientras que la resistencia indígena surge de una combinación de eventos y procesos, como la explotación por los colonos, la violencia y las enfermedades, también fue facilitada por la emigración española temprana; fue lo suficientemente dinámica y adaptativa como para evolucionar y reajustarse, favoreciendo la persistencia de los amerindios durante épocas de cambio en la sociedad colonial de Cuba. Como se verá más adelante, desde una perspectiva indígena esto podría traducirse en adaptar y reorganizar el uso de la violencia para asegurar la existencia en el nuevo contexto colonial, con / o contra el poder colonial. Al

¹⁴ Pérez (1995, p. 30) también concluye hablando de «extinción».

mismo tiempo, también podría manifestarse en otras formas menos violentas y más sutiles de resistencia y persistencia.

En Cuba, como en otras partes del Nuevo Mundo, el mestizaje, inicialmente impuesto de modo violento por los conquistadores, se convirtió en una forma de adaptación y resistencia para las mujeres aborígenes, cuyo estatus social avanzaba con el matrimonio con las élites coloniales (haciéndose españoles). A su vez, la Corona alentó la unión con las hijas de la nobleza indígena (nitaínos), un modelo que sería seguido en el continente¹⁵. Sauer (1969) y otros sugieren que, hacia la década de 1520, en La Española (primera de las colonias hispanoamericanas), aun estando las esposas españolas presentes en la mayoría de los pueblos, un marido de cada tres tenía una esposa indígena. Al menos desde 1514 España alentó el movimiento de algunos europeos de esa isla a Cuba, «donde [como observó la Corona] hay pocos españoles y muchos indios»¹⁶.

En este contexto, analizando el hecho de que muchos colonos de La Española trajeron a sus cónyuges y esclavos aborígenes a Cuba, se puede inferir que en la década de 1520 la proporción de matrimonios hispano-indios (formales e informales) era comparable si no superior a los de esa isla (Sauer, 1969). Las mujeres indígenas desempeñaron, además, un papel activo en la perpetuación del modo de vida nativo. De hecho, fueron «las primeras mediadoras importantes entre las culturas de dos mundos» (Kidwell, 1992, p. 97). En Cuba y el Caribe, las féminas fueron mediadoras culturales; tanto indígenas como africanas se movieron «fluidamente entre las culturas». Mientras adoptaban estilos españoles de vestuario y la lengua castellana, también mantenían sus respectivas tradiciones, incluyendo los alimentos y su preparación; las medicinas, el lenguaje, la música, canciones y danzas; el

¹⁵ «Rei a Almirante, Juezes, Oficiales» 27 de septiembre de 1514, en *Santo Domingo en los manuscritos de Juan Bautista Muñoz* (Marte, 1981, p. 122).

¹⁶ «Rei a Almirante, Juezes, Oficiales», 19 de octubre de 1514, en *Santo Domingo y los manuscritos de Juan Bautista Muñoz* (Marte, 1981, p. 123).

parentesco, la reciprocidad, la crianza de los hijos, así como el uso de la tierra y los recursos en general.

Las evidencias históricas y arqueológicas de diversas áreas de Cuba y La Española indican una capacidad de retención alta, especialmente en el campo, de tradiciones aborígenes complementadas, reforzadas y modificadas por las costumbres africanas (Guitar, 1998). Si bien fragmentada, la evidencia histórica sugiere que los descendientes de las uniones entre indígenas y españoles se convirtieron en miembros de la sociedad colonial de Cuba en distintos ámbitos socioeconómicos. Incluso una minoría, que llegó a ser parte de la élite colonial, como los oficiales militares y funcionarios coloniales, conservó el conocimiento de sus raíces culturales autóctonas. Entre mediados y finales del siglo XVI varios individuos con herencia aruaca, procedentes del oriente cubano, llegaron a tener prominencia social. Por ejemplo, el capitán Juan Ferrer de Vargas, de Bayamo, y el capitán Juan Recio, conocidos del gobernador de Cuba, eran considerados valientes y talentosos oficiales y, aparentemente, danzantes expertos del areíto¹⁷.

Junto a las formas más pasivas de resistencia se manifestó una resistencia indígena activa. Esta se expresó en el rechazo a cumplir con las demandas de los colonos y en la huida. En su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Bartolomé de Las Casas hace varias referencias a indígenas que huyeron y se refugiaron en las montañas (Las Casas, 1958). Muchos escaparon hacia el interior, a bosques inaccesibles y a las cordilleras costeras (incluso a los cayos y las islas cercanas), fuera del alcance de las autoridades coloniales (o de sus censos). Durante décadas las rebeliones, los levantamientos y las incursiones contra los asentamientos españoles persistieron desde tales bases. En la década de 1520 Velázquez y su sucesor, el gobernador Gonzalo de Guzmán, denunciaron

¹⁷ Una danza taína de carácter ceremonial, que celebra los hechos de los antepasados. Citado en Wright (1916, pp. 188-189).

una serie de incursiones indias contra pueblos y estancias españolas, con robo de ganado, propiedades destruidas y, en algunos casos, españoles asesinados¹⁸. Estos ataques se llevaron a cabo desde comunidades indígenas fugitivas (cimarronas) que se formaron en algunos de los terrenos más accidentados del este de Cuba, así como en algunos de los islotes y cayos. Los asaltantes radicados en estos últimos lugares fueron referidos por las autoridades españolas como «indios cayos»¹⁹.

De forma notable y comprensible, las comunidades de esclavos fugitivos se asocian más comúnmente, en la literatura histórica, a la esclavitud africana. Sin embargo, en el siglo XVI los primeros cimarrones eran indígenas o fugitivos aruacos (también poco estudiados y olvidados por la historiografía), los que formaron comunidades denominadas *palenques*. A varios de estos enclaves se unieron posteriormente esclavos africanos (La Rosa Corzo, 1988). De hecho, la mayoría de las primeras comunidades cimarronas en Cuba fueron fundadas por indios (La Rosa Corzo, 1988). Las condiciones para la formación de estos asentamientos fueron especialmente propicias a finales de la primera década de presencia colonial en Cuba. Es importante destacar, con cierta ironía, que la conquista de los imperios Mexica-Azteca e Inca, y el éxodo de la mayoría de los colonos españoles de Cuba, facilitó la persistencia y expansión de la resistencia indígena que seguía frecuentemente una estrategia de ataques y huidas. Se puede hablar aquí de una guerra de guerrillas, particularmente como un componente de la formación de enclaves cimarrones.

En el oriente de la isla los indios parecen haber sido conscientes de la despoblación existente en ese momento. Los levantamientos indígenas ocurrieron en al menos dos momentos importantes: entre 1524-1532, después del éxodo hacia México; y entre 1538-

¹⁸ Carta de Gonzalo de Guzmán a Su Majestad, informando del alzamiento de unos indios en unas isletas de la banda del norte, Santiago de Cuba, 8 de marzo de 1529, Patronato, leg. 178, R.12, AGI. Véase también Wright (1916, p. 93).

¹⁹ Citado en Wright (1916, p. 93). Véase también Las Casas (1958, pp. 3-5).

1544, durante un período de migración española al Perú y la Florida. Concentradas en el este, las rebeliones indias «amenazaron a los asentamientos españoles con la extinción». Algunos como Puerto Príncipe y Bayamo fueron destruidos, reconstruidos y arrasados de nuevo; otros como Baracoa, sufrieron una serie de ataques implacables (Pérez 1995, p. 33).

La organización, duración y composición de las bases de ataque de las comunidades fugitivas, parece haber variado en dependencia del liderazgo y cohesión del grupo; de su ubicación y también de la eficacia o (en algunos casos) de la voluntad de las autoridades españolas para perseguirlos. En el proceso de preparación de la búsqueda y destrucción (o captura) de grupos que sostenían una resistencia considerable y agresiva, y durante interrogatorios a los cautivos, las autoridades españolas llegaron a darse cuenta de los niveles de organización de algunas comunidades de indígenas fugitivos, desde las que se originaban las incursiones y ataques. Manuel de Rojas, teniente gobernador y magistrado jefe, interrogó en 1533 a varios hombres y mujeres capturados en las regiones montañosas de oriente. Estos habrían huido del servicio de sus encomenderos y/o habrían participado en ataques a asentamientos españoles. Después del interrogatorio y conainterrogatorio, se determinó que los «indios fugitivos» habían estado escondidos durante distintos períodos (dependiendo del tiempo que llevaban escapados), oscilando entre uno y más de ocho años²⁰. El informe señaló que muchos hombres, mujeres y niños aún permanecían ocultos en la foresta y en las regiones montañosas²¹.

Al menos uno de estos fugitivos, Guamá, un cacique rebelde en la región montañosa oriental, según un informe presentado por el cabildo de Santiago de Cuba, vivió en una comunidad

²⁰ Interrogatorio de los fugitivos indios, 1533, *Boletín del ANC*, 41 (1941), pp. 46-53, citado en Parry *et al.* (1984, pp. 353-356).

²¹ Interrogatorio de los fugitivos indios, 1533, *Boletín del ANC*, 41 (1941), pp. 46-53, citado por Parry *et al.* (1984, pp. 353-356). [Cabe señalar que los indios también integraron las partidas que perseguían a los esclavos fugitivos].

escondida durante «muchos años» con unos sesenta seguidores, varios de los cuales habían huido de las minas de Baracoa²². Se informó que Guamá tenía «muchas tierras cultivadas en los montes»²³. El hecho de que este grupo ofreciera una resistencia formidable es sugerido por el conocimiento que de él tenían las autoridades coloniales españolas y por el modo en que evitaron enfrentar a la comunidad. La decisión de «extirparla», a mediados de la década de 1530, fue motivada finalmente por las sospechas españolas de una alianza entre Guamá y las fuerzas dirigidas por el jefe indígena rebelde de La Española, Enriquillo. Es notable que solo cuando el gobierno colonial comenzó sus ataques contra Guamá y sus seguidores, estos hostigaron a los españoles en varias localidades alrededor de Santiago, incluyendo Venta de Cauto, un importante enclave comercial²⁴.

A lo largo de las siguientes décadas del siglo XVI, las incursiones, los levantamientos, y las protestas de los indios y del número pequeño pero creciente de esclavos africanos, continuaron desafiando a las autoridades españolas y a los colonos. Estos últimos distinguían entre indios salvajes (cimarrones) y «domesticados» (mansos) o «pacíficos» (indios de paz). Sin embargo, para algunos, como el Gobernador Gonzalo de Guzmán, la distinción era ilusoria. Guzmán insistió en el aumento de la capacidad militar de los colonos: las armas «son necesarias para enfrentar a las mismas indias dóciles que aceptan amancebarse con los españoles tan alegremente como les sacarían los ojos» (Wright, 1916, p. 136). También un comerciante de Santiago de Cuba escribió en 1543:

²² Carta del cabildo de Santiago a SM, 23 de noviembre de 1530, en *Real Academia de la Historia* (1886, pp. 168-169). También citado en Hortensia Pichardo (1971, p. 96).

²³ Carta del cabildo de Santiago a S.M., 23 de noviembre de 1530, en *Real Academia de la Historia* (1886, pp. 168-169). También citado en F. Pérez de la Riva (1952, pp. 20-28).

²⁴ Información hecha en la ciudad de Santiago por Manuel de Rojas, teniente gobernador, autorizada por el escribano G. Díaz de Piñera, 12 de enero de 1533, en *Real Academia de la Historia* (1886, pp. 307-308). También citado en Pichardo (1971, p. 97). Véase también Wright (1916, pp. 137-140).

«En los veinte años que he vivido en Cuba, no ha habido uno en el que no se haya impuesto una sisa para pacificar y conquistar a los indios fugitivos o rebeldes» (Pérez de la Riva, 1952, pp. 20-28). A finales del siglo XVI, incluso después de recurrentes epidemias de viruela, las revueltas continuaron. En esa época las autoridades coloniales seguían descubriendo pueblos indios «hasta ahora enteramente desconocidos para los españoles»²⁵. Además, según el erudito cubano Pérez de la Riva, «las aldeas aumentaron en número con la afluencia de esclavos fugitivos y criminales, y pasando el tiempo se convirtieron en comunidades permanentes, lo que dio origen a núcleos de la población campesina cubana de hoy, que se halla dispersa a través de las zonas más distantes de la isla».²⁶

Como las represalias españolas ante los ataques indígenas parecían ganar efectividad, la huida a los asentamientos aislados continuó. Estos *palenques* o comunidades cimarronas, ya sea en los cayos o en las maniguas y regiones montañosas del oriente de la isla, sirvieron como sitios de resistencia y espacios de desarrollo autónomo y transculturación. Este fue particularmente el caso, a medida que crecía el número de esclavos africanos importados y muchos de ellos escapaban a las regiones más aisladas del este de la isla. Los estudios de este tema en otras partes del Caribe y especialmente en la región sureste de los Estados Unidos, indican que no todos los *palenques* indígenas eran necesariamente receptivos a los esclavos africanos fugitivos; de hecho, algunos fueron bastante hostiles.

²⁵ Citado en Wright (1916, pp. 136, 140, 187). Por ejemplo, entre 1875-1876 un pueblo de indios «macuriges» o «macunas» («macorix») fue descubierto y luego capturado por las autoridades coloniales. Durante el interrogatorio los caciques aparentemente revelaron que su población, unos 60 en número, era descendiente de dos hombres y dos mujeres.

²⁶ Pérez de la Riva (1952, pp. 20-28). Aunque la sustancial investigación y análisis de las comunidades de esclavos fugitivos hecha por La Rosa Corzo para el período posterior ha superado desde entonces gran parte de la obra de Pérez de la Riva, aún queda por hacer un estudio serio de estas colectividades y su proceso de formación.

Varias rebeliones durante el período colonial temprano incluyeron esclavos indígenas y africanos. Nuevamente la mayoría de los asentamientos de fugitivos fueron fundados por indios, aunque algunos fueron creados de forma conjunta (La Rosa Corzo, 1988). Si bien la magnitud del mestizaje en estos *palenques*, entre los indios y los esclavos africanos no está clara, es evidente que ocurrió (Guitar, 1998; La Rosa Corzo, 1988). Además hay datos considerables sobre la existencia de una comunidad aún más diversa de cimarrones, hasta los siglos XVIII y XIX, que incluía aborígenes de fuera de Cuba: por ejemplo, apaches que huían y prisioneros mayas, algunos de los cuales arremetieron contra los asentamientos y pueblos españoles (Pérez de la Riva, 1979, pp. 56-57).

La población indígena de las comunidades cimarronas sobrevivió e incluso prosperó en relativo aislamiento. Consideremos, por ejemplo, los «descubrimientos» españoles de asentamientos desconocidos aun a finales del siglo XVI. Establecimientos similares en las regiones más aisladas de Cuba serían encontrados incluso en los siglos XIX y principios del XX. El origen indígena de sus miembros se confirma en los registros parroquiales locales (Yaremko, 2009). Los indios de Cuba simplemente no se «extinguieron» entre los siglos XVII y XVIII. Esto es apoyado por una creciente evidencia desenterrada, literal y figurativamente, por historiadores, antropólogos y arqueólogos (Knight, 1990; Pichardo Moya, 1945; Valcárcel Rojas, 2016b; Valcárcel Rojas y Pérez, 2014; Yaremko, 2009). Pueblos de indios como El Caney, Jiguaní y otros, atestiguan la resistencia (y dispersión histórica en contraposición a la destrucción) de la población autóctona de Cuba.

El análisis de la evidencia disponible sugiere que tanto la iniciativa de los aborígenes como la de la Corona española facilitó la supervivencia de la población indígena cubana. De manera significativa, esta dinámica se dio en una población local cada vez más reforzada por una pequeña pero creciente diáspora indígena, una inmigración (en algunos casos involuntaria y en otros, voluntaria)

de diversas áreas del espacio Circuncaribe y de la América continental. Si bien esta migración estuvo condicionada en cierta medida por la geografía y la demografía —muchos si no la mayoría de los aborígenes foráneos y/o inmigrantes se concentraron en el oeste de Cuba—, de cualquier modo aumentó la presencia indígena en Cuba. Los indios de Cuba coexistieron, por ejemplo, con mayas yucatecos en centros coloniales como La Habana y sus alrededores. Cientos de mayas fueron transportados forzosamente como jornaleros y posteriormente ayudaron a fundar uno de los primeros barrios de la capital, el de Campeche. En general, al menos hasta comienzos del siglo XVII, los indios de Cuba junto a muchos indígenas de Mesoamérica y Centroamérica superaron en número a los colonos españoles en la isla. A su vez, una serie de pueblos en su mayoría, aunque no exclusivamente en el este de Cuba, estaban formados por colectividades de indios locales, entremezclados con españoles, africanos y otros habitantes indígenas²⁷.

Pueblos de indios como Guanabacoa y Jiguaní (fundados en los siglos XVI y XVIII respectivamente) fueron originalmente establecidos con el propósito de congregarse y proteger a una población indígena declinante y supuestamente en peligro de extinción (por las presiones y usurpaciones de los colonos) (Johnson, 2001); figura 3. Posteriormente llegaron inmigrantes amerindios que se instalaron en algunos de ellos, en el oeste y el este de Cuba. Muchos se casaron con los indígenas locales, dinámica que se extendió, aunque de forma desigual, durante varios siglos. Podemos

²⁷ Es importante destacar que algunos de los inmigrantes amerindios tardíos a Cuba incluyeron indígenas que eran posibles descendientes de aruacos de Santo Domingo. Véase, por ejemplo, Yaremko (2009, 2010, 2016). Sobre el tema de los movimientos y migraciones amerindias a Cuba, véase el texto de John Worth (2004), *A History of Southeastern Indians in Cuba, 1513-1823*, presentado a The Southeastern Archaeological Conference, St. Louis Missouri. Para evidencias que sugieren la composición aborigen de pueblos de indios en el siglo XVIII, véase Hortensia Pichardo, *Los orígenes de Jiguaní* (1966). Véase también *Los Indios del pueblo de Jiguaní, 1777-1806*, AGI, Santo Domingo, legajos 1617-1622.

argüir que la Corona española facilitó la supervivencia mediante políticas paternalistas (al terminar la encomienda) que probablemente tuvieron más impacto en una Cuba con pocos españoles que en un México o Perú donde las poblaciones españolas crecían, aumentaba la demanda de trabajo indígena y la participación financiera de la Corona era mucho mayor; y, por tanto, había una mayor necesidad de explotar el trabajo indígena.

En las Américas en general y en Cuba en particular, iniciativas como las Siete Partidas, el Patronato Real, las Leyes de Burgos y luego las Leyes Nuevas, fueron parte integral de un intento de la España imperial por conciliar sus conflictos morales y económicos: convertir a los indios en cristianos y asegurar un mínimo de protección para estos por parte de los colonos en el proceso de «civilizarlos» como sujetos y trabajadores (Owensby, 2008; Ruiz Medrano y Kellogg, 2010). Esto se intentó en alguna medida a través de la encomienda y del repartimiento de los trabajadores indígenas a los conquistadores y a otros colonos.

Para facilitar el proceso de evangelización y educación, en los lugares donde los aborígenes no estaban concentrados en asentamientos españoles, como Baracoa, se les trasladó a nuevos pueblos o reducciones, que más tarde se conocieron como «pueblos de indios». Uno de ellos, Guanabacoa, estaba situado en el occidente de Cuba; la mayoría, como El Caney, estaban en el este, una región donde los asentamientos aruacos habían estado fuertemente concentrados²⁸. Al mismo tiempo estos poblados indígenas legitimados por el Estado, representaban solo una de las varias categorías de «pueblos indios» que existían y perduraron en Cuba. Hubo, por supuesto, asentamientos aborígenes que precedieron a la llegada española. Sin embargo, también los hubo tardíos dentro del período colonial, fomentados a través de la iniciativa y los esfuerzos de los propios indígenas. Este es el caso de Jiguaní, reconocido

²⁸ Rei a Almirante, Juezes, Oficiales, Valbuena, 19 de octubre de 1514, en *Santo Domingo en los manuscritos de Juan Bautista Muñoz*, (Marte, 1981, pp. 122-124).

ampliamente por las autoridades, y de otros formados de modo independiente; todos establecidos más de dos siglos después de la conquista (Pichardo Moya, 1945).

La conciencia y las reformas concomitantes de la Corona española facilitaron la supervivencia indígena. Paradójicamente, mientras que la Corona autorizó por medio de cédulas reales (decretos) represalias contra los indios que atacaban asentamientos y estancias españolas, también continuó demostrando interés en establecer la legitimidad del Imperio católico español en el Nuevo Mundo ocupándose del estado de sus habitantes originarios, cuya cristianización y bienestar se suponía había constituido la inspiración cardinal de la conquista. Para el Imperio español esto significó prestar atención al creciente conflicto y debatir sobre las condiciones, la aptitud y la naturaleza misma de los sujetos indígenas americanos. El dominico Bartolomé de Las Casas y otros defensores de los indios no habían cedido en señalar activamente las deficiencias de la política de la Corona hacia los indígenas. El conflicto permaneció «entre la teoría, expresada oficialmente con tanta frecuencia, de que los cubeños eran vasallos libres y leales de la Corona, y los hechos reprochables del sistema de repartimiento y el cautiverio» (Wright, 1916, p. 140).

En noviembre de 1526, en un «análisis mordaz» de las prácticas coloniales españolas, Carlos V coincidió con Las Casas en su condena de las brutalidades españolas en la conquista y la colonización, así como en el papel de los españoles en la devastación de la población indígena (Wright, 1916). En 1527 Fray Pedro Mexía de Trillo, provincial de la orden franciscana en La Española, fue instruido para investigar y castigar el maltrato a indios «encomendados» en Cuba y «liberar a los nativos [...] para que aumentaran y no disminuyeran» (Wright, 1916, p. 142). Los que se oponían a esta política solicitaron mantener la encomienda, a través de la cual «los dichos indios habrían venido más pronto en el verdadero conocimiento de nuestra santa fe católica». (Wright, 1916, pp. 143-144). La Corona no cedió: Carlos V reemitió órdenes a Fray



Figura 3. Pueblos de indios y algunas de las ciudades y espacios de Cuba, mencionados 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.

Pedro Mexía y una serie de nuevas ordenanzas sobre los indios fueron decretadas, incluyendo el experimento para determinar la capacidad de los indígenas de Cuba para el autogobierno, es decir, «vivir como españoles». Fueron designados para supervisar su instrucción, «clérigos honestos». Para asegurar que los indios fueran «liberados y administrados como vasallos libres y así lleguen al conocimiento de la Santa Fe», el obispo de Cuba, fray Miguel Ramírez, fue nombrado protector de los indios (Wright, 1916, p. 146).

La confianza de la Corona resultó errada: el obispo aceptó del gobernador una encomienda, en contravención de los decretos reales, mientras que el gobierno colonial se resistió a poner en práctica el experimento para determinar la capacidad de los indios de vivir «como labradores de Castilla». A principios de la década de 1530 la determinación de la mayoría de la población blanca de la colonia de ver el experimento fracasado, junto con la aplicación inconsistente o inexistente de las instrucciones de la Corona, parece haber condenado la empresa. Manuel de Rojas informó haber encontrado gran dificultad para poner en práctica

el experimento, aun cuando hubo cierta voluntad por parte de los aborígenes del pueblo de Bayamo de ajustarse al proyecto²⁹.

De cualquier modo, la magnitud de la participación indígena (en contraposición a la resistencia), así como el mismo proceso de la experiencia y su progreso, continúa siendo un tema poco claro³⁰. La resistencia por parte de los españoles o de los indios puede atribuirse (en parte) a las condiciones de la isla durante la década de 1530. Como ya se ha dicho, la conquista de México y el posterior éxodo hacia el continente dejaron despoblados los asentamientos españoles.

Los colonos españoles fueron y continuaron siendo superados en número por indios, locales y «extranjeros», durante más de medio siglo. Al mismo tiempo, los indígenas de Cuba vieron la oportunidad de recuperar el control de sus comunidades en ciertas regiones. Como no era raro en el Caribe español en general, las ciudades españolas durante este período eran escasas y cuando la inmigración revivía, la población colonial se concentraba en las regiones occidentales, dejando el este de Cuba relativamente intacto. Había pues, núcleos urbanos españoles y ciudades «españolas»; estas últimas eran más culturales que étnicas o fenotípicas (Knight, 1990). Asimismo, la migración no se limitaba a los españoles, ya que el traslado de aborígenes tan diversos como los mayas yucatecos, huastecos, más tarde, los nahuas, otomíes, calusas, calas y apaches (de Nueva España y Florida), aumentaron el rango de inmigrantes a la isla (Yaremko, 2016).

El empadronamiento, o registro de hombres en Cuba, arroja una luz importante sobre la cuestión de la población a finales del

²⁹ *Manuel de Rojas, gobernador de Cuba... libertad de indios*, 1533, AGI, Patronato, leg. 177, N.1, R.15; , 1534, AGI, Patronato, leg. 177, N.1, R.17.

³⁰ Citado en Wright (1916:148-157). Véase también los siguientes legajos: *Capacidad de los Indios para autogobernarse: Cuba*, 1531, AGI, Patronato, legajo 177, N.1, R.12; *Gobernador y repartidor de Indios en Cuba: Manuel de Rojas*, 1532, AGI, Patronato, leg. 177, N.1, R.13; *Manuel de Rojas, gobernador de Cuba... libertad de Indios*, 1533, AGI, Patronato, leg. 177, N.1, R.15; *Manuel de Rojas, gobernador Cuba: autogobierno de los indios*, 1534, AGI, Patronato, leg. 177, N.1, R.17.

siglo XVI. Quizás lo más significativo es que estos registros son también esenciales desde la perspectiva de la discusión anterior sobre los residentes españoles en la colonia, cada vez menos en comparación con los indígenas en lo que atañe a los espacios urbanos y a las identidades de los individuos indicados como vecinos. Como se señaló, las estimaciones de la población española que permanece en Cuba tras el éxodo hacia México están basadas en el número de vecinos. Sin embargo, esto no siempre sugiere que los vecinos eran españoles. En 1570, por ejemplo, el empadronamiento indicaba la presencia de entre 235 y 542 vecinos en Cuba; el número más bajo eran varones españoles en las ciudades y el número más alto, el total de varones españoles e indios. De 542 vecinos (ciudadanos residentes, jefes de hogar), más de la mitad, al menos 307, eran indios hispanizados. Sobre la base de estas cifras, Cuba tenía una densidad de población de un vecino por 480 kilómetros cuadrados o, suponiendo que el vecino representara al jefe de familia masculino (no siempre era cierto) en un hogar equivalente a cinco miembros, la densidad de población de Cuba era de apenas 1 persona por cada 100 kilómetros cuadrados (Knight, 1990). En otras palabras, a finales del siglo XVI, después de tres generaciones de colonizadores, Cuba permanecía escasamente poblada por españoles.

Informes oficiales preparados a partir de las visitas del clero proporcionan una fuente adicional e importante de evidencia sobre este tema. En 1570 el obispo Juan del Castillo, que visitó numerosas ciudades a lo largo de la Isla, da detalles sobre las poblaciones y las condiciones de más de diez pueblos. Se llegó a la conclusión de que, en casi todos los casos, los españoles eran superados en número por indígenas locales. Además, el gran número de indios casados –y por lo tanto convertidos a la fe católica– dentro de la jurisdicción de los españoles, indica que no sólo los nativos estaban lejos de ser aniquilados, sino también que el control español de la isla estaba restringido a pequeños

asentamientos dispersos y formados por población en gran parte no española³¹.

Tres pueblos –Los Caneyes, Trinidad y Guanabacoa– estaban enteramente habitados por indios, mientras que al menos otros dos tenían mayoría indígena. Los dos únicos asentamientos españoles eran La Habana y Santiago de Cuba, que tenían pocos vecinos. Por tanto, menos del 50 por ciento de la población que vivía dentro de los límites oficiales era de ascendencia española³². No obstante, esta gran población de origen indígena estaba recogida en el registro oficial y en los centros administrados por la autoridad. ¿Qué hay de la población indígena fuera de estos límites y del registro oficial? A la luz de la evidencia histórica disponible se puede argumentar que el número de indios fuera de estos centros controlados por España (si esta descripción es apropiada) era considerablemente mayor y su extinción no era tan inmediata ni tan total como se suponía.

Esto se halla sugerido en datos documentales como los aportados por el Gobernador de Cuba, Pedro de Valdés, quien, en un informe del siglo XVII al monarca, lamentó la existencia de «gente bárbara» (en particular de los «indios»), que continuaban en la isla³³. Al mismo tiempo, como se verá más adelante, estas gentes se convirtieron en su momento, en un apoyo clave para la estabilidad y defensa del reino español.

A medida que el imperio español en América continuaba desarrollándose, la posición geográfica de Cuba la convertía en un centro de mayor valor estratégico para los buques que navegaban entre las Américas y Europa. Fortificaciones construidas en La

³¹ Juan del Castillo, Obispo de Cuba: visita pastoral, 1570, AGI, Patronato, legajo 177, N. 1, R. 24, citado en Knight (1990).

³² Juan del Castillo, Obispo de Cuba: visita pastoral, 1570, AGI, Patronato, legajo 177, N. 1, R. 24.

³³ Carta a S. majestad del Gobernador D. Pedro de Valdés, 1604, reproducida en *Documentos para la historia de Cuba: época colonial*, vol. 1, Hortensia Pichardo (1971, p. 144).

Habana, Santiago de Cuba y otras ciudades portuarias, se convirtieron en medios defensivos esenciales contra las invasiones de potencias europeas rivales (Knight, 1990). La mano de obra indígena fue un factor importante en este escenario.

Junto a la creciente importancia naval de La Habana aumentó la demanda de trabajadores para construir, reparar, y mantener las fortalezas y residencias, así como para la provisión de sus habitantes. Aunque no está claro hasta qué punto los aborígenes de Cuba estaban sujetos a las mismas exigencias laborales que sus contrapartes en el continente, sí se sabe que proporcionaron servicios en la construcción de fortificaciones, los cuales fueron pagados con salario y/o con la entrega de ciertas raciones (Díaz, 2000; Knight, 1990). Desde el siglo XVI, tanto indígenas locales como «importados» contribuyeron al desarrollo de la Cuba colonial a través de su labor, trabajando (a veces literalmente), uno al lado del otro, tanto en obras públicas como la construcción de caminos y bastiones³⁴.

La presencia indígena en Cuba creció, haciéndose cada vez más diversa, aunque a menudo no por la elección de estos. Durante el siglo XVIII miles de aborígenes se hallaban entre los individuos llevados a Cuba de forma forzada desde Nueva España, para satisfacer la creciente necesidad de mano de obra en fortificaciones, caminos y demás infraestructuras. Entre las demandas más urgentes estaban la construcción, reparación y mantenimiento de instalaciones militares. En las fortalezas, arsenales y astilleros de La Habana, mayas yucatecos, nahuas, apaches y otros trabajadores indígenas fueron utilizados en circunstancias y bajo condiciones de vida diversas.

Aunque también hay un registro de inmigrantes aborígenes que vivían libremente en Cuba, los que trabajaron en El Morro o

³⁴ Véase, por ejemplo, Cabildo de 14 de febrero de 1575; Actas Capitulares del Ayuntamiento de la Habana, 14 de febrero de 1575, Archivo del Museo de la Ciudad de la Habana (AMCH).

en La Cabaña fueron sujetos a una mezcla de varias formas de trabajo forzado: hubo desde apaches prisioneros de guerra hasta mayas rebeldes y condenados nahuas. Su situación iba desde los penados por varios años hasta los que lo estaban de por vida (Yaremko, 2014, 2016). A mediados de los siglos XVIII y XIX, junto a una creciente población de esclavos africanos aparece esta mano de obra indígena (más pequeña, multicultural y multinacional), pero con una presencia significativa en la fortificación de la capital y sus alrededores. Tampoco se limitaba a los hombres: mujeres apache, por ejemplo, figuraban entre los muchos cautivos enviados a Cuba a finales del siglo XVIII y principios del XIX, la mayoría de ellos para trabajar como siervos domésticos (Yaremko, 2014, 2016).

Las contribuciones aborígenes en este ámbito van más allá de los obreros calificados y manuales que construyen, reparan y mantienen las estructuras coloniales de defensa en Cuba. También prestaron servicio como soldados, pues para muchos era una responsabilidad recíproca a cambio de autonomía política y relativo autogobierno en los pueblos de indios. En estos últimos predominaron los indios de Cuba. Los listados compilados para el siglo XVI y principios del XVII, titulados *Registro de vecinos, solteros, indios, transeúntes y negros libres ...* (por ejemplo, de La Habana y Baracoa) indican los nombres y perfiles de hombres considerados aptos para el servicio militar. En el registro de La Habana y Baracoa, junto a los criollos-españoles o españoles (168), los indios representan el segundo grupo más grande (84, casi el 30 por ciento), mientras que los mestizos y mulatos están en tercer lugar con el 22 por ciento (Knight, 1990).

Pese a esto, la historiografía hace poca referencia al importante hecho de que los indios participaron como miembros de las fuerzas de defensa usadas contra otros intrusos imperiales (Inglaterra y Francia); como centinelas armados, miembros de batallones de infantería especializados y de milicia. Estas tropas de indios fueron la primera línea de defensa contra los intentos de invasión



Figura 4. Mapa de 1692, conservado en el Archivo General de Indias (MP-Santo Domingo,103). Muestra detalles del sistema defensivo de la ciudad de Santiago de Cuba. Al centro, el castillo de El Morro y a la izquierda el puesto de Juraguá, donde servían los indios en tareas de vigilancia.

francesa y británica antes del establecimiento de una fuerza militar profesional (Kuethe, 1986). La efectividad de la milicia cubana fue discutible hasta las reformas de la Corona española después de la ocupación británica, a principios de los años 1760. Antes de esto, aunque mal organizadas y poco eficaces, hubo algunas ocasiones en las que lucharon bien (Kuethe, 1986).

Bajo las reformas disciplinarias, que incluían la formación de batallones de infantería de blancos y de afro-americanos, los indios mantuvieron su papel en las filas de la milicia. La escasez crónica de mano de obra, la limitada presencia de hombres españoles sanos y la ilegalidad de reclutar a aquellos que se encontraban bajo la protección del estado, en los batallones de blancos, resultaron en la incorporación de indios a estas formaciones, aunque recogidos oficialmente como blancos en los registros del gobierno colonial. Los indios de Bayamo, por ejemplo, fueron reclutados e inscritos en el registro oficial de esta manera (Kuethe, 1986).

Los pueblos de indios sirvieron como centinelas que vigilaban a los invasores franceses y británicos a finales del siglo XVI;

además, figuraban entre los voluntarios (junto a españoles, mestizos y mulatos) que formaban la milicia en los pueblos y asentamientos cubanos (Wright, 1916). A diferencia del resto de los imperios europeos, el español rara vez utilizó indígenas en su sistema de defensa. Cuba, sin embargo, fue una excepción pues allí los indios de varias comunidades formaron y mantuvieron su propia milicia en el siglo XVIII, y probablemente antes. Algunos ejemplos son los pueblos de Bayamo, El Caney y Jiguaní. De hecho, las tropas indias de El Caney habían sido encargadas de la vigilancia y defensa del puesto costero de Juraguá (figura 4) desde al menos el siglo XVII (Díaz, 2000).

Formar batallones para la milicia era parte de las obligaciones de todas las comunidades coloniales hacia el imperio español, obligación que daba derecho a ciertos privilegios otorgados por la Corona. Se esperaba que las comunidades de indios, como Jiguaní, en razón de este compromiso y en tanto sujetos del dominio, retribuyeran al estado como cualquier otro pueblo colonial. Por lo tanto, a cambio de las concesiones de tierras corporativas, usufructo de los derechos al terreno y un grado considerable de autonomía a través del mantenimiento de un cabildo o consejo de representantes de la comunidad, los indios también cumplieron sus obligaciones con la Corona. Entre ellas figuraron la entrega de correspondencia, el suministro de mano de obra para obras públicas y la construcción de fortificaciones (por ejemplo, El Morro); y el servicio en la defensa del reino (Kuethé, 1986). No obstante, las prestaciones al gobierno imperial no siempre garantizaban la protección de la autonomía de los pueblos de indios contra la invasión española y criolla: Jiguaní es un caso típico.

En los siglos XVII y XVIII, mientras se recuperaban los asentamientos españoles, los pueblos de indios existían, evolucionaban y continuaban fundándose. Aunque en el contexto general de supervisión administrativa española, algunos pueblos de indios fueron gestados no por autoridades eclesiásticas o estatales, sino por iniciativa indígena (Valcárcel Rojas 2016b). Un ejemplo de esto

es el propio pueblo de Jiguaní en el este de Cuba (Pichardo, 1966, pp. 11-14), nacido por el interés de campesinos de esta filiación étnica encabezados por «el indio» Miguel Rodríguez, que con el apoyo de la Iglesia católica logró tener una parroquia reconocida hacia 1700 y un pueblo formalmente establecido en 1710. Rodríguez se esforzó en reunir en Jiguaní «a todos los indios de la región de Bayamo», descendientes de aquellos que habían sobrevivido a la conquista y colonización (Pezuela, 1863, p. 410; Pichardo, 1966, pp. 6-13). Los miembros de la población india de Jiguaní también componían su cabildo o consejo de gobierno, responsable de administrar los asuntos del pueblo y el distrito circundante, sobre el cual tenía jurisdicción (Pichardo, 1966).

En pueblos como El Caney y Jiguaní, los indios fueron protagonistas no sólo del gobierno de sus propias comunidades, sino también de su defensa. De hecho, el registro histórico conserva un amplio rango de actos de resistencia llevados a cabo por los pueblos indígenas en Cuba durante los siglos XVIII y XIX, en función de la diversa presencia de indios y de sus circunstancias y condiciones de vida. De modo no muy diferente a sus antepasados, los indios naturales de Jiguaní y El Caney continuaron su resistencia contra la progenie de los conquistadores (Portuondo Zúñiga, 1981).

Algunos indígenas, como muchos apaches deportados a Cuba, resistieron violentamente su destino en la isla. Otros, como el maya yucateco *Guachinango Pablo*, guiaron a los esclavos africanos fugitivos en la resistencia ante una sociedad esclavista donde se fortalecía esta institución y la economía de plantación (Pérez de la Riva, 1979, pp. 56-57). Por último, de los miles de mayas transportados a Cuba en el siglo XIX, para suplir las necesidades laborales de la industria del azúcar, muchos encontrarían diversas formas de resistir los abusos de patrones injustos y otros explotadores.

La misma existencia de los llamados pueblos de indios en cierto sentido era una expresión más de la amplia y diversa respuesta

indígena al abuso colonial en Cuba. Pese al acoso de los vecinos españoles hambrientos de tierra, los indios de Jiguaní lucharon por mantener sus posesiones y derechos, así como la integridad de su comunidad. Sin embargo, antes de que terminara el siglo XVIII encontraron su territorio invadido y se vieron ellos mismos bajo un ataque legal lanzado por los vecinos españoles del distrito de Bayamo, que codiciaban las tierras y disputaban la integridad del pueblo y sus límites³⁵. Rodríguez parece haber anticipado tal contingencia y obtuvo documentación que legalmente establecía el pueblo y su demarcación jurisdiccional (Pichardo, 1966). Al parecer, esta previsión jurídica y la política de sus representantes aseguró la munición necesaria para enfrentar el embate de los vecinos.

A fines del siglo XVIII, mientras los geógrafos parecían resueltos a ampliar sus fincas, la determinación y resolución de los indios de Jiguaní dio lugar a un litigio del que emanaron una miríada de peticiones, testimonios y otros instrumentos legales desplegados en una lucha jurídica y política que se prolongó durante varias décadas, hasta principios del siglo XIX. Por tanto, además de sus deberes militares con la Corona española, los oficiales de la milicia india, como los de Jiguaní, también representaban y defendían a sus comunidades mediante peticiones a la Corona o en procesos judiciales sobre los límites de las posesiones de sus pueblos³⁶. De acuerdo al expediente de *Reclamos de Tierra de Jiguaní*, por ejemplo, el pueblo había enviado representantes ya en 1702, en 1727, 1782 y 1784-1785, para litigar las fronteras de la comunidad y resguardarse de cualquier intrusión³⁷.

³⁵ Véase, por ejemplo, *Testimonio del expediente promovido por los indios naturales del Pueblo de Xiguaní sobre vejaciones y usurpación que padecen en sus personas y terrenos*, 14 de octubre de 1785, AGI, Santo Domingo, legajo 1618, r. 1, n. 1.

³⁶ Ver *Indios del pueblo de Jiguaní*, 1793, AGI, Santo Domingo, legajos 1617-1622. También en Díaz (2000, p. 300).

³⁷ *Indios del pueblo de Jiguaní*, 1793, AGI, Santo Domingo, legajos 1617-1622; legajo 1617 también citado en Díaz (2000, p. 408). Véase también Marrero (1978, pp. 149-150, 168).

Grupos subalternos, como los indios de Jiguaní recurrieron a las cortes o audiencias reales regionales desde el comienzo del colonialismo español. Los estudiosos están generalmente de acuerdo en que, al menos por un tiempo, las audiencias funcionaron con bastante imparcialidad pues con frecuencia los demandantes indígenas pudieron y de hecho prevalecieron en sus contiendas jurídicas. Los pueblos de indios siguieron confiando y recurriendo a estos tribunales para la resolución de disputas de tierras durante varios siglos. Las acciones de comunidades como la de Jiguaní, cuyos miembros viajaron a la Audiencia de Santo Domingo varias veces durante el siglo XVIII y cuyo caso fue oído por la corte, son un buen ejemplo al respecto³⁸.

De cualquier modo, en el siglo XIX las reformas imperiales y las luchas independentistas en los continentes anunciaban una nueva época. Si bien la España imperial había decretado la existencia de las audiencias y facilitado el establecimiento de pueblos de indios autónomos a fines del siglo XVIII, los tribunales se mostraban ahora menos imparciales y juiciosos, proporcionando a los vecinos españoles amplios medios para adquirir más territorios. Bajo la dinastía de los Borbones una administración imperial más centralizada y necesitada de reforzar la lealtad de su perla antillana, intensificó las reformas. Para 1820 esto se tradujo en un movimiento alejado de la autonomía política y la diversidad económica, y un apoyo más concertado (y sin precedentes) a poderosos intereses agrarios como los productores de azúcar. Aunque esto tuvo un mayor impacto en el oeste que el este de Cuba, los efectos se sintieron finalmente en toda la colonia.

En el caso cubano el cargo de Protector de Indios fue eliminado en 1820; en 1844 los pueblos de indios en su conjunto fueron abolidos por la Corona. Es importante destacar que algunos de los ataques contra los indios naturales por los *geógrafos* incluyeron

³⁸ *Indios del pueblo de Jiguaní*, 1793, AGI, Santo Domingo, legajos 1617-1622; legajo 1617 también citado en Díaz (2000, p. 408). Véase también Marrero (1978, pp. 149-150, 168).

el cuestionamiento de la identidad indígena de los propios reclamantes. De hecho los colonos desafiaron su «indianidad» como estrategia para arrebatar el título y la jurisdicción de los indios sobre los pueblos aduciendo la hispanización de estos (Licea Bello, 2012; Padrón Reyes, 2011 y Pichardo, 1966). Según las declaraciones de varios vecinos españoles, quedaban pocos indios en los pueblos pues muchos se casaban con criollos o criollas, presumiblemente en el contexto de la larga lucha por la tierra (Pichardo, 1966). La veracidad de tales reclamaciones continúa siendo poco clara e incluso discutible en varios aspectos: uno, la presunción de que los indios que se casaban con residentes blancos abandonaban su condición originaria (más allá del enmascaramiento legal y estadístico); dos, tales declaraciones fueron hechas por vecinos españoles que tenían intereses marcados en el asunto pues muchos ambicionaban las tierras que iban a ser «liberadas» y otros desde hacía mucho tiempo eran enemigos declarados de los indígenas.

Hay considerable evidencia cuantitativa y cualitativa sobre la existencia de una población indígena significativa y sustantiva, en el mismo momento que los *geófagos* imponían sus pretensiones (ver Meriño Fuentes y Perera Díaz, 2015; Valcárcel Rojas, 2016b; Vega Suñol, 2014). Como la historiografía reciente ha llegado a apreciar y demostrar, la relación entre las estadísticas demográficas y la identidad indígena –entonces y ahora– puede ser sumamente compleja, así como complicada por una dinámica enmarañada que implica percepciones evolutivas y categorías concomitantes de raza y cultura; estado central versus taxonomías locales; intereses del gobierno y de los colonos; y, más tarde, la autopercepción o autoidentificación de los pueblos de ascendencia indígena, ya sea como «indio» o, en interés de la movilidad social, como «blanco» (Meriño Fuentes y Perera Díaz, 2015; Saether, 2011; Sartorius, 2014; Solano, 2014).

En el primer caso, los empadronadores tuvieron una considerable influencia en la manipulación del padrón por intereses

colonialistas: abrir la tierra al asentamiento blanco. Como resultado, las categorías sociales y raciales pueden cambiar y, de hecho, lo hicieron de manera relativamente abrupta y sospechosa. En El Caney los individuos y las familias indicados como «indios» en un año aparecieron como «blancos» o «pardos» tres años más tarde (Meriño Fuentes y Perera Díaz, 2015, pp. 122-124). Numerosos casos se repiten, tanto en El Caney como en otros poblados. En Jiguaní las estadísticas demográficas para el mismo período nunca fueron comunicadas a la Corona española como parte del padrón general de la colonia. De hecho, el padrón de 1775 aparentemente ni siquiera incluyó a Jiguaní o nunca se conservó.

Es notable que el padrón de 1778 declara a Jiguaní desprovisto de indígenas. Indica sólo «blanco/as», «mulato/as» y «negro/as».³⁹ Esto ocurre casi en el mismo momento en que el cabildo de indios afirma públicamente su derecho autóctono, legal a las tierras y jurisdicción, contra las persistentes ofensas y agresiones de los criollos españoles⁴⁰. Sospechosamente, en el padrón de 1783 Jiguaní vuelve a aparecer con un reconocimiento limitado, más implícito que explícito, de sus habitantes indios (véase Meriño Fuentes y Perera Díaz, 2015).

Identificados y autoidentificados como descendientes de los antiguos pueblos indígenas de Cuba hasta el momento del padrón de 1775, las identidades indígenas fueron cada vez más cuestionadas, colonizadas, distorsionadas y eventualmente borradas por la actividad burocrática. Se trabajó estadísticamente «para silenciar la presencia de los nativos», a través de la manipulación de los datos (Meriño Fuentes y Perera Díaz, 2015, pp. 117-126; ver también Reyes Cardero en este volumen). De ahí la creación de

³⁹ El Padrón General de la Isla de Cuba formado a consecuencia de Real Orden del 10 de noviembre de 1776, La Habana, 31 de diciembre de 1778, AGI, Indiferente General, legajo 1527, en Juan Pérez de la Riva, Presentación de un desconocido ignorado: El Padrón General de 1778, *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* (1977, apéndice).

⁴⁰ *Realengos*, legajo 68, n.6, ANC.

«mestizos», «mulatos», «pardos» e incluso «blancos», a partir de los mismos individuos y familias que inicialmente se habían reconocido como indios. Al mismo tiempo (literalmente), los habitantes de pueblos como El Caney y Jiguaní permanecieron decididos a mantener sus identidades indígenas, y continuaron sus reclamos como «indios» (Meriño Fuentes y Perera Díaz, 2015).

La era del amparo, de la protección institucional a los sujetos indígenas del imperio español, se acercaba a su fin debido al empujón del gobierno colonial y sus aliados criollos, cuyas embestidas contra la identidad indígena fueron un medio para la adquisición de la tierra y el poder. Tales ataques argumentaban la hispanización de los asentamientos indígenas, sus comunidades y jurisdicciones concomitantes, desafiando así la esencia indígena de la población, además de su derecho a mantener y conservar la tenencia del territorio. Si la «cuestión del indio» seguía siendo un tema cultural, sociopolítico y jurídico importante a fines del siglo XVIII en Cuba, lo fue en gran medida gracias a la agencia indígena, pues los indios de Jiguaní continuaron presionando con sus reivindicaciones durante todo el final del siglo XVIII. La identidad indígena estaba íntimamente ligada a la cuestión de la autonomía, el autogobierno, la tenencia de la tierra e incluso la soberanía (local).

Este fue también un período durante el cual las concepciones del mestizaje fueron, y permanecerían así hasta el siglo XIX y una buena parte del siglo XX, asociadas con la pérdida cultural, entre ellas la pérdida de identidad indígena, ya que presumiblemente esta se volvió difusa y se diluyó en otras culturas, especialmente las ibéricas. Es importante destacar que se trata de un argumento que ha sufrido un intenso ataque en la última década, a la vez que ha sido desafiado no sólo por académicos (indígenas y no indígenas), sino por los mismos individuos y comunidades que supuestamente se habían desintegrado como resultado de este proceso. Sin embargo, en los siglos XVIII y XIX, el mestizaje como pérdida cultural (léase indígena) siguió siendo un poderoso argumento para los que reclaman poder y territorio.

A mediados del siglo XIX, los pueblos de indios fueron oficialmente «hispanizados» e incorporados (por así decirlo) a la era moderna. Algunos se vieron más inmediatamente afectados por las reformas imperiales y las presiones sobre la tierra que otros, especialmente aquellos cercanos a grandes ciudades, haciendas, etcétera. Otros, como El Caney, parecen haber resistido al menos hasta la época de las guerras de independencia contra el poder español en 1860⁴¹. Al mismo tiempo la población indígena se dispersó, hecho impulsado en parte por las luchas independentistas que se extendieron durante tres décadas y que impactaron muchas poblaciones de la isla, incluyendo los remanentes de comunidades de indios (como El Caney).

Durante el mismo período, los remanentes de la población indígena de Cuba fueron incrementados por otros pueblos indígenas del Caribe y de los continentes: algunos, descendientes de aruacos de islas vecinas; otros, como la última generación de mayas yucatecos, vinieron a resolver las necesidades de mano de obra de una economía de plantación vinculada al azúcar, en rápido crecimiento (véase Yaremko, 2009, 2016). El creciente cuerpo de evidencias sobre estas dinámicas apunta a dos resultados principales: primero, desafiar las ideas de la extinción temprana y la historiografía concomitante; y, en segundo lugar, contribuir a una nueva comprensión de la compleja historia de Cuba que, junto a sus raíces africana y española, debe dar no solo un lugar más significativo a los pueblos aborígenes, sino también establecer una apreciación de la identidad indígena de Cuba que reconozca tanto a los descendientes de aruacos locales como a los indígenas inmigrantes, los mayas por ejemplo.

Este ensayo ha intentado demostrar que la presencia y el protagonismo indígena en Cuba se mantuvieron de modo sustancial, mucho más allá del primer siglo de conquista y colonización

⁴¹ Véase, por ejemplo, el testimonio de José Almenares Argüello citado en Culin, (1902, pp. 191-192).

española. La combinación de distintos factores, una lucha indígena multifacética, la ambivalencia imperial y el conflicto colonial; y, por último, las oleadas de grupos indígenas que se movieron a la isla, explican de manera considerable la resistencia y persistencia de los pueblos indígenas en Cuba en su conjunto. En otro ámbito, también puede ayudar a explicar la aparente ambivalencia de los indígenas sobrevivientes hacia las guerras de independencia de finales del siglo XIX. Algunos como Jesús Rabí, de Jiguaní, y los que formaron el regimiento Hatuey, apoyaron el esfuerzo de la independencia; otros parecen haber servido como exploradores de las fuerzas españolas (Barreiro, 2004; Flint, 1898, pp. 48-49). Al final del dominio de España en Cuba, en 1898, el decreto real y la devastación generada por la lucha independentista pueden haber ayudado a asegurar la dispersión (otra vez) de las poblaciones indígenas remanentes, pero no su desaparición.

Fuentes documentales

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, España. Patronato, leg. 178, R.12.

Archivo General de Indias. Los Indios del pueblo de Jiguaní, 1777-1806, Santo Domingo, legajos 1617-1622.

Archivo General de Indias. Patronato, leg. 177, N.1, R.17.

Archivo General de Indias. Capacidad de los Indios para autogobernarse: Cuba, 1531, Patronato, legajo 177, N.1, R.12.

Archivo General de Indias. Gobernador y repartidor de Indios en Cuba: Manuel de Rojas, 1532, Patronato, leg. 177, N.1, R.13.

Archivo General de Indias. Manuel de Rojas, gobernador de Cuba[...] libertad de Indios, 1533, Patronato, leg. 177, N.1, R.15.

Archivo General de Indias. Manuel de Rojas, gobernador Cuba: autogobierno de los indios, 1534, Patronato, leg. 177, N.1, R.17.

Archivo General de Indias. Juan del Castillo, Obispo de Cuba: visita pastoral, 1570, Patronato, legajo 177, N. 1, R. 24.

Archivo General de Indias. Testimonio del expediente promovido por los indios naturales del Pueblo de Xiguaní sobre vejaciones y usurpación que padecen en sus personas y terrenos, 14 de octubre de 1785, Santo Domingo, legajo 1618, r. 1, n. 1.

Archivo General de Indias. El Padrón General de la Isla de Cuba formado a consecuencia de Real Orden del 10 de noviembre de 1776, La Habana, 31 de diciembre de 1778, Indiferente General, legajo 1527.

Archivo del Museo de la Ciudad de la Habana (AMCH), La Habana, Cuba. Cabildo de 14 de febrero de 1575, Actas Capitulares del Ayuntamiento de la Habana, 14 de febrero de 1575.

Archivo Nacional de Cuba (ANC), La Habana, Cuba. Realeños, Legajo 68, n.º 6.

Referencias citadas

Austin Alchon, S. (2003). *A Pest in the Land: New World Epidemics in a Global Perspective*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

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

Cook, D.N. (1998). *Born to Die*. New York: Cambridge University Press.

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.

Díaz, M. E. (2000). *The Virgin, the King, and the Royal Slaves of El Cobre*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Fernández de Oviedo y Valdés, G. (1853). *Historia general y natural de las Indias, Segunda Parte*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.

- Flint, G. (1898). *Marching with Gómez: A War Correspondent's Field Note-Book Kept During Four Months with the Cuban Army*. Boston: Lamson, Wolfe and Company.
- García, Santana, A. (2008). *Las Primeras Villas de Cuba*. Ciudad Guatemala: Ediciones Polymita.
- Guitar, Lynne A. (1998). *Cultural Genesis: Relationships Among Indians, Africans and Spaniards in Rural Hispaniola, First Half of the Sixteenth Century*. Ph.D. Diss., Vanderbilt University, Nashville, TN.
- Harrington, Spencer, P.M. (1999). Taino Stilt Village. *Archaeology*, November-December, <http://archive.archaeology.org/19911/newsbriefs/taino.html>.
- Johnson, S. (2001). *The Social Transformation of Eighteenth-Century Cuba*. Gainesville: University Press of Florida.
- Kidwell, C. S. (1992). Indian Women as Cultural Mediators. *Ethnohistory*39(2), 97-107.
- Knight, F. W. (1990). *The Caribbean*. New York: Oxford University Press.
- Kuethe, A. (1986). *Cuba, 1735-1815: Crown, Military and Society*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- La Rosa Corzo, Gabino (1988). *Los palenques del Oriente de Cuba*. LaHabana: Editorial Academia.
- Las Casas, B. (1958). Brevisima relación de la destrucción de las Indias, colegida por el Obispo Don Fray Bartolomé de Las Casas, de la orden de Santo Domingo, año 1552. *Obras escogidas de Bartolomé de Las Casas: opúsculos, cartas y memoriales*. Madrid.
- Licea Bello, G. (2012). En torno a la historia temprana de Jiguaní: algunas precisiones necesarias, *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, Junio, www.eumed.net/rev/cccss/20/.
- Lovell, W. G. (1992). Heavy Shadows and Black Night: Disease and Depopulation in Colonial Spanish America, *Annals of the Association of American Geographers*82 (3), 427-443.
- Marte, R. (1981). *Santo Domingo en los manuscritos de Juan Muñoz*, Santo Domingo: Ediciones Fundación García Arévalo.

- Marrero, L. (1978). *Cuba: Economía y Sociedad*, vol. VI. Madrid: Editorial Playor.
- Meriño Fuentes, M.Á. & Aisnara Perera Díaz (2015). Calidad y mestizaje en los padrones de vecinos de San Luis del Caney y Santiago de Cuba (1775-1800). *El Taller de la Historia* 7(7), 101-140.
- Newson, Linda A. (1985). Indian Population Patterns in Colonial Spanish America. *Latin American Research Review* 20(3), 41-74.
- Owensby, Brian P. (2008). *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Padrón Reyes, L. (2011). Transculturación e identidad en el contexto del pueblo de San Pablo de Jiguaní. *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, febrero, www.eumed.net/rev/cccss/11/.
- Parry, J.H.; Robert G. Keith & Michael Jiménez (Eds.) (1984). *New Iberian World: A Documentary History of the Discovery and Settlement of Latin America to the Early 17th Century*. New York: Times Books, 5 Vols., vol. 1.
- Pendergast, David M.; Graham, G.; Calvera, J. & Jardines, J. (2002). Archaeology in Cuba, disponible: <http://www.belizecubadigs.com/cuba.html>
- Pérez, Louis A. Jr. (1995). *Cuba*. New York: Oxford University Press, 2nd edition.
- Pérez de la Riva, F. (1952). La habitación rural en Cuba. Contribución del Grupo Guamá. *Antropología* (26), 20-28.
- Pérez de la Riva, F. (1979). Cuban Palenques. En Richard Price (Ed.), *Maroon Societies. Rebel Slave Communities in the Americas*, (pp. 49-60). Baltimore: Johns Hopkins University.
- Pezuola, J. (1863). *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de Cuba*, tomo II. Madrid: Imprenta Establecimiento de Mellado.
- Pichardo, Hortensia (Ed.) (1971). *Documentos para la historia de Cuba. Época colonial*, Vol. I. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

- Pichardo, Hortensia (1966). *Los orígenes de Jiguaní*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Pichardo Moya, F. (1945). *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*. La Habana: Imprenta El Siglo XX.
- Portuondo Zúñiga, O. (1981). Una sublevación de indios en 1758. *Revista de la Biblioteca Nacional de Cuba José Martí*, (1), 199-204.
- Real Academia de la Historia (1886). Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar. Madrid: Publicada por la Real Academia de la Historia, 1885-1932, Segunda serie., Vol. 2.
- Rouse, I. (1992). *The Tainos: Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus*. New Haven: Yale University Press.
- Ruiz Medrano, E. & Susan Kellogg (Eds.) (2010). *Negotiation Within Domination: New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State*. Boulder, CO: University Press of Colorado.
- Sánchez-Albornoz, N. (1974). *The Population of Latin America: A History*. Berkeley: University of California Press.
- Sartorius, D. (2014). *Ever Faithful: Race, Loyalty, and the Ends of Empire in Spanish Cuba*. Durham: Duke University Press.
- Sauer, C. (1969). *The Early Spanish Main*. Berkeley: University of California Press.
- Scott, J. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Solano D., Sergio Paolo (2014). Padrones de población e historiografía sobre la configuración socioracial hispanoamericana del siglo XVIII. *El taller de la historia* 5(5), 125-177.
- Saether, S. (2011). Counting Indians: Census Categories in Late Colonial and Early Republican Spanish America. En Per Axelsson & Peter Skold (Eds.), *Indigenous Peoples and Demography: The Complex Relation Between Identity and Statistics*, (pp. 55-72). Oxford: Berghahn Books.

- Valcárcel Rojas, R. (2016a). *Archaeology of Early Colonial Interaction at El Chorro de Maíta, Cuba*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Valcárcel Rojas, R. (2016b). Cuba. Indios después de Colón. En J. Ulloa Hung & R. Valcárcel Rojas (Eds.), *Indígenas e indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio* (Vol. I, pp. 7-48). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Valcárcel Rojas, R. & H. Pérez Concepción (Eds.) (2014). *Indios en Holguín*. Holguín: La Mezquita.
- Vega Suñol, J. (2014). Los aborígenes de Cuba en la etnohistoria de Holguín: un acercamiento a los libros bautismales de los siglos XVIII y XIX. En R. Valcárcel Rojas & H. Pérez Concepción (Eds.), *Indios en Holguín*, (pp. 78-96). Holguín: Editorial La Mezquita.
- Worth, J. (2004). *A History of Southeastern Indians in Cuba, 1513-1823*. Unpublished paper presented at the Southeastern Archaeological Conference, St. Louis Missouri, October.
- Wright, I.A. (1916). *The Early History of Cuba, 1492-1586*, New York: MacMillan Company.
- Yaremko, Jason M. (2009). Obvious Indian: Missionaries, Anthropologists, and the “Wild Indians” of Cuba - Representations of the Amerindian Presence in Cuba, *Ethnohistory* 56(3), 449-478.
- Yaremko, Jason M. (2010). Colonial Wars and Indigenous Politics: Aboriginal Agency, the Cuba-Florida-Mexico Nexus, and the Other Diaspora, *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 35(70), 165-196.
- Yaremko, Jason M. (2014). Frontier Indians: “Indios Mansos”, “Indios Bravos”, and the Layers of Indigenous Existence in the Caribbean Borderlands. En Paul Readman, Cynthia Radding & Chad Bryant (Eds.), *Borderlands in World History: 1700-1914*, (pp. 217-236). London: Palgrave MacMillan.

Yaremko, Jason M. (2016). *Indigenous Passages to Cuba, 1515-1900*. Gainesville, FL: University Press of Florida.

Yaremko, Jason M. (2006). Gente bárbara: Indigenous Rebellion, Resistance, and Persistence in Colonial Cuba, *Kacike* 7(3): 157-184.

Capítulo 2

Supervivencia e impronta de indios y sus descendientes en el Santiago de Cuba colonial (siglo XVI al XIX)

JUAN MANUEL REYES CARDERO

En tiempos de celebración de los 500 años de la fundación de Santiago de Cuba resulta necesario destacar aspectos relacionados con la historia de esa villa y ciudad en tiempos coloniales. Sin embargo, esto no debe hacerse bajo el prisma habitual que reseña el papel protagónico del conquistador, sino referir los imprescindibles aportes realizados por otro importante componente de la nacionalidad cubana, llamado comúnmente «indio». El indio ha sido muchas veces olvidado, y no siempre bien valorado. Así lo demuestra el hecho de que la mayor parte de los textos sobre la historia de Cuba (entre ellos los que abordan la historia de Santiago), inician con la etapa fundacional de la villa en la cual el natural de esta tierra generalmente desaparece de modo abrupto, en los inicios de la colonización. Esta observación histórica, además, enfatiza e hiperboliza la práctica de sus suicidios masivos, la crueldad del español y los efectos innegables de las enfermedades traídas por el colonizador.

A partir de lo anterior, hablar en justa medida sobre la vida y el aporte de aquellos naturales como primeros hijos de esta tierra ha resultado ser más una quimera de apasionados estudiosos de la

historia indígena, entre ellos los arqueólogos, y no una razón convincente. Aún cuando no podemos acceder a infinidad de páginas sobre nuestra historia indígena, debido al desconocimiento etnológico generado por su insuficiente valoración (una cultura ajena, carente de escritura, menospreciada y manipulada por el español en función de sus intereses), es necesario darle crédito a los datos que refieren el aporte indígena en las etapas pre y pos fundacional de las villas, en especial Santiago de Cuba. En esta última, su presencia tuvo un matiz particular, especialmente cuando la villa fungía como centro del Departamento Oriental y capital de la isla de Cuba. Además, en Santiago se fomentó y desarrolló por siglos una de las tres grandes reservas indígenas de Cuba (la de El Caney), las que fueron creadas para reconcentrar los indios que decidieron aproximarse a las villas y acogerse a ese plan (figura 6).

Lo primero que debemos advertir acerca de los aborígenes de nuestro territorio es que tuvieron (como en todo el archipiélago cubano) una vida milenaria antes de la llegada del europeo, la cual se manifestó por lo menos desde 1250 años a. C. cuando convivían en el espacio ocupado por el Santiago actual *indígenas apropiadores* (cazadores, pescadores, recolectores). De esa tradición, en épocas más tardías, no pocos aborígenes fomentan o se asocian al mundo de unos desarrollados protoagricultores, pues el cultivo incipiente de plantas ya existía desde siglos atrás.

Esos grupos culturales, que también asumieron el uso de la cerámica por préstamo o invención con un fin netamente utilitario, estuvieron asentados en la ribera de la cuenca santiaguera poco antes del primer milenio de nuestra era, y en tierra adentro, hasta aproximadamente el siglo IX d. C.⁴². Desde esta última fecha, comienzan a manifestarse sucesivas oleadas de aruacos, agricultores ceramistas con vida tribal, reconocidos tradicionalmente en la

⁴² Aunque existen varios trabajos sobre estos grupos culturales, el más completo sobre la vida de los que estuvieron localizados al sur de la zona oriental de la isla es de los autores Jorge Ulloa Hung y Roberto Valcárcel Rojas (2002).

literatura como subtaínos o agroalfareros, los cuales se hallaban en la región a la llegada de los españoles.

Ese conocimiento de nuestro suelo durante siglos llevó al poblador indígena a una lógica aprehensión de experiencias, de la cual se aprovecharon culturas que arribaron con posterioridad a 1492; con más propiedad, desde los primeros días de mayo de 1494, cuando al materializarse el segundo viaje de Cristóbal Colón, éste y sus hombres penetraron a la bahía de Santiago de Cuba, la que identificaron como Puerto del Rey. Sobre este hecho refiere el historiador Jacobo de la Pezuela: «La primera ensenada por donde las carabelas embocaron fue la que hoy se llama de Santiago de Cuba, cercada por un lado de alturas arboladas, por otro de amenas florestas con chozas y labranzas» (Martínez Arango, 1997, p. 29).

Desde el comienzo de la etapa colonizadora al español se le hizo imprescindible la ayuda del aborigen para subsistir, pues solo le era muy difícil encarar las imprescindibles tareas de habitabilidad, aprovisionamiento, sustento, y defensa. Lo primero que debemos recordar es que los conquistadores para asentarse en estas tierras se vieron obligados a vincularse a las áreas donde habitualmente pernoctaba el indígena, es decir, cerca de fuentes de agua potable y de espacios donde realizaba sus labranzas u otro tipo de actividades económicas, garantes de su subsistencia.

En concordancia con esto, y con independencia de que el núcleo o la dirección colonizadora buscara un lugar especial, algo apartado de la mayoría de los de indígenas, a su vez utilizaron la política de poblamiento por vecindad a partir de la encomienda; es decir, a cada vecino, considerado una importante figura de la conquista y su familia, se le asignaba tierras e indios. Ese sistema les permitía la adquisición de un espacio territorial, con su respectiva mano de obra a explotar.

Los documentos de la época colonial permiten identificar que en los alrededores de la villa de Santiago se crearon numerosos pueblos de indios bajo el sistema de encomienda, con la tutela o

dirección de un cacique. El Adelantado Diego Velázquez garantizó esa práctica desde los primeros momentos, en franca violación de lo estipulado por la Corona y en función de favorecer a determinados personajes. Según quejas presentadas después de su muerte conocemos que benefició a varios de sus allegados en detrimento de otros, otorgándoles más tierras e indios. Un padrón de 1522 que relaciona los principales encomenderos de Bayamo, Santiago de Cuba y Trinidad, sin incluir a Diego Velázquez, muestra que poseían 2781 indios encomendados y 119 naborías en 39 pueblos de indios, dirigidos por caciques. Los principales encomenderos de Santiago se refieren en la tabla 1.

Tabla 1. Principales encomenderos de Santiago de Cuba en 1522, según el escribano de S. M. Esteban Roca. Leví Marrero (1993b, p. 177).

Encomenderos de Santiago de Cuba	Indios	Naborías	Caciques o pueblos encomendados
Pedro Núñez de Guzmán (tesorero)	307	9	4 ^{1/2}
Pedro de Paz (contador)	269	13	6
Bernardino Velázquez	117	48	5
Gonzalo de Guzmán	182	2	4
Andrés Duero y Pedro Tamayo	250	–	¿?
Andrés Duero	30	–	¿?
Antonio Velázquez	163	–	3
Alonso Parada (asesor de Velázquez)	190	–	3
Total	1508	72	25 ^{1/2}

Como se puede observar, según estadísticas de la época (Leví Marrero, 1993 b, p. 177), en Santiago de Cuba había unos 25 pueblos de indios, sin contar los que no se registraban. El propio Velázquez poseía muchos indios encomendados y naborías en haciendas, granjerías y minas de distintas regiones de Cuba como Trinidad, Baitiquirí, Bayamo, etc. En Santiago, tenía una hacienda con muchas propiedades, sustentada no solamente por el trabajo de indios encomendados, sino también de esclavos mandados a capturar por él mismo en las islas Guanajas. Otros ilustres

individuos como Andrés Duero, exsecretario de Velázquez y también vecino de Santiago, se favoreció —que conozcamos— con uno de los 10 000 esclavos que entraron a Las Antillas, procedentes de Paunuco, Yucatán y las islas (Leví Marrero, 1993 b, p. 177).

La dinámica de obtener riquezas del trabajo indígena en estos pueblos de indios, según las labores en haciendas, granjerías y minas, se mantendrá en las dos décadas siguientes, durante las que lucharán por el reparto del botín antiguos personajes y otros nuevos llegados a escena. En 1529 López de Hurtado se quejaba de la mala repartición de indios llevada a cabo por el entonces gobernador Gonzalo de Guzmán, quien le había dado al obispo Miguel Ramírez un pueblo de indios que pertenecía al acaudalado Parada (con 220 personas de servicio, más otro cacique de la ciudad, con cantidad de indios no especificada); declaraba además, cómo a los dos cuñados del gobernador, Juan Yuste y Francisco Verdugo (este último de notable ejecutoria en la cruel conquista de México), les habían entregado el pueblo de indios del cacique Goyamarbón, asignándole al primero 400 personas de servicio y al otro, 45.⁴³ Son los tiempos en que el aludido obispo hablaba del ideal propósito de construir un monasterio donde existía una gran sabana y muchas estancias, o sea, donde había notable cantidad de indios, como bien ha inferido el investigador Leocésar Miranda (Querejeta, 1973, p. 2)⁴⁴. Algunas de esas haciendas correspondientes al año 1537 se relacionan en la tabla 2.

Entre las personas de ese listado aparece Juan Granadina, quien administraba la estancia de Diego Velázquez en Santiago de Cuba, en la cual parece solo le quedaban dos indios encomendados y nueve esclavos negros (Leví Marrero, 1993a, p. 112). En 1538, Hernando de Soto rendía parte de su visita a pueblos de indios

⁴³ Real Academia de la Historia (RAH): *Colección de documentos inéditos*, segunda serie, t. VI, p. 59, Tipográfica Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1891.

⁴⁴ Entrevista a Leocésar Miranda, que aparece en Alejandro Querejeta: Algunos aspectos sobre la fundación de Santiago de Cuba, en *Sierra Maestra*, lunes 23 de julio de 1973, año XV, n.º 174, p. 2.

ubicados en las cercanías de Santiago de Cuba⁴⁵, y un año más tarde, el licenciado Bartolomé Ortiz reclamaba la tutela de tres de ellos, pertenecientes al finado Gonzalo de Guzmán. Ortiz, a su vez, se hacía eco de que tras esos intereses se movían otros encomenderos como Andrés de Duero y su esposa Ana de Vaca, los cuales tenían otros muchos esclavos negros e indios y «estaban muy ricos». ⁴⁶ En 1541 una Real Cédula volvía a imponer al obispo que visitara dichos pueblos y se conoce que importantes figuras de aquellos tiempos tenían pueblos de indios, entre ellos Pedro de Paz, los hermanos Parada, el mismo obispo Miguel Ramírez, López de Hurtado, el gobernador Manuel de Rojas y la muy reconocida Doña Guiomar.

Luego de este balance generalizador, con el interés de explicar la estructura conformada para garantizar la residencia, subsistencia, y enriquecimiento del conquistador en Santiago de Cuba, pasemos a ilustrar los mecanismos fundamentales que lo hicieron posible. Es decir, las condiciones generadas por el trabajo del indio para que el español conviviera en un espacio llamado villa, ciudad y sus alrededores: la construcción de moradas, la base

⁴⁵ Real Academia de la Historia (RAH): *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de ultramar*, segunda serie, t. I, n.º 352, pp. 86-87 (8 de noviembre de 1839); del mismo fondo, colección y serie, t. VI, n.º 381, p. 381 (14 de marzo de 1541). Por esos tiempos otros encomenderos de Cuba se habían apropiado de muchos indios y pueblos de estos. De Puerto Príncipe se decía que en su comarca vivían 14 vecinos, entre ellos Vasco Porcallo de Figueroa, 235 indios encomendados a vecinos y 160 negros e indios de Yucatán esclavos. En el caso de Trinidad se dice que estaba despoblada, sin ningún vecino, pero que había unos 20 bohíos como aposento de indios, 4 esclavos en minas de oro, 80 naborías, 120 esclavos negros, además 10 españoles sin otros [...] 10 pagos que sirvieron a Porcallo. Se relaciona que en Sancti Spíritus moraban 18 vecinos, todos casados, así como 58 naborías encomendados, 24 negros esclavos y 50 indios esclavos. Por último, se menciona La Sabana del Cayo donde a Porcallo le servían 120 naborías de la isla y más de 200 esclavos indios y negros.

⁴⁶ *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de ultramar*, segunda serie, t. VI, (III de la isla de Cuba) n.º 352, p. 86. Informe del Lic. Bartolomé Ortiz a S.M. (8 de noviembre de 1539). Tipografía Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1891.

De la desaparición a la permanencia: indígenas e indios en la reinención del Caribe

Tabla 2. Trabajadores y datos sobre su tratamiento, en las estancias próximas a Santiago de Cuba. Año 1537. Fuente: Leví Marrero (1993b, p. 112). Instrucción religiosa (IR); Alimentación (Al): pobre [p], buena [b], regular [r], algunas veces [a.v.] y bien [b].

Propietarios	Estanciero	Indios encomienda	Indios esclavos	Negros esclavos	Sin bautizar	IR	Al
Vda. de Andrés Ruano	1	7	6	2	3	No	p
Juan Carmanes	–	2	–	11	3	No	b
Juan del Castillo	–	–	3	6	–	–	–
Gonzalo de Guzmán	–	7	1	8	2	No	b
Juan Barva	–	2	–	12	–	No	b
Francisco de Agüero	–	–	3	12	2	No	r
Cristóbal de Torres	1	4	–	9	1	No	b
Lope el Flanco	1	11	1	15	–	No	b
A. Alonso y G. Rodríguez	–	–	–	2	–	No	–
Mateo González	–	–	–	7	–	No	b
Juan de Granadina	–	2	–	9	–	No	–
Lope Hurtado/Leonor Medina	–	11	4	7	–	No	r
Bernardino de Quesada	1	10	7	8	1	No	r
Hernán de Castro	–	3	4	16	3	No	b
Juan Escribano	1	–	–	7	–	No	p
Gonzalo de Escobar	–	5	–	5	2	No	b
Bartolomé Sánchez Bermejo	–	3	17	14	–	Sí	b
Andrés Guerra	–	–	2	6	1	–	b
Antonio Velázquez	–	13	6	–	–	No	b
Diego Alonso	2	2	3	19	–	No	b
Francisco Pozuelo	1	8	2	2	16	a.v.	b
Juan Millán	–	4	3	8	–	No	b
Totales	8	94	62	185	34		

alimentaria para subsistir, la enseñanza del entorno geográfico y las tareas de defensa en favor de la supervivencia y del cuidado de la propiedad creada.

El indígena y la vida en el Santiago de Cuba colonial

Para facilitar su asentamiento en la villa, como bien ha recreado el historiador Ernesto Buch, los españoles aprovecharon los rudimentarios conocimientos que poseían para levantar viviendas al estilo de los indígenas. Techos de guano, horconadura recia,

vestidura de yaguas. Con esos primitivos materiales encontrados con facilidad, rememoraba Buch: «Comenzó nuestra ciudad a edificarse. Así se alzó la primera parroquia, la casa consistorial, la residencia del Adelantado, las de otros distinguidos moradores» (Buch, 1944, p. 17).

Respecto al aporte del aborígen a favor de proveer alimentos a los moradores de Santiago y de la región oriental en los primeros tiempos coloniales debemos advertir, en primer lugar, que ellos tenían una tradición alimentaria, según su conocimiento ancestral de la flora y la fauna, con fundamento en el cuidado, observación, explotación de los nichos ecológicos y los ciclos estacionales de la naturaleza. Antes de la llegada de los conquistadores aquellos primeros pobladores consumieron gran cantidad de frutas autóctonas como la piña (*Ananas comosus* L.), el mamey (*Pouteria sapota*), la guanábana (*Annona muricata* L.), el anón (*Annona squamosa* L.), el caimito (*Chrysophyllum cainito* L.), la guayaba (*Psidium guajaba* L.), la papaya cimarrona (*Carica papaya* L.); el marañón (*Anacardium occidentale* L.); el jobo (*Spondias mombin* L.); así como el fruto de la palma (*Roystonea regia*).

Las comunidades indígenas fueron, durante sus primeros tiempos de vida en el sur del oriente cubano, grupos especializados en la explotación de recursos marinos que utilizaban los espacios del infra, medio y supra litoral. Esa tradición alimentaria indígena fue constatada a partir de las excavaciones arqueológicas realizadas por el doctor Felipe Martínez Arango y sus colegas en los alrededores de la cuenca santiaguera. A partir de la recurrencia en la ingesta de ciertos alimentos en tales asentamientos, este arqueólogo nos hizo un pormenorizado listado de las especies zoológicas habitualmente consumidas (Martínez Arango, 1997, pp. 277-285).

Tenían también preferencia por la recolección de moluscos marinos como los quincontes, los tritones y la sigua, que le servían además como materia prima para confeccionar sus instrumentos. En zonas cercanas al mar era habitual el consumo de quelonios

como la tortuga verde, la caguama y la jicotea, esta última extraída de los ríos. La captura del majá de Santa María completaba no pocas veces la dieta, junto a la ingesta de las carnes de diferentes mamíferos, como la foca tropical, el almiquí y principalmente la jutía que convivía en las zonas de manglares.

Pocos años antes de Cristo, los indígenas, ya portadores de cerámica, pero sin practicar el cultivo de la yuca amarga, se fueron alejando de las costas para aprovechar los bosques interiores ubicados al sur de la parte oriental de la isla y así consolidar una tradición alimentaria de tierra adentro, perceptible (por lo menos) hasta el siglo IX d.C.⁴⁷ (Reyes Cardero, 1997, pp. 41-49; 1999, 2001, pp. 41-49). A partir de ese propio siglo conviven en áreas del Santiago de hoy (específicamente en la actual playa de Damajayabo) indígenas que, además de alimentarse de los recursos antes reseñados, cultivaban yuca amarga, como parte de la tradición ancestral orinoco-amazónica. También cosechaban y consumían boniato, maíz y malanga, entre otros tubérculos y gramíneas domesticados.

Es a tales individuos, con esa tradición alimentaria milenaria, a los que encuentra el conquistador cuando arriba a Cuba. Es ese poblador autóctono el que lo provee, en vegas y estancias, de los cultivos que conocía, de frutas, y de distintas especies de la flora y fauna. Se conoce, por ejemplo, que hasta avanzado el siglo XVII el pan de casabe constituyó una dieta básica que aportaba el componente principal de carbohidratos necesarios, y que este era combinado con grasas y proteínas obtenidas de otros nutrientes.

Documentos de la época colonial refieren que el casabe se comía preferentemente mojándose con las salsas que se hacían al

⁴⁷El autor lo ha constatado, a partir de los resultados obtenidos en sitios arqueológicos apropiadores y presuntamente protoagricultores del suroriente y el oriente cubano en general. Estos eran portadores de cerámica, mayormente simple y de una tradición alimentaria que se prolongó por siglos, la cual se manifiesta en tierra adentro, con explotación de flora y fauna de bosque interior desde principios de la era cristiana hasta por lo menos el siglo IX d. C. Se trata de una tradición alternativa a la más extendida y reconocida de recolectores marinos especializados.

cocinarse las carnes y el pescado. En los tiempos de la fundación de la villa de Santiago, el ganado vacuno, ovejas y cerdo, eran especies introducidas por los conquistadores (a partir del segundo viaje de Colón), que poco a poco comenzaron a proliferar al convertirse en ganado cimarrón. No obstante, el consumo básico provenía de las especies de la flora y fauna autóctona que conocía el indígena, y que incluso explotaba bajo los efectos de su reproducción biológica, es decir, a través de la práctica de sus cultivos.

Un ejemplo de lo anterior proviene del análisis de los restos faunísticos extraídos de una excavación arqueológica dirigida por nosotros en el sitio San Basilio Magno, muy cercano a la Plaza de Armas de la ciudad de Santiago (Reyes Cardero, 2008, p. 46). En ella se comprobó la presencia de cerámica indígena y mayólica española del siglo XVI, junto a muestras de fogones; en estos los restos de especies consumidas incluían jutías, peces, quelonios y una variada fauna malacológica del litoral, tradicionalmente ingerida por nuestro ancestral poblador, además de escasos huesos de reses. Ello revela que en la etapa fundacional de la villa de Santiago de Cuba la base alimentaria la aportaba el aborígen.⁴⁸

Una muestra de lo que se comía por aquellos años puede apreciarse si nos detenemos a observar lo que había en la hacienda propiedad del Adelantado Don Diego Velázquez en las inmediaciones de Santiago. En ella tenía sembrado axes (boniatos), 20 mil montones de yuca, maíz y aves. Es bueno aclarar que cuando se hablaba de montones, se están refiriendo al sistema de cultivo que

⁴⁸ En todos los niveles, a partir del nivel 0,35 cm hasta 0,60 cm aparecieron restos de fauna asociados a las cerámicas ya referidas y a otros tipos de objetos coloniales; así como a muestras de carbón, que demostraban la utilización de fogones para cocinar. Huesos de reses (*Bos taurus*), plastrones de quelonios, huesos de jutías (*Capromys sp.*), vértebras de peces —no identificadas por especies— y restos variados de una fauna malacológica, pertenecientes tanto al infra como al mediolitoral, en específico la zona de manglares. De esas áreas fueron extraídos por los aborígenes el bivalvo conocido por ostión (*Crassostrea rhizophorae*) y la baya reconocida como *Isognomon alatus*, cuyo poder nutritivo es muy alto. Otro molusco de gran demanda fue la sigua (*Cittarium pica*).

empleaban nuestros indígenas, el cual ha sido estudiado por autores como Ernesto Tabío (1989, pp. 67-75)⁴⁹. La estancia tenía además 400 ovejas, grandes y chicas (Querejeta, 1973, p. 2). Para la fecha de fundación de Santiago ya se habían traído a Cuba algodón, vacas, puercos, ovejas y mercancía procedentes de Castilla, Jamaica y La Española (Miranda, 2015, p. 23).

Por otro lado, durante la primera etapa de vida de las minas de El Cobre, los productos alimentarios provenían del hato de Barajagua, enclavado en una zona de convivencia indígena, considerada por algunos estudiosos como un antiguo cacicazgo. Un listado de esos alimentos, así como de los medios utilizados para poder elaborarlos, fue destacado por un inventario de aquellos tiempos:

[...] negros e indios continuaban unidos en las labores de extracción y fundición. El mismo inventario enumera veinte guayos para la fabricación del casabe de yuca, veinte cibucanes, siete cernidores de catibía, una canoa para rallar, una pared para lavar y otra con miel, doce pares de haraganes de bejuco, dos y media fanegas de sal, seis mil montones de sembrados de yuca y treinta mil de guasaburón para comer. (Portuondo Zúñiga, 2008, p. 78)⁵⁰.

A partir de esta base alimentaria, y con el ganado y otras especies que trajo el español, la alimentación comenzó a diversificarse. Un documento de 1616 relata las bondades del consumo de frutas, tubérculos y granos en esa época. Se acota que en toda la tierra del gobierno de Santiago, por sus montes y riberas,

⁴⁹De acuerdo al etnohistoriador de los taínos de Las Antillas, William Sturtevant, este sistema de cultivo indígena consistía en montones de unos nueve pies de circunferencia y tres pies de altura, con una parte superior algo aplanada. Dichos montones se apilaban con ayuda de la coa y estaban dispuestos en hileras, separados unos de otros en su base, por unos tres pies. Sobre estos aspectos y la productividad que tenía el cultivo de montones puede consultarse la obra de Ernesto Tabío (1989).

⁵⁰AGI, *Santo Domingo*, leg. 451 y 1631. *Apud*: Olga Portuondo (2008), *La Virgen de la Caridad del Cobre*, p. 78

abundaban los limones, limas, naranjos, grandes guayabas, níspero, hobos, pitahayas, anones, mamones, mameyes, aguacates, ziques, caimitos, melones, jaguas, ciruelas, papayas y piña. Asimismo, se hace referencia a las patatas, maíz, boniato, ñame, calabaza y jícamas, que con naranja y pimienta son mejores que el cardo de España.

Hay tres alusiones especiales que merecen destacarse: en primer lugar, la referencia que hemos encontrado sobre el arroz en Santiago, por entonces un alimento muy exclusivo de los estamentos sociales más acomodados; por otro lado, el casabe, del cual se argumenta que cocido es sanísimo y más apetitoso, que no hay género de ganado que sin él tenga perfecto gusto. Sobre este producto debemos resaltar que hasta el siglo XVIII será más consumido que el pan tradicional, pues la harina no llegaba muy a menudo e incluso, según el maestro chef cubano Méndez (comunicación personal), el propio Velázquez ordenó una vez que no la trajeran, pues se echaba a perder. Por último, se expone la abundancia del plátano como vianda más importante y que da el mayor sustento en los ingenios, hatos, y corrales, preferentemente para gente de campo y los esclavos, al comerse como pan, lo mismo verde que maduro, asado, cocido, hecho guisado y que pasado como higos escusa el pan de casabe. (Portuondo Zúñiga, 2012, p. 118-119)⁵¹.

Buena parte de los indígenas sufrieron la servidumbre del régimen impuesto, trabajando en las minas, unidades agroeconómicas u otras tareas determinadas por la administración colonial, entre ellas, la construcción de caminos, fortificaciones, y la defensa en áreas del morro santiaguero, como la fortaleza La Estrella. En esta última, los vestigios encontrados durante los estudios arqueológicos señalan una etapa de coacción económica y extraeconómica practicada por los colonizadores con los indígenas (Reyes

⁵¹ Relación del gobernador Juan García de Navia, 1616, en Olga Portuondo (2012), *El Departamento Oriental en Documentos, tomo I (1510-1799)*, pp. 118-119.

Cardero *et al.*, 2002, pp. 49-55). Ese proceso se hizo más tangible cuando se creó durante la primera mitad del siglo XVI, a escasos kilómetros de la villa de Santiago de Cuba, la reserva indígena de San Luis de los Caneyes.

El Caney. Un pueblo de indios

La comunidad aborígen de San Luis de los Caneyes se ha estudiado con diferentes ópticas respecto a su origen, fundación como pueblo o reserva, y su desarrollo hasta el siglo XIX (Badura, 2013; Pérez Fernández, 1999, pp. 62-73; Reyes Cardero, 2007, 2008, pp. 9-24, 2014, pp. 251-274). El Caney se fundó como pueblo de indios encomendados en 1539 y su situación geoes-tratégica (ver figuras 3, 4 y 5), cercana a la ciudad de Santiago de Cuba, le propició una vida trascendente como reducción indígena desde la segunda mitad del siglo XVI, contribuyendo con la emigración de sus habitantes a la conformación de otros pueblos como Jiguaní, Tiguabos y Yateras. La reserva de El Caney tuvo una larga vida hasta el siglo XIX y fue testigo de la interacción de aquellos naturales con hispanos, negros africanos, y sus descendientes (figura 6).

En la defensa del territorio oriental tuvieron gran protagonismo los indios de El Caney. Para 1628 el gobernador Fonseca planteó en carta al rey, la necesidad de conformar parejas mixtas de vigías hispanos y aborígenes en sustitución de las hasta entonces parejas de indios que existían en el morro santiaguero (figura 4). En 1668, bajo el mando del alférez Domingo Rodríguez, la compañía de indios naturales de Santiago de Cuba cumplió la misión de impedir los robos que hacían los bucaneros de los ganados del país, al sorprender a sus enemigos en las proximidades de Guantánamo y derrotarlos (García del Pino, 1977, p. 145).⁵²

⁵² César García del Pino (1977), *Corsarios y piratas en Santiago de Cuba*.

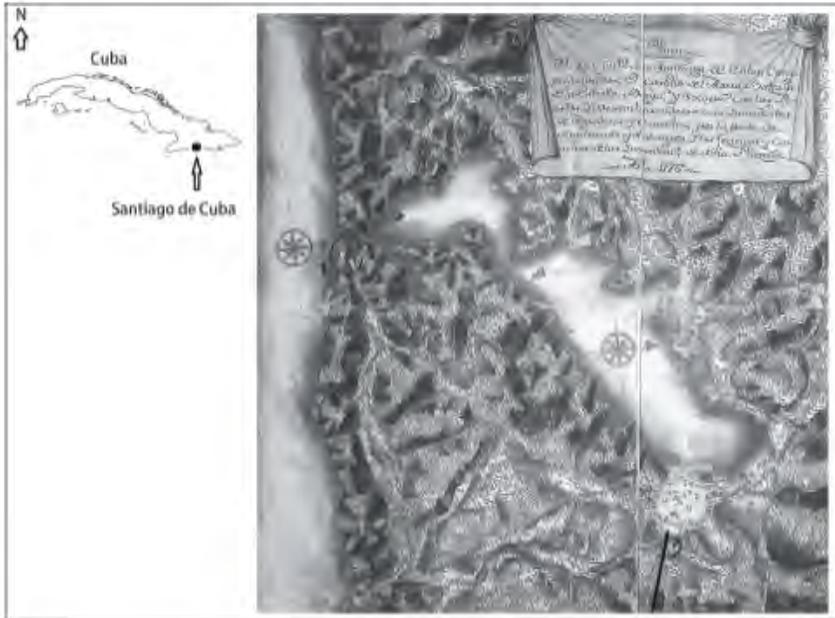


Figura 5. Detalle de mapa de 1776, conservado en el Archivo General de Indias (MP-SANTO_DOMINGO,404) que muestra la ciudad de Santiago de Cuba, la bahía y sus alrededores. 1, dentro del círculo área del castillo de El Morro y la batería de La Estrella. 2, ciudad de Santiago de Cuba y camino hacia el pueblo de indios de El Caney.

El vínculo del indio con el negro cobra tempranamente un matiz especial, a partir de una relación cultural que transita desde la asimilación por el africano de determinadas costumbres y conocimientos ancestrales del poblador autóctono, hasta el hecho de compartir ambos la misma suerte, lo que incide en una toma de conciencia que los unirá o los hará contrarios a las normas del sistema colonial impuesto.

Tras las continuas incursiones de los indios apalencados en los alrededores de la villa de Santiago, que sometían a los asimilados al régimen de servidumbre, negros e indios tomaron diferentes derroteros: algunos mantuvieron su *status*, otros formaron parte de las partidas de rancheadores; y no pocos se fueron incorporando al bando de los apalencados o se establecieron en puntos alejados de las villas. Esto último quedó demostrado en 1561, cuando

ante la escasez de esclavos, los vecinos de Santiago de Cuba, Bayamo y Puerto Príncipe se quejaron a la Corona sobre los núcleos de indígenas que estaban negados a aproximarse a sus villas y se mantenían aislados en palenques, acompañados de negros esclavos fugitivos en lugares inaccesibles.

El historiador Jorge Ibarra ha explicado que aquellos ataques provocaron gran terror al colonizador para 1539, no solo por el acoso persistente, sino porque ya presagiaban la unión de esclavos negros e indios. Este autor refiere cómo un español de la época notificaba que: «Según va creciendo la malicia de los indios tene-mos que podría participarse este año entre esclavos negros» (Ibarra Cuesta, 1976, pp. 61-86).

La vinculación entre los indios naturales de El Caney con los negros y mestizos de las minas de Santiago del Prado –en el primer caso, aparentemente libres ante las leyes coloniales; y en el segundo, como súbditos del Rey– tendrá gran connotación histórica para la villa de Santiago de Cuba y otros territorios de la región oriental. Ellos fueron parte de un proceso de mestizaje y transculturación, por supuesto también con aportes del colonizador, donde se prefigurará cada vez más su pertenencia a estamentos sociales opuestos a las capas sociales pudientes: la administración peninsular y el patriciado criollo.

La presencia del indígena en la región de El Cobre constituía una realidad mucho antes de producirse la explotación sistemática de este mineral. En 1541, además de utilizarse 40 negros para la extracción del mineral, se empleaban en esos menesteres blancos e indios. Estos últimos también desempeñaron la labor de rancheadores, según confirma el pedido de doce indios y sus familias que hiciera el administrador Sánchez de Moya durante su solicitud de asiento.

Esta interacción étnica y cultural también se consumó en el orden religioso, en específico dentro del proceso sincrético de conformación del culto a la Virgen de la Caridad del Cobre. En este, participan indios y negros con una incidencia que está implícita

desde la propia creación del mito. Aquí se da la conjunción de concepciones religiosas y mitológicas similares, con un sentido animista y totémico, que se entroniza progresivamente en los preceptos cristianos.

A partir del siglo XVII los indios de San Luis de los Caneyes comenzarán a tener una relación cada vez más estrecha con los cobreros en favor de la lucha por sus derechos, porque compartían el destino de constituir la fuerza laboral que encaraba las más duras tareas. Las actas capitulares de Santiago de Cuba dan cuenta de la partida de los naturales del Caney hacia zonas como Juan Barón y el Cobre con el objetivo de limpiar los caminos. Se trataba de indicaciones establecidas por el Cabildo, sujetas al control de la Santa Hermandad⁵³. En el Cobre desarrollaban esas actividades un grupo de moradores que el gobernador solía utilizar y distinguía, para perjuicio de otros negros y mulatos, como libres de toda servidumbre.

A medida que se hizo necesario el plan de creación de baluartes defensivos en función de contrarrestar los ataques de corsarios y piratas, la incorporación de indios y cobreros preferentemente esclavos, se fue haciendo obligada; así mismo fue reacia la actitud de ellos hacia esa política. En 1691 el gobernador del Departamento Oriental Juan de Villalobos se hizo eco, a través del maestro de obras del área del Morro, de la poca disponibilidad de medios y hombres dado que los negros de las minas del Cobre, así como los indios del pueblo del Caney, huían constantemente (Castillo Meléndez, 1986, p. 378).

Desde el propio siglo XVII comenzaron a enfrentar los naturales de El Caney y los de El Cobre un mismo peligro: la geofagia monopolizadora de los hacendados criollos, en consonancia con los intereses del cabildo secular y eclesiástico. Los indígenas defendían su derecho a las tierras realengas acreditadas a ellos por la

⁵³ Archivo Histórico Municipal Santiago de Cuba (AHMSC): Fondo *Actas Capitulares*, Cabildo del 1.º de febrero de 1664, folio 3, 3^{vo.}; 4, 4^{vo.} y 5.

Corona, mientras los descendientes de los naturales de las minas de Santiago del Prado reclamaban su derecho al usufructo agrario y minero de aquellas tierras.

Estarían también juntos el 23 de diciembre de 1692 en un episodio de rebeldía, condicionado por las desavenencias internas de la oligarquía colonial. En aquel año aprovecharon la sublevación propulsada en Santiago por el oficial Francisco Manuel de Roa contra el gobernador Villalobos, para manifestar su descontento con el régimen vigente en la región. Participaron en el asalto a la ciudad y tomaron enclaves como el fuerte de San Francisco. Durante esos incidentes negros e indios fueron perseguidos y luego indultados. Aprovechando las descripciones ofrecidas por los autos que detallan lo ocurrido en esa época, hemos logrado hacer una reconstrucción bastante minuciosa de tales acontecimientos, incluyendo los nombres de indios y negros implicados, así como toda la situación creada desde el inicio hasta darse por terminada la sublevación (Reyes Cardero, 2011, pp. 30-34).

Los indios del Caney, como los mestizos del Cobre, batallaron por siglos contra la administración del Departamento Oriental, los hacendados cafetaleros usurpadores de tierras de su comunidad y hasta con supuestos protectores de indios. Como parte de esto se sublevaron en varias ocasiones: una de esas tuvo lugar en el 1758 cuando fueron reprimidos; otra, en 1796, cuando el propio Rey tuvo que interceder ante sus quejas. Desde esos tiempos, sobre todo la segunda mitad del siglo XVIII, se comenzó a esgrimir con mucha fuerza por las autoridades coloniales el argumento de que la comunidad estaba muy mestizada y que ya no tenía sentido la reserva indígena allí existente.

Aunque no podemos desconocer el vínculo interracial establecido al fomentarse la plantación, a juicio nuestro los indios de El Caney con sus singulares hábitos y costumbres, conectados al sentido orgánico de lo que poco tiempo después se traduce como lo cubano, mantuvieron hasta la segunda década del siglo XIX una

representatividad preponderante en su comunidad respecto a otros componentes culturales de nuestra nacionalidad.

A pesar de que importantes personalidades como el ilustre santiaguero Nicolás Joseph de Rivera reconocían todavía en la segunda mitad del siglo XVIII al Caney como «un pueblo chico, de indios, y muy pobre» (Joseph de Rivera, 1986, p. 141); otras, como el obispo Agustín Morell de Santa Cruz, consideraban muy disminuida la estirpe indígena. El prelado, al hacernos una detallada descripción del pueblo y sus 500 habitantes—la mayoría muy pobres— distinguía a una comunidad muy mestiza, opinión en la que seguramente estuvo influido por la observación global del partido al que pertenecía este pueblo, en el que ya funcionaban ocho ingenios sostenidos mayormente por esclavos y personas de otras razas:

Pendiente mi demora en esta Ciudad, pasé al Pueblo del Caney, distante dos leguas al Nordeste de ella. Es uno de los que en el gentilismo havia en la Ysla. Siempre há sido tenido como de Naturales, para el goze de sus Privilegios, sin embargo, de sér pocos los que conservan el Color de su antigua prosapia. Los más de ellos son mestizos. Vnos y otros llegan a quinientos. Componen ochenta y tres familias y tras tantas Casas: estas de Paxa a la reserva de doze de Texa. Forman ocho Calles, y quince quadras, situadas en un terreno algo desigual, pero mui sano. Ay dos Alcaldes hordinarios, otros tantos de la Hermandad; Cinco Regidores, vn Protectór, que reside en esta Ciudad, y una Compañía, con Ciento Veinte y seis hombres, y sus respectivos Oficiales. La jurisdiccion en fin se extiende á quatro Leguas, y quatro de largo, y á una de ancho, en que existen Setenta y cinco estancias, vn hatico, y ocho Yngenios pertenecientes á vecinos de esta Ciudad. La Yglesia tiene por su Titular Sn. Luis Obispo (Morell, 2005, p. 103).

Desde 1703 se había tenido que hacer un reseñalamiento de los terrenos de la reserva original y con este quedó demostrado cómo los dones criollos de la jurisdicción de Cuba habían violado los deslindes para favorecerse. Esa práctica llevó a que en 1775

una Real Provisión dispusiera un nuevo reseñalamiento, el cual demostró que de las 371 caballerías que poseía la comunidad 328 estaban cultivadas por los hacendados criollos (Portuondo Zúñiga, 2003, p. 119). Lógicamente, la inserción de estos personajes en la vida económica de la reserva propició un cambio en el sistema de propiedad de la tierra y con ello, una transformación en las relaciones económicas que posibilitaba una relación cultural entre buena parte de los indios de El Caney y blancos, negros o mulatos, polarizados en el bando contrario al de las clases pudientes. De esta forma, los estamentos que hallaron cabida en las llamadas capas populares (Barcia Zequeira, 2009, p. 33)⁵⁴ hicieron causa común tanto en el sentido económico, como en una relación que iba más allá de lo jurídicamente normado, para fomentar un lazo filial y en ocasiones hasta familiar.

Esa certidumbre, sin embargo, no mellaba la razón que sostenía la pervivencia de la reducción indígena: la vigencia de su prosapia. Aspecto que fue comprobado hace pocos años por el etnólogo e historiador Rolando Pérez Fernández, cuando reveló dos padrones cuyos datos daban a conocer que para 1775 ese pueblo y su partido estaban mayoritariamente constituidos por personas de la raza india (Pérez Fernández, 1999, p. 73).⁵⁵

Como puede observarse en la tabla 3, en el pueblo convivían 528 indios, que constituían el 92,6 % del total de los 570 pobladores existentes; le seguían en orden los blancos (21 personas) y los pardos libres (18 personas), con el 3,7 % y 3,2 % respectivamente.

⁵⁴ La doctora María del Carmen Barcia ha definido en su trabajo *Capas populares y modernidad en Cuba (1878-1930)*, p. 33, que las capas populares englobaban a gentes tan diversas y subordinadas al bloque social de las élites que, por su origen social o por razones culturales, defendían los intereses de la población común.

⁵⁵ Archivo Nacional de Cuba, fondo *Gobierno General*, leg. 489, n.º 25122. Padrón nominal de la resulta del Padrón del pueblo del Caney, con la distinción de blancos, negros e indios; pardos, negros libres y esclavos, expresando desde 1 hasta 15, de 15 a 50 y de 50 a 100, cada calidad separada. Cuba, 1.º de septiembre de 1775. Pablo Esteban. *Apud*: Rolando Pérez (1999), *El Culto a la Guadalupe entre los indios de El Caney*.

Con menor representatividad se encontraban los esclavos, con solo dos individuos, por lo que constituían el 0,3 %. Otra muestra del poco entrecruzamiento racial existente para esa fecha nos lo da el hecho de que los negros y pardos, en condición de libres, alcanzaban asombrosamente algo más del 0,3 % por contar con solo 18 almas y entre ellas una sola de la raza negra. Este es un dato muy revelador ya que, de los estratos más bajos de la sociedad, siempre más dispuestos a mezclarse, los libres eran los más proclives a hacerlo.

A principios del siglo XIX cuando la oligarquía criolla, fundamentalmente cafetalera ligada al poder administrativo y político de la jurisdicción Cuba, había movido una y otra vez sus tentáculos sobre los territorios de la reserva indígena de El Caney, las autoridades gubernamentales se hacían eco, cada vez con más fuerza, de que la comunidad india apenas existía. En 1814 el diputado a Cortes Pedro Alcántara reclamaba la condición de españoles para los pueblos de San Luis del Caney y San Pablo de Jiguani, porque estimaba estaban muy mezclados con españoles, negros y mulatos. Aunque desde la metrópoli no se produjo un dictamen a favor de esos planteamientos, los que gobernaban en Cuba le dieron mucho crédito en la esfera oficial. La mejor muestra es que en los censos de más alta reputación no se reconocía la existencia de indios, pero sí la de blancos, negros y mulatos, en diferentes condiciones sociales. Un censo de ese propio año así lo demuestra.

Todos los registros de la primera mitad del XIX que dieron continuidad al de 1814, de igual forma desconocieron a los indios en El Caney. Este aspecto se hace tangible a través de sendos padrones nominales del pueblo de El Caney y su partido, en los que se hace eco de una preponderante presencia de los descendientes de indígenas en una fecha tan avanzada como el año 1824.

Lo anterior era una nueva demostración (o confirmación) de aquello que habían esgrimido los indios con la intención de intentar preservar su comunidad: la certeza de que muchos de ellos

De la desaparición a la permanencia: indígenas e indios en la reinención del Caribe

Tabla 3. Padrón del pueblo del Caney. Rango por edades de habitantes. Año 1775.⁵⁶ Fuente: Archivo Nacional de Cuba, fondo Gobierno General, leg. 489, n.º 25122.

Blancos	Indios	Pardos libres	Negros libres	Negros esclavos	Total
De 1 a 15=7	De 1 a 5=258	De 1 a 5=12	De 1 a 15=0	De 1 a 5=1	278
De 15 a 50=10	De 15 a 50=229	De 15 a 50=6	De 15 a 50=1	De 15 a 50=1	247
De 50 a 100 =4	De 50 a 100=41	De 50 a 100=0	De 50 a 100=0	De 50 a 100=0	45
Total 21(3,7%)	Total 528 (92,6%)	Total 18 (3,2%)	Total 1 (0,2%)	Total 2 (0,3%)	570

no estaban mezclados y que su descendencia podía garantizar la continuidad de la reserva. Resulta algo contraproducente que a la vez que se registraban esos datos, fueran cobrando mayor auge los argumentos de los representantes coloniales en función de eliminar aquella reducción, tal y como ya lo habían hecho con San Pablo de Jiguaní. Sin duda, existían fuertes intereses creados a favor de los poderosos y, con ello, una evidente mala intención en detrimento de los indios.

El tema de los indios de El Caney tuvo tanta repercusión que se promulgó una Real Cédula en 1816 para verificar su situación. Ante ello el gobernador Francisco Escudero ordenó una investigación que, si bien cobraba visos de objetividad al dar a conocer el difícil estado en que se encontraba la mayoría de esos pobladores, a su vez distaba de ofrecer una solución. Su propuesta (al igual que la de Alcántara) consideraba bastante complicado hallar algunos habitantes en El Caney con carácter de indio, por lo que planteó darles la condición de españoles y así mejorarles la vida. Lo anterior significa que, aun cuando la comunidad no llegaba a su fin, desde entonces fue bastante desconocida e ignorada.

⁵⁶ Archivo Nacional de Cuba, fondo *Gobierno General*, leg. 489, n.º 25122. Padrón nominal de la resulta del Padrón del pueblo del Caney, con la distinción de blancos, negros e indios; pardos, negros libres y esclavos, expresando desde 1 hasta 15, de 15 a 50 y de 50 a 100, cada calidad separada. Cuba, 1.º de septiembre de 1775. Pablo Esteban. *Apud*: Rolando Pérez (1999), *El Culto a la Guadalupe entre los indios de El Caney*.

Tabla 4. Estado general del Padrón del partido del pueblo San Luis de Los Caneyes. Habitantes por edades. Año 1775⁵⁷. Fuente: Archivo Nacional de Cuba, fondo Gobierno General, leg. 489, n.º 25123.

Blancos	Indios	Pardos libres	Negros libres	Negros esclavos	Pardos esclavos
De 1- 15=9	De 1-15=99	De 1-15=8	De 1-5=19	De 1 - 15=11	De 1 - 15=0
De 15-50=58	De 15 -50=120	De 15- 50=24	De 15-50=39	De 15- 50=154	De 15- 50=1
De 50-100=7	De 50- 100=18	De 50-100=8	De 50- 100=32	De 50-100=38	De 50- 100=0
Total 74 (11%)	Total 237(37%)	Total40 (6,0%)	Total 90 (14%)	Total 203 (31%)	Total1 (0,1)

Resulta inconcebible que, desde 1775, cuando convivían en el partido de El Caney 237 indios y solo 74 blancos, los primeros desaparecieran completamente para 1814 debido a su mezcla de conjunto. Esto pasa aun cuando conocían que la garantía de su status como comunidad y las ventajas que ello acarrea, por lo menos como estipulaban las leyes, dependía precisamente de su integridad como raza. Este es un aspecto por el cual además venían pugnando decididamente desde el siglo anterior. Ahora, de manera inexplicable, aparecían 1151 blancos. Esa cruzada contra los indios de El Caney adquirió un matiz aún más agudo cuando una Real Orden del 11 de enero de 1821 determinó que todos los hombres libres nacidos y avecindados en territorio español eran españoles y que, en el caso de los indios, como habían salido del estado de minoridad en que las leyes los consideraban, quedaban igualados a los demás españoles.

Este padrón define a los indios del pueblo de El Caney como el componente racial mayoritario, ya que su presencia a través de 272 individuos les aseguraba el 64,5% del total de los 422 habitantes del poblado. De esta cantidad de 272 indios, 54 eran adultos y una considerable parte de ellos procreó hijos (total 218, de ellos 114 varones y 104 hembras). Dicha membresía excedía en

⁵⁷ Fuente: Archivo Nacional de Cuba, fondo *Gobierno General*, leg. 489, n.º 25123. Estado General del Padrón del Partido del pueblo de San Luis del Caney, con discriminación del número de estancias, familias, calidades, estados en lo que se emplean y el nombre de los Ingenios, Hatos, Corrales, Potreros, Sitios, Estancias y Vegas...] distinguiendo las calidades de 1 a 15, de 15 a 50 a 100, cada uno con separación.

De la desaparición a la permanencia: indígenas e indios en la reinención del Caribe

Tabla 5. Censo del Caney 1814. Habitantes por edades. Fuente: Archivo Nacional de Cuba, Gobierno General, leg. 392, n.º 18624. Departamento Oriental. Padrones de todos los ayuntamientos de la provincia Santiago de Cuba. Pueblo de El Caney.

Clases	De 1 a 25	De 25 a 40	Más de 40	Hijos		Hijos más de 40	Total	%
				1 a 25	25 a 40			
Blanco	401	141	208	236	138	27	1151	88,7
Mulatos libres	29	18	3	36	16	5	107	8,2
Mulatos esclavos		1		3	1		5	0,4
Negros libres	2	1		3	1		7	0,5
Negros esclavos	3	2	1	17	4	1	28	2,2
Total	435	163	212	295	160	33	1298	

mucho a otros grupos de población, como 71 esclavos negros (16,9%) que al parecer no tenían un estrecho vínculo con la comunidad y sí con complejos plantacionistas donde pudieron estar laborando, ya que a estos no se les menciona ninguna descendencia. Los llamados libres de color, en número de 18, si parecían bien enrolados en la vida de la comunidad, en razón de validar la paternidad de 38 hijos (mitad varones y mitad hembras). Por su parte los blancos, en número de 19, solo tres adultos y 16 menores de edad constituían el menos destacable de los estamentos principales, para el 4,5%.

Finalmente estaban los que trabajaban la tierra y hasta vivían en casas de amigos y familias como agregados⁵⁸. Estos eran muy

⁵⁸ Las investigadoras María de los Ángeles Meriño y Aisnara Perera Díaz en su trabajo *Familias, agregados y esclavos, los padrones de vecinos de Santiago de Cuba (1778-1861)*, pp. 27, 33 y 137, definen a los agregados como individuos incorporados a los domicilios ya constituidos que pasaban a mantener con los jefes de estos una relación de carácter personal que pudo asumir históricamente diversas formas.

La movilidad social es considerada como los movimientos que efectúan los individuos, las familias, las clases y estamentos sociales, dentro de un determinado sistema económico. Esta permite revelar la manera en que utilizan los mecanismos de reproducción social para mantener y variar su *status*. En ese caso, y como una forma de clarificar aún más el concepto, podemos añadir que los agregados se asociaban con los cabezas de familia u otros individuos que pernoctaban en unidades agroeconómicas no solamente para asentarse filial o familiarmente, sino para contribuir y sacar provecho de las áreas donde aquellos realizaban su desempeño económico.

Tabla 6. Padrón nominal del pueblo de El Caney, año 1824. Fuente: Archivo Nacional de Cuba: Miscelánea de Expedientes, leg. n.º 4075 –H. Padrón nominal del pueblo de San Luis de El Caney. Padrón nominal de los habitantes que tiene dicho pueblo como expresión de sus edades, ejercicio o profesión; clase, estado, número de hijos y sirvientes esclavos, agregados.

Clases	Adultos	Hijos	Hijas	Total hijos	Total general	% respecto al total general
Indios	54	114	104	218	272	64,5
Blancos	3	10	6	16	19	4,5
De color	12	19	19	38	50	11,8
Agregados indios	4	–	–	–	4	0,9
Agregados blancos	2	–	–	–	2	0,5
Agregados de color	4	–	–	–	4	0,9
Sirvientes esclavos	71	–	–	–	71	16,9
Totales	150	143	129	272	422	

pocos. Nada más 4 indios y 4 de color fueron contabilizados, por lo que en cada caso representaban el 0,9 % entre los encuestados. Luego de ajustar estos datos y al agrupar los diferentes estamentos por razas –con excepción de los esclavos negros, más ligados al trabajo en la plantación– tenemos el siguiente panorama de población de los habitantes de El Caney en 1824 (tabla 7).

Como se observa, la tendencia sigue siendo la misma, aunque con un ligero incremento para todas las razas (incluso para los sirvientes esclavos) que como expresamos hemos exceptuado de su vínculo racial. De todas formas, bajo esta fórmula los indios mantienen la preeminencia, con más del 65% de representatividad; por debajo de estos se encuentran los sirvientes esclavos (16,8 %) y los libres de color, con un 12,8%. En último lugar se ubican los blancos, quienes solamente representaban un 5% en vista de haber solo 21 enlistados, algunos de ellos con alta reputación social, dueños de ingenios, comerciantes, etc. En otros casos se trataba de personas del común, como los agregados.

De la desaparición a la permanencia: indígenas e indios en la reinención del Caribe

Tabla 7. Vinculación de estamentos por razas versus esclavos. Pueblo de El Caney en 1824. Fuente: Archivo Nacional de Cuba: Miscelánea de Expedientes, leg. n.º 4075-H. Padrón nominal del pueblo de San Luis de El Caney. Padrón nominal de los habitantes que tiene dicho pueblo como expresión de sus edades, ejercicio o profesión; clase, estado, n.º de hijos y sirvientes esclavos agregados.

Agrupación por razas, con distinción de esclavos	Cantidad	% respecto al total
Indios naturales e indios agregados	276	65,4
Blancos y blancos agregados	21	5,0
Personas de color (negros y mulatos) y agregados de color	54	12,8
Sirvientes esclavos	71	16,8
Total	422	

Por último, para no pasar por alto cualquier alternativa que de una idea más cabal de la diferenciación porcentual, en la tabla 8 hemos agrupado todos los estamentos presentes por raza (o sea indios, blancos y los llamados de color[negros y mulatos]).

Tabla 8. Diferenciación racial. Pueblo de El Caney. Censo de 1824. Fuente: Archivo Nacional de Cuba: Miscelánea de Expedientes, leg. n.º 4075 – H. Padrón nominal del pueblo de San Luis de El Caney. Padrón nominal de los habitantes que tiene dicho pueblo como expresión de sus edades, ejercicio o profesión; clase, estado, n.º de hijos y sirvientes esclavos agregados.

Razas	Cantidad de personas	% respecto al total
Indios de diferentes estamentos	276	65,4
Blancos de diferentes estamentos	21	5,0
De color de diferentes estamentos	125	29,6
Total	422	

Esa distinción nos refleja una sola novedad: que los negros y mulatos comenzaban a tener un peso muy importante en la vida

social y económica del Caney, demostrado por el hecho de una presencia de libres y esclavos ascendente a unas 146 personas, que representaban el 29,6% de todos los presentes. Lo demás es más de lo mismo, es decir, la preeminencia de indios y la poca participación de blancos. Pero, para dar más crédito a la vida de nuestros indios en su medio ancestral de residencia, exponemos a continuación datos que confirman que su representación no era solo cuantitativa sino también cualitativa.

Esta relación de indios de El Caney nos detalla que su vida era estable, aunque con mucho esfuerzo y pobreza, como señalaban algunas fuentes. De esta totalidad 25 estaban casados y 13 enviudaron. De acuerdo a un conteo minucioso que realizamos, este difiere mínimamente de las cifras oficiales, pues ellos tuvieron 215 hijos (el censo contabiliza 218), de los cuales 126 eran varones y 89 hembras, números que no concuerdan con los que hemos referido anteriormente de 104 y 108 hijos de ambos sexos. Estas diferencias quizás se deban a irregularidades del padrón, como la que hemos podido constatar en el listado general —del cual se extrajo esta cifra de indios—, donde aparece un libre de color nombrado José Eugenio Hernández, al que se le asignaron 5 hijos indios. La mayoría de los pobladores adultos tenían una edad que oscilaba entre los 30 y los 40 años, aunque algunos sobrepasaban la quinta y sexta década de vida.

La actividad socioeconómica preponderante de estos indios era el trabajo en el campo: 44 de ellos eran labradores, secundado por el trabajo de 5 tejedoras, tal vez con la tradición de fibras vegetales. En este último renglón aparece una mujer nombrada María Guadalupe Aranda, quien debió ser familia de María de los Ángeles Aranda Téllez, la cual en 1775 tenía 12 años y se dedicaba a tejer sombreros. Además, había 3 costureras, una lavandera y una doméstica.

El análisis de estos datos en los que solo se distinguen 10 mujeres, unido al hecho de que en las filas donde se señala cada caso se colocaba el número 2, mientras en las de los viudos se le

De la desaparición a la permanencia: indígenas e indios en la reinención del Caribe

Tabla 9. Registro de indios de El Caney, según el Padrón nominal confeccionado en 1824. Hijos: V, varones; H, hembras.

N.º	Nombre de Indios	Edad	Estado civil			Oficio	V	H	Total hijos
			Casado	Viudo	Soltero				
1	Francisco Dolores Gómez	43		x		Doméstico	2	1	3
2	Juan Francisco Mendoza	30			x	Labrador	1	1	2
3	Antonio Gutiérrez	34	x			Labrador	1	1	2
4	Domingo Rodríguez	33	x			Labrador	2	2	4
5	Manuel Pérez	32	x			Labrador	2	1	3
6	María Caridad Montoya	32				Tejedora	3	3	6
7	Pío Almenares	25	x			Labrador	1	3	4
8	Marcelo Pérez	38	x			Labrador	3	1	4
9	Pedro Pérez	37	x			Labrador	1	1	2
10	Felipa Bolívar	75			x	Costurera	-	2	2
11	Diego Pérez	34	x			Labrador	-	4	4
12	Petronila Montoya	44			x	Tejedora	1		1
13	Juan M. Rojas	34	x			Labrador	2	3	5
14	Marcos Guerra	44	x			Labrador	6		6
15	Manuel Esteban de Rojas	37	x			Labrador	3	3	6
16	Manuel Rafael Carvajal	39	x			Labrador	2		2
17	Manuela Oliveros	48				Costurera	1		1
18	José de Rojas	33	x			Labrador	3	2	5
19	Juan Rodríguez	37	x			Labrador	5	4	9
20	Alberto Barroso	54	x			Labrador	2		2
21	Juan Aguilera	47	x			Labrador	4	3	7
22	María Guadalupe Aranda	28			x	Tejedora	3	3	6
23	Alejandro Rodríguez	37	x			Labrador	5	3	8
24	Francisco Mendoza	44			x	Labrador			
25	Ambrosio Bravo	45	x			Labrador	3	2	5
26	José Francisco Dalas	28	x			Labrador	1	3	4
27	Miguel Hernández	33	x			Labrador	3	2	5
28	Manuel Rodríguez	34	x			Labrador			
29	Miguel Almenares	44	x			Labrador	4	3	7
30	Pablo Domínguez	59			x	Labrador	2	3	5
31	José Águedo Proenza	39	x			Labrador	5	4	9
32	Pan Almenares	39	x			Labrador	1		1
33	Joaquín Pérez	38	x			Labrador	5	3	8
34	Francisco Rodríguez	38	x			Labrador	5	3	8
35	Tomás Rodríguez	33	x			Labrador	2		2
36	Pablo González	54	x			Labrador	4	2	6
37	Juan Quesada	33	x			Labrador	3		3
38	Francisco Montoya	60			x	Labrador			
39	Guadalupe Perdomo	59			x	Costurera			
40	Manuela Tilde	50			x	Costurera	5		5
41	Ramón Tamayo	44	x			Labrador	7		7

42	María Concepción Argüelles	70		x		Tejedora			
43	Clara Carvajal	59			x	Tejedora	3	3	3
44	Romualdo Montoya	33	x			Labrador	2	3	5
45	Juliana Pérez	30			x	Tejedora			
46	José Segundo Montoya	40	x			Labrador	3	2	5
47	Juan Rodríguez	()	x			Labrador	3	2	5
48	Ana Rodríguez	()	x			Costurera			
49	Casimiro Delas	47	x			Labrador	3	3	6
50	Joaquín Rodríguez	64	x			Labrador	5	3	8
51	Juan Gómez	34	x			Labrador	3	1	4
52	José Téllez	38	x			Labrador	2	2	4
53	Rosa Borjas	57		x		Labrador		1	1
54	María Bonifacio Téllez	32		x		Labrador	2	3	5
	Total de hijos						126	89	215

colocaba 1, indica que se trata de un censo de los cabezas de familia y que estos indios, además de sus hijos, se encontraban vinculados a otras 25 personas, cuya filiación racial sería una incógnita a dilucidar en los archivos de los originarios de El Caney. Solo así podríamos conocer, con mayor certeza, qué grado de solidez e interculturación tenía aquella comunidad india. De todas formas, la filiación de los cabezas de familia indios, con un considerable número de hijos (que son destacados como tales) nos da una buena señal de la pervivencia de los de esa raza.

En cuanto a los blancos, solo aparecen tres, los cuales fungen como labradores; dos de ellos están casados y tienen igual cantidad de hijos (8 cada uno), divididos en 5 varones y tres hembras. El otro individuo, Antonio Guerra, aunque matrimoniado, no tiene descendencia. De los individuos llamados de color (negros y mulatos libres) 11 son labradores y existe una mujer dedicada al oficio de tejedora; todos casados, lo que indica que en total son 24 adultos en 12 núcleos familiares. En ocho de estos había hijos, para un total general de 38 (19 varones y 19 hembras).

Como ocurría en 1775, el panorama social cambia ligeramente a partir del procesamiento de otro padrón del mismo año 1824, que consideramos pertenece al partido, pues sus cifras son cuantitativa y cualitativamente superiores a las que hemos dado del pueblo,



Figura 6. Vista reciente (2016) del pueblo de El Caney. Fotografía de Roberto Valcárcel Rojas.

a favor de una mayor incidencia de blancos y de libres de color, probablemente muy vinculados a áreas de vida y trabajo no circunscritas al entorno más directo del poblado.

El evidente aumento poblacional que asciende a 1349 pobladores (603 más que en 1775, de ellos 338 casados, 61 viudos y 4 solteros), está relacionado a la mayor participación de todos los estamentos y razas en la vida de esta región administrativa. Este aspecto es muy perceptible si contrastamos los datos con los del censo llevado a cabo en el último tercio del siglo XVIII. Los blancos estarán representados en unas 40 personas más, para un total de 114 (distribuidas en 15 adultos y 99 hijos), lo que significa el 8,5% de los censados; sin embargo, la cantidad es porcentualmente inferior al registro de los de esa raza en 1775.

Por su parte, los de color en 1775 alcanzaban un 20%, mientras en 1824 disminuían al 16,9% a pesar de estar representados por 228 personas (98 más que en el empadronamiento de 1775). La cantidad de negros esclavos en ambos censos es similar (204 en

Tabla 10. Resumen general del padrón del pueblo de El Caney (partido). Fuente: Archivo Nacional de Cuba: Miscelánea de Expedientes, leg. n.º 4075 – G. Archivo Nacional de Cuba: Miscelánea de Expedientes, leg. n.º 4075, expediente G. Resumen general que tiene el pueblo de El Caney (partido), San Luis del Caney, junio 19 de 1824.

Clases	Adultos	Hijos	Hijas	Total hijos	Total general	% respecto al total general
Indios	155	290	258	548	703	55,1
Blancos	15	54	45	99	114	8,5
De color	55	98	75	173	228	16,9
Agregados indios	34				34	2,5
Agregados blancos	51				51	3,8
Agregados de color	27				27	2,0
Sirvientes esclavos	192				192	14,2
Totales	529	442	378	820	1349	

el más antiguo y 192 en el de 1824); sin embargo, en este último hay una caída porcentual hasta el 14,2% (antes era 31%) debido a la alta tasa de natalidad que tienen otros estamentos, principalmente los indios. Estos últimos alcanzan la cifra de 703 habitantes, de los cuales 548 son hijos (290 varones y 258 hembras), lo que significa el 55,1% del total de habitantes, 14 puntos porcentuales por encima de lo que constituían los pobladores de esa raza en 1775. A pesar de lo anterior, la tendencia general es a una mayor presencia de individuos de otras razas, sobre todo en áreas fuera del poblado, gestándose así un vínculo interracial en un grado que aún no conocemos. La presencia considerable de agregados negros y blancos (78 personas), aunque crece, aún es menor que la de indios.

Hemos realizado una asociación de estamentos por razas, sobre todo en vista de la aparición de los otros agregados (ejercicio similar al realizado con el padrón del pueblo de El Caney). Solo hemos excluido en una primera intención a los esclavos (tabla 11).

Como puede apreciarse el panorama no cambia mucho, solo que una notoria participación de agregados blancos y de color en el trabajo agrícola provoca un aumento de alrededor del 3% para ambos estamentos. Por su parte, los negros esclavos mantendrán su mismo porcentaje de 14,2%, mientras los indios, aun cuando se les sumen 55 agregados hombres de su raza, tendrán un ligero aumento porcentual dentro del mismo rango prevaleciente de 55%.

Tabla 11. Vinculación de estamentos por razas versus esclavos. Partido de El Caney. Censo de 1824. Fuente: Archivo Nacional de Cuba: Miscelánea de Expedientes, leg. n.º 4075-G

Agrupación por razas, con distinción de esclavos	Cantidad	%
Indios naturales e indios agregados	754	55,8
Blancos y blancos agregados	148	11,0
Personas de color (negros y mulatos) y agregados de color	255	19,0
Sirvientes esclavos	192	14,2
Total	1349	

Por último, la tabla 12 nos define la cantidad de habitantes por raza en el partido de El Caney. Resulta notorio cómo todos los blancos encuestados (catalogados en dos estamentos) alcanzan la cifra de 148 personas, lo que reporta el 13%. Casi al doble de esa cifra llegan negros y mulatos, en condición de libres y esclavos, al estar presentes en número de 447 individuos. Y para ratificar su preeminencia como raza se encuentran 754 indios, los cuales alcanzan el 65% del total de habitantes del partido.

Dos años después de la elaboración de estos padrones, los indios de El Caney se veían nuevamente obligados a defenderse a través del abogado Francisco Pichardo Tapia, quien presentó una exposición de los agravios a los que ellos estaban sometidos por resguardar sus tierras. Ni ese ejercicio, ni la razón que portaban pudo librarlos de las injusticias. El desconocimiento oficial de los de esa raza era parte de una estrategia malsana que llevaría al

principio del fin, cuando más tarde se les comunicara a aquellos pobladores que sus tierras tenían que ser revertidas a la Corona.

Tabla 12. Diferenciación racial. Partido de El Caney. Censo 1824. Fuente: Archivo Nacional de Cuba: Miscelánea de Expedientes, leg. n.º 4075-G.

Razas	Cantidad	% respecto total general
Indios de diferentes estamentos	754	65
Blancos de diferentes estamentos	148	13
De color de diferentes estamentos	447	22
Total	1349	

Cómo era posible que en 17 años desaparecieran de ese pueblo 54 cabezas de familia indios (cuyo mayor porcentaje oscilaba entre personas de 30 y 50 años), además de otras tantas mujeres y hombres de ese grupo poblacional (que se casaron una buena parte de aquellos), más 218 hijos. ¿Dónde estaban los 754 indios que vivieron en igual período en todo el partido?. Indiscutiblemente en 1841 ellos no se contabilizaron en su dimensión real, sino como blancos o bajo otro tipo de condición social y racial. Ahora no había indios y sí 921 blancos, cifra que se ajusta bastante a la suma entre la cantidad de blancos e indios existentes en 1824 en el partido de El Caney, (902 personas [ver tabla 13]).

El punto de mate a la comunidad ocurrió en 1845, al disponerse que las tierras debían ser revertidas a la Corona y que la reducción india dejaba prácticamente de existir. Ante ese vejamen, los habitantes de El Caney hicieron grandes esfuerzos para demostrar la pureza de su origen y raza, entre los que destaca el realizado por el síndico del Ayuntamiento del pueblo en ese mismo año. Para tener una mejor idea de aquel episodio conviene detenernos en cómo lo recreó el notable arqueólogo e historiador Felipe Pichardo Moya.

Relata que el síndico del Ayuntamiento del Caney, Remigio Torres, haciendo constar su origen indio y en representación de la comunidad, insiste en que por lo menos como se ha hecho en el

Tabla 13. Censo de población de 1841. San Luis de El Caney⁵⁹. Resumen del censo de población de la isla de Cuba a fin del año 1841. Departamento Oriental, Jurisdicción Cuba, Población de San Luis del Caney, p. 56.

Clases	Varones	Hembras	Resumen	% Respecto al total general
Blancos	478	443	921	55
De color libres	122	121	243	14
Esclavos	332	184	516	31
Total	932	748	1680	

Cobre, se le dejen sus tierras a todo el que pueda justificar ser indio puro o sin mezcla de sangre inferior. Dice que aquella es la ciudad más antigua de la Isla pues en ella se encontraron viviendo los indios originarios, y se recogieron otros. Muchas familias tienen y conservan su origen genealógico, por ejemplo los Montoya, los Torres, los Pérez, los Rodríguez y los Almenares. El síndico puede justificar la existencia de indios puros (sobre lo cual habló en marzo de 1845): hay muchos indios en el semicírculo extendido desde el paso de la Virgen hasta los pies de la sierra de Limones, lugar en el que muchas veces los han reunido los blancos para dominar los alzamientos de los negros de los cafetales de Limones; en pocas horas pueden reunirse trescientos o cuatrocientos indios; de noche, bajan al pueblo a dormir, y los domingos oyen misa y tienen sus bailes originarios (Pichardo Moya, 1945: pp. 16-17)⁶⁰.

Ahora, con todos estos elementos, podemos ratificarle al precursor Pichardo Moya que buena parte de aquellos hombres no

⁵⁹ Resumen del censo de población de la isla de Cuba a fin del año 1841. Departamento Oriental, Jurisdicción Cuba, Población de San Luis del Caney, p. 56. *Censo de población de la isla de Cuba a finales de año 1841*, La Habana, Imprenta del Gobierno por S. M., 1842.

⁶⁰ Archivo Nacional de Cuba: *Fondos del Real Consulado*, legajo 194, n.º 8679: Reversión a la Corona de los terrenos de los indios de El Caney. (Apud.) Felipe Pichardo Moya (1945). *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*.

exageraban cuando pretendían demostrar la pureza de su sangre y que como él previó, todo ese alegato no fue invención, sino resultado de una justa razón enarbolada por muchos de los pobladores. Desgraciadamente en 1849 los reclamantes solo se conformaron con que se les entregase tierras a los que demostraran ser indios puros de forma individual. Dejaron que se perdiera la unidad comunal forjada desde antaño, que por supuesto por esos tiempos estaba mucho más influida por la transculturación.

Fuentes documentales

Archivo General de Indias (AGI, *Santo Domingo*, leg. n.º 451 y 1631).

Archivo Histórico Municipal Santiago de Cuba (AHMSC): Fondo *Actas Capitulares*, Cabildo del 1.º de febrero de 1664, folio 3, 3^{vo}; 4, 4^{vo} y 5.

Archivo Nacional de Cuba, fondo Gobierno General, leg. 489, n.º 25122. Padrón nominal de la resulta del Padrón del pueblo del Caney, 1775.

Archivo Nacional de Cuba, fondo Gobierno General, leg. 489, n.º 25123. Estado General de resulta del Padrón del Partido del pueblo de San Luis del Caney, 1775.

Archivo Nacional de Cuba, Gobierno General, leg. 392, n.º 18624. Departamento Oriental. Padrones de todos los ayuntamientos de la provincia Santiago de Cuba. Pueblo de El Caney, 1814.

Archivo Nacional de Cuba: Miscelánea de Expedientes, leg. n.º 4075 – H. Padrón nominal del pueblo de San Luis de El Caney, 1824.

Archivo Nacional de Cuba: *Miscelánea de Expedientes*, leg. n.º 4075, expediente G. Resumen general que tiene el pueblo de El Caney (partido), San Luis del Caney, junio 19 de 1824.

Archivo Nacional de Cuba: Fondos del Real Consulado, leg. 194, n.º 8679: Reversión a la Corona de los terrenos de los indios de El Caney.

Referencias citadas

- Bacardí, E. (1909) . *Crónicas de Santiago de Cuba*, tomo I. Barcelona: Tipografía de Carbonell y Esteva.
- Badura, B. (2013). *Páginas de la historia del pueblo del Caney*. Praga: Editorial Karolinum.
- Buch López, E. (1944). *Historia de Santiago de Cuba*. La Habana: Editorial Lex.
- Castillo Menéndez, F. (1986). *La defensa de la isla de Cuba en la segunda mitad del siglo XVIII*. Sevilla: Talleres de artes gráficas Padura.
- De Ribera, N. J. (1986). *Descripción de la isla de Cuba*, [compilación y prólogo de Olga Portuondo]. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- García del Pino, César (1977). *Corsarios y piratas en Santiago de Cuba*. Santiago, (26-27), 145.
- Ibarra Cuesta, J. (1976). *La gran sublevación india de Cuba (1520-1540) y la abolición de las encomiendas*. Santiago, (22), 61-86.
- Marrero, L. (1975). *Cuba: economía y sociedad. El Siglo XVII*, (tomo III, vol.I. Madrid: Editorial Playor.
- Marrero, L. (1993a). *Cuba: economía y sociedad. Antecedentes. Siglo XVI. La presencia europea*. Santo Domingo: Editorial Playor.
- Marrero, L. (1993b). *Cuba: economía y sociedad. Siglo XVI. La economía*. Barcelona: Editorial Playor.
- Martínez Arango, F. (1997). *Los aborígenes de la cuenca Santiago de Cuba*. Miami, Florida: Ediciones Universal.
- Meriño Fuentes M. & Perera Díaz, A. (2011). *Familias, agregados y esclavos. Los padrones de vecinos de Santiago de Cuba (1778-1861)*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Miranda Saborit, L. (2015). *Santiago de Cuba: Fundación y primeros años*. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago.
- Morell de Santa Cruz, P. A. (2005). *Visita eclesiástica*. La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea.

- Pérez Fernández, R. (1999). *El culto a la Guadalupe entre los indios del Caney*. Del Caribe, (29), 62-73.
- Pichardo Moya, F. (1945). *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*. La Habana: Imprenta El Siglo XX.
- Portuondo Zúñiga, O. (2012). *El Departamento Oriental en Documentos*, tomo I, (1510-1799). Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Portuondo Zúñiga, O. (2003). Español o indio, ¿qué era lo mejor? En *Entre esclavos y libres de Cuba colonial*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Portuondo Zúñiga, O. (2008). *La Virgen de la Caridad del Cobre, Símbolo de cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Portuondo Zúñiga, O. (1996). *Santiago de Cuba: desde su fundación hasta la Guerra de los Diez Años*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Querejeta, A. Algunos aspectos sobre la fundación de Santiago de Cuba. En *Sierra Maestra*, lunes 23 de julio de 1973, año XV, n.º 174, p. 2.
- Real Academia de la Historia (1885). *Colección de Documentos Inéditos Relativos al Descubrimiento, Conquista y Organización de las Antiguas Posesiones Españolas de Ultramar*. Segunda serie (Volumen 1 de la Isla de Cuba.). Madrid: Estudio Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra.
- Real Academia de la Historia (1891). *Colección de Documentos inéditos relativos al Descubrimiento, Conquista y Organización de las Antiguas posesiones españolas de Ultramar*. Segunda serie (Tomo 6. Volumen 3 de la Isla de Cuba). Madrid: Estudio Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra.
- Recopilación de las Leyes de Indias (1681). *Recopilación de Leyes mandadas a imprimir por su Majestad Católica el Rey Don Carlos II*, Madrid.
- Resumen del censo de población de la isla de Cuba a fin del año 1841 (1842). *Censo de población de la isla de Cuba a finales de año 1841*. Departamento Oriental, Jurisdicción Cuba,

- Población de San Luis del Caney, p. 56. La Habana: Imprenta del Gobierno por S. M.
- Reyes Cardero, J. M. (2007). *Acerca de la fundación de la comunidad india de San Luis de los Caneyes. Antecedentes*. Santiago de Cuba. *El Caribe Arqueológico*, (10), 159-164.
- Reyes Cardero, J. M. (1997). *Estudios dietarios de cinco sitios «apropiadores ceramistas» del suroriente cubano*. *El Caribe Arqueológico*, (2), 41-49.
- Reyes Cardero, J. M. (1999). *Tradición y variación alimentaria terrestre en sitios apropiadores ceramistas del suroriente cubano* (tesis de maestría inédita). Santiago de Cuba: Universidad de Oriente.
- Reyes Cardero, J. M. (2001). *Apropiación y tradición alimentaria en el Oriente cubano*. *El Caribe Arqueológico*, (5), 42-51.
- Reyes Cardero, J. M. (2008). *La inserción del aborígen en la sociedad colonial santiaguera: el caso del pueblo indio de San Luis de los Caneyes*. *Santiago colonial: arqueología e historia*, pp. 9-24. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago.
- Reyes Cardero, J. M. (2008). Para la historia de un espacio santiaguero: donde se fundó el colegio seminario San Basilio Magno. En *Santiago colonial: arqueología e historia*, pp. 40-50. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago.
- Reyes Cardero, J. M. (2011). *Vínculo histórico entre aborígenes y obreros*. *Del Caribe*, (55), 30-34.
- Reyes Cardero, J. M. (2014). Sociedad colonial santiaguera: el pueblo indio de San Luis de los Caneyes. En *Los Indoamericanos en Cuba*. Estudios abiertos al presente, [coordinador Felipe Pérez Cruz]; pp. 251-274, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Reyes Cardero, J. M.; Márquez A. & Infante, G. (2008). De la historia social y constructiva de la fortaleza colonial La Estrella. En *Santiago colonial: arqueología e historia*, pp. 25-39. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago.
- Tabío Palma, E. (1989). *Arqueología, agricultura aborígen antillana*. La Habana Editorial de Ciencias Sociales.

- Ulloa Hung, J. & Valcárcel, R. (2002). *Cerámica temprana en el centro oriente de Cuba*. Santo Domingo: View Graph.
- Wright, I. (1918). *Santiago de Cuba and its District (1607-1640)*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Felipe Peña Cruz.

Capítulo 3

Indios de La Habana: mestizaje y transculturación

LISETTE ROURA ÁLVAREZ

Como afirmaba un gran amigo: «La Habana también tiene un rostro indígena». La capital cubana, a lo largo de su existencia, ha tenido la particularidad de constituir escenario de interacciones culturales significativas, donde la actividad portuaria generó gran comercio y la cantidad de visitantes triplicó el número de vecinos y residentes. A partir de 1550, La Habana pasó a ser el eje del comercio caribeño. Los componentes del galeón y las caravanas de la flota se daban cita en el puerto habanero para combinar fuerzas y reaprovisionarse para su viaje a través del Atlántico. El convoy partía desde La Habana hacia España, hasta que en el año 1778 se abolió el sistema de flotas. La constante inmigración de individuos procedentes de diversas regiones aportó heterogeneidad al pueblo habanero, con la incorporación de variados elementos culturales; los naturales de la isla no quedaron exentos a estas transformaciones pues se incorporaron a la sociedad colonial manteniendo rasgos identitarios, identificables en las evidencias arqueológicas exhumadas en La Habana.

Se forzó la concentración de los indígenas y sus descendientes en el pueblo de indios Nuestra Señora de la Asunción de Guanabacoa a partir de 1554 –sitio muy cercano al núcleo poblacional habanero–, donde la alfarería constituyó, aunque no a gran escala, una alternativa económica viable en pos de la supervivencia de

los miembros de este grupo (ver figura 7). Estos vieron en la confección local de ceramios una oportunidad de ganancias moderadas, debido a la escasez de la cacharrería utilitaria transportada a bordo de las naves hacia el puerto desde la Metrópoli y otras ciudades americanas. Dicha industria se vio favorecida por la disponibilidad de arcilla de buena calidad, abundancia de maderas para los hornos, así como la tradición alfarera arahuaca y la importada por los africanos llegados a Cuba.

Las primeras excavaciones en los predios capitalinos, enmarcadas dentro de la Arqueología Histórica, se iniciaron en la década de 1960 con la ejecución de intervenciones en la Plaza de Armas (actual Plaza Carlos Manuel de Céspedes [1963]); en el Palacio de los Capitanes Generales (actual Museo de la Ciudad [1967-1974]) y en la casa de la Obrapía o casa de Martín Calvo de La Puerta (1967-1970). También, se destacan las realizadas en la Garita de la Maestranza de Artillería y en la Cortina de Valdés en el año 1985. Es precisamente en las excavaciones mencionadas donde los especialistas contactaron los primeros artefactos de probable filiación indígena, correspondientes a la época colonial, incluyendo una cerámica muy burda y confeccionada con el método de acordelado, tipificada por la arqueóloga Lourdes S. Domínguez como cerámica de transculturación.

El 14 de noviembre de 1987, al fundarse el Gabinete de Arqueología de la Oficina del Historiador de La Habana, la arqueología histórica en La Habana Vieja se institucionaliza y sistematiza; progresivamente las investigaciones cobraron mayor relevancia ante la pujante y necesaria rehabilitación arquitectónica de este centro histórico. A lo largo de todos esos años, un gran lote de artefactos arqueológicos de probable procedencia indígena ha engrosado los fondos de dicha institución, en el que los fragmentos de ollas constituyen la gran mayoría. Se han rescatado también anzuelos, vasijas, picos de mano, puntas, martillos, gubias y raspadores de concha; perforadores y lascas de sílex; un fragmento de hacha petaloide obtenida a partir de una porción de jadeíta;

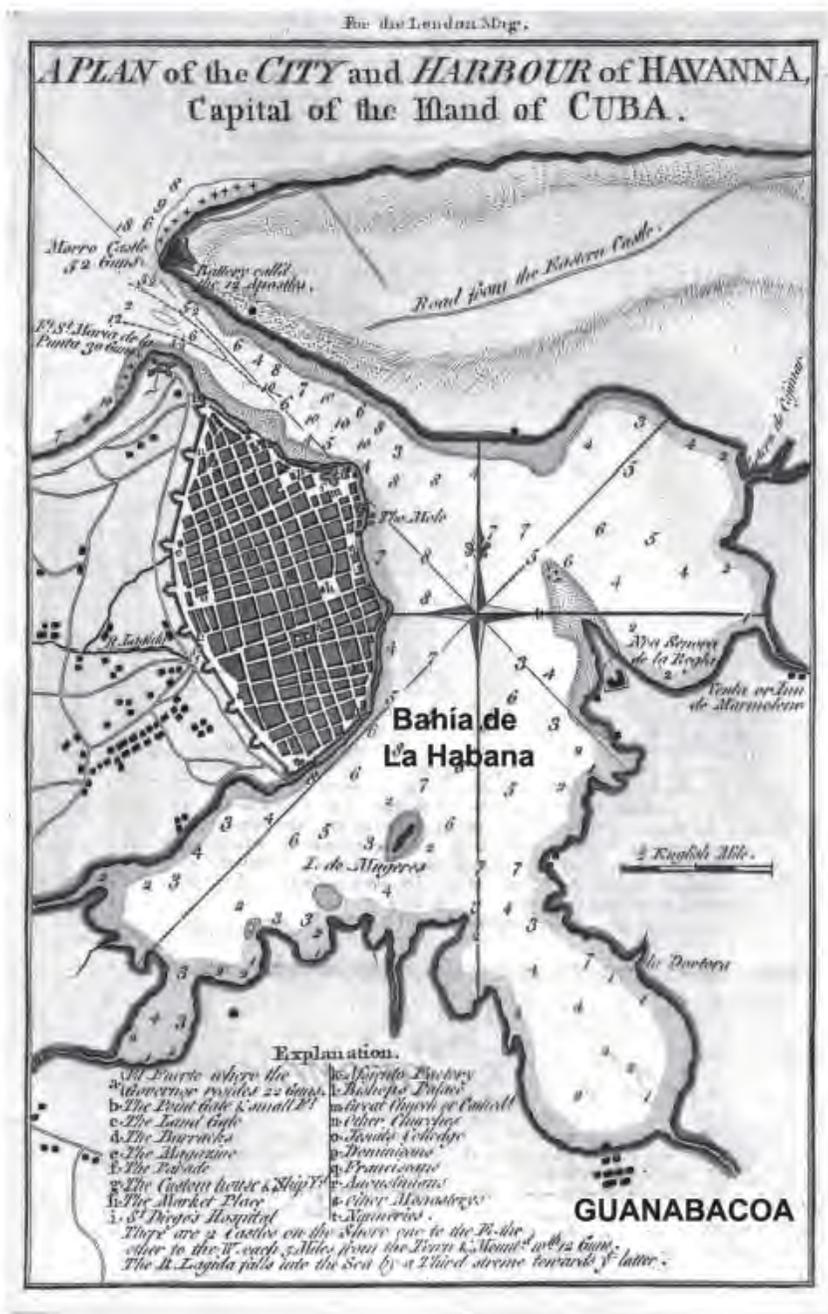


Figura 7. Plano inglés de 1762, donde se muestra la ubicación de La Habana y Guanabacoa.

sumergidores de redes, piedras de chispa reutilizadas como instrumentos líticos; cuentas para collares confeccionadas en vértebras de pescado y en cerámica mayólica española. De igual forma, otro grupo de artefactos procedentes de las excavaciones efectuadas en el Centro Histórico Urbano de Guanabacoa se vincula con los indígenas fundadores de esta villa.

Las referencias documentales sobre nuestros indígenas y sus descendientes se evidencian aún en el siglo XVIII, cronología que coincide con la de la burda y omnipresente cerámica utilitaria acordelada exhumada en el contexto arqueológico habanero, último remanente quizás de aquellos que primero poblaron nuestra capital. La otrora villa San Cristóbal de La Habana fue territorio en el que residieron un buen número de ellos y, a pesar de su concentración en áreas de Guanabacoa, los contextos intervenidos en el Centro Histórico de La Habana Vieja demuestran la convivencia entre europeos, africanos e indígenas, así como la pervivencia de su menaje cultural autóctono independientemente de las tecnologías importadas desde Europa.

Sin duda, la cerámica de tradición aborígen constituye el elemento más representativo de este grupo social en las excavaciones arqueológicas, en contextos de gran diversidad en cuanto a ubicación espacial y trascendencia social, por lo que fue utilizada tanto en las cocinas pertenecientes a personas de condición humilde, como en los inmuebles de individuos adinerados. Este material se ha encontrado en edificaciones con funcionalidades significativas específicas para la vida colonial habanera, como la casa del Conde de Villanueva y la casa del Conde de Casa Calderón, así como en muchas otras que argumentan un uso recurrente en la mayoría de las cocinas habaneras.

En la generalidad de los recipientes se mantuvo la forma circular –en muchos casos de tamaños mayores que las prehispánicas–, el fondo convexo, algunas asas de cornamusa y la ocasional presencia de decoración incisa en el borde para indicar su origen. Es constatable cómo el universo cosmogónico y teogónico de los

indios fue proscrito y reemplazado a la fuerza por la cultura cristiana.

La convivencia entre indios y negros ya sea en el poblado de Guanabacoa o dentro de la Habana, más allá de las prohibiciones y problemas que este fenómeno generó, implica que no deba descartarse la posibilidad de uniones interculturales. José Antonio Saco afirmaba que los primeros esclavos negros fueron introducidos en Cuba entre 1512 y 1514, necesarios en la sustitución de los indios que no constituían número suficiente para enfrentar las construcciones de las villas recién fundadas (Ortiz, 1938). Sin embargo, aunque se reporta que el primer arribo masivo de africana a la isla fue en 1524 para los trabajos en las minas de oro de Jagua, la petición para la entrada de los esclavos fue ejecutada desde 1511, así como la autorización para cuatro negros dada al contador de Cuba, Amador de Lares por Real Cédula del 19 de junio de 1513 (ídem., p. 323).

Es lógico argüir que los primeros cimarrones de Cuba hayan sido indígenas, quienes luego junto a los africanos, convivieron en los montes, refugiándose y cuidándose mutuamente. El indio conocía la geografía y las técnicas de supervivencia en los campos cubanos, dotados de conocimientos acumulados y transmitidos a través del intercambio intergeneracional. La flora, la fauna y los refugios naturales fueron explotados por quienes compartían el estatus como esclavos, gracias a un proceso de conveniencia recíproca con anterioridad a 1552, año en que fueron declarados oficialmente libres los indígenas cubanos. Desde mediados del siglo XVI se pueden hallar evidencias de lo anterior en las *Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana*:

Fue acordado por sus mercedes (...) que porque hay mucho desorden entre los esclavos en beber vino é traer armas, (...) por tanto mandaron que los taberneros ni otra persona alguna no sean osados de vender ni dar vino á ningún negro ni indio (...) esclavo (...) so las penas contenidas en las ordenanzas desta villa (...) é ansimismo mandaron que los dichos negros é indios y

esclavos no traigan armas ofensivas ni defensivas ni cochillos ni las tengan en sus bujios ni estancias sino fuere machetes que los tengan en sus bujios y estancias porque son necesarios para su labor (...).⁶¹

Otrosí fué acordado por sus mercedes (...) que por cuanto por experiencia se ve el atrevimiento que tienen indios é negros é aun españoles de hurtar canoas é caballos de carga (...).⁶²

En este dicho Cabildo se proveyó é mandó que los taberneros que venden vino lo dan a negros é indios é es en mucho perjuicio de la villa (...) los dichos negros é indios suelen emborracharse é estando borrachos herirse ó matarse é hacer otros insultos é conviene poner remedio en ello (...).⁶³

En este cabildo pidió Francisco Merchán, moreno horro, veziño desta villa, que se le haga merced de le dar un pedazo de monte questá entre Melchor Rodríguez e Antón Rezio e Joán Alonso, yndio, para que en ello puedo labrar una estancia (...).⁶⁴

Este es un proceso muy interesante, si se toma en cuenta que La Habana fue el sitio donde en mayor medida las interacciones culturales entre indios, españoles, negros y extranjeros se manifestaron con mayor ímpetu. En muchas ocasiones, estas eran propiciadas por las mismas autoridades coloniales. En un listado redactado en 1582, registro de la población masculina libre activa, fueron incluidos cuarenta y cinco soldados indios dentro de los límites de la villa (Venegas, 2012); asimismo, en el año 1621, tras múltiples incendios que destruyeron gran cantidad de inmuebles y la mayoría de los techos de guano de estos (con lo que tuvo lugar una consecuente despoblación de la urbe), condicionaron que se fueran «(...) recogiendo de Guanabacoa y otras localidades más de quinientas indígenas en las viviendas de la capital» (Pezuela, 1868, p. 26). Esta solución se vinculaba con

⁶¹ Cabildo del 22 de agosto de 1550, Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana 1550-1565 (1937), p. 4.

⁶² Cabildo del 29 de enero de 1552, *ob. cit.*, p. 43.

⁶³ Cabildo del 3 de marzo de 1559, *ob. cit.*, p. 185.

⁶⁴ Cabildo del 24 de enero de 1578, Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana 1575-1578 (1946), p. 190.

las técnicas tradicionales indígenas de techado de casas, adoptadas por los europeos desde su asentamiento en tierras cubanas, labores para las que recurrieron a los naturales durante gran parte de los siglos XVI y XVII.

Fueron aprovechados por los africanos los recursos y las habilidades de los naturales de Cuba, pues desde 1569 se reportan que «negros é otras personas venden el casabi por tortas muy delgadas que no pesan un cuarteron por medio real, a lo que respondieron las autoridades que para evitar esto se proveyó que ninguna persona blanco ni negro ni indio ni india sea osada á vender ninguna carga de casabi á mas de diez reales como está mandado é si vendiere (...)».⁶⁵ Es posible entonces que si los africanos lograron fabricar y vender casabe, entonces también pudieron influir en la fabricación de la cerámica de Guanabacoa. Aunque en la documentación primaria nunca se mencionan estos como alfareros, solamente a los indios asentados en el amplio territorio de Guanabacoa, no es recomendable descartar dicha posibilidad.

Los conocimientos del entorno natural y relación entre aborígenes y africanos fueron aprovechados por las autoridades españolas, pues los primeros sirvieron en partidas de búsqueda, cuando los segundos decidían refugiarse en el monte: «Fue acordado en este cabildo que por quanto andan alzados en término desta villa seis ó siete negros en cuadrillas por los montes é se tiene que si se juntasen con ellos mas cantidad de negros seria gran escándalo é perjuicio para toda la Ysla (...) se envíen cuatro españoles y doce indios que los busquen y traigan presos (...)».⁶⁶ La costumbre de utilizar indígenas para organizar partidas de búsqueda se extendió, al parecer, en el tiempo y abarcó todo el territorio nacional. En fecha tan tardía como 1895, en el contexto de las guerras de independencia «(...) las autoridades coloniales se valieron de cuadrillas de desclasados indígenas en la zona de Caujerí para

⁶⁵ Cabildo del 1.^{ro} de julio de 1569, en *ob. cit.*, p. 143.

⁶⁶ Cabildo del 28 de febrero de 1569, en *ob. cit.*, p. 110.

rastrear y hostigar a los insurrectos cubanos» (La Rosa, 1988, p. 26).

El litigio por los terrenos asignados a los indios comenzó desde los primeros otorgamientos de tierras en los alrededores de Guanabacoa. En el año 1574 se mercedaron los corrales Río Cañas, Cojímar y Yamaraguas en respuesta a una solicitud que hiciera el protector de indios⁶⁷. A raíz de estas adjudicaciones comenzaron los conflictos, pues múltiples vecinos de La Habana pretendieron tierras que oficialmente correspondían a los indios de Guanabacoa. El cabildo de La Habana siempre protegió los intereses de sus vecinos, afectando inclusive la producción de los bastimentos necesarios para reaprovisionar las naves que partían desde el puerto.

Fue aprobado entonces que solo los indios casados residieran únicamente dentro del pueblo de Guanabacoa, y se ocuparan allí de sus labranzas y estancias. A partir de ese momento fueron paulatinamente despojados de sus tierras (otorgadas a los vecinos habaneros), con el objetivo de criar ganado vacuno y porcino, así como fundar ingenios, cafetales, sitios de labranza y pastos.

A pesar de las múltiples protestas, no fue hasta el 7 de marzo de 1630 que el ayuntamiento de la capital concedió a los naturales de Guanabacoa todas las sobras y huecos de tierra contiguos a Río Bayamo, dentro de los límites de Batabanó, Mayabeque, los Güines, Sabanilla, Xiaraco y Managua (ver figura 8). Sin embargo, era tal la miseria de la descendencia indígena y tan poderosos y continuos los actos de violencia de los vecinos de La Habana, que no fue hasta 1719 que lograron la pacífica posesión de las disputadas tierras que tanto necesitaban.

La revisión de las actas capitulares habaneras muestra una serie de oficios, tales como la agricultura, la venta y producción de artículos de diversa índole; la cría de reses, cabras o cerdos, que podían ser desarrollados por los negros horros, blancos e indios

⁶⁷ Cabildos del 7 y 16 de abril de 1574, en *ob. cit.*, pp. 316-318.

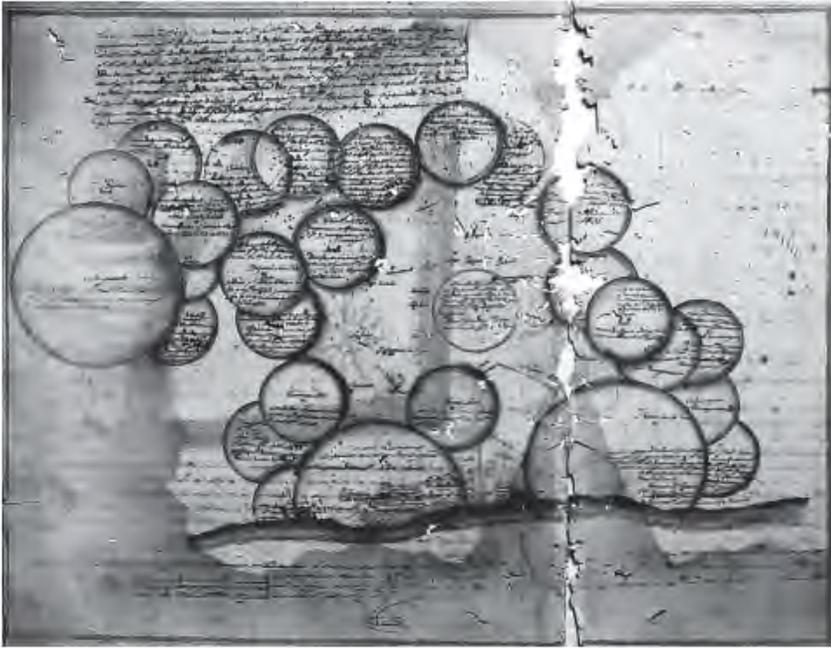


Figura 8. «Plano que representa el centro del corral río Bayamo con la orla encarnada y los terrenos correspondientes á los naturales Yndios de Guanavacoa demostrado con el perfil azul según consta de las mercedes hechas á los indicados (...)». Libro maestro del M.Y.A.Rl. de esta villa de N. S. de la Asuncion de Guanabacóa».

de forma eventual o regular. Existían otros que precisaban la necesaria intervención de los indígenas y sus conocimientos, como servir de guías en partidas y expediciones, así como aquellos que implicaban la puesta en práctica de sus habilidades y conocimientos: «Fué acordado (...) para la guarda y defensa desta villa é Puerto es necesario que en la playa y entrada deste puerto haya un bujio como antes habia (...) é para ello se acordó que entre todos los vecinos dén esclavos i peones que armen y enmaderen dicho bujio é que los indios del pueblo de Guanabacoa lo cubran de guano (...)».⁶⁸

Desde 1514 la Corona ofreció la posibilidad a los españoles de desposar indias, por lo que no es raro hallar casos de parejas

⁶⁸ Cabildo del 24 de marzo de 1566, en *ob. cit.*, p. 16.



Figura 9. Vasija en cerámica, de tradición aborígen, hallada en el Convento de San Francisco de Asís, La Habana Vieja.

compuestas por europeos e indios (así como europeos y negros, o indios y negros); lo cierto es que aunque debieron ser usuales las relaciones sexuales interculturales, primaban las uniones libres sobre los matrimonios y no siempre estos eran reflejados en los documentos: «En este cabildo pidió por petición Lorenzo Lebrón, vezino del pueblo de Guanabacoa, diziendo qué es cazado con una mujer natural y en ella tiene hijos y porque en el dicho pueblo no puede sustentarse su caza y familia».⁶⁹

Muchas propiedades se vendían y compraban entre blancos, indios y negros horros, las que incluían por ejemplo «mil y quinientos montones de yuca de comer y un pedaço de mayzal, una canoa grande de tres lebisas y un burén».⁷⁰ Estas relaciones advierten sobre la metamorfosis del indígena y por consiguiente de su menaje: por un lado, aceptaron la utilización de materiales novedosos en la confección de sus artefactos; por el otro, se aferraron a las tecnologías tradicionales, ya que en diferentes sitios del país se han exhumado burenes y hachas petaloides de hierro.

⁶⁹ Cabildo del 30 de diciembre de 1575, en *ob. cit.*, p. 60.

⁷⁰ María Teresa de Rojas (1947), *Índices y extractos del Archivo de los Protocolos de La Habana*.

Con respecto a las modificaciones evidentes en los tiestos cerámicos hallados, puede decirse que el ceramista sacrificó la mayoría de las formas al eliminar gran cantidad de elementos decorativos y tipologías de asas, simplificando las incisiones (probablemente por conveniencia mercantil), utilizando hornos cerrados muy rústicos en algunos casos para lograr agilizar la producción alfarera.

No implementó el torno como adelanto técnico o la reproducción de formas, diseños y decoraciones europeos de manera generalizada y por largos períodos de tiempo; por lo tanto, esta tipología cerámica no se corresponde con las evidencias que Domínguez y otros especialistas han denominado *Cerámica de transculturación* (ver figura 9).

Es innegable el transitar de nuestros grupos autóctonos por este cambio; sin embargo, la transculturación en La Habana no se comportó de la misma forma que en el resto del país debido a que era el lugar donde más se comerciaba y más viajeros arribaban. La interacción cultural que se generó como consecuencia de este fenómeno debió acelerar el proceso transcultural considerablemente. No obstante, la necesidad de tiestos cerámicos que exigía la tan heterogénea y poblada urbe, pudo ser la causante de que la descendencia arahuaca optara por la comercialización de ceramios, aunque ello significara la simplificación de formas y diseños tradicionales. Los lotes de piezas más abundantes de la tipología estudiada corresponden a los rellenos de las pechinas del coro alto del convento de San Francisco de Asís, datados hacia mediados del siglo XVIII; esto nos hace reflexionar sobre la vigencia de la tradición alfarera autóctona en la ciudad en una fecha tan tardía, entendida en su sentido etimológico como «(...) la presencia de un legado que se transmite de generación en generación, por obra de un sujeto transmisor a un sujeto receptor. Lo que se transmite es, en su esencia, un acervo permanente de verdades vitales que asumen diversas y renovadas formas históricas»⁷¹.

⁷¹Anales del Primer Congreso Nacional de la Tradición, junio de 1968, p. 195.

La tradición también refiere el desarrollo continuado de una misma actividad, producida a lo largo del tiempo en un territorio determinado, como por ejemplo la tradición alfarera. Esta fue mantenida en el andar de dichos individuos por el complejo proceso transcultural, que resultaría en la creación de un nuevo tipo de sujeto, integrante pleno de nuestro gran ajiaco cultural.

Oswaldo Morales Patiño consideraba que para lograr un acertado estudio del llamado *Período de transculturación indohispánico*, deben separarse las evidencias arqueológicas en los grupos siguientes:

Transculturación española:

1. Objetos españoles en los residuarios indígenas.
2. Objetos españoles usados por los indios (incluidos los hechos con materiales hispanos).
3. Objetos indígenas con marcada influencia española.

Transculturación indígena:

Objetos hispanos coloniales de origen indígena, vocablos, alimentos, costumbres, etc.; algunos persistentes en la actualidad (1951, p. 7).

Además, reporta la aparición en sitios arqueológicos no referenciados, en los que fueron encontrados diversos utensilios: «(...) hacha petaloide de hierro, de 4½ pulgadas de largo, copias de vasijas españolas, pendiente de concha tallado en forma de animal europeo (cerdo), candelero de barro y otros materiales típicos indios, pero imitando las formas de las piezas europeas, como platos, jarras y otras vasijas, cuentas de collares hechas de cerámicas, tiestos perforados para usar como colgantes, etc. (...)» (*Ídem*).

Considerando lo apuntado por Patiño, pareciera que tanto los aborígenes como los españoles transitaran por dos procesos sociales independientes, en los que cada grupo toma lo que quiere, necesita o le resulta novedoso, estética o técnicamente. No obstante, esta estrategia de investigación resultó efectiva en la década de 1950 del siglo XX, cuando era imprescindible conformar herramientas teóricas necesarias para identificar, en los

materiales arqueológicos exhumados en los trabajos de campo, los efectos del proceso transcultural. Ejemplo de ello puede hallarse en las evidencias encontradas en el sitio El Yayal, sitio holguinero excavado por Lourdes S. Domínguez durante los años 1978-1979. En dicho sitio se exhumaron evidencias cerámicas de factura indígena y europea, corroborando la convivencia entre ambos grupos. Asimismo, «(...) una simbiosis de ambos, con piezas hechas de material cerámico indígena, pero con formas europeas y, también, la utilización de fragmentos de mayólica del siglo XVI de facturas española e italiana, con las cuales se confeccionaron artefactos aborígenes, como son los sumergidores de redes o también colgantes de esta propia mayólica para uso ritual» (Rives, Domínguez y Pérez, 1991, p. 32).

Las evidencias descritas responden más bien a un proceso intercultural y no transcultural, entendida como «(...) la relación entre dos o más culturas, de tal forma que cada una se ve modificada por la interacción con cada una de las otras» (Weissel y Rodríguez, 2011, p. 200). Por lo tanto, los artefactos pertenecientes a los primeros tiempos de intercambio cultural no pueden tomarse como arquetipos del proceso transcultural, debido al incipiente canje y apropiación de elementos culturales, dentro de un fenómeno tan complejo como este.

La visión del español con respecto al indio en territorio habanero no permitió que una sociedad intercultural, utópica si se tienen en cuenta la naturaleza de los colonizadores y las condiciones económico-sociales epocales, se concretara. Las vías propuestas para su fructificación nunca se materializaron: de la coexistencia a la convivencia, de la integración a la autonomía y de la exclusión a la inclusión (Rubio, s/a). Se adoptó una política de coexistencia, basada en la coincidencia cronoespacial de grupos culturales, un modelo de integración donde la mayoría tuvo que aceptar e incorporar los cambios normativos, institucionales e ideológicos, así como la exclusión provocada por la voluntad de las clases

dominantes; nada más contundente que la reclusión de la mayoría de los naturales en territorio de Guanabacoa.

Resulta imprescindible tener en cuenta que los verdaderos resultados transculturales se evidencian a largo plazo, cuando se ha transitado por otros procesos (ver concepto de Fernando Ortiz) que, intrínsecos del general transcultural, lo caracterizan. «La fusión no abarca solo las artes: es ubicua. En lo importante y ostensible se impuso el modelo de Europa; en lo doméstico y lo cotidiano se conservaron muchas tradiciones indígenas» (García, 1988, p. 10).

Las evidencias de artefactos «objetivamente» se han considerado en sus aspectos formales como materiales que manifiestan la proporción del grado de intercambio cultural y, por lo tanto, de transculturación como proceso gradual con niveles más o menos avanzados, según la materia prima, las formas y los componentes decorativos (Roura y Hernández, 2007, p. 156).

Hemos tomado como punto de partida el concepto de transculturación que nos ofrece Fernando Ortiz, quien apunta:

Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura procedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación. (...) en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una transculturación, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola. (Ortiz, 1991, 90).

Este es un proceso dinámico, dialéctico e indetenible. Bronislaw Malinowski nos ilumina con claridad excepcional sobre este tema:

Todo cambio de cultura, o como diremos desde ahora en lo adelante, toda transculturación, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; en un «toma y daca», como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso del vocablo de latinas raíces transculturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización (Ortiz, 1991, p. XXXIII).

Rives, Domínguez y Pérez analizan este fenómeno, tomando como punto de partida las evidencias arqueológicas halladas, que «resulta imprescindible la definición de dos estrategias arqueológicas concretas a partir de dos momentos históricos distintos. Precisamente *el período de contacto* –relacionado con la conquista y colonización de Cuba hasta mediados del siglo XVI– y *las épocas posteriores*, pues las características de las evidencias materiales deben mostrarse en ambos cualitativamente diferentes» (1991, p. 28).

Para el primer momento, consideramos válida la forma que plantea L. Domínguez de apreciar las evidencias arqueológicas, a) cuando los materiales que aparecen en el contexto se hallan en las capas superficiales, no presentan variación en su forma ni huellas de uso; b) cuando estos materiales se obtienen en niveles estratigráficos, presentan cambios en sus formas, así como evidencias claras de que han sido utilizados o son un producto nuevo de la creación de ambos grupos (1978, pp. 36-37).

Por el contrario, para el segundo «momento histórico» (a partir de la década de 1530-1540), las evidencias materiales, según nuestro criterio, reflejarán cada vez menos los rasgos «indohispánicos».

Las muestras consisten, fundamentalmente, en objetos de procedencia europea, de manufactura africana e incluso (si pudiera llamársele de esa manera), de origen criollo. No planteamos que no puedan hallarse objetos con rasgos indígenas o mezclados, éstos se identificarían por sí mismos; lo que sostenemos es que serían eminentemente vestigiales como demuestran hasta el presente los hechos (*Ídem*).

Esta clasificación constituyó el punto de partida de numerosos estudios arqueológicos que versaron sobre la interacción entre indios y europeos, estableciendo una pauta metodológica en los análisis sobre transculturalidad, observándose un mayor interés en el registro estratigráfico. «Pero, estas distinciones en ningún momento significaron el abandono de los presupuestos ontológicos y epistemológicos que fundamentaron el enfoque de verificación de los estudios. En todo caso, se creía que el proceso tenía que manifestarse a nivel artefactual, pues sin dudas estos son los portadores por excelencia de los aspectos de la realidad social inmediata de producción y reproducción» (Hernández, 2011, pp. 18-19).

Transculturación indígena se denominó [entonces] a la presencia y uso por parte de españoles de objetos o aspectos culturales de origen autóctono [y viceversa]. De esta manera se tipificó y cosificó un proceso sociocultural complejo y las posibilidades de su estudio en base a evidencias materiales. Con tal esquema a nivel artefactual, las investigaciones se dirigieron a exponer cómo aparecía el material en los estratos de los yacimientos, a dilucidar la filiación cultural de los grupos involucrados y a identificar objetos que presentaban rasgos españoles e indígenas simultáneamente (*Ídem*, p. 16).

Este «toma y daca o abrazo material y espiritual de las culturas»⁷² también se pone de manifiesto en los análisis sobre la estructura agraria. La proliferación de estancias en las que aparecen indios,

⁷² Frases acuñadas por Fernando Ortiz.

negros y españoles fusiona transculturalmente los conocimientos agrarios contentivos de los tres grupos culturales, aunque la necesidad de abastecer de casabe la población y los navíos impuso la adopción de la siembra en «montones de yuca», prevaleciendo como base la técnica agrícola indígena. No obstante, la organización del trabajo continuó siendo europea. En 1551 se reportan una decena de estancias de casabe y en 1604 existía un tráfico regular del producto entre La Habana y La Española (Rives, Domínguez y Pérez, 1991). Hacia 1609, dos estancias habaneras tenían entre su instrumental los siguientes elementos: una canoa, dos burenes, cinco sebucanes y algún otro, completados por azadones, machetes, hachas, cepos y bateas de origen transmarino. Es claro que el español, por lo menos mientras no pudo organizar sus propios coetáneos, también quedó sometido a la «economía de la yuca». Algunos europeos nunca lograron acostumbrarse al casabe, al que llamaban «aserraduras de tablas» (Le Riverend, 1960, p. 30).

Los factores económicos peculiares del Nuevo Mundo trajeron consigo una reorganización social para los elementos subordinados culturalmente, es decir, indígenas y africanos. Estos implicaron cambio en las religiones, patrones de convivencia, patrones de conducta social y economía de supervivencia. La cultura europea dominante llevó a los aborígenes a aceptar la fe católica, transformar la apariencia personal, cambiar los grandes caneyes por los bohíos unifamiliares y adoptar una economía que incluía actividades como la ganadería, nunca antes ejercida por ellos. Durante el período colonial, tres bloques étnicamente separables —el indígena, el africano y el español—, chocarían para generar una realidad cultural enteramente nueva e independiente, en una escala cultural que Europa experimentó en más de cuatro milenios y Cuba en menos de cuatro siglos. Es por ello que Ortiz afirmaba que la verdadera historia de Cuba es la historia de sus variadísimas transculturaciones.

No obstante, una posición reduccionista puede argumentar con facilidad la transculturación como solución inmediata a la

diversidad y complejidad de los cambios culturales producto de la interacción social; no se toma en cuenta el hecho de que cada individuo o grupo de individuos pudo haber asimilado/enfrentado el proceso «civilizador» de diferentes maneras, con matices, desde la identidad y la diferencia, de oposición y contradicción. De ahí que se argumente una probable participación diferencial de, al menos, una parte de los indios habaneros. Por tanto, cada producto de estos procesos es una manifestación diversa, según las condiciones materiales y la situación histórica particular, con diferentes niveles de objetivación (Iznaga, 1989, pp. 58-62).

Desde la representación de la propia categoría de transculturación y asumiendo que la imposición de costumbres e ideologías no debió haber sido bienvenida, sino más bien resistida y rechazada –al menos, en la época de la conquista y colonización de Cuba–, se puede argüir que esta conllevó al arraigo de los aborígenes a las maneras de hacer y producir que les eran habituales. La posición de resistencia de la clase dominada resulta en el arraigo a los patrones identitarios de su propia cultura, como recurso de refugio y supervivencia, como defensa ante los procesos de deculturación; y los mecanismos de hegemonía y dominio de las clases dominantes. Estos, como es lógico, se concretan en la cultura material, considerándose su papel activo en cuestiones de identidad, al tiempo que ejes de incidencia y manifestación de las significaciones sociales (Roura y Hernández, 2007, p. 156).

El poder impuesto sobre los indígenas habaneros, aislándolos de la población general en territorio de Guanabacoa desde 1554, pone de manifiesto una ideología racista, negando en parte la evolución y el cambio que marcan todos los aspectos de la vida social y cultural. El culturalismo étnico explicaría este fenómeno argumentando que cada cultura se caracteriza por algunas especificidades que tienen la naturaleza de invariantes transhistóricas, cuando realmente este puede conducir a la fragmentación

de identidades construidas históricamente y a la negación de la posibilidad del intercambio intercultural y hasta la propia transculturación (Amin, 2003).

Cada territorio posee particularidades que pueden estar reflejadas o no en la cultura material generada. La Habana, urbe de relaciones sociales muy complejas a lo largo de toda su existencia, fue testigo de cambios culturales acelerados que la caracterizan como región histórica única dentro del contexto cubano, donde las variadísimas transculturaciones incluyeron los aborígenes y sus descendientes. No obstante, la cerámica de tradición indígena habanera no es un ejemplo concreto de ello, fenómeno constatable artefactualmente en otras regiones del país, pues las transformaciones perceptibles en los artefactos habaneros del siglo XVI pueden ser observadas en lotes de ítems cronológicamente pertenecientes al siglo XVIII. Lo anterior ha sido verificado en las excavaciones hechas en Pueblo Viejo, Nuevitas y Camagüey, donde se exhumaron cerámicas acordeladas imitando formas de la cerámica histórica tanto temprana como tardía; así como en un pozo cegado durante el siglo XVIII en el antiguo hotel Habana, en el cual la cerámica acordelada con asas de tetón bien diferenciables se hallaron asociadas a dos pequeños percutores de mano confeccionados en piedra (Iosvany Hernández Mora, comunicación personal, 2012).

En consecuencia, asumimos (amén la complejidad de las relaciones sociales), que para ciertos grupos sometidos se hizo mucho más lento el proceso de apropiación de los nuevos elementos, creando a largo plazo, cambios o reajustes en correspondencia a las condiciones concretas de existencia. Algunos pueden apreciarse desde la óptica fenoménica en los exponentes cerámicos con asas de tipologías no indígenas, confeccionadas quizás con el propósito de alcanzar la aceptación de la producción y de esa manera lograr la venta de los productos, los cuales deben haberles proporcionado ingresos para subsistir. Si bien el cambio social altera el conjunto de elementos que forman parte de la tradición, la

vitalidad de una tradición depende de su capacidad de renovación, cambiando formas y patrones con el objetivo de adaptarse a nuevas circunstancias, sin perder por ello su sentido. Pero una actitud razonable en el entendimiento de estas problemáticas no puede estar separada del resultado sociocultural concreto del mestizaje que se plantea pues la posibilidad es real, en cuanto a que estos asimilaron de forma inconsciente componentes europeos —en el caso de la cerámica—, que por medio de la transmisión cultural llegara a las nuevas generaciones.

Al tener en cuenta las consideraciones anteriores, así como el rango cronológico y la naturaleza de los contextos donde se han exhumado las evidencias materiales referidas, hemos podido verificar la pervivencia del menaje utilitario indígena durante todo el siglo XVI y primera mitad del XVII, período en que las relaciones socioculturales se manifestaron en procesos diversos de desigualdad política y económica en el ámbito de la participación social, palpables en la naturaleza de las unidades estratigráficas arqueológicas subyacentes en nuestra ciudad.

El proceso que caracterizó a los indígenas habaneros durante el siglo XVI, presenta particularidades que entrañan un contacto masivo que conllevó a situaciones de sometimiento-subordinación, donde la cultura española mantuvo su posición dominante debido al empleo de la fuerza, a la superioridad tecnológica y a la posesión de mayor extensión territorial. Las consecuencias de toda esta compleja situación parecen haber sido diversas, constituyendo una de las más importantes la pérdida de la independencia de los grupos indígenas desde el momento en que estos fueron subyugados. Sin embargo, la cultura arahuaca persistió desde su posición de cultura oprimida, sometida y condenada a expresiones de marginalidad social (Foucault, 1976) en los primeros dos siglos de dominación colonial, conviviendo e interdigitándose en todos los contextos posibles.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII se hace evidente la disminución de información documental y artefactual referida a los indios naturales de La Habana, síntoma inequívoco de la

pérdida de sus rasgos identitarios. Pero la cultura material de estos es reflejo indirecto de su comportamiento, una transformación de ese comportamiento.

Los sujetos manipulan la cultura material, siendo los significados, creencias e ideas las que se interponen entre la gente y las cosas, interpretados gracias a sus relaciones contextuales. Porque mirar objetos así, por sí solos, no es en absoluto arqueología. A partir del momento en que se conoce el contexto de un objeto, este ya no es completamente mudo.

Referencias citadas

Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana 1550-1565(1937), tomo I. La Habana: Municipio de La Habana.

Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana 1575-1578 (1946), tomo III. La Habana: Municipio de La Habana.

Amin, S. (2003). Culturalismo, etnicismo, resistencias culturales. Recuperado de http://www.tematika.com/...y.../mas_alla_del_capitalismo_senil—199798.htm.

Anales del Primer Congreso Nacional de la Tradición (1968). Recuperado de <http://www.worldcat.org/title/anales-del-primer-congreso-nacional-de-la-tradicion-ciudad-de-todos-los-santos-de-la-nueva-rioja-junio-de-1968/oclc/7316527>

Domínguez, L. (1978). La transculturación en Cuba. Siglos XVI-XVII. *Cuba arqueológica I*, (pp. 33-50). Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Foucault, M. (1976). Defender la sociedad. Recuperado de https://monoskop.org/images/3/34/Foucault_Michel_Defender_la_sociedad.pdf

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

Hernández, I. (2011). Transculturación indohispana en la arqueología en Cuba: el caso de Pueblo Viejo de Nuevitas. *Cuadernos*

de historia principieña 10. Patrimonio legado al siglo XXI, 18-19.

- Iznaga, D. (1989). *Transculturación en Fernando Ortiz*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- La Rosa, G. (1988). *Los cimarrones de Cuba*. Ciudad de La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Morales, O. (1951). Los indígenas en los primeros municipios cubanos. *Revista de Arqueología y Etnología*, 7(13-14), (pp. 368-387).
- Ortiz, F. (1991). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Pezuela, J. de la (1868). *Historia de la isla de Cuba*, tomo II. Madrid: Carlos Bailly-Baillière.
- Riverend, J. L. (1960). *La Habana (Biografía de una provincia)*. La Habana: Imprenta El Siglo XX.
- Rives, A.; Domínguez, L. & Pérez, M. (1991). Los documentos históricos sobre la encomienda y las experiencias indias de Cuba y las evidencias arqueológicas del proceso de contacto indohispánico. *Estudios Arqueológicos 1989*, pp. 26-35.
- Rojas, M. T. de (1947). *Índices y extractos del Archivo de Protocolos de la Habana*. La Habana: Imprenta Úcar, García y Cía.
- Roura, L. y Hernández, I. (2007). Aborígenes en San Cristóbal de La Habana. *El Caribe Arqueológico*, (10), 151-158.
- Rubio, J. A. (s/a): Interculturalidad. Recuperado de http://www.fongdcam.org/manuales/ciudadaniaglobal/datos/docs/proyectos_actividadesy%20recursos/Ciudamundeando%201.%20ACSUR%20Las%20Segovias.pdf
- Venegas, C. (2012). *Ciudad del Nuevo Mundo*. Ciudad de La Habana: Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello.
- Weissel, M. y Rodríguez, B. A. (2011). *Plan de relevamiento para la explotación turística del patrimonio hispánico-guaraní en el corredor turístico del río Uruguay*. Buenos Aires: Consejo Federal de Inversores.

Sección 2

CATEGORÍAS Y DESTINOS COLONIALES

Capítulo 4

Centros indígenas de conexión en las islas occidentales de Sotavento (1493-1631)

JIMMY MANS

Me has echado fuera de San Cristóbal, de Nieves; fuera de Montserrat, de San Martín, de Guadalupe; fuera de Barbuda, Antigua; fuera de San Eustaquio, que no te pertenecían y a las cuales no tenías ningún derecho legítimo; y, aun así, todos los días, amenazan con sacarme del pedazo de país que me queda. ¿Qué quedará del miserable Caribe? ¿Irá a habitar al mar con los peces?

(Rochefort c., (1651). En Grunberg *et al.*, 2012, pp. 2, 153, modificado de traducción en Hunt, 2013, p. 64).

En este capítulo se analizan las historias indígenas de las islas occidentales de Sotavento (en el Caribe), con el objetivo de lograr una reconstrucción preliminar de los movimientos indígenas y de sus centros de conexión (*hubs*). En este contexto abordamos la problemática perpetuación de etiquetas como «caribe» y *callínago* que oscurecen tanto las heterogeneidades subyacentes como la diversidad espacial y temporal del universo indígena en la región. Con este estudio pretendemos contribuir a las investigaciones en curso sobre arqueología indígena del período histórico en las Antillas Menores. También, a matizar y dar mayor contexto a la noción, ampliamente compartida, de que las poblaciones

indígenas de las islas de Sotavento fueron aniquiladas en las primeras décadas del contacto por los colonizadores europeos.

Durante los últimos años, los estudiosos han movido la discusión desde el antiguo y dominante concepto español de «arahua-cos-pacíficos versus caribes-fieros», a una representación historiográfica con términos más abiertos, como «taíno» y *callínago*. El primero de estos términos ha sido reinterpretado y reformulado recientemente por Rodríguez Ramos, como un espectro ideológico compartido llamado «tainidad»; o genéricamente por Curet, quien lo ha percibido como expresión de un reservorio simbólico compartido, al tomar el concepto desde discusiones similares en la región de Níger (Curet, 2014; Rodríguez Ramos, 2010, p. 200). Ambos conceptos ayudan en la comprensión de lo que Curet ha llamado *la paradoja taína*: las tradiciones indígenas son similares pero diferentes debido a las diversas y variables renegociaciones de un mismo reservorio simbólico compartido (Curet, 2014, p. 476).

Aunque menos centradas en los símbolos y la ideología, existen discusiones semejantes en lo referido a etiquetas como «caribes» de las Antillas Menores (o *Island Carib*); y el término histórico de preferencia más reciente, *callínago*, que se cree fueron superpuestos en tiempos coloniales por los europeos o tomados como *pars pro toto*, enmascarando las diversidades geográficas y temporales subyacentes (Cody Holdren, 1998, pp. 24,173-174; Grunberg, 2015, p. 5; Grunberg *et al.*, 2011, pp. 16-18; Honychurch, 2000, pp. 13-16; Hulme & Whitehead, 1992, pp. 3-4; Lenik, 2012, p. 81; Whitehead, 1995, pp. 11-12). Más allá de esta percepción, no se ha emprendido ningún esfuerzo historiográfico regional para avanzar en el asunto. En parte el interés se ha redirigido a la arqueología de los indígenas en tiempos históricos, que ha ganado atención nuevamente en las Antillas Menores (ver Bérard, 2011, 2015; Hofman & Hogland, 2012; Lenik, 2012; Hofman *et al.*, 2015; Petitjean-Roget & Charles, 2015).

Para contribuir a esta discusión se presenta una perspectiva que nos ayuda a ir más allá de los potentes rótulos «Caribe» y *callínago*⁷³ (también de sus discursos asociados), intentando acercarnos a las dinámicas y procesos formativos en los que pueblos indígenas de las Antillas Menores se vieron involucrados durante la época colonial. El primer y más negativo discurso es el de los «caribes». Se supone que inicia con información indígena recopilada por los españoles en su viaje inicial (1492), que luego aplicaron en sus primeros, breves y prejuiciados encuentros en las Antillas Menores. Durante los años siguientes. «Caribe» se convirtió en un denominador etno-político asociado a rasgos y atributos para referirse al feroz pueblo indígena (solo inicialmente) de las Antillas Menores.

El segundo punto es el discurso *callínago*. Iniciado a principios del siglo XVII, tiene mayor difusión a mediados de este siglo. Varios cronistas franceses contribuyeron a la construcción de los caribes insulares como los indígenas de las Antillas Menores. El término *callínago* supuestamente está basado en observaciones hechas por el padre Breton a inicios de la década de 1640, en Dominica: «El verdadero nombre de los caribes de la isla». Aquí lo usaré para tratar este discurso del siglo XVII al que pocos autores contribuyeron significativamente pero que una mayoría llegó a copiar y expandir, con o sin referencias, al hablar de los indígenas de las Antillas Menores (véase también Honychurch, 2000, p. 55). A pesar de ser menos negativo que el discurso anterior, este rótulo de mediados del siglo XVII (junto a sus atributos y rasgos asociados) ha sido usado desde entonces, en parte, debido a su riqueza en información y para rellenar e interpolar nuestras lagunas de conocimiento, reflejando (en ocasiones involuntariamente) las historias de los indígenas de las Antillas Menores como estancadas y no dinámicas.

⁷³ El término *callínago* es usado como lo escribió Breton en su diccionario (1999 [1665], p. 55). Lo define como «el verdadero nombre de los caribes de la isla». Es importante distinguir esta denominación de *kalinago*, usada actualmente por los indígenas de Dominica para referirse a sí mismos (véase también Honychurch, 2000, pp. 14-15).

En este estudio preliminar el desafío es ir más allá de estos discursos revisando nuevamente las fuentes históricas y diferenciando las observaciones sobre las islas occidentales de Sotavento⁷⁴, tanto temporal como geográficamente. Para avanzar en nuestra comprensión de las transformaciones indígenas que pudieron haber ocurrido allí, se aplicará una terminología heurística. El término inglés *hub* (traducido como centro de conexión) aquí representa a todos los miembros de colectivos indígenas que se agruparon temporalmente en una localidad específica durante un período específico (Sensu Mans, 2014; Carlin & Mans, 2015). Usando el término centro de conexión partimos *a priori* de una perspectiva dinámica, acomodando la observación potencial de las comunidades multiétnicas, los movimientos y dinámicas de los subgrupos asociados. Para los nombres específicos de los centros de conexión heurísticos vamos a utilizar los nombres indígenas de las islas, registrados por Breton en Dominica a mediados del siglo XVII (figura 10). El uso de estos nombres indígenas nos evitará tener que recurrir a denominaciones como «habitantes indígenas protohistóricos de la isla X»; además, permite hacer hincapié en su carácter indígena. Por último, estos centros de conexión se consideran heurísticos en el sentido de que dichos marcadores no fueron percibidos y nombrados como tales en tiempos históricos, pero desde el punto de vista de la investigación son útiles para avanzar en nuestras interpretaciones. Nos ayudarán a imaginar y valorar las historias indígenas con una nueva perspectiva conceptual.

A partir de aquí me enfocaré explícitamente en las historias indígenas de las islas occidentales de Sotavento entre 1493 y 1631, desde Santa Cruz en occidente hasta Montserrat en el oriente, como la primera parte de la convergencia histórica indígena de Sotavento. El oeste de Sotavento incluye muchas islas, pero

⁷⁴ Aquí se considera que las islas occidentales de Sotavento son las islas de Sotavento ubicadas al oeste de Montserrat, incluyendo esta última. En cuanto a las islas de Antigua y Barbuda, véase Honychurch (2004).

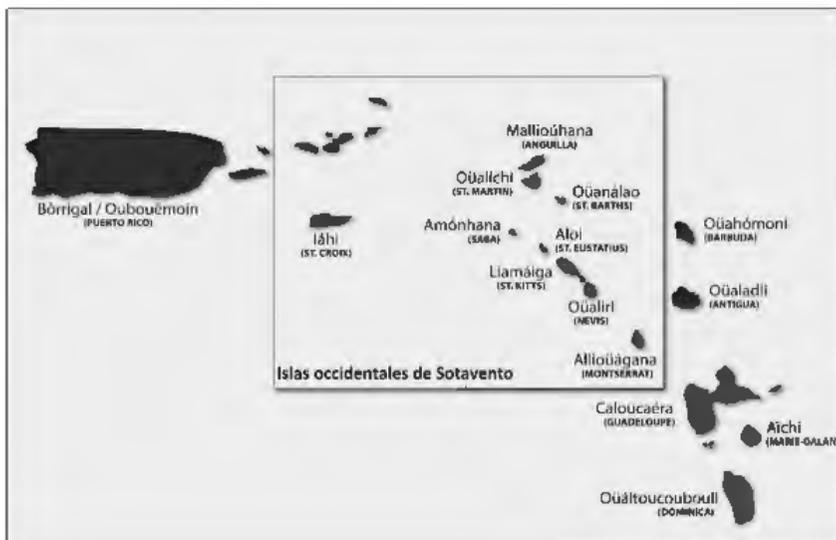


Figura. 10. Islas occidentales de Sotavento (nombres registrados por Breton, 1665).

solamente algunas se mencionan explícitamente en las fuentes históricas como habitadas por indígenas en el período colonial temprano. Estas son Santa Cruz, San Cristóbal, Nieves y Montserrat (figura 10).

El centro de conexión *Iáhi* de Santa Cruz (1493-1511)⁷⁵

Empezamos esta reconstrucción histórica con la flota de Colón en su segundo viaje al Caribe, en 1493, y su llegada a una isla conocida por los habitantes indígenas de la Dominica del siglo XVII, como *Iáhi*. Los españoles se referirían más tarde a esta isla

⁷⁵ El centro de conexión heurístico *Iáhi* (Breton, 1999 [1665], p. 205) representa a todos los miembros de los colectivos indígenas que estaban temporalmente agrupados, en el período colonial temprano, en la isla ahora llamada Santa Cruz. Se utilizan cursivas siempre que se menciona este u otro rótulo, para recordar al lector su artificialidad heurística. La visión general de L'Etang sobre los topónimos muestra que en la mayoría de las fuentes históricas españolas la isla de San Cristóbal es llamada Ayay (L'Etang, 2000). Este podría ser un nombre de los indígenas de las Antillas Mayores para esta isla.

habitada por los *Iáhi* con el nombre de Santa Cruz o Saint Croix como se conoce hoy (véase Allaire, 1987, pp. 128-129; Chanca, 1494 en NRC, 1992, pp. 5-25; Coma, 1494 en Symcox, 2002, pp. 41-42; De Cuneo, 1495 en Symcox, 2002, pp. 51-52). Chanca estimó que esta isla era muy poblada considerando todos los campos cultivados que se observaban. Cuando tomaron puerto cerca de la costa, durante seis o siete horas, bajaron a tierra y se encontraron con una aldea *Iáhi* con «seis pequeñas cabañas» (Coma, 1494 en Symcox, 2002, p. 40); toda la gente había huido (Chanca, 1494 en NRC, 1992, pp. 5, 27-29). Los españoles tomaron de las casas lo que quisieron (De Cuneo, 1495 en Symcox, 2002, p. 51) y se llevaron consigo a cinco o seis mujeres, la mayoría de las cuales fueron consideradas como cautivas de los *Iáhi* (Chanca 1494 en NRC, 1992, pp. 5, 27).

Durante el regreso a la nave se encontraron con una canoa en la que navegaban tres o cuatro hombres *Iáhi*, dos mujeres y uno o dos cautivos varones (Chanca, 1494 en NRC, 1992, pp. 5, 27; Columbus, 1494 en NRC, 1992, 6 (1), p. 209; Coma, 1494 en Symcox, 2002, p. 41; De Cuneo, 1495 en Symcox, 2002, p. 51). Tras una pelea, los españoles embistieron la canoa y lograron capturar a uno de los hombres *Iáhi*, que poco después murió como resultado de sus heridas (véase Coma, 1494 en Symcox, 2002, p. 41; De Cuneo, 1495 en Symcox, 2002, p. 52). Colón declara que otro *Iáhi* capturado fue enviado al rey de España (Colón, 1494 en NRC, 1992, 6(1), pp. 23, 209; Mártir Anglería, 1992, 2, pp. 236-237)⁷⁶.

En Santa Cruz se observó que ninguno de los hombres *Iáhi* ni sus cautivos, tenían barba; los *Iáhi* tenían el pelo muy largo, mientras que los otros lo tenían corto (Chanca, 1494 en NRC, 1992, p. 29). Coma refiere que los *Iáhi* afeitaban parte de sus cabezas mientras que en la otra parte tenían el pelo largo y negro (Coma,

⁷⁶ Probablemente junto con los cautivos de los caribes, tomados en Santa María de Guadalupe (De Cuneo [Symcox] 2002, p. 51).

1494 en Symcox, 2002, p. 41). Según Chanca los *Iáhi* capturados se habían pintado ojos y cejas, para parecer más «espantables», en contraste con sus cautivos que tenían «mil diferencias en las cabezas de cruces, e de otras pinturas en diversas maneras, cada uno como se le antoja» (Chanca, 1494 en NRC, 1992, 5, p. 29)⁷⁷. Coma afirma que los *Iáhi* se pintaban el cuerpo de rojo, con otros colores añadidos, para parecer más feroces (Coma, 1494 en Symcox, 2002, p. 41). Estos *Iáhi* de Santa Cruz, después de haber sido separados unos de otros, dijeron a los españoles que había mucho oro para ser intercambiado por clavos y baratijas en Cayre (probablemente Dominica), que se consideró como una de sus islas (Chanca, 1494 en NRC, 1992, 5, p. 29; Columbus, 1571 en NRC, 1992, pp. 4 (1), p. 146; véase Columbus 1494 en NRC, 1992, 6(1), p. 209)⁷⁸.

La flota española continuó su viaje, navegando a lo largo de una amplia área formada por 40 o más islotes no contiguos, la mayoría de los cuales parecía carecer de vegetación (Chanca, 1494 en NRC, 1992, 5, p. 29). No se detuvieron allí excepto por una carabela que se acercó a las costas y encontró algunas «cabañas de pescadores» pero, según las mujeres no-*Iáhi* que estaban a bordo, no había nadie viviendo en estas (Chanca, 1494 en NRC, 1992, 5, p. 29). Colón, sin embargo, afirma que algunos de estos islotes son verdes y habitados y que uno de los *Iáhi* le había dicho que podían hallar oro y cobre (Columbus, 1494 en NRC, 1992, 6(1), p. 209). Hacia el oeste encontraron otra isla, llamada *Boriquén*

⁷⁷ Por la etnografía de las Antillas Menores y Guayanas sabemos que el afeitado completo o el corte del pelo, puede estar relacionado con la esclavitud, pero también [y presumiblemente fue más común en el siglo pasado], sirve para marcar un estado de duelo o las transiciones de vida en los niños (Roth, 1924, pp. 425-427, 599 – 600; véase también Verrand 2001, p. 178).

⁷⁸ Aunque *Cayre* se refiera probablemente al término genérico para isla en Arawak (L'Etang, 2000), se sabe que se usó para referirse a Dominica, ya que Chanca sigue con la adición «la primera [isla que] vimos y saltamos» (Chanca, 1494 en NRC, 1992, 5, p. 29), que en el contexto del segundo viaje de Colón al Caribe debería ser Dominica.

por sus habitantes, la cual posteriormente sería denominada San Juan Bautista por los españoles; hoy es conocida como Puerto Rico (Chanca 1494 en NRC, 1992, 5, p. 29; De Cuneo, 1495 en Symcox, 2002, p. 52). Las fuentes españolas mencionan que los *Iáhi* iban a saquear *Boriquén*⁷⁹ cuya gente, según los mismos *Iáhi*, no poseían canoas y por lo tanto no podían viajar por mar. Tenían arcos y flechas como los *Iáhi* y supuestamente, «también comían a sus cautivos» (Chanca, 1494 en NRC, 1992, 5, p. 29).

En 1508 comienza la colonización española de *Boriquén* (Alegría 1981, p. 41; Ponce de León 01/05/1509 en Coll y Toste, 2004 [1914], 1, p. 120; Figueredo, 1978, p. 394). Mientras Ponce de León exploraba la costa meridional de esta isla, se encontró con *Iáhi* itinerantes que buscaban madera apropiada para sus canoas pues, supuestamente, no había árboles grandes como los requeridos para esto, en la isla de Santa Cruz. Ponce de León continuó su viaje y posteriormente se puso en contacto con caciques de *Boriquén* que aparentemente le informaron de los frecuentes ataques que sufrían por parte de los *Iáhi* de las islas vecinas (Alegría, 1981, pp. 41-42; Huerga, 2006, pp. 54-55, 166; Figueredo 1979, p. 394; Ponce de León, 01/05/1509 en Coll y Toste, 1914, 1, p. 123). Después de esta visita a Puerto Rico, Ponce de León se detuvo en la isla de Santa Cruz donde capturó varios *Iáhi* que trasladó a «La Española». Dos años más tarde Diego de Nicuesa también capturó *Iáhis*, esta vez en número de 150. El rey de España, sin embargo, ordenó a ambos conquistadores devolver sus cautivos a la isla de Santa Cruz (Ponce de León 01/05/1509 y Fernando 06/06/1510 en Alegría, 1981, pp. 42-43). Una fuente histórica

⁷⁹El centro de conexión *Boriquén* representa a todos los miembros de los colectivos indígenas que estaban temporalmente reunidos en la isla ahora llamada Puerto Rico, en el período colonial temprano. En Dominica, en la década de 1640, Breton registró los nombres *Bòrrigal* y *Oubouëmoin* para Puerto Rico (Breton, 1999 [1665], p. 204). Aquí el topónimo *Boriquén*, según fue registrado por los colonizadores españoles (véase también Gužauskytė²⁰¹⁴), se prefiere sobre los nombres registrados más adelante por Breton.

indica que antes del ataque de Nicuesa había aproximadamente 20 aldeas Iáhi en la isla (Santa Cruz, 1918 [1545], p. 501).

Entretanto, los españoles habían comenzado su colonización en la isla y la animosidad de los *Iáhi* hacia *Boriquén* parecía haberse transformado, años más tarde, en una alianza entre ambos conglomerados indígenas. Impulsados por el drama de la acción colonizadora española, se organizó un ataque conjunto entre indígenas de *Boriquén* y caribes de origen no definido (Hurga, 2006, pp. 56-57; Murga Sanz, 1971, pp. 130-132). Lo más plausible es que hayan sido los *Iáhi* y los *Caloucaéra* (centro de conexión indígena de Guadalupe), ya que no muy tarde, en el año 1511, los españoles tomaron represalias de esta victoria boricua arrasando todo el centro de conexión Iáhi de Santa Cruz y atacando el Caloucaéra de Guadalupe (Alegría 1981, pp. 47-50; Figueredo, 1978, pp. 394-395; Murga Sanz 1971, p. 130; Moreau, 1992, pp. 28,231; Santa Cruz, 1918 [1545], pp. 497-498).

En 1511 fue firmada la Cédula Real española que convertía a todos los caribes en blanco de la esclavitud. A partir de este año Santa Cruz fue considerada vacía de indígenas; los *Iáhi* huyeron inicialmente a las Islas Vírgenes (Brau 1969, p. 232; Figueredo 1978, p. 395) y de allí más hacia el este. Debido a las hostilidades españolas en Puerto Rico, parte de los indígenas de *Boriquén* también huyeron de su isla en la misma dirección que los *Iáhi*, mezclándose ambos grupos en centros de conexión más al este (AGI-IG-419 en Murga Sanz 1971, pp. 311-312; Figueredo 1978, pp. 395-396). A pesar de los ataques españoles contra Santa Cruz y los movimientos posteriores hacia el este, hay menciones sobre encuentros cortos y más tardíos entre europeos e indígenas en Santa Cruz y las Islas Vírgenes. No está claro si se trata de encuentros con algunos Iáhi que permanecieron en la región después de la invasión española en 1511, o con nuevos grupos fundacionales indígenas que huyeron de la presión colonial y/o esclavos indígenas traídos por colonos holandeses a mediados del

siglo XVII (Figueredo, 1978, p. 397). El último informe sobre la presencia Iáhi en Santa Cruz fue hecho por ingleses en viaje a Virginia en 1587; estos observaron «once salvajes y casas de buceadores» (Hakluyt, 1589, pp. 764-765). El último registro para las Islas Vírgenes ocurre un siglo más tarde en el primer censo de San Juan, en 1688. Aquí fueron registrados 317 blancos y 422 negros, a lo que se añade que la «última figura incluye un indio caribe, tres esposas y tres mujeres mulatas» (Figueredo 1978, p. 397; Westergaard, 1917, pp. 33, 55, 122).

El centro de conexión *Liamáiga* de San Cristóbal (1623-1646)

La presencia indígena en tiempos históricos en la isla de San Cristóbal parece haber precedido a la colonización inglesa y francesa, a principios del siglo XVII. De hecho, no se han encontrado informes historiográficos tempranos ni evidencias arqueológicas convincentes (véase Farr, 1996, pp. 17-18; Hicks & Horton, 2001, pp. 25-26; Hicks, 2007, pp. 15-20; Robb, 2013, pp. 451-454) que indiquen un largo arraigo previo de los *Liamáiga*⁸⁰ en la isla de San Cristóbal. La referencia más temprana e importante para San Cristóbal en el siglo XVI, relativa a los potenciales habitantes indígenas, proviene de Drake, que en 1585 supuestamente ancló su flota de 30 buques cerca de la costa de San Cristóbal «donde (...) no había gente alguna» (Cates, 1586 en Hakluyt, 1904, pp. 10, 110; Dyde, 2005, p. 17; Merrill, 1958, p. 14; Moreau, 1992, p. 104; Wright, 1951, p. XXXIII).

⁸⁰ El centro de conexión heurístico *Liamáiga* (Breton, 1999 [1665], p. 206) representa a todos los miembros de los colectivos indígenas que estaban temporalmente reunidos en la isla ahora llamada San Cristóbal, en el período colonial temprano. Se utilizan cursivas siempre que se menciona este rótulo, para recordar al lector su artificialidad heurística. L'Etang refiere que en anteriores fuentes españolas y francesas también se ha usado el término «Jamaica» para la isla de San Cristóbal (L'Etang, 2000).

Una década más tarde los barcos ingleses comenzaron a hacer paradas en la vecina isla de *Oüaliri* (Nieves)⁸¹ para recolectar leña, pero ningún informe parece mencionar indígenas en la isla (Dyde, 2005, p. 17; Merrill, 1958, p. 15; Moreau, 1992, pp. 147, 154-155; Purchas, 1906[1625], pp. 18, 331-332; Southey 1827, pp. 1, 233). Sin embargo, en 1606 los españoles son los primeros en reportar presencia indígena (AGI-SD-83[08/08]/1606 en Moreau, 1992, p. 179). Un año más tarde, cuando la nueva colonia de Virginia fue fundada en la costa norteamericana en 1607, los ingleses comenzaron nuevamente a hacer escalas en Nieves, esta vez simplemente para reponerse después de sus viajes transatlánticos (Dyde, 2005, p. 17). Percy & Smith hicieron una escala de seis días en la isla en ese mismo año, y se informó que habían estado en guardia constante por los *Oüaliri*, que supuestamente estaban viviendo en el otro lado (oriental) de la isla. En un viaje de caza al interior, algunos de los *Oüaliri* fueron vistos, aunque rápidamente huyeron a la montaña. Después de esto los cazadores ingleses pasaron por un campo de cultivo indígena de unos 150 metros cuadrados de extensión y lleno de plantas de algodón y árboles de guaiacum[guayacán] (Moreau 1992, p. 179; Purchas, 1906 [1625], pp. 18, 405-406)⁸².

Varios años después, en 1624, una flota holandesa realizó una escala de 11 días en Nieves. Una parte de las embarcaciones tuvo que continuar a la isla vecina de San Cristóbal para poder obtener suministros para tres meses, a partir de intercambios con los indígenas de allí (De Laet, 1931 [1644], pp. 1, 48). Esto sugiere que ningún *Oüaliri* vivía en Nieves en ese tiempo, lo que parece ser confirmado por el francés Coppier. Este debe haber visitado Nieves unos años más tarde y menciona explícitamente que no había indígenas en la isla (Coppier, 1645, p. 29; Hunt, 2013, pp. 30-32).

⁸¹ El nombre indígena de Nieves, según lo registrado por Breton, es *Oüaliri* o *Huelême*, este último significa literalmente «centinela» (Breton 1999, [1665], p. 294).

⁸² «Cien pasos cuadrados a cada lado», considerando un ritmo de 0,75 m, esto equivale a 75 metros cuadrados dos veces, es decir 150 metros cuadrados.

Aunque a principios del siglo XVII la isla de San Cristóbal todavía se consideraba despoblada de indígenas⁸³, informes históricos tempranos sugieren que un grupo de hugonotes franceses se había establecido en ella en 1623, antes del asentamiento oficial inglés y francés, y comerciaban en paz con los *Liamáiga* (Du Tertre, 1654, p. 5; 1667 TI, p. 4; Petitjean-Roget 1981, p. 9; Lafleur, 1987, pp. 12-14; 1992, Moreau, 1992, p. 191; Lafleur y Abenon, 2003, p. 267). Esta temprana interacción franco-*liamáiga* parece confirmada por reportes de los primeros colonos ingleses en la isla, a principios de 1623, quienes conocieron «tres hombres franceses que intentaron oponerse (...) y poner a los indios en contra nuestra» (Simons *et al.*, en Smith 1630, p. 406; véase también Ackland, 1647 y Hilton, 1675 en Harlow, 1925, pp. 3, 25).

Un informe histórico inglés habla del líder de los *Liamáiga*, cuyo nombre era “Teegreman” (Hilton, 1675 en Harlow, 1925, p. 1)⁸⁴. Después de que Thomas Warner, el colono inglés al mando, supuestamente conoció a varios «reyes» de las islas, decidió iniciar el primer asentamiento oficial inglés cerca de la comunidad de Teegreman, en el lado de sotavento, en un lugar hoy llamado Old Road (Hilton, 1675 en Harlow, 1925, p. 1). Justo después comenzó el primer establecimiento oficial francés, con la llegada de d’Esnambuc. Potencialmente d’Esnambuc arribó a la isla debido a que los hugonotes franceses ya vivían allí. Al parecer, algunos de sus hombres habían sido heridos en un combate previo en las Antillas Mayores (Moreau, 1992, pp. 192-193; Petitjean-Roget, 1981, p. 7) y estaba buscando un lugar

⁸³ Un registro, hecho por el inglés Percy, indica que hacia 1607 «viajaron por muchas tierras, como *Mounserot* y una isla llamada *Saint Christopher*, ambas deshabitadas (...)» (Purchas, 1906 [1625], pp. 18, 405; véase Howell, 1660).

⁸⁴ El nombre “Teegreman” o «Tigriman» suena como un término muy criollo, español-inglés, para este líder indígena. Debe investigarse más a fondo lo que esto implica en términos de interacciones indígenas-europeas tempranas. El nombre «Tegramund» parece ser usado para referirse al hijo del líder (Simons *et al.*, en Smith, 1630, p. 407).

seguro para refrescarse y lograr la recuperación de sus hombres (Petitjean-Roget, 1981, p. 7). No se puede descartar, sin embargo, que d'Esnambuc ya estuviera en la región y se encontrara con el asentamiento inglés; tampoco, que tuviera desde antes planes de iniciar un asentamiento allí (Moreau, 1992, pp. 190-191).

Los ingleses y los franceses se dividieron la isla y los Liamáiga se dieron cuenta de que los recién llegados no se iban a marchar pronto. Según fuentes históricas, tanto inglesas como francesas, Teegreman y su gente estaban planeando un ataque para deshacerse de los europeos. Al parecer Warner se enteró de esto a través de una mujer Liamáiga llamada Barbe y atacó a Teegreman y su comunidad durante una fiesta (Du Tertre, 1654, p. 6; 1667T1, pp. 5-6; Hilton, 1675 en Harlow, 1925, p. 1). Según un manuscrito holandés compilado por el cartógrafo Gerritsz de la West Indies Company (WIC), se supone que los ingleses y los franceses atacaron a los Liamáiga cuando comprendieron que estos podrían derrotarlos. En el ataque mataron a una parte de ellos, otros fueron tomados como prisioneros y el resto huyeron a las montañas (Gerritsz, 1627, 111r-111v; véase también van den Bel, 2015).

Los prisioneros fueron predominantemente mujeres *Liamáiga* y niños. La fuente holandesa habla de 20 a 30 mujeres *Liamáiga* que los colonos «recibieron» después de conquistar la isla (Gerritsz, 1627, 111v). Un informe de 1629, hecho por testigos y conservado en archivos españoles, indica que las mujeres y los niños de *Liamáiga* fueron capturados después de que los hombres fueran masacrados (AGI-IG-1153, 30/03/1629, en Moreau, 1992, pp. 192-193). La fuente holandesa de 1627 menciona que de 16 a 18 mujeres «cristianas» habían llegado recientemente a la isla, y que, a partir de entonces todos los niños nacidos en San Cristóbal [incluyendo a los nacidos de madres *Liamáiga* y padres europeos], fueron criados como cristianos (Gerritsz, 1627, 111v).

Tras la masacre, los *Liamáiga* que habían huido a las montañas todavía eran temidos por los colonos europeos. Noticias de la

masacre probablemente había llegado a centros de conexión en otras partes de las Antillas Menores. Se cree que en 1626 los franceses de San Cristóbal habían quemado las casas y campos agrícolas de los Caeloucaéra en Guadalupe (de Laet, 1931 [1644], 1, p. 136). Un año más tarde deben haber atacado a Camàhogne desde Granada y se dice que movieron a algunos de sus habitantes como prisioneros, a San Cristóbal (Gerritsz, 1627, p. 100r). De igual modo, el francés Coppier menciona que sus compatriotas de San Cristóbal también tomaron cautivos del centro de conexión Iouloúmain de San Vicente. Coppier hace referencia en particular a una mujer Iouloúmain, muy hermosa, bautizada como Françoise, que se declaró fue «usada» por el gobernador francés (Coppier 1645, p. 34; Hunt, 2013, p. 286). En otras palabras, con el tiempo el centro *Liamáiga* bajo control francés se expandió aún más a través de indígenas capturados en varios centros de conexión de otras partes de las Antillas Menores.

A fines de 1627 se preparó una expedición de guerra que incluía entre 500 y 800 miembros de Liamáiga, *Oüaitoucoubouli* (Dominica), *Ioüanalao* (Santa Lucía) e *Ioüanacéra* (Martinica)⁸⁵ para vengar la masacre de San Cristóbal, los ataques a Guadalupe y la captura de prisioneros en Granada y San Vicente; su objetivo principal eran los franceses en Basseterre, San Cristóbal (Gerritsz, 1627, p. 111v; AGI-DI-1153, 30/03/1629, en Moreau, 1992, pp. 192-193; Hilton, 1675 en Harlow, 1925, p. 4; Simons *et al.* en Smith, 1630, p. 406). Según una fuente, la razón para atacar específicamente a los franceses es «por algunas injurias a sus mujeres» (Simons *et al.* en Smith, 1630, p. 406).

Mientras tanto, los españoles se hacían más conscientes de la permanencia de los ingleses y franceses en su traspatio y de la necesidad de deshacerse de ellos. Un gran ataque español contra

⁸⁵ Todos estos nombres en cursiva y los que se mencionan más adelante son nombres de centros de conexión heurísticos que se refieren cada uno a sus respectivas islas, tal como se tomó de Breton (1999, [1665], pp. 204-207). Estos necesitarán de una contextualización más apropiada en una futura publicación.

San Cristóbal se produjo en 1629 y muchos ingleses y franceses huyeron temporalmente a islas cercanas; los que quedaron en San Cristóbal fueron ayudados por los Liamáiga que todavía vivían en las montañas (Sainsbury, 1860, 1, p. 102). No está claro qué pasó con los *Liamáiga* después del ataque español, cuando ingleses y franceses recuperaron lentamente sus asentamientos. Henri Colt visitó la isla en 1631 y menciona que había muchos indios y parecían bien alimentados (Colt, 1631 en Harlow, 1925, p. 93)⁸⁶.

La última mención de presencia indígena en San Cristóbal está relacionada con la conocida historia de Warner, el hijo del primer gobernador inglés, a menudo referido como «indio» o «carib». El Liamáiga-inglés Thomas Warner junior nació supuestamente en Antigua, siendo su madre descendiente de *Oüaitoucoubouli* (Dominica)-Ioüanalao (Santa Lucía) e inicialmente esclava en San Cristóbal; y su padre, el gobernador inglés Thomas Warner. Se cree que esto ocurrió hacia 1630, cuando los ingleses se refugiaron en Antigua huyendo de los españoles. Se presume viajó a San Cristóbal cuando la isla estaba segura, junto a su madre y su padre, donde creció en un ambiente inglés-sancristobaleño (Hulme & Whitehead, 1992, pp. 89-90). Al morir su padre, fue encadenado a instancias de la esposa oficial de Warner, quien no aceptaba al hijo de su exmarido. Posteriormente su medio hermano lo liberó y en algún momento, entre finales de 1650 y principios de 1660, decidió irse a vivir con su madre y sus parientes *Oüaitoucoubouli* en el lado de Sotavento de Dominica (Du Tertre, 1671, pp. 3-4, 82-86;

⁸⁶ Además, cabe señalar que en esta época el francés Coppier también observó una pequeña «secta» de indígenas llamada *Igniris* que vivía en el interior de la pequeña isla de Saba o Amónhana (Breton, 1999 [1665], p. 206). Aquí también se utilizará el nombre del centro de conexión *Amónhana*. Los describió como desnudos y barbudos, a diferencia de los demás caribes que había encontrado en las Antillas Menores, que en cambio se deshacían de todo el vello facial. Coppier afirma que estos «idólatras» vivían en cuevas como «bestias brutales» (Coppier, 1645, p. 35; Hunt, 2013, p. 289).

Hulme & Whitehead, 1992, pp. 91-92; Labat, 1700 en Hulme & Whitehead, 1992, p. 105).

La historia de Thomas *Liamáiga* Warner parece ser la última referencia explícita a la presencia indígena en la isla de San Cristóbal. Cuando el carmelita Maurile de Saint-Michel llegó a la isla en 1646, la evangelización no se centra ya en los indígenas sino en los esclavos africanos (Grunberg *et al.*, 2013, p. 14). El carmelita precisa que en general en ese momento existían dos tipos de indígenas: «Los que viven bajo el rey y los otros todavía ‘vagabundos’ como los que se ven hoy, por ejemplo, en Dominica y Santa Lucía» (de Saint-Michel, 1646 en Grunberg *et al.*, 2013, p. 53). Es claro entonces que cualquier *Liamáiga* remanente quedó en el ojo ciego de la historiografía, transformado de *Liamáiga* en miembro de la nueva identidad sancristobaleña.

El centro de conexión *Allioüägana* de Montserrat (1620-1630)⁸⁷

Según los cautivos de los indígenas del centro de conexión de Caloucaéra (Guadalupe), a bordo de la flota de Colón en 1493, la isla de Montserrat se consideraba despoblada debido a las actividades de los caribes. Hasta principios del siglo XVII no hay referencias a presencia indígena permanente en esta isla. Existen, sin embargo, menciones históricas en 1560 y 1566 sobre europeos naufragados allí y posteriormente atacados por caribes. En un caso se habla de los *Oüaitoucoubouli* (Dominica) (Moreau, 1992, pp. 73-179). Luego está la referencia de Percy & Smith y otros, que en su camino a Virginia se detuvieron en Nieves. También pasaron por Montserrat en 1607, declarándola deshabitada (Purchas, 1906 [1625], pp. 18, 405; véase también nota 92).

⁸⁷ El centro de conexión heurístico *Allioüägana* (Breton 1999 [1665], p. 204) representa a todos los miembros de los colectivos indígenas que estaban temporalmente reunidos en la isla ahora llamada Montserrat, en el período colonial temprano. Se utilizan cursivas siempre que se menciona esta denominación para recordar al lector su artificialidad heurística.

Un primer indicio de la presencia indígena en Montserrat es sugerido por Moreau en el manuscrito de 1618-1620 conocido como *Anonyme de Carpentras*, quien redactó una lista de islas y sus nombres indígenas, como debieron ser oídos según testimonios de indígenas de *Ioiïanacéra* (Martinica) y *Oüaitoucoubouli* (Dominica) (Moreau, 1990, p. 114). Sin embargo, la evidencia más directa parece provenir de un derrotero de navegación holandés, tal como lo recoge Gerritsz, quien reporta sobre Montserrat: «En el lado N[orte] residen los indios, pero está allí, en ese lado (...) el arrecife. El fondeadero está en el lado sur, por lo que no es apropiado ir hasta allí a refrescarse en barcos, por ello si uno quiere hablar con los habitantes tiene que cruzar la tierra a pie» (Gerritsz, 1627, p. 108r). En algún momento entre finales de 1620 e inicios de 1630 el cronista francés Coppier observó viviendas vacías en la isla; asumió que los residentes debían haber huido rápidamente a su llegada, encontrándose también mucha yuca y batata en el lugar (Coppier, 1645, p. 28-29; Hunt, 2013, p. 281)⁸⁸.

Henri Colt visitó Montserrat durante cuatro días en 1631, afirmando que la isla no estaba habitada, aunque «aún se veían los pasos de hombres desnudos» (Colt, 1631 en Harlow, 1925, p. 83). Debe agregarse aquí que Colt quizás ancló en el puerto, el cual probablemente estaba en la parte meridional de la isla. Poco después, a partir de 1632, los irlandeses de San Cristóbal comenzaron una plantación en la isla de Montserrat (Moreau, 1992, pp. 204, 207, 260). Aunque todavía no está claro qué pasó en la parte norte de la isla, parece que el centro de conexión *Allioüágana*, radicado en tiempos históricos, tuvo corta duración.

⁸⁸ Una hipótesis podría ser que esta visita a Montserrat se produjo a finales de 1629, después que Coppier fue salvado por Girón, en San Martín, hacia donde Coppier inicialmente había huido y donde había sido obligado a permanecer durante dos meses. Como una ayuda a d'Esnambuc, Girón se trasladó a Montserrat por un tiempo, antes de regresar a San Cristóbal (Hunt, 2013, p. 31; Moreau 1992, p. 199).

Transformación indígena en las islas occidentales de Sotavento

Hasta ahora se han presentado observaciones históricas para las islas occidentales de Sotavento, usando la terminología centros de conexión. Los nombres de los centros de conexión en cursiva se usaron para reemplazar la terminología utilizada en fuentes históricas como «caribes», «caribs», «indios» o «salvajes». El objetivo de esta perspectiva experimental, respecto al manejo de datos históricos, es superar la homogeneidad de tales rótulos y revisar las observaciones sobre las islas reconociendo la riqueza de su historia regional y sus transformaciones. Sin embargo, la designación del nombre de un centro de conexión no significa que aquellos que fueron unificados y representados por él en realidad se percibieran a sí mismos como una comunidad, un grupo o un pueblo. En cambio, el nombre de un centro de conexión se refiere a personas agrupadas, representando potencialmente diferentes colectivos que viven en proximidad espacial entre sí durante un cierto período de tiempo.

Como paso final nos moveremos a otra escala para ver cómo estos centros de conexión isleños se vinculan en el ámbito regional. Siguiendo su aparición cronológica empezamos una vez más en el oeste y nos trasladamos hacia el este. Comenzamos con el *Iáhi* de Santa Cruz, que vivió allí por lo menos 18 años (1493 a 1511), interactuando estrechamente con el Boriqúen de Puerto Rico. Cuando los españoles iniciaron la colonización de Puerto Rico se dieron los primeros ataques, y parte de la gente de *Boriqúen* (y aquellos *Iáhi* que sobrevivieron al ataque español a Santa Cruz), salieron de sus islas y se trasladaron hacia el este, probablemente a través de las Islas Vírgenes (figura 11). Aunque después de 1511 la isla de Santa Cruz ya no se consideraba habitada, los indígenas todavía se reportan allí, a fines del siglo XVI. Un siglo más tarde, tanto en la isla de San Juan como en las Islas Vírgenes, se da una última mención sobre indígenas, que probablemente se refiere al último de los antiguos esclavos indígenas traídos por los holandeses, varias décadas antes.

Continuamos con el movimiento hacia el este de los centros de conexión *Iáhi* y *Boriquén*. En la primera década del siglo XVII, durante las estancias transatlánticas de los ingleses en Nieves encontraron indígenas que consideraron peligrosos. Si bien podríamos hablar aquí de *Oüaliri*, que sería el nombre del centro de conexión de los indígenas que vivían en Nieves en tiempos históricos, parece haber sólo una referencia sobre sus habitantes, radicados en el lado oriental de la isla; aunque se asumió esta presencia, no se confirmó. Sin embargo, algunos indígenas fueron hallados en el interior, así como un campo indígena con árboles de algodón y guaiacum. Esta evidencia histórica parece sugerir una comunidad indígena viviendo en el lado oriental de la isla, o la visita a la isla por un grupo que tenía estos cultivos en ella. Dado que esta parece ser la primera y última mención histórica sobre indígenas en Nieves, más allá de otra serie de probabilidades⁸⁹, es posible que los indígenas que huían del oeste (*Iáhi* o *Boriquén*) estuvieran viviendo en la isla o visitándola durante un corto período de tiempo.

Cuando una flota holandesa llegó a Nieves en 1624, queda implícito en el informe histórico que ningún indígena se encontraba allí. Buscando abastecimiento, parte de ellos visitó la vecina isla de San Cristóbal para intercambiar por comida con los *Liamáiga*. Previamente ausentes de las fuentes históricas, no parece claro de dónde vienen los *Liamáiga* pues no hay evidencia de su arraigo a largo plazo en San Cristóbal. Entre varias probabilidades⁹⁰, parece factible que los indígenas antes encontrados por los ingleses en Nieves se trasladaron a San Cristóbal. Viniendo a

⁸⁹ Las hipótesis van desde *Oüaliri* que hasta entonces no habían sido notados viviendo allí, o ahora (también) representaban a *Iáhi* o *Boriquén* procedentes del oeste; o miembros de un centro de conexión indígena provenientes de otros lugares de la región, como *Caloucaéra* de Guadalupe.

⁹⁰ Las hipótesis van desde *Liamáiga* que no habían sido notados anteriormente viviendo allí, *Iáhi* o *Boriquén* procedentes del oeste, o *Oüaliri* de Nieves (a su vez, potencialmente tanto *Iáhi* y *Boriquén*), o miembros de un centro de conexión indígena provenientes de otros lugares en la región.

través de Nieves o desde algo más al oeste, aquellos que se trasladaron a San Cristóbal lo hicieron por razones específicas (caza o pesca, motivos ideológicos, etc.); o por alejarse de intrusiones europeas negativas o acercarse más a aquellos europeos con los que podrían negociar pacíficamente. Para ilustrar esto último, un argumento para trasladarse a San Cristóbal podría haber sido vivir más cerca de los hugonotes franceses que debieron haberse asentado en el noroeste de la isla a principios del siglo XVII, con quienes los Liamáiga informaron posteriormente tener un intercambio pacífico. Sin embargo, dado que las fuentes históricas son todavía muy escasas en lo referido a este primer establecimiento hugonote, podría ser que estos fueron a residir allí para comerciar con los Liamáiga que ya vivían en el lugar.

Unos años después de que los ingleses y los franceses se instalaran oficialmente en la isla, a partir de 1623, comenzaron los primeros enfrentamientos con los *Liamáiga*. El inicio del fin comenzó con la masacre de los *Liamáiga*, haciendo prisioneros a muchos de ellos (principalmente mujeres y niños); y con la huida de unos a las montañas y de otros hacia el este. Los prisioneros se convirtieron en esclavos, sus descendientes mixtos se cristianizaron y el grupo en su conjunto se incrementó con esclavos indígenas de centros como *Camàhogne* (Granada) e *Iouloúmain* (San Vicente). Con el traslado de Thomas *Liamáiga* Warner (hijo del primer gobernador inglés) para vivir con los familiares de su madre en la isla de Dominica (en algún momento a finales de 1650 y principios de 1660), se da la última referencia a los indígenas en San Cristóbal. Parte del centro de conexión aumentado de los *Liamáiga* esclavizados debe haberse asimilado y mezclado posteriormente en la sociedad sancristobaleña temprana, aunque el caos de un ataque español contra ingleses y franceses en 1629, en teoría hubiera facilitado su liberación y les habría permitido quizás huir a las montañas o más al sureste. Todavía no está claro qué pasó con aquellos *Liamáiga* que ya se habían refugiado en las montañas de San Cristóbal, aunque parece probable que finalmente se trasladaron más al sureste.

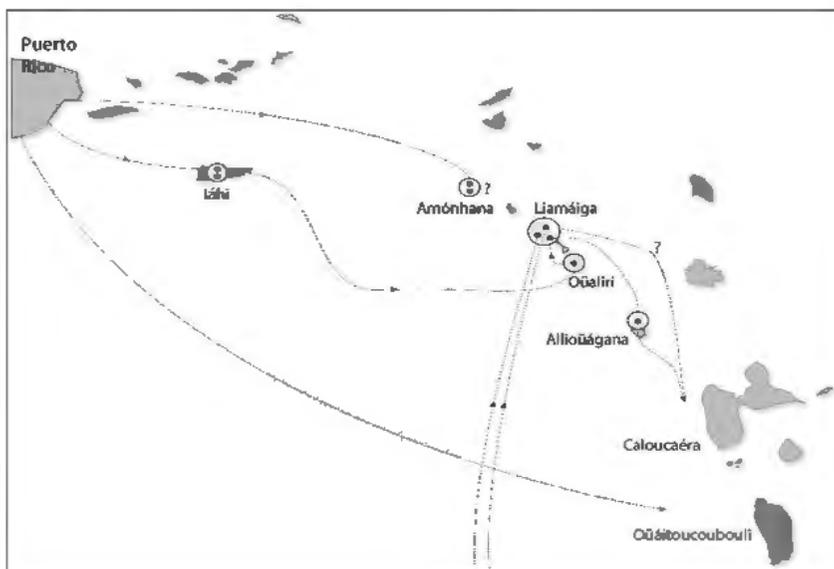


Figura 11. Centros heurísticos de conexión y potenciales movimientos indígenas en las islas occidentales de Sotavento.

Es posible que después de la masacre de San Cristóbal en 1625, parte de los *Liamáiga* se trasladó a otra isla⁹¹. Unos años después, los *Igniris* o *Amónhana* de Saba fueron encontrados por los franceses de San Cristóbal (véase nota 100). Parece, sin embargo, improbable que los *Liamáiga* fueran a Saba, porque los *Amónhana* fueron descritos como diferentes a todos los demás habitantes indígenas de las Antillas Menores. Podría ser que los *Amónhana* tuvieran una larga y desconocida historia en Saba, o potencialmente estuvieran vinculados a la gente *Boriquén* e *Iáhi* que huyó hacia el oeste. No está claro qué les sucedió después de la década de 1630⁹².

⁹¹ Las hipótesis van desde *Allioüágana* no mencionados que vivieron previamente allí; *Iáhi* o *Boriquén* que venían desde el oeste, o *Oüaliri* de Nieves (a su vez, probablemente incluyen *Iáhi* y *Boriquén*); o *Liámaiga* de San Cristóbal (que a su vez posiblemente abarcan *Oüaliri*, *Iáhi* y *Boriquén*); o miembros de un centro de conexión indígena provenientes de otros lugares de la región.

⁹² Las hipótesis van desde haber sido convertidos en esclavos y mezclarse en las nuevas sociedades insulares criollas, o haberse trasladado al oeste a Puerto Rico, o moverse más al sureste para unirse a los *Caloucaéra* en Guadalupe o *Oüáitoucoubouli* en Dominica.

Respecto a la historia de los *Liamáiga* huyendo después de la masacre de San Cristóbal, es probable que primero fueran a Montserrat. En un manuscrito de 1627 los *Allioüägana* estaban asentados (según los holandeses) en la parte norte de la isla, pero se declaró que era difícil alcanzar esa área en barco y que solo se podía llegar por tierra. Los franceses encontraron más tarde viviendas vacías en Montserrat y, en última instancia, en 1631 sólo huérfanos desnudos fueron reportados por los ingleses. Para ese momento se puede considerar que el *Allioüägana* había dejado la isla para ir más al sureste.

Conclusión

Queda claro que existen muchas probabilidades de movimientos y transformaciones indígenas en las islas de Sotavento. Sin embargo, de todas estas probabilidades, de las cuales no he podido seguir algunas, en última instancia –en razón de la cronología de las observaciones históricas– sólo queda un espectro finito.

Podríamos decir que en un extremo del espectro percibimos la suerte de una comunidad indígena de sotavento, única pero dinámica, que se transformó a lo largo del tiempo incorporando algunos miembros mientras perdía otros. Sería más o menos un grupo moviéndose de Santa Cruz (a principios del siglo XVI) hacia Nieves (a principios del siglo XVII); a San Cristóbal (inicios de 1620); a Montserrat (finales de 1620, principios de 1630) y finalmente a Guadalupe y Dominica. En medio de nuestro espectro de probabilidades, podríamos decir que cada isla aquí tratada tenía su propia comunidad, pero a partir de la presión europea estas se fusionaron y se transformaron a través de varios y diferentes centros de conexión locales, resultando en un complejo conjunto étnico integrado por varias comunidades aunadas (ver Carlin & Mans, 2015). En el otro extremo de nuestro espectro de probabilidades, podríamos hablar de diferentes comunidades,

cada una de las cuales se trasladó hacia el sudeste, por lo que no se detienen en ninguna de las islas analizadas.

Como en todos los espectros, la realidad posiblemente está en algún lugar intermedio. Nuevos estudios históricos e investigaciones arqueológicas serán necesarios para ayudarnos a reducir aún más las posibilidades y probabilidades de este espectro. No obstante, nuestra contribución ha sido aventurarnos más allá del rótulo de *caribes* para las islas occidentales de Sotavento. En un estudio subsecuente será necesario investigar cómo estas historias y transformaciones indígenas se relacionan con el término histórico *Callínago* en Dominica en la década de 1640.

Agradecimientos

Nuestro agradecimiento a Eithne Carlin por reflexionar sobre un primer borrador del texto y a Roberto Valcárcel Rojas por traducir la versión inglesa al español. Esta investigación forma parte del proyecto HERA-CARIB dirigido por Corinne Hofman, financiado por HERA Joint Research Programme (www.heranet.info) y cofinanciado por AHRC, AKA, BMBF vía PT-DLR, DASTI, ETAG, FCT, FNR, FNRS, FWF, FWO, HAZU, IRC, LMT, MHEST, NWO, NCN, RANNÍS, RCN, VR y European Community FP7 2007-2013, bajo el programa de Socio-economic Sciences and Humanities grant agreement, n.º 1133.

Referencias citadas

Allaire, L. (1987). Some comments on the ethnic identity of the Taíno-Carib frontier, En Auger, R., M.F. Glass; S. MacEachern & P.H. McCartney (Eds.) *Ethnicity and Culture* (pp. 127-133). *Proceedings of the 18th annual conference of the Archaeological Association*. Calgary: University of Calgary.

- Alegría, R. (1981). *Las primeras noticias sobre los indios Caribes*. San Juan: Editorial Universidad de Puerto Rico/Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.
- Boomert, A. (1995). Island Carib archaeology. En N.L. Whitehead (Ed.), *Wolves from the Sea*, (pp. 23-36). Leiden: KITLV Press.
- Bérard, B. (2011). A la recherche des Caraïbes archéologiques. En B. Grunberg (Ed.), *Les Indiens des Petites Antilles: Des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, (pp. 27-36). Paris: L'Harmattan.
- Bérard, B. (2015). Le difficile dialogue entre archéologie et histoire autour de la question Caraïbe et sa transcription pédagogique et sociale dans les Antilles Françaises. En B. Grunberg (Ed.), *Les Indiens des Petites Antilles: Des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, (pp. 29-40). Paris: L'Harmattan.
- Brau, S. (1969). *La Colonización de Puerto Rico: desde el descubrimiento de la isla hasta la reversión a la Corona española de los privilegios de Colón*, 3rd edition, original from 1907. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Breton, R. (1999). *Dictionnaire caraïbe-français: Révérend Père Raymond Breton (1665)*. Paris: IRD-Karthala.
- Carlin, E.B. & J.L.J.A. Mans (2015). Movement through time in the Southern Guianas: Deconstructing the Amerindian kaleidoscope. En E.B. Carlin; I. Légise; B. Migge & P.B. Tjon Sie Fat (Eds.), *In and Out of Suriname: Language, Mobility and Identity* (pp. 76-100). Leiden: KITLV Press.
- Cody Holdren, A. (1998). *Raiders and traders: Caraïbe social and political networks at the time of European contact and colonization in the Eastern Caribbean*. (Unpublished doctoral dissertation). Los Angeles: University of California.
- Coll y Toste, C. (2004). *Boletín histórico de Puerto Rico*, vol.I (1914). San Juan: Librería Editorial de Ateneo.

- Coppier, G. (1645). *Histoire et Voyage des Indes Occidentales, et plusieurs autres régions maritimes et esloignées*. Lyon: Jean Huetan.
- Curet, L.A. (2014). *The Taíno: Phenomena, Concepts, and Terms*. *Ethnohistory*, 61(3), (pp. 467-495).
- de Laet, J. (1644). *Historie ofte Jaerlijck Verhael van de verrichtingen der geotroyeerde West-Indische Compagnie*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff (1931).
- Du Tertre, J.B. (1654). *Histoire general, des isles de S. Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique et autres dans l'Amerique*. Paris: Langlois & Langlois.
- Du Tertre, J.B. (1667). *Histoire generale des Antilles habitees par les François*, Vol.1 & 2. Paris: Thomas Jolly.
- Du Tertre, J.B. (1671). *Histoire generale des Antilles habitees par les François*, Vol. 3 & 4. Paris: Thomas Jolly.
- Dyde, B. (2005). *Out of the crowded vagueness: A history of the islands of St. Kitts, Nevis & Anguilla*. Oxford: Macmillan Caribbean.
- Farr, S.E. (1996). *Bloody Point archaeological project: Report of fieldwork*, Ann Arbor. University of Michigan (fieldreport).
- Figueredo, A.E. (1978). The Virgin Islands as a historical frontier between the Tainos and the Caribs, *Revista/Review Interamericana*, 8(3), (pp. 393-399).
- Gerritsz, H. (1627). *Beschrijvinge van de Canibales Caribes oft Wilde Eylanden @ 1627*, Unpublished manuscript 4., 10, of the Leupe collection. Den Haag: National Archives.
- Grunberg, B. (2015). *Introduction*. En B. Grunberg (Ed.), *À la recherche du Caraïbe perdu: Les populations amérindiennes des Petites Antilles de l'époque précolombienne à la période colonial*, (pp. 6-12). Paris: L'Harmattan.
- Grunberg, B.; Roulet, E. & B. Roux (2011). *À la recherche du Caraïbe perdu*. En B. Grunberg (Ed.), *Les Indiens des Petites Antilles: Des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, (pp. 9-26). Paris. L'Harmattan.

- Grunberg, B.; Roux, B. & J. Grunberg (2012). *Charles de Rochefort: Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique*, vol.2. Paris: L'Harmattan.
- Grunberg, B.; Roux, B. & J. Grunberg (2013). *Pacifique de Provinces & Maurile de Saint-Michel: Missionnaires capuchins et carmes aux Antilles*. Paris: L'Harmattan.
- Gupauskytė, E. (2014). *Christopher Columbus's naming in the diaries of the four voyages (1492-1504): A discourse of negotiation*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hakluyt, R. (1589). *The Principal navigations, voyages and discoveries by the English nation*. London: Bishop and Newberie.
- Hakluyt, R. (1904). *The Principal navigations, voyages, traffiques and discoveries of the English nation*, vol. 10. Glasgow: MacLehose and Sons.
- Harlow, V.T. (1925). *Colonising expeditions to the West Indies and Guiana 1623-1667*. Nendelan: Kraus Reprint Limited (1967).
- Hicks, D. & M.C. Horton (2001). *Landscape survey and excavation at Wingfield Estate, St. Kitts*. Bristol: Bristol University Department of Archaeology (report).
- Hicks, D. (2007). *'The Garden of the World': An historical archaeology of sugar landscapes in the eastern Caribbean*, BAR international series, vol.1632. Oxford: Archaeopress.
- Hofman, C.L. & M.L.P. Hoogland (2012). Caribbean encounters: Rescue excavations at the early colonial Island Carib site of Argyle, St. Vincent. *Analecta Praehistorica Leidensia*, 43-44, (pp. 63-76).
- Hofman, C.L.; Hoogland, M.L.P. & B. Roux (2015). Reconstituer le *táboüi*, le *mánna* et les pratiques funéraires au village caraïbe d'Argyle, Saint-Vincent. En B. Grunberg (Ed.), *À la recherche du Caraïbe perdu: Les populations amérindiennes des Petites Antilles de l'époque précolombienne à la période colonial*, (pp. 41-5). Paris: L'Harmattan.

- Honychurch, L. (2000). *Carib to Creole: A history of contact and cultural exchange*. Roseau: The Dominica Institute.
- Honychurch, L. (2004). *The Kalinago Fight for Oüaladli and Oüahómoni: A Clash of Cultures over Possession of Antigua and Barbuda*, conference paper, <http://www.open.uwi.edu/sites/default/files/bnccde/antigua/conference/papers/honychurch.html>.
- Howell, J. (1660). *Lexicon Tetraglotton, an English-French-Italian-Spanish dictionary*. London: Thomson.
- Huerga, A. (2006). *Ataques de los Caribes a Puerto Rico en el siglo XVI: historia documental de Puerto Rico*, vol. 16. San Juan: Academia Puertorriqueña de la Historia/Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe/Fundación Puertorriqueña de las Humanidades.
- Hulme, P. & N.L. Whitehead (1992). *Wild Majesty: Encounters with Caribs from Columbus to the present day*. Oxford: Clarendon Press.
- Hunt, G.M. (2013). *Desperate in Saint Martin: Notes on Guillaume Coppier*. Philipsburg: Trafford.
- Lafleur, G. (1987). Les protestants aux Antilles françaises du Vent sous l'Ancien Régime, *Bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe*, vol.71-74, Basse-Terre: Archives Départementales.
- Lafleur, G. (1992). *Les Caraïbes des Petites Antilles*. Paris: Karthala.
- Lafleur, G. & Abénon (2003). The protestants and the colonization of the French West Indies. En van Ruyambeke, B.& R.J. Sparks (Eds.), *Memory and Identity: The Huguenots in France and the Atlantic diaspora*, (pp. 267-284). Columbia: University of South Carolina Press.
- Lenik, S. (2012). Carib as a Colonial Category: Comparing Ethnohistoric and Archaeological Evidence from Dominica, West Indies. *Ethnohistory*, 59(1), (pp. 79-107).
- L'Etang, T. (2000). *Du nom indigène des îles de l'archipel des Antilles*, recuperado de www.manioc.org. <http://www.manioc.org/recherch/HASH01770dab508ee9674171765c>

- Mans, J.L.J.A. (2014). *Betwixt and between: Unravelling material histories in the Southern Guiana-Suriname borderland*. En *Rostain (Ed.)*, Antes de Orellana: Actas del 3.^{er} Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica, (pp. 359-366). Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Merrill, G.C. (1958). *The historical geography of St. Kitts and Nevis, the West Indies*. México, D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Moreau, J.P. (1992). *Les Petites Antilles de Christophe Colomb à Richelieu (1493-1635)*. Paris: Karthala.
- Murga Sanz, V. (1971). *Juan Ponce de León: fundador y primer gobernador del pueblo puertorriqueño, descubridor de la Florida y del estrecho de las Bahamas*. San Juan: Universidad de Puerto Rico.
- Nuova Raccolta Colombiana (1992). *The discovery of the New World in the writings of Peter Martyr of Anghiera, vol. 2*. Rome: Istituto Poligrafico E Zeccadello Stato/Libreria dello Stato.
- Nuova Raccolta Colombiana (1992). *History concerning the life and deeds of the admiral of Don Christopher Columbus, vol.4(1)*. Rome: Istituto Poligrafico E Zeccadello Stato/Libreria dello Stato.
- Nuova Raccolta Colombiana (1992). *Christopher Columbus's Discoveries in the testimonials of Diego Álvarez Chanca and Andrés Bernáldez, vol. 5*. Rome: Istituto Poligrafico E Zeccadello Stato/Libreria dello Stato.
- Nuova Raccolta Colombiana (1992). *Writings of Christopher Columbus on the second, third and fourth voyages of discovery, vol. 6(1)*. Rome: Istituto Poligrafico E Zeccadello Stato / Libreria dello Stato.
- Petitjean Roget, J. (1981). *Saint Christophe, première des îles Françaises d'Amérique*. Société d'histoire de la Martinique, vol. 24. Fort de France: Archives Départementales.
- Petitjean Roget, J.; H. & D. Charles (2015). Brève note sur le site Kallina de La Poterie, Grenade. En *B. Grunberg (Ed.)*, *À la*

- recherche du Caraïbe perdu: Les populations amérindiennes des Petites Antilles de l'époque précolombienne à la période coloniale*, (pp. 99-106). Paris: L'Harmattan.
- Purchas, S. (1906). *Hakluytus Posthumus or Purchas his pilgrimes: Contayning a history of the world in sea voyages and land travells by Englishmen and others*, vol. 18. Glasgow: MacLehose & Sons.
- Robb, J. (2013). *Creating Death: An archaeology of dying*. En Tarlow, S. & L.N. Stutz (Eds.), *The Oxford handbook of the archaeology of Death and Burial*, (pp. 441-458). Oxford: Oxford Press.
- Rodríguez Ramos, R. (2010). *Rethinking Puerto Rican Precolonial History*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Roth, W. E. (1924). *An introductory study of the arts, crafts, and customs of the Guiana Indians*, Annual report of the Bureau of American Ethnology, vol.38. Washington D.C: Bureau of American Ethnology.
- Sainsbury, W.N. (1860). *Calendar of State Papers, Colonial series* vol. (1574-1660), 1. London: Longman, Green, Longman & Roberts.
- Santa Cruz, de A. (1918). *Islario general de todas las islas del mundo*. Madrid: La Real Sociedad Geográfica.
- Smith, J. (c.1630). *The true travels, adventures and observations of Captain John Smith into Europe, Asia, Africa and America, From Ann. Dom. 1593 to 1629*. Place of publication not identified: publisher not identified.
- Southey, T. (1827). *Chronology of the West Indies*. London: Longman, Rees, Orme, Brown and Green.
- Symcox, G. (2002). Italian reports on America 1493-1522: Accounts by contemporary observers, *Repertorium Columbianum*, vol.7. Turnhout: Brepols.
- Van den Bel, M. (2015). *Description des Caraïbes cannibales ou des Îles sauvages @ 1627: Un routier néerlandais des Petites Antilles collationné par Hessel Gerritsz*. Bulletin de la Société

d'Histoire de la Guadeloupe, vol. 71. Pointe-à-Pitre: Archives Départementales.

Verrand, L. (2001). *La Vie quotidienne des Indiens Caraïbes aux Petites Antilles* (VII siècle). Clamecy: Nouvelle Imprimerie Laballery.

Westergaard, W.C. (1917). *The Danish West Indies under company rule (1671-1754)*. New York: The Macmillan Company.

Whitehead, N.L. (1995). Introduction: The Island Carib as anthropological icon. En N.L. Whitehead (Ed.). *Wolves from the Sea*, (pp. 9-22). Leiden: KITLV Press.

Wright, I.A. (1951). *Further English voyages to Spanish America 1583-1594: Documents from the archives of the Indies at Seville illustrating English voyages to the Caribbean, the Spanish Main, Florida and Virginia*. London: The Hakluyt Society.

Capítulo 5

Las muertes del indio

JOSÉ NOVOA BETANCOURT

*¿A qué rincón de olvido irán las cosas
que guardó la memoria tanto tiempo?*

Lalita Curbelo Barberán

La muerte, cualquiera lo sabe, es una necesidad para todas las formas de vida, proceso que ocurre bajo el imperativo casual de una variedad de agentes, entre ellos una causa biológica, un desastre natural, un acto agresivo, etc. En el caso particular de los humanos, la muerte es un fenómeno consustancial a la cultura y se mueve omnipresente en los más diversos planos espirituales, históricos, individuales y colectivos. La muerte transita enhiesta desde la poesía a la filosofía, expresándose en las más desgarradoras imágenes y en las más sorprendentes tradiciones. Acaso Yaveh no dijo: «Yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia» (Santa Biblia, 1976, p. 291). Y según Aristóteles: «La cosa más terrible de todas es la muerte, porque es el remate de todo» (Aristóteles, 2015, p. 54). Pero con perdón del texto sagrado y del gran filósofo, la muerte física no solo es el acto final; la muerte y quizás la más terrible desgracia entre hombres y mujeres, es el olvido sobre los que de alguna manera murieron.

La Historia, esa fuerza telúrica que en su constante reescritura expone bajo su luz de crítica y selección el desenvolvimiento de los procesos históricos definidos en la compleja dialéctica, entre el

ayer y el hoy. A través de las páginas expuestas, el historiador se transforma en un personaje con la capacidad mágica de volver a otorgar vida dentro de su relato, y generalmente develar el mundo de acontecimientos que sedimentaron el acontecer del pasado; cada página es como un filme multicolor capaz de enhebrar una supuesta mirada veraz y selectiva sobre el ayer.

A pesar de lo anterior, no es nuestro interés desarrollar una visión filosófica acerca de las relaciones entre Clío y Thánatos. Nos motiva, a la luz de los actuales procesos en marcha dentro del campo historiográfico, aportar algunas meditaciones sobre el tema del indio dentro de la Cuba colonial. Impulso adicional a esta empresa es el escuchar determinadas valoraciones afloradas sobre el tema en el recientemente finalizado Congreso Nacional de Historia (Holguín, 2016), y un artículo de C. Beatriz Marcheco-Teruel (2014, p. 432-434), especialista en genética clínica que ha incentivado el debate; en este se plantea que:

Los estudios de ADN nuclear, realizados a 1019 individuos de 137 municipalidades (incluida Isla de la Juventud) de las 15 provincias del país muestran que, como promedio, las personas estudiadas poseen un 8% de su información genética de origen nativo americano, en un rango que va desde 0.4% a 34%.

El análisis del ADN mitocondrial revela por su parte, que el 34.5% de las personas estudiadas descienden por vía materna, de un ancestro nativo americano. Las provincias del país con mayor porcentaje de genes nativos americanos por vía materna son, Holguín y Las Tunas; mientras que Matanzas, Cienfuegos y Pinar del Río, muestran las proporciones más bajas.

Seguidamente destacó que:

El estudio de marcadores genéticos en el cromosoma Y, que se hereda por el varón a partir del padre y define el sexo masculino, ha permitido conocer otra característica particular de la estructura genética de la población cubana, y es que el proceso de mestizaje ha estado signado por una contribución diferente, desde el punto de vista étnico, de las proporciones ancestrales

originarias que se heredan por vía materna, comparada con las que se heredan por vía paterna. Según la investigación realizada en 384 varones, el 80% de la información genética heredada por vía paterna, procede de ancestros europeos, un 19% de africanos y solo un 1%, que corresponde a dos individuos (...) descendientes de un ancestro aborigen por vía paterna (Marcheco, 2014, p. 2-3).

Quién no sabe que detrás de esas cifras se encuentra un proceso histórico, signado por un drama humano terrible: la conquista. Sobre el tema, José Martí Pérez, Héroe Nacional de Cuba, valoró:

Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó con el advenimiento de los europeos un pueblo extraño, no español, porque la savia nueva rechaza el cuerpo viejo; no indígena, porque se ha sufrido la injerencia de una civilización devastadora, dos palabras que, siendo un antagonismo, constituyen un proceso; se creó un pueblo mestizo en la forma, que con la reconquista de su libertad, desenvuelve y restaura su alma propia (Martí, 1975, tomo VII, p. 98).

Y subrayó, apuntando al significado histórico universal del suceso:

Acaso lave la culpa histórica de la conquista española en América, en la corriente de los siglos, el haber poblado el continente del porvenir con naciones de una misma familia que, en cuanto salgan de la infancia brutal, solo para estrechárselas tenderán las manos (Martí, 1978, tomoVI, p. 80).

También insistió:

De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas (...). Con los pies en el rosario, la cabeza blanca y el cuerpo pinto de indio y criollo, vinimos, denodados, al mundo de las naciones (...) [Martí, 1978, tomo VI, p. 16].

En tal contexto de juicios, soy del criterio de que José Martí no se hubiera sorprendido mucho con los datos expuestos por la doctora Beatriz Marcheco Teruel. Su imagen «cuerpo pinto de indio» es sin que él lo supiera, desde la poesía, una anticipación genial de dichos resultados.

El indio, una categoría histórico-cultural colonial

«Indio» no refiere al indígena precolombino, sino a su mutación forzada en vasallo del rey de España. Según valora el arqueólogo e historiador Roberto Valcárcel, la conquista y colonización del denominado Nuevo Mundo no fue solo un acto de apropiación europea de espacios, recursos y gentes; también supuso la transformación de las identidades de los grupos humanos involucrados (especialmente los vencidos) y, como resultado de la colonización de la vida y los espíritus, no solo se destruyó la sociedad indígena, sino que se construyó un nuevo ser (Valcárcel Rojas, 2014, p. 20).

Por cierto, la cultura europea ya tenía una variada experiencia previa que encontró aplicabilidad en este caso. Georg Friederici (1973, pp. 171-172) apuntó que ellos tenían conocimientos de los pueblos salvajes y bárbaros recibidos de Heródoto, los padres de la iglesia y a través de las noticias llegadas acerca de los bereberes y negros por los navegantes portugueses. También estaba la variada experiencia romana respecto a las tribus definidas como bárbaras, en realidad un mosaico de culturas; pero todas ellas frente a Roma, considerada en su momento la civilización, tenían un elemento en común: creérseles inferiores y por ello, objeto de conquista y dominio.

Pertenece al almirante Cristóbal Colón la invención del gentilicio «indio», al creer haber llegado a las Indias. Es curioso que, descubierto el error de Colón, la metrópolis mantuvo el término para definir a los habitantes naturales del continente. Lo que hicieron los colonialistas en aquellos tiempos fue diferenciar política

y culturalmente entre Indias Orientales y Occidentales. La invención del término América en razón del famoso cosmógrafo y escritor Américo Vespucio (resultado de su Introducción a la Cosmografía editada por Martín Waldseemüller en 1507) y luego de la oficialización del término en 1538 por el cartógrafo Gerhard Mercator (Maguidovich, s.f., pp. 105-109), tampoco hicieron desaparecer el uso tradicional de la expresión.

El indio fue el resultado de la conquista y como ha referido Guillermo Bonfil Batalla (citado por Valcárcel Rojas, 2014, p. 21) al fundir en esa denominación a la variedad de pueblos americanos, se les enmascara y se les convierte «en un ser plural y uniforme», lo cual abre el camino para su definición como colonizado e inferior.

En su diario de navegación Cristóbal Colón anotó minucioso los rasgos que caracterizaban a la cultura encontrada, dejando sentadas sus profundas diferencias con la Europa cristiana. El 12 de octubre de 1492, escribió:

Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vide más de una harto moza. Y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vide de edad de más de 30 años. Muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras. Los cabellos gruesos casi como sedas de cola de caballos, y cortos. Los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos detrás que traen largos, que jamás cortan. De ellos se pintan de prieto, y ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos, y de ellos se pintan de blanco, y de ellos de colorado, y de ellos de lo que fallan. Y dellos se pintan las caras, y dellos todo el cuerpo, y de ellos solos los ojos, y de ellos solo la nariz. Ellos no traen armas ni las conocen (...) [Colón, 2015^a].

Aquellos seres apenas contactados, sin saberlo, se convertían en parte inalienable del patrimonio de la Corona castellana. Poco después, en su viaje de regreso el 15 de febrero de 1493, Colón decidió informar a los Reyes Católicos sobre lo hecho jurídicamente

en las nuevas tierras y los principales rasgos de las gentes encontradas:

(...) yo hallé muy muchas islas pobladas con gente sin número; y de ellas todas he tomado posesión por Sus Altezas con pregón y bandera real extendida, y no me fue contradicho.

La gente de esta isla y de todas las otras que he hallado y he habido noticia, andan todos desnudos, hombres y mujeres, así como sus madres los paren, aunque algunas mujeres se cobijan un solo lugar con una hoja de hierba o una cofia de algodón que para ellos hacen. Ellos no tienen hierro, ni acero, ni armas, ni son para ello, no porque no sea gente bien dispuesta y de hermosa estatura, salvo que son muy temeroso a maravilla (...). Ellos de cosa que tengan, pidiéndosela, jamás dicen de no (...)

(...) En todas estas islas no vi mucha diversidad de la hechura de la gente, ni en las costumbres ni en la lengua; salvo que todos se entienden, que es cosa muy singular para lo que espero que determinaran Sus Altezas para la conversión de ellos a nuestra santa fe, a la cual son muy dispuestos.

(...) En estas islas, adonde hay montañas grandes, allí tenía fuerza el frío este invierno; mas ellos lo sufren por la costumbre, y con la ayuda de las viandas que comen con especias muchas y muy calientes en demasía. Así que monstruos no he hallado, ni noticia, salvo de una isla Quarís, la segunda a la entrada de las Indias, que es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne humana (Colón, 2015b).

Paulatinamente corrió por Europa la noticia sobre las nuevas tierras, sus gentes y sus costumbres, cuestiones de profundo impacto. Por su parte, a solicitud de los Reyes Católicos, el papa Alejandro VI, por bulas de 3 y 4 de mayo, y de 25 de septiembre de 1493, reconoció el dominio de España sobre las tierras y habitantes que encontrara y dividió el nuevo espacio entre España y Portugal. Las bulas actuaron como base legal de la conquista (Franco, 1985, pp. 53-54; Friederici, 1973, p. 333).

Para la conformación de la imagen de los pobladores fue muy importante la publicación de las cartas de Américo Vespucio y de

otros cronistas. De ese conjunto de textos, se extraerían los elementos ideológicos que fundamentarían el supuesto derecho de los europeos a la conquista y dominio de los hombres y mujeres en las nuevas tierras encontradas.

Viven juntos sin rey—escribirá Vespucio—, sin autoridad y cada uno es señor de sí mismo. Toman tantas mujeres cuantas quieren, y el hijo se mezcla con la madre, y el hermano con la hermana, y el primero con la primera, y el viandante con cualquiera que se encuentra. Cada vez que quieren deshacen el matrimonio y en esto ninguno observa orden. Además, no tienen ninguna iglesia, ni tienen ninguna ley ni siquiera son idólatras. ¿Qué otra cosa diré? Viven según la naturaleza, y pueden llamarse más justamente epicúreos que estoicos. No son entre ellos comerciantes ni mercan cosa alguna. Los pueblos pelean entre sí sin arte y sin orden (Vespucio, 2000, p. 15).

Por su parte, Francisco López de Gómara declaró, exponiendo en una hipócrita tesis salvacionista que pretendía justificar la conquista:

Y como no conocen al verdadero Dios y Señor, están en grandísimos pecados de idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así. (...)

Quiso Dios descubrir las Indias (...), para que los convirtiese des a su santa ley, como dicen muchos hombres sabios y cristianos (Franco, 1985, p. 86; López de Gómara, 2015, pp. 1-2).

El indígena debía morir en el indio, y este debía reconstruirse, mientras aportaba su vida al conquistador y al imperio.

La muerte biológica del indio

Fue el padre Las Casas, considerado el defensor de los indios, el primer expositor de toda la crueldad e hipocresía contenida en la obra de la conquista. Sus crónicas sobre aquel acontecimiento, escritas bajo la luz del humanismo cristiano, expusieron todo el bagaje cultural e inhumano del sistema aplicado, aportando herramientas para su denuncia. En su tiempo, también sus declaraciones fueron muy manipuladas por los competidores de España que también se esforzaban en crear y poseer colonias; las obras de Las Casas fueron rápidamente reeditadas y, cada ejemplo de asesinato, divulgado como muestra de la maldad consustancial que se pretendía acompañaba a la metrópolis católica, sembrando la raíz de la denominada Leyenda Negra (figura 12).

Para los cronistas, la catástrofe demográfica de la población indígena antillana fue inocultable. Francisco López de Gómara hizo constar en 1552 que: «Era Cuba muy poblada de indios, agora no hay sino españoles. Volviéronse todos ellos cristianos. Murieron muchos de trabajo y hambre, muchos de viruelas y muchos se pasaron a la Nueva España después que Cortés la ganó, y así no quedado casta dellos» (López de Gómara, 2015, p. 2).

Para muchos de los conquistadores, el indígena era un objeto y le negaron toda capacidad humana, enfrentando a la propia legislación metropolitana que, contrariamente, lo declaró humano y vasallo según Real Cédula de 20 de julio de 1500 (Marrero, 1978, tomo I, p. 164). El contenido doctrinal humanista favorable al indígena fue atacado desde el inicio ferozmente por los encomenderos, los que influyeron para que la Corona (en una Real Orden del 20 de diciembre de 1503) reconociera los repartimientos de indígenas y aceptara las crueles encomiendas. Sin ambages, el texto apremiaba a los indígenas a trabajar «para que el reino y los españoles se enriquezcan» (Marrero, 1978, tomo I, p. 164). Acaso cuando llegó a América Hernán Cortés no dijo:



Figura 12. Atrocidades de Pedro de Calyce contra los indios, 1594. Grabado de Teodoro de Bry, cortesía de: Special Collections, University of Houston Libraries. University of Houston Digital Library. <http://digital.lib.uh.edu/collection/p15195coll39/item/70>. Accesado 10 octubre del 2017.

«Yo no vine aquí para cultivar la tierra como un labriego, sino para buscar oro» (Friederici, 1973, p. 161). A su vez, Lope Hurtado (tesorero de Cuba), no dudó en declarar: «Los indios no son capaces ni tienen pensamiento sino en comer y holgar y ofender a Nuestro Señor» (Marrero, 1978, tomo I, p. 161).

El 27 de diciembre de 1512 las denominadas Leyes de Burgos intentaron colegiar los derechos humanos de los indios, exigidos por fray Antonio de Montesinos, con las nada espirituales necesidades económicas de la conquista. El resultado real fue una nueva oficialización del sistema expoliador y la erosión sin pausas de las bases de la sociedad indígena⁹³. Según valorara incisivamente

⁹³ Las leyes, entre otros aspectos, pretendieron mudar a los indios de sus tierras tradicionales a lugares de conveniencia de los conquistadores.

el historiador Leví Marrero, quien cita a Ramiro Guerra: «(...)La encomienda fue una transacción hipócrita entre la obligación moral y legal impuesta a la Corona por la bula de Alejandro VI, de amparar, civilizar y convertir a los indios al cristianismo, de un lado; y el interés egoísta de los colonos y los propios reyes de reducirlos a la servidumbre (...)» (Marrero, 1978, tomo I, p. 167).

Hasta el momento, los mejores cálculos sobre la demografía indígena parecen ser los de Juan Pérez de la Riva. En su opinión, en 1510 existían en Cuba alrededor de 112 mil aborígenes, el 54,4% en la región oriental y (como consecuencia del choque brutal entre las culturas de los denominados viejo y nuevo mundo), para 1542 solo quedaban 1800 indígenas que liberar según las disposiciones de las nuevas leyes de Indias y unos 200 indios esclavos traídos del continente. Tal vez quedasen algunos miles más, cimarrones, vagando por los montes (Pérez de la Riva, 2004, p. 52 -54).

La muerte del indígena no solo ocurrió por las enfermedades, la violencia, las hambrunas, la amplia mortalidad infantil y el suicidio. Un modo más cultural, refinado y no planificado, fue su extinción práctica mediante el mestizaje, a partir de la relación sexual progeneradora. En ese proceso, los rasgos genéticos del indígena desaparecieron bajo el manto de la nueva forma humana representada biológicamente por el criollo. Un documento de 1556, emitido por el obispo Sarmiento desde Bayamo, es evidencia del hecho... los indios se van acabando y no se multiplican, porque los españoles y mestizos por falta de mujeres se casan con indias (Portuondo, 2014, tomo I, p. 61); medio siglo más tarde, en 1608, el obispo Cabezas Altamirano informará: «(...) a los pueblos de indios que ya en esta tierra casi no se le puede dar este nombre porque todos están españolados» (Portuondo, 2014, tomo I, p. 96). Por otro lado, en 1620, el obispo Armendáriz fue del criterio de que, en Cuba (vista su población), lo que primaba era la mezcla entre españoles, indios, negros y mulatos; en el caso específico de los indios estimó, a pesar de señalar algunos grupos de

indios naturales, (...) que no hay indios en esta isla, que sean verdaderos indios (Portuondo, 2014., tomoI, p. 140). En juicio de valor, José Martí Pérez, resumiendo sus estudios y experiencias sobre la instauración del colonialismo en Latinoamérica expresó: «(...) por la justicia no se asimiló el español las razas conquistadas, sino por el sexo ineludible, la conveniencia de casar con india señora (...)» [Martí, 1978, tomoVII, p. 391].

La muerte cultural del indio

Desde el propio comienzo de la obra colonial la monarquía española se preocupó por esclarecer cuál sería el estado social del indígena y planteó su conversión en vasallos de la Corona. La ya referida bula del papa Alejandro VI del 3 de mayo de 1493, explicitó en beneficio exclusivo de españoles y portugueses, según recogió Juan de Solórzano: «(...) sea de todos los feñorios de las dichas tierras, ciudades, fuerzas, lugares, villas, derechos, jurisdicciones, i todas sus pertenencias con libre, lleno, i absoluto poder, autoridad y jurifdiccion (sic)» [Solórzano, 1647, p. 40]. Desde ese dominio sobre el indio, la cuestión era aculturarlo, actuando sobre su espiritualidad, convirtiéndolos al cristianismo:

(...) os amoneftamos muy mucho en el Señor, i por el fagrado Bautifnio que recibiftes, mediante el qualeftais obligado á los Mandamientos Apoftolicos, i por las entrañas de mifericordias-nuestto Señor Iesu Chistro, atentamente os requerimos, que quandointentaredesemprender, i profeguir del todo femejante-emprefa, queráis, i debáis con ánimo pronto, y zelo de verdadera Fé, inducir los pueblos, que viven en las tales islas, i tierras, que reciban la Religión Chriftiana (sic) [Solórzano, 1647, p. 49].

En su testamento, la reina Isabel La Católica expuso a tenor de tales planteamientos:«(...) procurar inducir, i traer los pueblos dellas, y los convertir a nueftra Fe católica i enviar a las dichas islas, i tierra firme Prelados, i Clérigos i otras personas doctas i

temerosas de Dios para instruir los vecinos, de moradores de ellas en la Fe Católica, e los enseñar, e dotar de buenas costumbres» (Solórzano, 1647, p. 47).

Cuando en 1518 por las Ordenanzas de Zaragoza se creó el denominado Plan de Experiencia (proyecto dirigido a definir el lugar del indio fuera de la encomienda), los opuestos al plan y los defensores de este, tuvieron un punto en común: borrar su cultura y convertirlos en una espiritualidad colonial.

Queriendo platicar en el remedio de los indios, se hallan unos que dicen que no son capaces para vivir por sí solos y por su gobernación; ni lo serán jamás para vivir políticamente (...).

Los que dicen que no son capaces, dicen más: que no serán jamás verdaderamente cristianos, ni serán capaces de saberse gobernar y vivir a nuestra manera, sino por comunicación que tengan con cristianos españoles que haya viven (...).

Los que dicen que son capaces, o lo serán, dicen que los indios deben estar libres sin premia alguna, gobernándose por sí mismos, y que estando en libertad en sus bohíos con algunos clérigos que les enseñan las cosas de nuestra fe católica, que se conservaran y multiplicaran (...) [Marrero, 1978. TI, p. 174].

Luego de la abolición de la encomienda en 1542, cuestión impugnada por la oligarquía nacida de la conquista y la ocupación de las tierras, una cuestión primordial fue el de cómo se organizarían los indios sobrevivientes. El 21 de marzo de 1551, en Real Cédula (Cigales) dictada por el emperador Carlos V, se definió la fundación de pueblos de indios y se volvió a insistir en el esfuerzo primario por cambiarles su mentalidad. «Con mucho cuidado –dice el documento– y particular atención, se ha procurado siempre interponer los medios más convincentes para que los indios sean instruidos en la Santa Fe Católica, y Ley Evangélica, y olvidando los errores de sus antiguos ritos y ceremonias, vivan en concierto y policía (...)» (Rodríguez, 2002, p. 10).

Más tarde, en 1620, el ya citado obispo Armendáriz, sin quererlo, realizó un excelente balance de la muerte cultural del indígena bajo el impacto colonial, al declarar que estos eran (...) tratados y enseñados como los demás españoles (Portuondo, 2014, tomo I, p. 174). Sin embargo, ¿el hijo de blanco e india, de negro e india, sería ya otro ser en el plano espiritual por el solo hecho de ser criollo, vestir a la europea, utilizar herramientas y asumir el credo cristiano? Y, por nacer en los marcos del dominio colonial español, ¿sería en absoluto otro, el hijo de indio e india? Si la cultura es un complejo proceso social de acumulación y tamizado de las experiencias y costumbres de los hombres y las mujeres; un proceso que cotidianamente impulsa la formación de las cualidades del ser humano, ¿existe una relación directa entre el mestizaje biológico y la cultura asumida por los seres humanos?, ¿tuvo un peso el factor cultural proveniente del indígena en la nueva identidad del criollo, y en su expansión dentro del acontecer de consumo y recreación de la cultura dominante?

Lo que los colonialistas no sabían era que su consciente obra de aculturación, en realidad había despegado un proceso mucho más complejo, que el sabio cubano don Fernando Ortiz luego definiría en el concepto transculturación. En su criterio, transculturación era una noción más adecuada que aculturación porque refería las complejísimas trasmutaciones culturales verificadas en un caso como el cubano (Ortiz, 1987, pp. 9, 93). El indígena, al igual que hizo el africano, sublimó elementos de su mundo espiritual en la religiosidad que le fue impuesta, originando una nueva dimensión de símbolos que al final, ni eran indios, ni eran africanos, ni eran españoles, sino criollos. El mejor ejemplo cercano en el tiempo de las palabras antes citadas del obispo Armendáriz, fue el hallazgo en las aguas de la bahía de Nipe de la imagen que con el paso de los años se convertiría en la Virgen de la Caridad (patrona de Cuba), hecho protagonizado por un niño negro y por dos indios, estos últimos hermanos y no por casualidad de nombres cristianos, alfabetizados

y claramente impregnados del culto mariano católico⁹⁴... ¿habrían los dos hermanos olvidado a Atabey?

La Virgen fundió lo indígena, lo español y lo africano, en un acontecer cultural que terminaría transformándola en *Virgen mambisa*, uno de los símbolos que es resumen de lo cubano y la soberanía nacional.

La muerte política del indio

La legislación colonial española, desde el punto de vista del discurso, creó importantes resquicios para el mantenimiento e incluso la defensa de los indios como las Leyes Nuevas de 1542 –no aplicadas en Cuba hasta 1553–, fundándose pueblos de indios con la posibilidad de elegir sus alcaldes y regidores; más tarde, se determinó nombrar para cada comunidad un protector que los representara ante el Estado (Pichardo, 2006, p. 71) y se les proveyó de áreas de cultivo y crianza. A pesar de esto, como subrayó Ots Capdequí (1959, p. 82), en el caso de las tierras se vivió una dramática divergencia entre la legislación y la realidad colonial. Las declaraciones de la Corona sobre el derecho de los indios a poseer tierras, fue una piedra en el zapato de la oligarquía hispano-criolla colonial.

En la Recopilación de Leyes de Indias (Ley 16, tit. 12, libro IV) se definió «(...) que a los indios se les dexen tierras (...) y por ningún caso no se les puedan bender, ni enajenar» (OtsCapdequí, 1959, p. 82). A tenor de esa legislación los indios de los pueblos de Jiguaní, El Caney y Guanabacoa recibieron tierras para su sustento y al parecer, entre fines del siglo XVI y principios del XVII, indios de Bayamo recibieron tierras para su beneficio en las haciendas de Campeche, Chapola, Manchavo, Ciego, Maguano

⁹⁴ Más detalles de este proceso pueden encontrarse en Fernando Ortiz (2012), *La Virgen de la Caridad del Cobre. Historia y etnografía*; y Olga Portuondo (1995), *La Virgen de la Caridad del Cobre: símbolo de cubanía*.

y la Rioja, las tres últimas en tierras de lo que luego sería Holguín (Estrada, 1887, pp. 505-506).

La rápida expansión entre 1520 y 1536, de las haciendas ganaderas en sus modalidades de hatos y corrales, luego, a fines del siglo XVIII, de la explotación azucarera, dieron el tiro de gracia a los remanentes indígenas y sus tierras en Cuba. Los indios naturales de Guanabacoa, considerados en la Real Cédula de 27 de enero de 1632 como descendientes de los antiguos de esa isla, vieron cómo sus tierras eran robadas a pesar de multitud de protestas y determinaciones favorables a ellos de la Corona (Rodríguez, 2002, p. 45).

El proceso revolucionario ocurrido en España a principios del siglo XIX, a partir de la Constitución de 1812, puso en el orden del día el fin de la forma jurídica semifeudal sobre la propiedad de la tierra. En ese contexto, el 17 de noviembre de 1816 el fiscal Manuel María Figuera firmaba para conocimiento del rey una memoria sobre el estado de las tierras realengas en Cuba. Allí se declaraba en la ley 17 «(...) que no se admita a composición de tierras que hubieran sido de los indios, o con título vicioso por favorecer y amparar a estos contra los españoles que les hubiesen usurpado sus terrenos; y esta ley tendría lugar cuando la denuncia se intentase tratando de justificar que el terreno denunciado pertenecía a los indios, de que ni memoria ha quedado en este país (...)»[Extracto del expediente sobre terrenos realengos y sus denuncias, 1818, pp. 146-147] (Oficina del Gobierno y de la Real Sociedad Patriótica, 1818).

Es sorprendente que, al parecer, ya no había memoria oficial del indio cubano en el preciso momento en que las Cortes de Cádiz definían la libre propiedad privada de la tierra y, para Cuba en particular, se preparaba la Real Orden de julio de 1819, que la instituiría. No importaba que en un lugar como la Iglesia de San Isidoro de Holguín, el cura bautizara ese propio año de 1816 y asentara en el libro correspondiente a los niños a Vicente Agapito López y José Aniceto del Carmen Sánchez Lara (Bautizos

ACSIH 04B, f. 132v, escritura 1241 y f. 133, escritura 1248), calificados de indios; eran aquellos unos pocos nombres, pero vestigios vivos de un proceso histórico que no había logrado borrarlos del entorno de la isla. En ese ambiente, se comprenden las causas por las cuales el barón Alejandro de Humboldt en su famoso «Ensayo político sobre la Isla de Cuba», pudo afirmar:

En las colonias españolas del continente, se hallan los descendientes de los indios que desaparecían entre los mestizos y zampos, mezclas de indios con los blancos y negros; esta idea consoladora no se presenta en el archipiélago de las Antillas. Era tal el estado en que se hallaba allí la sociedad al principio del siglo XVI que los nuevos colonos no se mezclaban más con los indígenas, exceptuando alguna que otra vez (...). Los indios de Cuba han desaparecido como los Guanches de Canarias, aunque en Guanabacoa y en Tenerife se han visto renovadas, hace cuarenta años, pretensiones falaces en muchas familias que arrancaban al gobierno algunas pensiones, cortas a la verdad, con el pretexto de que circulaba por sus venas algunas gotas de sangre india o guanche. (...) [Humbolt, 2005, p. 118].

Como se conoce, el joven científico estuvo breves semanas en La Habana en 1800 y 1804, las que le permitieron contactar la realidad cubana y recopilar una variada información. No obstante, el criterio antes referido publicado en 1826 –primera traducción al español en 1827–, desconoció la importante mezcla entre españoles y mujeres indígenas realizada en el siglo XVI, además de la persistencia de sus huellas en descendientes que se hallaban a muy poca distancia de sus lugares de visita en la capital colonial. En mentís a sus palabras, Francisco de Arango y Parreño anotó: «Hasta ayer hubo en Guanabacoa muchas familias de indios. Yo las alcancé (...); y, a siete leguas de Bayamo, hay todavía un pueblo de indios (...). Pero es seguro que desaparecerán, lo mismo que los de Guanabacoa, por sus continuas mezclas con blancos y negros» (Rodríguez, 2002, p. 68-69).

Transculturados y negados cada vez más como un grupo diferente, las pocas libertades políticas formales que pudieron quedarles a los descendientes de los indígenas en Cuba cayeron paulatinamente como hojas secas en el siglo XVIII y la primera mitad del XIX. En ese proceso de negación, se erosionó y finalmente se cancelaron los derechos de los pueblos de indios. Un primer caso fue el de Guanabacoa, su elevación a villa en 1743 fue una jugada política que obsequió a la comunidad de base indígena un estatus ansiado frente a la villa de La Habana. Esto, a la vez, le cortó sus alas ante ella en el reclamo de sus antiguas heredades (la mayor parte hurtadas por los hacendados ganaderos), ya que el territorio jurisdiccional designado irrisoriamente abarcó 11^{1/2} caballerías (Rodríguez, 2002, pp. 55-56), quedando las tierras en litigio en el ámbito habanero. En 1818, Jiguaní se derogó como pueblo de indios (Castro, Osviel, 24 de enero de 2011, versión digital periódico *Juventud Rebelde*). Finalmente, también los derechos históricos de los indios de El Caney se abolieron. Según mencionara Oswaldo Morales Patiño esto ocurrió en el año 1844, debido a que se consideró como desaparecida la raza india que allí se conservaba, quedando los 1000 vecinos del lugar confundidos con los demás habitantes del país respecto a derechos y obligaciones (Morales Patiño, 1947, p. 387). En realidad, todo esto fue un dramático proceso que se extendió hasta 1850.

En el caso de lo ocurrido en El Caney, es importante el dictamen de la Real Audiencia de Puerto Príncipe donde se enuncia abiertamente la posición oficial. El 26 de enero de 1846 esta declaró extinguida la raza india, abolida la protección partidaria y determinó que los naturales y habitantes del Caney debían entrar el Régimen general de toda la isla así en lo civil como en lo judicial (Iduate, 2015). A pesar de lo anterior, no es sorprendente que poco después, en 1847, y recién promulgado el apuntado dictamen y mientras se hacía público, el geógrafo español Miguel Rodríguez Ferrer, reportara la existencia de descendientes de indios en Cuba (Martínez y Leigh, 2013, p. 25).

A modo de conclusión

En toda la trama de la muerte del indígena durante la Colonia quizás existen cuatro fechas de importancia. La primera, es su definición como diferente bajo el gentilicio indio en 1492, enunciado que ubica su papel en el mundo colonial a construir; la segunda, es la valoración política oficial por la Real Hacienda de su inexistencia absoluta en Cuba en 1816; la tercera, fue la publicidad ante el mundo de la noticia de su extinción por Alejandro de Humboldt en 1826; y, en cuarto lugar, se encuentra el dictamen definitivo de la Real Audiencia de 26 de enero de 1846, reafirmando su fin. La política junto al empirismo, no la Antropología, dictaminaron en el tema; como resultado, el indígena cubano fue casi borrado del acontecer criollo y luego nacional, transfigurándose en un espectro que al parecer se expresaba en toponimias y algunas costumbres, prevaleciendo decisivamente las raíces culturales españolas y africanas en la formación del criollo⁹⁵.

No obstante la definición oficial de muerte, el indígena fue cosa recurrente desde entonces. Poco después de negado en 1846, tuvo una nueva vida espiritual a mediados del siglo XIX a través del famoso movimiento llamado «siboneyista», que actuó como uno de los sustratos ideológicos dentro del complejo proceso de formación de la cubanía y de oposición a España. Tampoco faltó en determinadas argumentaciones políticas, entre ellas, manejar el genocidio indígena como una de las causas que fundamentaron el inicio de las guerras por la independencia⁹⁶; otra fue la actuación de los famosos indios de Yateras, primero enemigos y luego fervientes aliados de los independentistas.

⁹⁵ El sabio cubano Fernando Ortiz, según Antonio Martínez Fuentes y Julia Lehigh Radomski (2005), reconoció el valor de las culturas oprimidas en la sociedad cubana, pero casi omitió la influencia indígena en la cultura contemporánea.

⁹⁶ José Martí expresó al respecto que, al proponer la colonia exageradas indemnizaciones del Gobierno español a los cubanos, escribí que aún me parecían pocas, si con ellas había de pagar cada indio muerto de la raza primitiva absoluta y radicalmente extinguida en los primeros años de la conquista (Martí, tomo I, 1978, p. 124).

Leña al fuego arrojaron las declaraciones de Luis Montané en 1911, sobre la supervivencia en Cuba del tipo étnico indígena precolombino, además de su propaganda sobre el anciano José Almenares Argüello, al que denominara el último cacique taíno de Baracoa (ver figura 13). A estos se suma, en 1952, el descubrimiento del genetista norteamericano Rugles R. Gates, quien probó la existencia de descendientes de indígenas en lugares como Caridad de los indios (Yateras, Guantánamo); Baracoa y Yara, estudio que es antecedente del ya citado de Beatriz Marcheco Teruel. El estudio de Gates, a la par de otros desarrollados por Antonio Núñez Jiménez en 1964, motivaron a los Departamentos de Antropología de la Universidad de La Habana y de la entonces Academia de Ciencias de Cuba a organizar, junto a especialistas de la Europa socialista, una expedición a Yateras para esclarecer el hecho. Estos estudios luego fueron ampliados y continuados por el doctor Manuel Rivero de la Calle hasta su fallecimiento (Martínez y Leigh, 2005).

En los ochenta y noventa del siglo XX, nuevas publicaciones sobre procesos socioculturales ocurridos en Caridad de los Indios, unido a la divulgación internacional de la figura del denominado cacique Panchito (Francisco Ramírez Rojas)⁹⁷; además de la constitución de la Asociación Caribeña de Pueblos Indígenas y

⁹⁷ Según Francisco Ramírez Rojas en su «Panchito, cacique de montaña: testimonio guajiro-taíno», en colaboración con Ramón Dacal Mouré y otros científicos, Manuel Rivero de la Calle estudió la población indocubana de las montañas orientales en las décadas de los sesenta y setenta. Concentrándose en el municipio Manuel Tames (provincia de Guantánamo, donde se sitúa el pueblo de Caridad de los Indios), y utilizando métodos de Antropología Física, comprobó categóricamente lo que se sabía en la región por tradición oral y había sido reportado en los años cuarenta en artículos de Antonio Núñez Jiménez: existe en las montañas orientales y particularmente entre los Ramírez y los Rojas y otros apellidos de familias también encontrados en la zona de Guantánamo a Baracoa, población de descendencia indocubana. Estas familias se auto-aplican la identidad de «indio» a veces refiriendo el término «taíno» y también el de «natural»; asimismo, demuestran rasgos físicos similares a los de los arahuacos y taínos estudiados en la Antropología y descritos en las crónicas históricas (véase Barreiro, 2015).

de otras agrupaciones en Puerto Rico, Estados Unidos, República Dominicana, Dominica, San Martín y Trinidad, han generado inevitables repercusiones en algunos sectores dentro de Cuba, al tiempo en que se tomó como fuente de diversas suspicacias.

El indígena como grupo, se afirma, se extinguió en el criollo, como se constata lo hicieron durante la colonia otros componentes étnicos llegados de España, África y China. No obstante, ello no significa que, en determinados grupos humanos, ahora cubanos, no se mantengan tradiciones culturales, puntos de vista y aspiraciones diversas, ecos de esas raíces según prueban las diferentes sociedades culturales reconocidas y en funcionamiento en el país. Curiosamente, no existe en Cuba, ninguna sociedad cultural india.

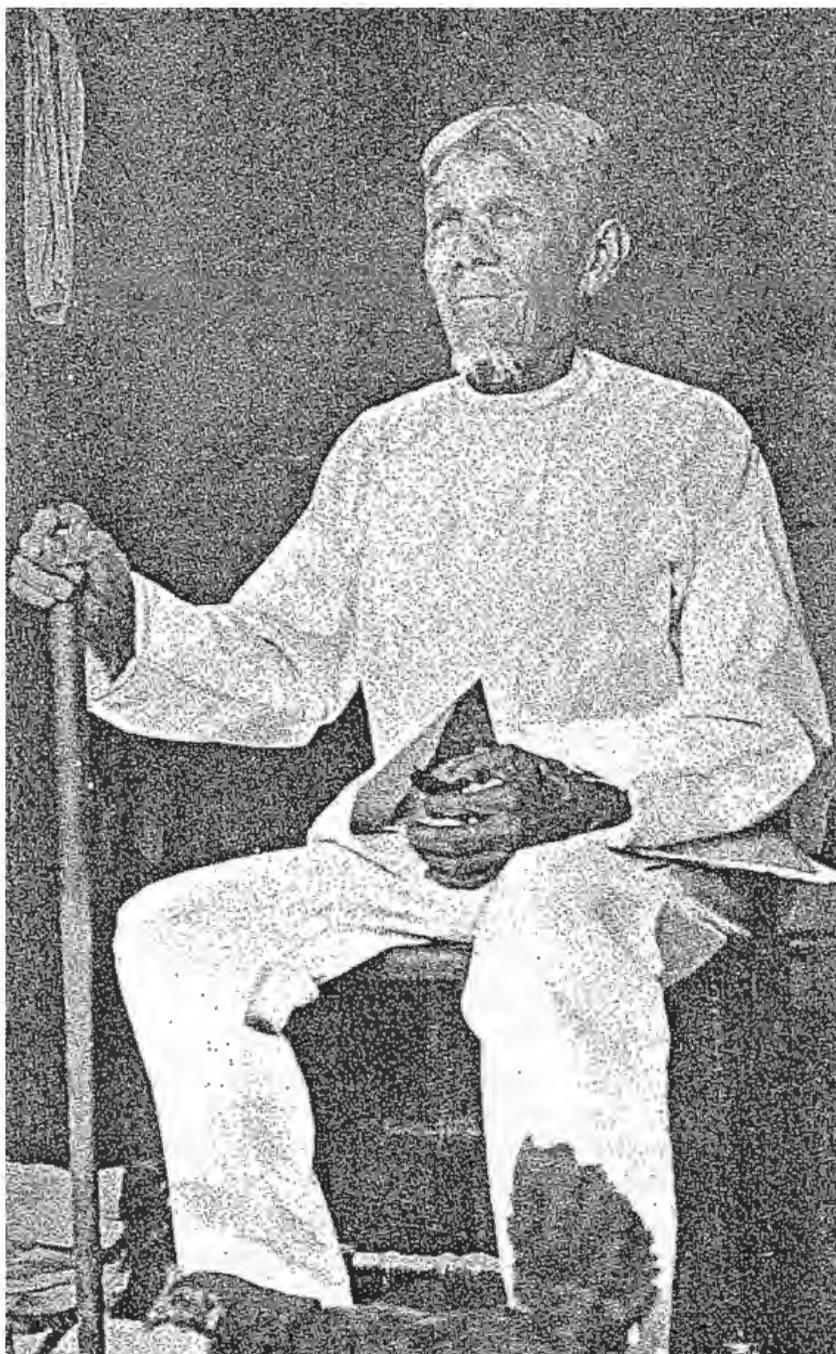


Figura 13. José Almenares Argüello. Tomado de Culin (1902, figura 53).

Referencias citadas

- Aristóteles. *La Ética*. Recuperado de: <http://www.dipualba.es/Publicaciones/LibrosPapel/LibrosRed/Clasicos/Libros/EticaAris.pdf>
- Barreiro, J. (2015). Introducción del libro *Panchito, cacique de montaña: testimonio guajiro-taíno de Francisco Ramírez Rojas*. Recuperado de: <http://radiorumba.es/wp-content/uploads/intro-pachito-cacique-de-la-monta.pdf>
- Castro Medel, O. (2011). ¿Todavía tenemos aborígenes en Cuba? *Periódico Juventud Rebelde*. Recuperado de: <http://www.juventudrebelde.cu/cuba/2011-01-24/todavia-tenemos-aborigenes-en-cuba/>
- Colón, C. (2015a). *Diario de a bordo del primer viaje de Cristóbal Colón: texto completo*. Recuperado de: https://es.wikisource.org/wiki/Diario_de_a_bordo_del_primer_viaje_de_Crist:_texto_completo
- Colón, C. (2015b). *La Carta de Colón anunciando el descubrimiento*. Recuperado de: <http://www.ensayistas.org/antologia/XV/colon/>
- Culin, S. (1902). The Indians of Cuba. *Bulletin of the Free Museum of Science and Art of the University of Pennsylvania*, 3(4), (pp. 185-226).
- Estrada, M.J. (1877): Bayamo. En Rafael A. Cowley y Andrés Pego (Eds.), *Los tres primeros historiadores de la isla de Cuba*. La Habana: Imprenta de A. Pego.
- Franco, J. L. (1985). *Apuntes para una historia de la legislación colonial en Cuba 1511-1800*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Friederici, G. (1973). *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Guanche, J. (2008). *Componentes étnicos de la nación cubana*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Humboldt, A. (2005). *Ensayo político sobre la isla de Cuba*. Biblioteca Ayacucho. Caracas. Fundación Fernando Ortiz. La Habana.

- Iduate, J. *Abusos y despojos a los indios de El Caney*. Recuperado de: http://www.archivocubano.org/el_caney.html
- Ortiz, F. (2012). *La Virgen de la Caridad del Cobre. Historia y etnografía*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- La Santa Biblia. (Versión biblia de Jerusalén, 1976. Recuperado de: <https://hesiquia.files.wordpress.com/2009/06/biblia-de-jerusalen.pdf>
- López de Gomara, F. (s.f.). *Historia General de las Indias*. Recuperado de <http://www.Librodot.com>
- Maguidovich, I. P. (s.f.). *Historia del descubrimiento y exploración de Latinoamérica*. Moscú: Editorial Progreso.
- Marcheco, B. (2014). La genética, un novedoso camino hasta nuestros ancestros. En F. d. J. Pérez Cruz (Ed.), *Los Indoamericanos en Cuba. Estudios abiertos al presente* (pp. 418-436). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Marrero, L. (1978). *Cuba. Economía y sociedad*, tomo I. Madrid: Editorial Playor.
- Martí, J. (1975). *Obras Completas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Martínez Fuentes, A. & Leigh Radomski, J. (2013). El pueblo originario de Cuba: ¿un legado olvidado o ignorado? *Espacio Laical*, 3, (pp. 71-77).
- Morales Patiño, O. (1947). Los indígenas en los primeros municipios cubanos. *Revista de Arqueología y etnología*, 2, (pp. 384-390).
- Oficina del Gobierno y de la Real Sociedad Patriótica (1818). Extracto del expediente sobre terrenos realengos y sus denuncias, de que resultó el acta de la Junta Superior directiva de la Real Hacienda, de 27 de noviembre de 1816. Minuta del señor Intendente del Ejército; Dictamen del Sr. Fiscal. En *Memoria de la Sociedad patriótica de La Habana No. 22*. La Habana.
- Ots Capdequí, J. M. (1959). *España en América. El régimen de tierras en la época colonial*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Ortiz, F. (1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Pérez de la Riva, J. (2004). Desaparición de la población indígena cubana. En *La conquista del espacio cubano*, (pp. 25-66). La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Pichardo Viñals, H. (2006). Los orígenes de Jiguaní. En *Temas históricos del oriente cubano*, (pp. 70-75). La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Portuondo, O. (1995). *La Virgen de la caridad del Cobre: símbolo de cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Portuondo, O. (2014). *El Departamento Oriental en documentos*, tomo I. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Reyes Cardero, J. M. (2015). *La inserción del aborígen en la sociedad colonial santiaguera: el caso del pueblo indio de San Luis de los Caneyes*. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id>
- Rodríguez, M. (2002): *Indios al este de La Habana*. La Habana: Editorial Extramuros.
- Solórzano, J. (1647). *Política Indiana*. Madrid: Imprenta de Diego Díaz de la Carrera.
- Valcárcel Rojas, R.; Hoogland, M. & Hofman, C. L. (2014). Indios. Arqueología de una Nueva Identidad. En R. Valcárcel Rojas & H. Pérez Concepción (Eds.), *Indios en Holguín*, (pp. 20-42). Holguín: Editorial La Mezquita.
- Vespucio, A. (2000). *Fragmento de la carta del 18 de julio de 1500, dirigida desde Sevilla a Lorenzo di Pierfrancesco de Medici, en Florencia*. Ediciones elaleph.com.

Sección 3

INVESTIGACIONES SOBRE EL ENCUENTRO Y EL MUNDO COLONIAL

Capítulo 6

Sobrevivencia indígena en el Puerto Rico colonial: una reevaluación de su legado

KAREN ANDERSON-CÓRDOVA

La rápida desaparición de las comunidades indígenas en el Caribe hispánico ha sido una aseveración repetida en numerosas ocasiones, empezando por las descripciones de los cronistas y oficiales españoles, y continuando a través de sus historias coloniales hasta nuestros tiempos contemporáneos. Los estudios arqueológicos tempranos se enfocaron principalmente en el desarrollo de las culturas precolombinas y, aunque utilizaron los escritos de los cronistas para dilucidar aspectos de la sociedad, mitología y costumbres indígenas (quizás porque asumieron su aniquilación bajo el yugo español), no se interesaron en explorar la historia indígena poscontacto. Esto empezó a cambiar en las últimas décadas del siglo XX, con los trabajos pioneros de investigadores en la República Dominicana y Cuba, así como de expertos estadounidenses como Kathleen Deagan y sus discípulos (Domínguez 1978, 1983; Rivero de la Calle, 1978, 1983; Romero Estébanez, 1981; Zerquera y Fernández de Lara, 1977; Deagan, 1985, 1995, 2004). El nuevo milenio trajo un auge en el interés en el período de contacto indo-español en el Caribe, en especial el papel que jugó lo indígena en la formación de las nuevas culturas hispanoamericanas, incluyendo su posible sobrevivencia en las poblaciones

mestizas a través de los siglos y hasta el presente (Guitar, 1998; Guitar *et al.*, 2006; Sued Badillo, 2001, 2003; Valcárcel Rojas, 1997, 2012, 2016).

Este ensayo intenta resumir brevemente los datos arqueológicos, etnográficos, históricos, demográficos y genéticos para la sobrevivencia indígena en Puerto Rico en un contexto comparativo con lo ocurrido en la República Dominicana/Haití (denominada en los textos históricos como La Española) y Cuba. Como veremos, la evidencia arqueológica y los datos históricos de supervivencia indígena y contacto indo-español en estas dos islas son considerables en comparación con Puerto Rico. Terminó este ensayo ofreciendo posibles razones para esta discrepancia, al tiempo que proveo algunas ideas para investigación y análisis. Concluyo que hay mucho más por descubrir y apreciar del legado indígena, así como de la complejidad interétnica en la formación social del Puerto Rico histórico y contemporáneo.

Las Antillas Mayores. Presencia colonial del indio

Aunque es difícil determinar con certeza la población indígena de las Antillas Mayores al inicio de la colonización española, en otros escritos he postulado entre 250,000 y 500,000 para La Española; y entre 30,000 y 60,000 para Puerto Rico (Anderson-Córdova, 1990, 1995, 2013, 2017). Mira Caballos (1997, p. 39) estima 80,000 para la isla de Cuba. El declive poblacional cuya causa principal fue la imposición sobre el indígena del trabajo forzado bajo la encomienda y la esclavitud (de indios rebeldes y/o «caribes») está ampliamente documentado para todas las islas. Sin embargo, investigaciones arqueológicas y nuevos enfoques en el estudio de las fuentes históricas y etnográficas, demuestran la persistencia de comunidades indígenas a través de la historia colonial de estas islas, especialmente en el caso de Cuba y, en menor grado, La Española.

En Cuba, se han investigado sitios arqueológicos indígenas del período histórico como El Chorro de Maíta y Managuaco (Valcárcel Rojas, 2016; Valcárcel Rojas *et al.*, en este volumen). Se han hecho estudios históricos, y en menor medida antropológicos y arqueológicos, en lugares con alta densidad de población indígena, como Yateras, El Caney, Jiguaní (todos estos en el oriente de Cuba); y Guanabacoa, en la parte oeste (Badura, 2015; Barreiro, 2007; Domínguez, 2004; Tamames Henderson, 2009; Valcárcel Rojas, 2015). También se ha seguido la presencia indígena en las villas españolas de La Habana (Rodríguez Villamil, 2002; Roura Álvarez, en este volumen) y Trinidad; y en el pueblo de Holguín (Valcárcel Rojas y Pérez, 2014; Valcárcel Rojas, 2015). Datos históricos corroboran la persistencia de comunidades indígenas o sus descendientes desde los siglos XVI al XVIII en varias localidades a través de la isla, y datos etnográficos documentan costumbres, hábitos alimenticios, conocimientos de plantas medicinales, topónimos, cultura material, patrones socioculturales como jefes de aldea y descendencia matrilineal atribuidos (en gran parte) a la influencia indígena, así como grupos de individuos que aún en el presente se autodenominan indios (Barreiro y Hartmann, en este volumen; Valcárcel Rojas, 2015, 2016). Esto, unido a la evidencia que apunta que hasta un 9,4% de la composición genética cubana tiene orígenes indígenas (Mancheco Teruel, 2014), indica que la población nativa no desapareció del todo, sino que aportó significativamente a la formación de la etnia criolla cubana.

En La Española, isla con mayor población indígena al inicio de la colonización, también existe evidencia arqueológica de asentamientos indígenas poscontacto y la presencia indígena en villas españolas. El Cabo, en la costa suroriental de lo que es hoy la República Dominicana (Samson, 2010), y En Bas Saline, en la costa nororiental de lo que es hoy Haití, son yacimientos indígenas ocupados durante principios del siglo XVI que documentan contacto indo-español. Cabe destacar en el caso de En Bas Saline,

la persistencia del modo de vida indígena en el período histórico (Anderson-Córdova, 1990, 2017; Deagan, 2004). La arqueología también documenta la presencia indígena en las villas españolas de Puerto Real, La Isabela, Concepción de la Vega y Santo Domingo (Smith, 1986, 1995; Deagan, 1988; Ortega y Fondeur, 1978; Anderson-Córdova, 1990, 2017). Ha surgido un nuevo ímpetu por documentar la historia indígena posconquista en la República Dominicana, y se están llevando a cabo reconocimientos arqueológicos para localizar nuevos sitios (Ulloa Hung, comunicación personal, 2016). Análisis genéticos también documentan la herencia indígena en la población actual de la República Dominicana, refiriendo un componente que alcanza para algunos investigadores el 4% y para otros, el 15% (Hidalgo, 2016; Luna Calderón, 2002; Valdivia, 2016). Estudios etnográficos del campesinado dominicano sugieren creencias y cultura material de tradición precolombina (Guitar *et al.*, 2006; Vega, 1981; Veloz Maggiolo, 1974; Pesoutova & Hofman, 2016; Poole, 2011). Esta identificación con lo indígena persiste aún en la República Dominicana contemporánea.

Los datos arqueológicos, históricos, etnográficos y genéticos trazan una larga historia de presencia indígena poscontacto en Cuba y La Española; indican la necesidad de estudios arqueológicos y antropológicos que tengan como enfoque principal el entendimiento de los procesos sociales y culturales que se desarrollaron a través de la interacción del indígena con las demás etnias que habitaron estas islas.

¿Cómo se compara Puerto Rico con lo documentado para Cuba y La Española? Su historia colonial temprana es muy similar a la de estas islas, pero en contraste con ellas, existe poca evidencia concreta de supervivencia indígena en lo que respecta a documentos históricos y lugares arqueológicos, aunque sí existe data que indica una proporción considerable de genes de origen indígena en la población actual de la isla. A continuación, resumo lo que conocemos e indago más a fondo en el porqué del rezago en

la información arqueológica en el caso de Puerto Rico (ver también Anderson-Córdova, 2017).

Indígenas poscontacto en Puerto Rico

Los datos arqueológicos sobre comunidades indígenas poscontacto son extremadamente escasos en Puerto Rico. El énfasis ha sido en la arqueología precolombina y no en la del período histórico. A principios del siglo XX Adolfo de Hostos realizó excavaciones en Caparra, sede del primer poblado español en la isla, pero no documenta la presencia indígena (Hostos, 1938). Esto se puede explicar en parte por el hecho de que Hostos enfocó su análisis en los artefactos y estructuras dejadas por los habitantes españoles, y no en la presencia indígena. Sin embargo, si tenemos en cuenta las descripciones históricas que señalan numerosas aldeas indígenas en el área, y lo que arriba documentamos para Cuba y La Española, debió de haber evidencia de interacción indo-española en el poblado de Caparra (Anderson-Córdova, 1982). Desafortunadamente, la zona de las ruinas de Caparra y sus alrededores está completamente urbanizada, lo que dificulta cualquier futura investigación del área.

Cabe señalar que, a pesar de la gran cantidad de exploraciones y excavaciones arqueológicas hechas en Puerto Rico durante las últimas décadas, no se han estudiado yacimientos históricos del período de contacto indo-español. Existen menciones esporádicas de lugares con material europeo e indígena, pero no han sido corroborados arqueológicamente, ni mucho menos estudiados. Una excepción es la isla de Mona (territorio bajo la jurisdicción política de Puerto Rico, localizado entre esta isla y La Española), donde se ha documentado la presencia de cerámica, monedas y ganado de origen europeo en yacimientos indígenas (Dávila Dávila, 2003, citado en Cooper *et al.*, 2016). Esta pequeña isla equidistante entre La Española y Puerto Rico sirvió de puente de paso y fuente de abastecimiento de carnes y casabe para los

aventureros y colonizadores españoles en ambas islas. Fueron las comunidades indígenas de Mona las que produjeron este casabe. Es pues un lugar idóneo para estudiar la interacción indo-española.

Reconocimientos arqueológicos recientes de los sistemas de cuevas de la Mona han documentado por lo menos treinta, con evidencias de presencia indígena en la forma de pictografías y petroglifos (que los autores denominan como «marcas iconográficas» [en inglés, *indigenous mark-makings*] con una diversidad de motivos antropozoomorfos y geométricos (Cooper *et al.*, 2016, p. 1058-1060). En una de las cuevas investigadas, denominada Cueva 18, localizada en la costa sur de la isla, los autores documentaron iconografía indígena asociada a cerámica precolombina tardía del estilo Capá, junto a inscripciones de frases en latín y español, así como símbolos de iconografía cristiana (Cooper *et al.*, 2016, p. 1060-1065). Aunque esto no prueba que los indígenas utilizaran la cueva en los tiempos poscontacto, o que interactuaran con los españoles que la frecuentaron, no lo podemos descartar del todo. Los autores plantean la posibilidad de interacción entre indios, indios conversos, y españoles, reinterpretando la iconografía cristiana en lo que ellos denominan «una de las primeras manifestaciones de una identidad criolla cristiana en el Nuevo Mundo» (traducción llevada a cabo por la autora, Cooper *et al.*, 2016, p. 1067, 1069). Todo parece indicar que estudios más intensivos de los restos arqueológicos en la isla de Mona podrían proveer evidencia tangible de la persistencia de grupos indígenas en el período histórico.

Aunque hasta la fecha no existen hallazgos en Puerto Rico que se comparen con los documentados en Cuba y La Española, es evidente el mayor interés en certificar la presencia indígena poscontacto por parte de investigadores puertorriqueños. Especulo que quizás esto tenga que ver con el fenómeno reciente de individuos en Puerto Rico y en comunidades de la diáspora puertorriqueña en los Estados Unidos que se autodenominan indígenas

(taínos), y que consideran la narrativa histórica de la extinción indígena como un mito. Quizás una búsqueda más sistemática de evidencia arqueológica logre documentar su presencia en la historia colonial de la isla.

Para el período de colonización inicial, a principios del siglo XVI, García Goyco postula la posibilidad que el yacimiento de Jácana ([localizado en el piedemonte sur-central de Puerto Rico y uno de los hallazgos arqueológicos indígenas más significativos en la isla en los últimos años], fuera sede y centro de la rebelión que comenzó en 1511 (García Goyco, 2011). Aunque no hay manera de corroborar esto sin investigar el sitio más a fondo, es importante señalar la posibilidad de estudiar con más detalle los yacimientos que datan del período precolombino tardío para localizar evidencia de ocupación poscontacto. Esto resultaría más fructífero para las regiones montañosas de la isla, lugares donde pudieron haber persistido comunidades indígenas alejadas de las villas españolas. Sabemos que, en La Española, los indígenas optaban por regresar a sus aldeas cuando no estaban trabajando en las minas o haciendas españolas (Anderson-Córdova, 1990, 2017) y esto pudo haber ocurrido también en Puerto Rico. Es pues, en los yacimientos contemporáneos a la llegada de los españoles donde pudiera hallarse evidencia poscontacto. Además, debe ser posible localizar los restos arqueológicos de los numerosos campamentos mineros donde laboraron los indígenas en la región de la cordillera central (Anderson-Córdova, 2005; Sued Badillo, 2001).

Otro enfoque de investigación muy interesante es el estudio de los patrones de asentamientos precolombinos en la región montañosa de la isla de Puerto Rico, y cómo se comparan con los asentamientos coloniales del campesinado puertorriqueño. En un trabajo reciente, Rivera Fontán y Oliver plantean la similitud entre los patrones de asentamiento precontacto en el área noroccidental donde está localizado el yacimiento de Caguana y los patrones coloniales observados en el campesinado («jíbaro»), e indican que los lugares de ocupación campesina ocurren siempre

sobre los lugares indígenas (Rivera Fontán y Oliver, 2005). Ellos investigaron el componente histórico jíbaro del yacimiento Vega de Nelo Vargas (Utu-27), y aunque no pudieron determinar del todo si la similitud se debe a una convergencia o si se debe a una continuidad heredada de la cultura taína, es un enfoque novedoso que no ha sido estudiado previamente y que amerita indagación futura (ver también Curet, 2015).

Me parece que este tipo de investigación es muy importante porque puede documentar arqueológicamente la transición entre las comunidades taínas precontacto, y las comunidades criollas que surgieron a partir de la conquista y colonización, las cuales se manifestaron en el campesinado puertorriqueño. El estudio arqueológico puede proveer información muy valiosa para trascender la división existente entre lo que nos dicen los textos históricos sobre la desaparición del indígena y los que aseveran la supervivencia indígena en la isla.

También considero necesario volver a los textos de los arqueólogos estadounidenses que, después de la Guerra Hispanoamericana, se interesaron en estudiar las culturas precolombinas de Puerto Rico. Sus investigaciones se llevaron a cabo cuando la isla era todavía predominantemente agrícola y rural; el campesinado que habitaba las regiones montañosas del interior de Puerto Rico practicaba una agricultura de subsistencia. Jesse Walter Fewkes, en su obra seminal sobre los aborígenes de Puerto Rico e islas adyacentes (Fewkes, 1907), menciona que la población rural de las montañas de Puerto Rico exhibía rasgos físicos indígenas, en especial los habitantes de la región occidental conocida como Indiera (Fewkes 1907, pp. 24, 25). Este investigador no plantea que esto sea prueba de sobrevivencia de las comunidades indígenas de Puerto Rico, ya que hubo un flujo de indígenas de otras partes del Caribe y Tierra Firme a la isla, pero el hecho de hacer hincapié en el fenotipo indio en la población rural de Puerto Rico a principios del siglo XX, es indicativo de un proceso complejo de mestizaje todavía manifiesto siglos después de la colonización inicial española.

Es interesante que Fewkes también mencione aspectos del folclor en la isla atribuidos en parte a tradiciones indígenas. Cita una leyenda relacionada con la Sierra de Luquillo y una montaña denominada Cacique, en la cual viven capturados y atrapados eternamente por el diablo un cacique borinqueño, con su esposa e hija; la hija tiene permiso del diablo para salir una vez al año en el día de San Juan y puede conversar solamente con un joven primogénito que lleve el nombre de Juan (Fewkes 1907, pp. 75-76, citando a Federico Vall & Spinosa, *The Legend of King Cacique*, *San Juan News*, diciembre 26, 1901).

En su trabajo sobre excavaciones realizadas en el yacimiento de Caguana [barrio Capá, Utuado, Puerto Rico], J. Alden Mason menciona que la población rural contemporánea exhibe rasgos indígenas y practican la agricultura de subsistencia utilizando técnicas similares a las usadas por las comunidades indígenas (Mason, 1941). Asimismo, documentó leyendas y cuentos del folclor de comunidades campesinas a través de la isla, pero no las describe como tradiciones indígenas ni documenta individuos que se autodenominen indios (Curet, 2015). Sin embargo, al volver a leer estos textos, se hace muy interesante que persistan estas menciones (aunque someras), de permanencia de rasgos y costumbres indígenas en parte atribuidas a tradiciones indígenas en los escritos de estos arqueólogos.

¿Qué nos dicen los documentos históricos sobre el indígena en el Puerto Rico poscontacto? Al igual que en La Española y Cuba, en Puerto Rico el mestizaje entre indias y españoles comenzó desde los inicios de la conquista. La proliferación del amancebamiento fue tal que ya para 1514, la Corona decretó la libertad de todos los habitantes de las islas de casarse con quienes quisieran, incluyendo indígenas con españoles (Moscoso, 2010, p. 811).

Un caso documentado en las fuentes históricas es el matrimonio de Diego Muriel, mayordomo de la Hacienda Real del Toa, con la cacica María [llamada cacica por ser hija o sobrina del cacique Caguas] (Moscoso, 2010, p. 813).

El hecho de ser hijo/a de españoles no garantizó el buen trato del individuo mestizo, como bien apunta Moscoso, citando a Muriel en probanza depuesta en 1534:

Que por no querer los que han tenido de repartimiento los hijos que han habido los cristianos en las dichas indias naborías de otros vecinos, se han muerto en la dicha isla mucha cantidad de hijos de cristianos, con decir los dueños de las tales indias que se los han de rescatar como esclavos, y con este desabrimiento los padres curan mal de ellos, y las madres los matan diciendo que no han de ser sus hijos esclavos, y que también los dueños de las tales indias las tratan mal, por donde ellas comen hierbas para los echar del cuerpo en mucho deservicio de Dios y nuestro, y me suplicó que porque en la dicha isla hay muchos hijos de cristianos (...) mandase que a los que tuviesen hijos en las tales indias naborías les diesen los dichos sus hijos, pues nadie puede curar de ellos como sus padres (...) [Moscoso, 2010, p. 815].

Tanto los individuos mestizos como los naturales de la isla sufrieron gran mortandad durante las primeras décadas de la colonización y es difícil saber con certeza qué porcentaje de los mestizos indígenas sobrevivió, pero todo indica que ya para mediados de la década de 1530 (Censo de Lando) la mayoría de la población de la isla estaba conformada por individuos de descendencia africana (Anderson-Córdova, 2017) y de un número no documentado de habitantes con sus hijos que vivían dispersos a lo largo de la isla (Moscoso, 2010, p. 816). Lando condujo su censo en las dos poblaciones que existían en la isla, San Juan [la ciudad capital] y San Germán; registró un total de 1,543 indios esclavos y libres en estas dos poblaciones [1,106 en San Juan y 437 en San Germán] (Anderson-Córdova, 2017, tabla 4.15). No registra la población rural dispersa ni menciona pueblos o comunidades indígenas.

Algo similar continuó ocurriendo a lo largo del siglo XVI. En carta enviada al rey por el obispo Diego de Salamanca [quien visitó Puerto Rico en 1579], indica que la población vive dispersa

y menciona la existencia de españoles, mestizos, negros, indios y mulatos que viven apartados los unos de los otros y por ende no sirven a Dios ni a España (Rosario-Rivera, 2010, pp. 662-663). La Memoria y descripción de la isla de Puerto Rico escrita por el capitán Jhoan de Melgarejo en 1582, menciona que ya no quedan indios naturales, sólo algunos provenientes de Tierra Firme (Fernández Méndez, 1981, pp. 112-114). El único indicio en la documentación histórica de la segunda mitad del siglo XVI de supervivencia de comunidades indígenas es la referencia que hace Salvador Brau, de una aldea de indios libres denominada Cibuco cerca de la cual se estableció la parroquia de Santa María de Guadianilla, que pasó a ser oficialmente la nueva localización de la Villa de San Germán (Brau, 1975, p. 86).

Aún en el siglo XVII, la isla tenía solo seis pueblos: San Juan, San Germán, Coamo, Arecibo, Aguada y Ponce, estos dos últimos establecidos en 1692 (Rosario-Rivera, 2010, pp. 674-676). No tenemos estadísticas de la población de la isla en este siglo, excepto por un padrón del año 1673 para San Juan que documenta 1,204 mujeres y 586 hombres, para un total de 1,791 que incluye blancos, esclavos y pardos libres (Brau, 1975, p. 155). Es posible que la categoría de pardos libres (304 individuos en total) incluyera indígenas mestizos, pero aún si este fuera el caso, constituirían un porcentaje mínimo de la población de San Juan.

En el siglo XVIII, sin embargo, el censo de población de Puerto Rico para los años 1777 y 1787 documenta 1,756 y 2,302 indios respectivamente, de un total de población para la isla de 70,210 (2.5%) en el 1777; y 103,051 (2.2%) en el 1787 (Brau, 1975, p. 199). Según Brau:

Estos indios, cuya existencia se había comprobado oficialmente, no eran los procedentes de cruzamientos y que existían confundidos en la clasificación de pardos libres, sino tipos de raza pura, descendientes de aquellos que, emancipados por Carlos V, procuraron alejarse de sus opresores. Instalados todavía en 1570, en terrenos próximos al San Germán de Guadianilla, de

allí se remontaron a lo más agrio de la sierra, en sitio que, por tal vecindario, se llamaba La Indiera.

Según el censo de 1787, esa agrupación indígena, exenta de cruzamientos, comprendía 360 cabezas de familia con 752 hijos varones y 1,190 mujeres de todas edades y estados (Brau 1975, pp. 199-200).

Pedro Tomás de Córdova (1968) y fray Agustín añigo Abbad y Lasierra (1979), españoles que escribieron sobre la población y geografía de Puerto Rico en el siglo XVIII, adjudican el censo del año 1776. Abbad y Lasierra, en su descripción de la Ciudad de Puerto Rico (San Juan) y sus inmediaciones, menciona la existencia de mulatos y negros, pero no hace mención de indios (1979, p. 100). Sin embargo, documenta la presencia de estos en su reseña del pueblo de Añasco, en la región occidental de la isla (figura 14):

El pueblo de Añasco se fundó en 1733 con algunos españoles e indios, que habitaban sus serranías; dista una legua de su puerto; está situado en una hermosa llanura circundada por todas partes de arroyos, caños y lagunas, que dificultan su entrada por todos lados, siendo inaccesible la mayor parte del año a los que la intentan ir a pie y sin práctico. Consta de 139 casas, que forman un dilatado cuadro, en cuyo centro está la iglesia, que es poco decente. Todo el terreno es pantanoso y húmedo, cubierto de yerba, que crece con prontitud pasmosa. Los habitantes, que ascienden a 577 familias con 3,061 almas, son de un color muy oscuro, bien sea efecto del clima demasíadamente cálido y húmedo, o por la mayor mezcla de la gente de castas de que se compone la población de la isla (Abbad y Lasierra 1979, pp. 135-136).

Este mismo autor hace mención de «numerosos» indios en su descripción de la Villa de San Germán, también localizada en el oeste de Puerto Rico: «En esta villa se mantienen algunas de las familias más antiguas y distinguidas de toda la isla. De los indios naturales hay formada una numerosa compañía, bien que son ya

pocos los que no estén mezclados con otras castas. Hay dos compañías de milicias disciplinadas, la una de infantería y la otra de caballería» (Abbad y Lasierra, 1979, p. 140).

En fin, después de un período de más de 200 años en que no hay mención de indígenas en la isla, el censo del 1787 documenta 2,302 que Brau considera fueron los descendientes del pueblo indio del Cibuco que se habían esparcido por la sierra en un área conocida como La Indiera (ver figura 14). Quizás por estar aislados del resto de la población de la isla, pasaron desapercibidos y no fue hasta que se establecieron más pueblos que volvieron a mencionarse en los documentos de la época [entre 1719 y 1775 se fundaron 22 pueblos, incluyendo varios en la región oriental de la isla] (Rosario-Rivera, 2010, pp. 674-676). Si tomamos en cuenta la mención que hace fray Abbad y Lasierra de indios en la fundación del pueblo de Añasco y de numerosos indios mestizos residentes en la Villa de San Germán, parece ser que la región occidental de la isla fue refugio de indígenas a través de los siglos. No sabemos si tales grupos continuaron viviendo en esta área de la isla, o si se integraron con la población campesina, ya que desaparecen de los textos históricos del siglo XIX.

Sin embargo, aunque no hay mención de sobrevivencia de individuos indígenas en la población del Puerto Rico del siglo XIX, hay varios textos que atribuyen muchas de las costumbres, cultura material artefactual, y métodos de cultivo del campesinado (jíbaro) puertorriqueño a un origen indígena. La agricultura de quema y tala; la construcción de bohíos y bateyes; el uso de la hamaca, instrumentos musicales como el güiro y las maracas; ollas de barro, utensilios hechos de higuera; y algunos bailes y leyendas son aspectos de las comunidades campesinas que demuestran el legado indígena (Alonso 1949, citado en Fernández Méndez, 1981, pp. 446, 449,451; del Valle Atilés, 1887, citado en Fernández Méndez, 1981, pp. 508, 515-518,521; Córdova, 1831, pp. 180-181).

contemporánea y una comunidad de individuos que se autodenominan taínos y se consideran descendientes directos de los pobladores precolombinos (Haslip-Viera, 2006; Forte, 2006). Según estos, los taínos nunca desaparecieron del todo, sino que siguieron viviendo en las regiones aisladas montañosas de la isla convirtiéndose en el campesinado puertorriqueño. Añaden que no aparecen mencionados en el récord documental como indios porque la administración española los incluyó como mestizos o pardos y porque les convenía enfatizar su deceso para justificar la importación de africanos. El legado taíno se mantuvo por la tradición oral y fue posible su supervivencia debido al aislamiento en el que vivían y al hecho de que la población española era pequeña. Admiten la influencia africana, pero enfatizan la persistencia de las tradiciones indígenas (Castahna, 2011; Guitar *et al.*, 2006). Independientemente de los méritos en los argumentos utilizados para probar la tenacidad de comunidades indígenas —remitimos al lector al trabajo de Curet (2015) donde se analizan estos argumentos en detalle—, en el presente existe una cantidad de individuos (tanto en la isla de Puerto Rico, en centros urbanos de los Estados Unidos y en la República Dominicana), que se consideran indios taínos. Como he mencionado en otra publicación (Anderson-Córdova, 2017) todo individuo tiene el derecho de autoidentificarse como desee y en el caso colonial de Puerto Rico, no es de extrañarse que se reafirme la identidad nacional asumiendo el símbolo verdaderamente autóctono del indígena borincano. Este fenómeno ha tenido como resultado un cuestionamiento de la narrativa académica de historiadores y arqueólogos sobre la persistencia del indígena en la época colonial y un auge en el interés por estudiar la historia indígena poscontacto y su papel en el desarrollo de las comunidades criollas en las islas antillanas.

Un aspecto que aún no hemos analizado es si existe evidencia genética (que es muy diferente a la identidad étnica o la tradición cultural) del indígena en la población actual en las Antillas

Mayores. Al principio de este ensayo hicimos mención de estudios que indican que la población cubana tiene un 9,4% de genes de origen indígena, y que también existe evidencia genética indígena en la población de la República Dominicana. Los datos arqueológicos e históricos de la presencia indígena en el período poscontacto en ambas islas están corroborados en parte por los estudios genéticos. En el caso de Puerto Rico (que sufre de una escasez de datos arqueológicos e históricos que documenten al indio poscontacto) hay, sin embargo, clara evidencia genética indígena.

En un estudio publicado por Martínez-Cruzado *et al.* (2001), de un análisis del ADN mitocondrial (ADNmt) de 89 individuos residentes en la región oeste de Puerto Rico (incluyendo 56 personas que indicaron ser descendientes de mujeres indígenas y otra muestra de 33 que sirvió como grupo de control), los autores documentaron un 69.9% de ADNmt indígena para el primer grupo y un 52.6% para el grupo de control (2001, p. 491). En una investigación filogeográfica más amplia del ADN mitocondrial de 800 individuos residentes en la región oeste y noroeste de Puerto Rico, documentaron que el 61.3% del ADN mitocondrial era de origen indígena, el 27.2% de África subsahariana y el 11.5% de Eurasia occidental (Martínez-Cruzado *et al.*, 2005).

Esto fue corroborado por Vilar *et al.* (2014), cuyo estudio tomó muestras de 326 personas residentes en la región sureste de Puerto Rico y la isla de Vieques. Luego de analizar la diversidad del ADN mitocondrial y del cromosoma Y, los autores indican que estos individuos son en su mayoría miembros de la comunidad Naguake, quienes solicitan su certificación como comunidad indígena del Estado Libre Asociado de Puerto Rico (Vilar *et al.*, 2014, p. 355). Los resultados revelan haplotipos de ADNmt indígena en el 60% de las personas, haplotipos africanos en el 25% y haplotipos europeos en el 15% (Vilar *et al.*, 2014, p. 352). Esto es comparable con un 33% de ADN mitocondrial documentado para Cuba, un 15% para la República Dominicana y menos del 5% para Haití (Vilar *et al.*, 2014, p. 354). Un análisis de la variabilidad

de los haplotipos indígenas en Puerto Rico indica afinidad con haplotipos documentados en Cuba y Suramérica, sugiriendo por lo menos dos rutas migratorias en la colonización precolombina de Puerto Rico (Vilar *et al.*, 2014, pp. 356-357,359). La diversidad del ADNmt en Puerto Rico también puede indicar la presencia de grupos indígenas de otras partes del continente americano que fueron trasladados a Puerto Rico como esclavos durante la colonización europea (Vilar *et al.*, 2014, p. 363). Esto corrobora lo recogido en los documentos históricos (ver también Anderson-Córdova, 2017).

Es significativo que solamente en la línea materna se documenta la presencia de haplotipos indígenas. Los resultados del estudio de haplotipos del cromosoma masculino Y no registraron haplotipos de origen indígena. El 85% resultaron ser de origen europeo/mediterráneo y el 15% del África subsahariana (Vilar, 2014, p. 352). Esto corrobora la documentación histórica que indica que el mestizaje indo-español fue principalmente entre mujeres indígenas y hombres europeos. Es a través de la línea femenina que se ha documentado la presencia genética indígena en las poblaciones antillanas actuales. Fue socialmente más aceptable que un hombre europeo se amancebara y/o casara con una indígena, que una mujer europea hiciera lo mismo, y esto queda demostrado en los resultados del análisis genético del ADNmt.

Conclusiones

¿Qué podemos deducir sobre la supervivencia indígena en Puerto Rico a partir de los datos arqueológicos, históricos, etnográficos y genéticos? Cuando empecé a estudiar el período post-contacto en el Caribe hispánico hace ya varias décadas (Anderson-Córdova, 1990), asumí (al igual que muchos investigadores) que la población indígena de las islas pereció rápidamente debido a la introducción de enfermedades y al sistema de encomienda impuesto por los colonizadores españoles, pero enfatiqué también

en la influencia de indígenas de otras islas y del continente americano que fueron traídos por la fuerza como esclavos. En un trabajo reciente Anderson Córdova (2017) planteó la posibilidad de que persistieran grupos de indígenas libres en regiones aisladas de Puerto Rico, La Española y Cuba; asimismo, comentó que la evidencia histórica, lejos de señalar aculturación o asimilación del indígena, indica la perpetuación de costumbres y rituales indígenas en lugares alejados de los pueblos españoles.

La arqueología y los datos etnográficos proveen información sobre la sobrevivencia indígena en Cuba y La Española, pero para Puerto Rico son sumamente escasos. Esta carencia se ha interpretado como producto de varios factores: el interés de los arqueólogos en el período precolombino y no en el período colonial histórico; una población indígena que por ser pequeña en comparación con la de La Española y Cuba sufrió más agudamente los estragos de la colonización; la tendencia de los indígenas boricuños de huir hacia las pequeñas islas antillanas para escapar del yugo español; la limitada extensión geográfica de la isla que dificultó el aislamiento de comunidades indígenas; y la rápida urbanización e industrialización de Puerto Rico bajo la administración de los Estados Unidos y del Estado Libre Asociado, que ha destruido el modo de vida campesino y ha afectado numerosos yacimientos arqueológicos debido a la construcción de carreteras, urbanizaciones, centros comerciales y fábricas.

Sin embargo, como he indicado en este trabajo, el hilo de la herencia indígena puede también trazarse en Puerto Rico. Durante el período colonial español, Puerto Rico fue más bien un bastión militar con una población europea pequeña y un número limitado de centros urbanos. Cuba y La Española (en especial la parte hoy perteneciente a Haití) fueron grandes centros de producción azucarera basada en la mano de obra esclava, mientras que Puerto Rico fue una colonia mucho más pobre. No fue hasta entrado el siglo XVIII y en el siglo XIX que hubo un incremento considerable del número de habitantes, aunque, comparado con

Cuba y La Española, Puerto Rico nunca tuvo una población grande de esclavos africanos. Quizás esto explique en parte la persistencia de genes indígenas en mayor proporción en los habitantes de Puerto Rico. La evidencia genética y el resurgimiento de individuos en Puerto Rico que reclaman reconocimiento de su herencia indígena presentan un reto para los arqueólogos, historiadores y antropólogos puertorriqueños en torno a la necesidad de indagar más a fondo en el legado indígena. Esto incluye un esfuerzo por localizar y documentar yacimientos indígenas poscontacto y la realización de estudios etnográficos en poblaciones rurales contemporáneas. También requiere tener en mente que las poblaciones indígenas de Puerto Rico fueron heterogéneas ya que hubo influencia de etnias indígenas traídas a la isla como esclavos. Es de esperarse que la arqueología histórica siga desarrollándose en la isla, y que incorpore también la herencia africana, parte integral de la sociedad puertorriqueña contemporánea.

Referencias citadas

- Abbad y Lasierra, fray Agustín Iñigo (1979). *Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*. Estudio preliminar por Isabel Gutiérrez del Arroyo. Río Piedras: Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico.
- Alonso, Manuel (1949). *El Gíbaro*. Puerto Rico: Edición del Colegio de Hostos.
- Anderson-Córdova, Karen (1982). History of the Caparra Settlement Puerto Rico. En Agamemnon G. Pantel (Ed.), *A Cultural Resources Survey of Fort Buchanan Military Reservation, San Juan, Puerto Rico*, (pp. 16-33). Informe preparado para el Servicio Nacional de Parques, Departamento de lo Interior de los E.U. Fundación Arqueología, Antropológica e Histórica de Puerto Rico, San Juan.
- Anderson-Córdova, Karen (1990). *Hispaniola and Puerto Rico: Indian Acculturation and Heterogeneity, 1492–1550*. (Tesis doctoral inédita). Connecticut: Yale University, New Haven.

- Anderson-Cordova, Karen (1995). Aspectos demográficos de los cacicazgos taínos. En Ricardo. E. Alegría & M. Rodríguez (Eds.), *Proceedings of the Fifteenth International Congress for Caribbean Archaeology*, (pp. 351–365). San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, con la colaboración de la Fundación Puertorriqueña de las Humanidades y la Universidad del Turabo.
- Anderson-Cordova, Karen (2005). The Aftermath of Conquest: The Indians of Puerto Rico during the Early Sixteenth Century. En Peter Siegel (Ed.), *Ancient Borinquen: Archaeology and Ethnohistory of Native Puerto Rico*, (pp. 337–352). Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Anderson-Cordova, Karen (2013). Demografía aborigen en las Antillas. En Frank Moya Pons & Rosario Flores Paz (Eds.), *Los Taínos en 1492, el debate demográfico*, (pp. 193–251). Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia, vol. 103.
- Anderson –Cordova, Karen (2017). *Surviving Spanish Conquest: Indian Fight, Flight, and Cultural Transformation in Hispaniola and Puerto Rico*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Brau, Salvador (1975). *Historia de Puerto Rico*. San Juan: Ediciones Borinquen, Editorial Coquí.
- Castanha, Tony (2011). *The Myth of Indigenous Caribbean Extinction: Continuity and Reclamation in Borikén (Puerto Rico)*. 1st Ed, New York. Palgrave Macmillan.
- Córdova, Pedro Tomás (1968). *Memorias geográficas, históricas, económicas y estadísticas de la Isla de Puerto Rico*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, Editorial Coquí, (primera edición, 1831).
- Cooper, J.; Samson, A.; Nieves, M. A.; Lace, M. J.; Caamaño-Dones, J.; Cartwright, C., et al. (2016). *The Mona Chronicle: The Archaeology of Early Religious Encounter in the New World*. *Antiquity*, 90(352), (pp. 1054–1071).
- Curet, L. Antonio (2015). Indigenous Revival, Indigeneity, and the *Jíbaro* in Borikén. *Centro Journal*27(1), (pp. 206-247).

- Dávila Dávila, Ovidio (2003). *Arqueología de la Isla de la Mona*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Deagan, Kathleen (1985). Spanish-Indian Interaction in Sixteenth Century Florida and the Caribbean. En William Fitzhugh (Ed.), *Cultures in Contact*, (pp. 281–318). Washington, D.C. Smithsonian Institution Press.
- Deagan, Kathleen (1988). The Archaeology of the Spanish Contact Period in the Caribbean. *Journal of World Prehistory*2(2), (pp. 187-225).
- Deagan, Kathleen (1995). *Puerto Real: The Archaeology of a Sixteenth-Century Spanish Town in Hispaniola*. Gainesville: University Press of Florida.
- Deagan, Kathleen (2004). Reconstructing Taino Social Dynamics after Spanish Conquest: Gender and Class in Culture-Contact Studies. *American Antiquity*, 69 (4), (pp. 597–626).
- Del Valle Atilés, Francisco (1887). *El campesino puertorriqueño*. Puerto Rico: Tip. J. González Font.
- Domínguez, Lourdes (1978). La transculturación en Cuba (s. 16-17). *Cuba Arqueológica I*, (pp. 33-50). Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Domínguez, Lourdes (1983). *El Yayal*. César Augusta. Publications Seminar of Archaeology and Numismatics Aragonesa. CSIC, vols. 57–58, pp. 187-249, Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Domínguez, Lourdes (2004). Guanabacoa: una experiencia india en nuestra colonización. *Gabinete de Arqueología* (3), (pp. 4-11).
- Fernández Méndez, Eugenio (1981). *Crónicas de Puerto Rico desde la conquista hasta nuestros días (1493-1955)*. Río Piedras: Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico.
- Fewkes, Jesse Walter (1907). *The Aborigenes of Porto Rico and Neighboring Islands*. Twenty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington D. C.: Government Printing Office.

- Forte, Maximilian C. (Ed.) (2006). *Indigenous Resurgence in the Contemporary Caribbean*. New York: Peter Lang.
- García Goyco, Osvaldo (2011). El yacimiento Jácana (PO-29), su probable participación en la rebelión taína de 1511. En *Simposio 5.º Centenario (1511–2011) de la Rebelión Taína*, (pp. 106–123). San Juan: Fundación Cultural Educativa, Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Guitar, Lynne (1998). *Cultural Genesis: Relationships among Indians, Africans, and Spaniards in Rural Hispaniola, First Half of the Sixteenth Century*, (Tesis doctoral inédita), Vanderbilt University, Nashville, Tennessee.
- Guitar, Lynne; Ferbel-Azcarate, P. & Estévez, Jorge (2006). Ocamadaca Taino (Hear Me, I Am Taino): Taino Survival on Hispaniola, Focusing on the Dominican Republic. En Maximilian C. Forte (Ed.), *Indigenous Resurgence in the Contemporary Caribbean*, (pp. 41–67). New York: Peter Lang.
- Haslip-Viera, Gabriel (Ed.) (2006) *Taino Revival: Critical Perspectives on Puerto Rican Identity and Cultural Politics*. Segunda impresión de la edición del 2002. Princeton: Markus Weiner.
- Hidalgo, H. (2016). *El dominicano tiene un 49% de ADN africano y un 39% europeo*. En *Diario Libre*, Santo Domingo. Recuperado de <http://www.diariolibre.com/ciencia-y-tecnologia/ciencia/el-dominicano-tiene-un-49-de-adn-africano-y-un-39-europeo-NE4251429>
- Hostos, Adolfo de (1938). *Investigaciones históricas*. Original archivado en la Colección Puertorriqueña, Biblioteca de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras. San Juan: Reimpresión, Oficina Estatal de Conservación Histórica de Puerto Rico, Oficina del Gobernador, San Juan, Puerto Rico 2011.
- Luna Calderón, Fernando (2002). Mitochondrial DNA in the Dominican Republic. *Kacike: The Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology. Special Issue edited by Lynne Guitar. New Directions in Taino Research*. Recuperado de <http://www.kacike.org/Current.html>; <https://archive.org/>

stream/kacikeJournal_34/CalderonEnglish#page/nO/
mode/2p.

- Marcheco Teruel, B. (2014). La genética: un novedoso camino hasta nuestros ancestros. En F. d. J. Pérez Cruz (Ed.), *Los Indioamericanos en Cuba. Estudios abiertos al presente*, (pp. 418-436). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Martínez-Cruzado, Juan C.; Toro-Labrador, V.; Ho-Fung, M. A.; Estévez-Montero, A.; Lobaina-Manzanet, D. A.; Padovani-Claudio, H.; Sánchez-Cruz, P.; Ortíz-Bermúdez & A. Sánchez-Crespo (2001). Mitochondrial DNA Analysis Reveals Substantial Native American Ancestry in Puerto Rico. *Human Biology*, (73), (pp. 491–511).
- Martínez-Cruzado, Juan C.; G. Toro-Labrador, J.; Viera-Vera, M.; Rivera-Vega, J.; Startek, M.; Latorre-Esteves, A.; Román-Colón, R.; Rivera-Torres, I. Y.; Navarro-Millán, E.; Gómez-Sánchez, H.; Caro-González & P. Valencia-Rivera (2005). Reconstructing the Population History of Puerto Rico through mtDNA Phylogeographic Analysis. *American Journal of Physical Anthropology*(128), (pp. 131–155).
- Mason, J. Alden (1941). *A Large Archaeological Site at Capá, Utuado, with Notes on Other Porto Rican Sites Visited in 1914-1915*. Scientific Survey of Porto Rico and the Virgin Islands, Vol. 18, pt. 2. New York: New York Academy of Sciences.
- Mira Caballos, Esteban (1997). *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492–1542)*. Bogotá: Ediciones Alfil.
- Moscoso, Francisco (2010). Composición criolla puertorriqueña: 1508-1540. En *Los procesos de colonización, raíces de las culturas iberoamericanas, Actas del XI Congreso de la Asociación de Academias Iberoamericanas de la Historia, 21 al 25 de abril de 2008* (pp. 805-817). San Juan: Oficina de Servicios Legislativos y Oficina del Historiador Oficial de Puerto Rico.
- Ortega, Elpidio & Fondeur, Carmen (1978). *Estudio de cerámica del período indohispano de la antigua Concepción de La Vega*. Serie científica I. Santo Domingo: Fundación Ortega Álvarez.

- Poole, Robert M. (2011). What Became of the Taino? *Smithsonian Magazine*. October 1.st.
- Pesoutova, J. & Hofman, Corinne L. (2016) La contribución indígena a la biografía del paisaje cultural de la República Dominicana. Una revisión preliminar. En Jorge Ulloa Hung & Roberto Valcárcel (Eds.), *Indígenas e indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio*, (pp. 115-148). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Rivera Fontán, Juan & Oliver, José R. (2005). Impactos y patrones de ocupación histórica jíbara sobre componentes taínos: El sitio 'Vega de Nelo Vargas' (Utu-27), Barrio Caguana, Municipio de Utuado, Puerto Rico. En G. María C. Tavárez & Manuel García Arévalo (Eds.), *Proceedings of the Twentieth International Congress for Caribbean Archaeology*, (pp. 2-14). Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano y Fundación García Arévalo.
- Rivero de la Calle, Manuel (1978). Supervivencia de descendientes de indoamericanos en la zona de Yateras, Oriente. *Cuba Arqueológica I*, (pp. 149-176). Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Rivero de la Calle, Manuel (1983). Antropología física de los taínos. En *La cultura taína*, (pp. 153-161). Madrid: Comisión Nacional del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, Turner Libros, S. A.
- Romero Estébanez, Leandro S. (1981). Sobre evidencias arqueológicas de contacto y transculturación en el ámbito cubano. *Santiago* (44), (pp. 71-105).
- Rosario-Rivera, Raquel (2010). Los procesos en la fundación de poblaciones en la isla de Puerto Rico durante los siglos XVII al XVIII. En *Los procesos de colonización, raíces de las culturas iberoamericanas, Actas del XI Congreso de la Asociación de Academias Iberoamericanas de la Historia, 21 al 25 de abril de 2008*, (pp. 657-676). San Juan: Oficina de Servicios Legislativos y Oficina del Historiador Oficial de Puerto Rico.

- Smith, Greg Charles (1986). *Non-European Pottery at the Sixteenth Century Site of Puerto Real, Haiti*. (Tesis de maestría inédita). University of Florida, Gainesville.
- Smith, Greg Charles (1995). Indians and Africans at Puerto Real: The Ceramic Evidence. En Kathleen Deagan (Ed.), *Puerto Real: The Archaeology of a Sixteenth Century Spanish Town in Hispaniola*, (pp. 335–374). Gainesville: University Press of Florida.
- Smith, Greg Charles (2003). The Indigenous Societies at the Time of Conquest. En Jalil Sued Badillo (Ed.), *General History of the Caribbean*, Vol. I. *Autochthonous Societies*, (pp. 259–291). MacMillan Caribbean, UNESCO.
- Sued Badillo, Jalil (2001). *El Dorado borincano: la economía de la conquista, 1510–1550*. San Juan: Biblioteca del Caribe, Ediciones Puerto.
- Valcárcel Rojas, Roberto (1997). Introducción a la arqueología del contacto indohispánico en la Provincia de Holguín, Cuba. *El Caribe Arqueológico* (2), (pp. 64–77).
- Valcárcel Rojas, Roberto (2012). *Interacción colonial en un pueblo de indios encomendados: El Chorro de Maíta, Cuba*. (Tesis doctoral inédita), University of Leiden, Netherlands.
- Valcárcel Rojas, Roberto (2015). Una presencia necesaria: indios en la Cuba colonial. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (46), (pp. 177–194).
- Valcárcel Rojas, Roberto (2016). *Archaeology of Early Colonial Interaction at El Chorro de Maíta, Cuba*. Gainesville: University Press of Florida.
- Valcárcel Rojas, R. & H. Pérez Concepción (Eds.), (2014). *Indios en Holguín*. Holguín: Editorial La Mezquita.
- Valdivia, J. (2016). *Estudio determina que hay genes taínos en 15% de los dominicanos*. En *Listín Diario*, Santo Domingo. Recuperado de <http://www.listindiario.com/la-republica/2010/06/17/146622/estudio-determina-que-hay-genes-tainos-en-15-de-los-dominicanos>

- 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, Marcio (1974). Remanentes culturales indígenas y africanos en Santo Domingo. *Revista dominicana de arqueología, antropología e historia* 4(7-8), (pp. 19–26).
- Vilar, Miguel G.; Meléndez, Carlalynne; Sanders, Akiva B.;Walia, Akshay; Gaieski, Jill B.; Owings, Amanda C.;Schurr, Theodore G.& The Genographic Consortium (2014). Genetic Diversity in Puerto Rico and Its Implications for the Peopling of the Island and the West Indies. *American Journal of Physical Anthropology* (155), (pp. 352-368).
- Zerquera y Fernández de Lara, Carlos Joaquín (1977). La villa india de Trinidad en el siglo XVI. *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* 19(2), (pp. 71–94).

Capítulo 7

Arqueología y patrimonio de los Kalínago en las islas de San Vicente y Granada

CORINNE L. HOFMAN Y MENNO L.P. HOOGLAND

Introducción

Este capítulo se enfoca en el impacto de los encuentros coloniales en las Antillas Menores, con énfasis en las islas de San Vicente y Granada. Examina los primeros contactos entre el Viejo y el Nuevo Mundo, uno de los procesos más traumáticos en la historia humana. El Caribe fue el escenario para las interacciones entre culturas con orígenes radicalmente diferentes, lo que después de un turbulento período colonial finalmente sentó las bases para la fundación de las actuales sociedades multiétnicas de la región. A pesar de ello, el conocimiento tradicional de esta compleja historia inicial se fundamenta en descripciones de los primeros cronistas europeos, quienes proporcionan amplias vivencias, pero muy sesgadas y fragmentadas sobre los habitantes indígenas de las Antillas Menores. Durante la conquista española de las Antillas Mayores y el sur del Caribe, las Antillas Menores fueron conocidas por las expediciones y asaltos para capturar esclavos, pero también funcionaron como refugio para amerindios que algunas veces sirvieron como «intermediarios» en el comercio entre el Caribe Español y la región continental de América del Sur. La

Corona también permitió la cacería de habitantes de las pequeñas islas de las Antillas Menores (a las que se refería como islas inútiles), a partir de la emisión de una Real Cédula en 1511 (Mira Caballos, 1999; Marte, 1981, pp. 70-72). Estas islas a su vez participaron en la última fase de la resistencia indígena frente a las potencias coloniales.

St. Kitts fue la primera isla ocupada por los ingleses y luego por los franceses desde 1623. San Vicente nunca fue oficialmente colonizada, y fue designada como «neutral» por lo que se mantuvo en posesión de los Kalínago, mientras Granada fue inicialmente ocupada por los franceses en 1649. Pasaron aproximadamente de 130 a 150 años, antes de que se establecieran asentamientos europeos permanentes en las Antillas Menores. Esto ocurrió a pesar de la feroz resistencia indígena de los Kalínago o los llamados Caribes de las Islas, poblaciones que reclaman su origen en las tierras firmes de Sudamérica, y especialmente las islas ubicadas entre Trinidad y Tobago y St. Kitts (Allaire, 1977, 2013; Boomert, 1986,1995; Hulme, 1996; Hulme y Whitehead, 1992; Figueredo, 1978; Sued-Badillo, 1995; Whitehead, 1995)[ver figura 15a]. Un patrón de intercambios se había desarrollado en la última mitad del siglo XVI entre las naciones europeas y los Kalínago, el cual culminó con el cultivo de tabaco por estos últimos para la venta a comerciantes de paso. La sociedad Kalínago estuvo caracterizada por una autonomía local considerable, así como por diversos niveles de autoridad política.

Las fuentes coloniales tempranas, formadas por escritos de los españoles, holandeses, franceses, los exploradores ingleses, así como por navegantes y misioneros, dan testimonio vivo de la invasión lenta pero inexorable de las naciones europeas a las Antillas Menores; también registran la marginalización de la cultura y la sociedad amerindia (ej. Nicholl, 1605; Coppier, 1645; Rochefort, 1658; Breton, 1665-1666, 1978; Du Tertre, 1654; Pinchon, 1961; Chanca, 1988; Anonyme de Carpentras, 2002; Labat, 2005 [1722]). Mientras tanto, las comunidades caribes en algunas

islas absorbieron un número creciente de esclavos africanos escapados de sus amos, conduciendo a la formación de una identidad étnica conocida como los Caribes Negros, que coexistieron junto a comunidades que seguían siendo puramente amerindias. Después de varias guerras con los ingleses, muchos Caribes Negros fueron deportados en 1791 desde San Vicente a Centroamérica, donde ahora son conocidos como Garífunas (Palacio, 2005). Para 1800, un colapso importante en las poblaciones amerindias redujo dramáticamente la presencia Caribe en gran parte de las Antillas Menores. Las poblaciones indígenas fueron extinguidas o completamente marginalizadas; a pesar de ello, descendientes de los Kalínago todavía están presentes a lo largo de las Antillas Menores, principalmente en Dominica, San Vicente y Trinidad, donde reafirman activamente su origen amerindio como parte integral de su identidad en la sociedad caribeña (Bomert, 2016; Reid, 2009; Lenik, 2012; Sued Badillo, 1995, 2003; Whitehead, 1995). Las investigaciones arqueológicas relacionadas con el período 1492-1650 han sido hasta ahora prácticamente inexistentes, a pesar de que se considera que esta región guarda evidencias de los últimos efectos de los encuentros coloniales en el Caribe.

Los sitios Kalínago en las Antillas Menores

Esta parte del capítulo se concentra en la arqueología y el patrimonio de los Kalínago, particularmente en las islas de San Vicente y Granada, dos de los principales enclaves de estas comunidades en el período colonial temprano. Dirigiremos la mirada hacia las transformaciones en su patrón de asentamiento y organización, a través de la división histórica, utilizando investigaciones arqueológicas y las referencias de los documentos europeos. Además, presentamos un proyecto de construcción de viviendas Kalínago en Argyle, San Vicente, que se inició después de las excavaciones arqueológicas. Este proyecto transdisciplinario fue

reforzado por la participación de expertos en el Caribe, académicos y comunidades locales.

Desde la década de 1980 se ha avanzado en la identificación arqueológica de las comunidades históricamente conocidas como Kalínago, sobre todo a través de la cerámica nombrada como complejo Cayo (Boomert, 1986, 2011). Esta cerámica, además de su clara asociación en estilo, morfología y manufactura con el continente [Koriabo de las Guayanas, Brasil] (Boomert, 2004), exhibe algunos motivos decorativos y rasgos asociados que sugieren claras afiliaciones con las Antillas Mayores (cerámicas Chicoide-Meillacoide). Esto último enfatiza en el rol que pudieron desempeñar los refugiados de las Antillas Mayores (en las Antillas Menores) o los ataques de los Caribe a las Grandes Antillas, en la transmisión de rasgos estilísticos desde las primeras hacia los conjuntos cerámicos de las islas en las Antillas Menores.

Desde 1980, cerca de veinte sitios arqueológicos con cerámica Cayo han sido identificados en las Antillas Menores. Estos se encuentran entre Granada y la parte sur de Guadalupe (Basse-Terre); sin embargo, en su mayoría han sido documentados en Granada y San Vicente. Excavaciones arqueológicas en los sitios Argyle (en Granada) y La Poterie (en San Vicente), han proporcionado nuevas informaciones sobre los asentamientos Kalínago en las Antillas Menores (figuras 15b, c). La ubicación de los sitios Cayo en ambas islas es muy peculiar: en el lado de barlovento (frente al océano Atlántico) y en una meseta elevada junto a un río o arroyo.

El padre Breton, un fraile dominico autor de los famosos diccionarios Caraibe-François (1665) y François-Caraibe (1666), quien viajó a las Antillas a mediados del siglo XVII, registró el estilo de vida y las costumbres asociadas a la muerte de los Kalínago. También menciona que estos preferían el lado barlovento de las islas debido a los acantilados y el mar agitado, que ayudaba en la defensa de los asentamientos. Mientras que, en torno a sus asentamientos, no muchos árboles eran cortados para así permanecer ocultos de los europeos. Los asentamientos se encontraban

generalmente cerca del mar y de ríos, donde se podían lavar y además disponer de agua fresca y potable (Breton, 1665, p. 219). Breton también describe sus sembrados, donde plantaban cultivos como mandioca (yuca), patata dulce (batata), ñame, tania, maíz y calabaza (Breton, 1665, pp. 59, 342, 365, 407, 453); estos se encontraban a una hora caminando desde sus poblados (Breton, 1665, p. 251).

El sitio Argyle

El sitio de Argyle se encuentra en la parte superior de una cresta con vistas al océano Atlántico, junto a la desembocadura del río Yambou, en la parte Sudeste de San Vicente. El río corre a través del valle conocido como Mesopotamia, con suelos agrícolas muy ricos e ideales para el cultivo de tubérculos. Argyle fue inicialmente explorado por Louis Allaire (1994) y extensamente excavado por la Universidad de Leiden en colaboración con el National Trust and the International Airport Development Company LTD (IACD), antes de la construcción de un nuevo aeropuerto internacional.

Durante los trabajos de la Universidad de Leiden la capa de tierra vegetal fue retirada con una retroexcavadora y se abrieron amplios espacios horizontales (Hofman y Hoogland, 2012, 2016; Hofman *et al.*, 2015; Hoogland *et al.*, 2011; Keegan & Hofman, 2017); el sitio fue fechado por radiocarbono en el siglo XVI y principios del siglo XVII; es decir, cal DC 1540-1620 años. Allí se han documentado once estructuras de casas y dos plazas (10×15m y 15×25m) relacionadas con dos fases de ocupación. Las estructuras se superponen parcialmente, pero el palimpsesto es limitado; la solución de diseño concuerda con la descripción de Breton sobre la disposición de pueblos del siglo XVII que encontró en las islas de Dominica y Guadalupe. Las fuentes históricas también describen caseríos o casas individuales dispersas a través del paisaje (Labat, 2005 [1722]).

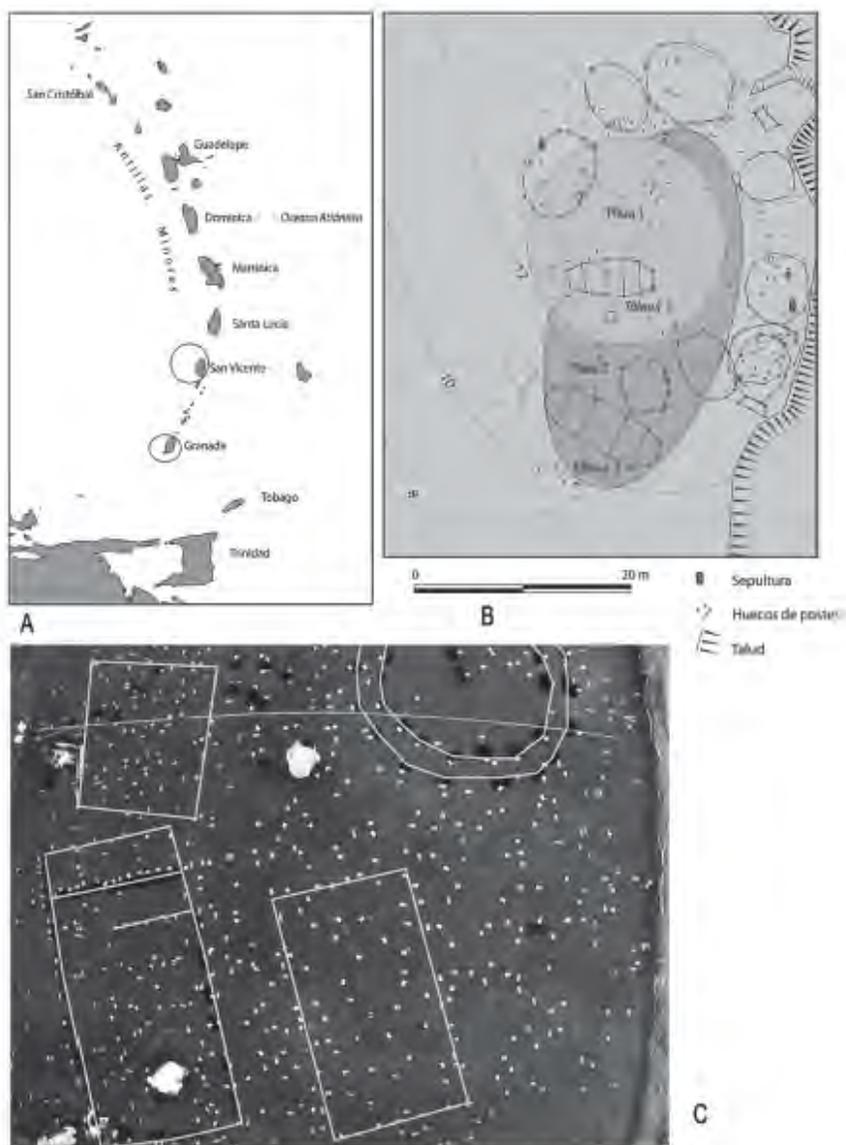


Figura 15. A, mapa de las Antillas Menores, encerradas en círculos las dos islas donde se ubican los sitios mencionados en el texto; B, plano de estructuras constructivas y plaza en el sitio Argyle, en San Vicente; C, registro de huecos de postes y otros elementos de casas en el sitio arqueológico La Poterie, Granada.

Un pueblo típico Kalínago incluía la casa de los hombres y un número de viviendas familiares dispuestas alrededor de la plaza (Breton, 1665, pp. 10, 85). En Argyle varias estructuras rectangulares pequeñas, como cobertizos, están repartidas entre las casas, lo que también coincide con las descripciones de Breton. Este último, por ejemplo, menciona las barbacoas o boucans, formados por cuatro palos de madera bifurcados en los que se colocaban ramas delgadas y rectas (Breton, 1665, p. 52). Los lugares para cocinar consistían en tres piedras donde madera o pulpa de madera fue quemada (Breton 1665, p. 350). En dos de las casas redondas de Argyle fueron encontrados entierros.

La práctica de enterrar a los difuntos debajo de los pisos de las viviendas también es descrita por Breton y otros cronistas. La preservación de los restos humanos en el sitio no fue buena debido a la alta acidez del suelo, aunque dos de las tres sepulturas encontradas arrojaron la presencia de dientes fragmentados de dos individuos adultos, menores de 25 años de edad (Hofman y Hogland, 2012). Breton también menciona que los muertos eran enterrados en las casas, bajo los pisos o, si alguna vez eran sepultados en otro lugar, siempre se erigía un pequeño nicho en el lugar. En las casas se excavaba un hoyo redondo de unos tres pies de profundidad donde estos restos pudieran quedar cubiertos. Comenta que antes de colocar a los difuntos en un sepulcro los envolvían en una hamaca completamente nueva (Breton 1665, pp. 237-238; 1978, p. 80), más o menos en la misma posición de un niño en el vientre de la madre, nunca boca abajo sino con la cabeza hacia arriba y doblados sobre sus rodillas; la tumba era cubierta con un tablón. Si el fallecido era propietario de cautivos, estos eran sacrificados; sin embargo, a menudo escapaban sin ser perseguidos. El lugar de la muerte era considerado importante, sobre todo al decidir dónde el difunto debía ser enterrado. El hoyo a veces era cubierto de rojo, con una estera, tablas o tablores, y ocasionalmente eran sepultados con vasijas de cerámica encima de la cabeza. Cuando el entierro estaba fuera de la casa,

se construía una cabaña o casa pequeña, porque nunca dejaban a los muertos sin una cubierta. Las pertenencias personales del difunto, tales como cestas, algodón hilado y otros artículos eran quemadas sobre la tumba por las mujeres en el pueblo. También en este último punto de contacto con los fallecidos, arcos y flechas, una corona de plumas, orejeras, collares, anillos, pulseras, cestas, vasos u otros objetos, podían ser enterrados o quemados sobre la tumba.

El sitio La Poterie

El sitio arqueológico La Poterie se encuentra situado en la costa noreste de la isla de Granada y la cronología de este se estima entre los siglos XVI y XVII, sobre la base de un contexto que presenta mezcla de materiales amerindios (Cayo) y europeos. La Poterie puede considerarse, definitivamente, como una de las últimas aldeas libres de los Kalínago en Granada.

Los materiales arqueológicos fueron encontrados debido a un deslizamiento de tierra en el año 2010, aunque estos no estaban en su contexto. Habían sido barridos desde un pueblo actual, localizado sobre una meseta. Los materiales desplazados finalmente terminaron en la parte más baja de un acantilado, debido a la erosión y al lavado de la ladera, que generó el arrastre de tierra masivo en el 2010. El sitio se ubica en la costa noreste de Granada; sobre una meseta se localizan las huellas de las estructuras, aunque la mayor parte de los materiales fueron encontrados en la ladera. Su situación es muy similar a la documentada para el sitio Argyle y la meseta donde se haya también está bordeada por un arroyo.

Amplias excavaciones en áreas abiertas fueron realizadas por la Universidad de Leiden en colaboración con el gobierno de Granada entre el 2016 y 2017; en total 355m² fueron excavados. Más de 400 huecos de postes fueron identificados, pertenecientes a por lo menos 15 estructuras con formas ligeramente

ovales, con un diámetro de entre 3 y 8m, y dobles filas de postes. Una estructura oval pequeña, de 5×3m, tiene el aspecto descrito históricamente para la choza de los hombres; sin embargo, su tamaño es mucho más pequeño que los identificados en el sitio Argyle.

El lugar tiene tres componentes: el primero, Suzan Troumasoid (años cal DC 800-1000); el segundo, Cayo (siglos XVI-XVII); y el tercero, Afrocaribeño (inicios del siglo XVIII). Aquí nos centraremos solo en el componente Cayo al que, aproximadamente, pueden asignarse la mitad de las estructuras. Los habitantes de este poblado fueron barriando su basura, consistente en restos de cerámica, herramientas de piedra desechadas y restos de comida (espinas de pescado y conchas), al lado de sus viviendas. La continua erosión costera aceleró la cantidad de materiales que rodaron por la pendiente. La superficie del sitio se estima en aproximadamente 200×50m; es decir, se extiende 200m a lo largo de la costa y 50m hacia el interior.

La ubicación y configuración del asentamiento es muy similar a lo documentado en el sitio de Argyle. La recuperación en el sitio de La Poterie, de pisos de vivienda con artefactos Cayo y materiales europeos es única. Esto no fue posible en el sitio Argyle debido al carácter de rescate de la intervención arqueológica y al uso de maquinaria para la remoción mecánica de la primera capa de suelo con evidencias. La posibilidad de atribuir las densidades de artefactos específicos (cerámica, lítica, objetos europeos) a contextos o espacios particulares en el asentamiento La Poterie proporcionó la oportunidad de identificar posibles funciones para ciertas estructuras y áreas de actividad.

Cerámica Cayo y artefactos europeos

Ambos sitios (Argyle y La Poterie) han proporcionado una cantidad considerable de cerámica Cayo, algo totalmente nuevo para la región. El llamado complejo cerámico Cayo fue documentado

previamente por Earle Kirby y Henry Petitjean Roget en la década de 1970, y publicado ampliamente por Arie Boomert desde 1980 sobre la base de la colección de fragmentos descubiertos por Earle Kirby en Sandy Bay, en la isla de San Vicente (Boomert, 1986, 2009, 2011). Boomert había asociado el complejo Cayo con las cerámicas Koriabo del continente y sugirió una afiliación cultural con los Caribes de las islas (Boomert, 1986). Desde entonces las prospecciones en sitios Cayo en las Antillas Menores de Barlovento habían arrojado sólo pequeñas cantidades de esta cerámica; pero las colecciones de Argyle y La Poterie son significativamente más amplias y por lo tanto idóneas para revisar esta alfarería tan compleja, así como otros objetos y mercancías europeas. Los artefactos líticos consisten principalmente en piedras y guijarros usados para golpear, macerar y pulir, fueron confeccionados en materia prima local. La preservación de los restos de concha y hueso es muy pobre.

Las vasijas de la cerámica Cayo tienen formas variadas y en ocasiones están adornadas con decoraciones modeladas que representan animales, con incisiones y pintura. Muy características son las vasijas de contornos no restringidos (llamadas cuencos de flor) con bordes carenados o indentados, y en ocasiones con pintura blanca en las superficies interiores. Existen pocos ejemplos de diseños pintados de rojo o amarillo sobre la pintura blanca. Este tipo de cuencos son muy típicos en la cerámica Koriabo de Guayana y se encuentran en espacios más alejados como el norte de Brasil (Christiana Barreto, comunicación personal, 2016).

Otro tipo de recipientes característicos son grandes vasijas de bocas y contornos restringidos, hechas de arcilla rojiza y con diámetros grandes. Estas vasijas pudieron haber servido como contenedores para cerveza de yuca (ouicou), también mencionada por Breton y otros cronistas franceses de inicios del siglo XVII. En algunos casos, en estas vasijas se han modelado decoraciones de caras de animales o humanas. Gran número de fragmentos de burren atestiguan la preparación intensiva de alimentos a base de

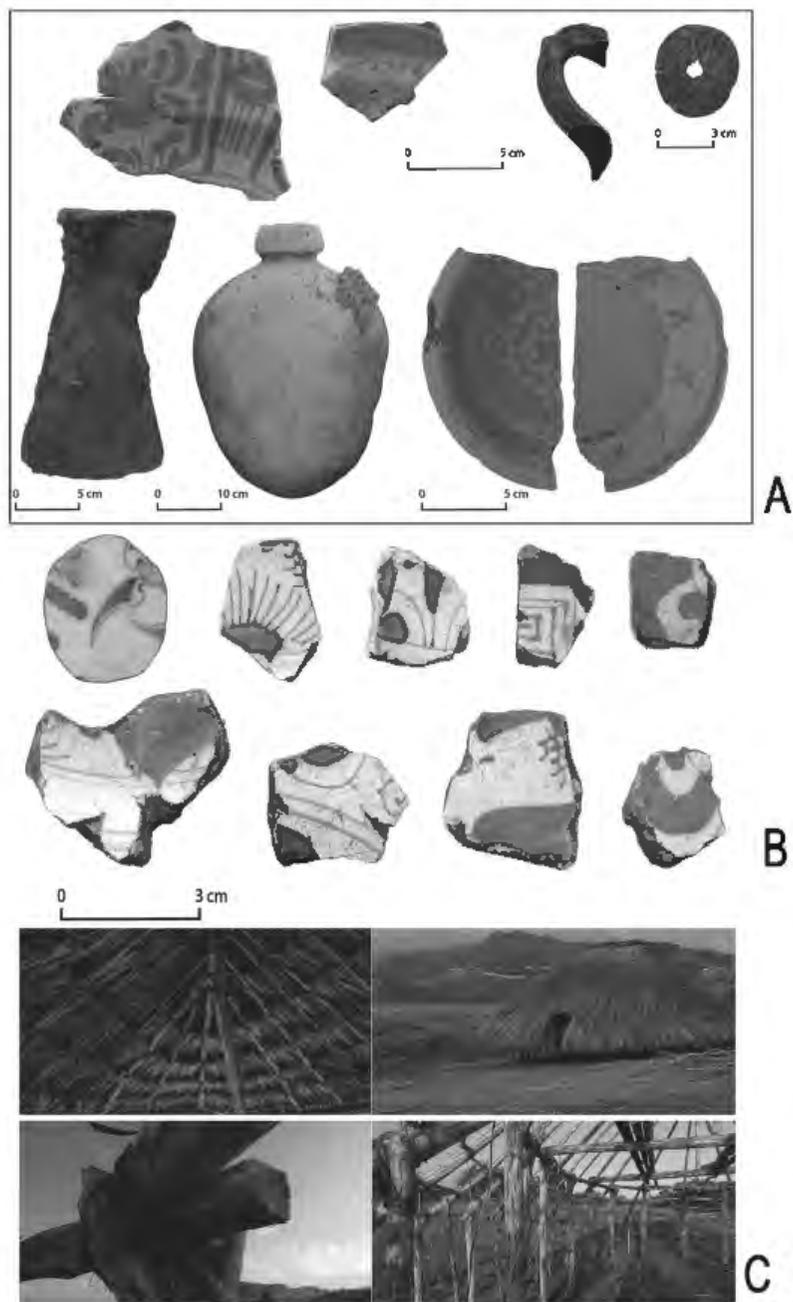


Figura 16. A, materiales coloniales españoles (metal y cerámica); B, cerámicas francesas; C, reconstrucción moderna de casas Kálnago en Argyle.

tubérculos u otros cultivos. Análisis preliminares de gránulos de almidón en dos ollas y una especie de mano de mortero en piedra, muestran evidencia de la cocción y procesamiento de mandioca (*Manihot esculenta*); arrurruz (*Maranta arundinacea*); maíz (*Zea mays*) y leguminosas (Jaime Pagán Jiménez, comunicación personal, 2017).

Análisis de composición geoquímica de la cerámica, con un dispositivo portátil de fluorescencia de rayos X, fueron realizados para determinar la procedencia de las arcillas usadas para producir estas vasijas (Scott *et al.*, en edición). Los resultados preliminares indican un origen en Granada, en el 99% de la cerámica. Esto sugiere que, aunque el estilo de la cerámica es completamente similar a la de Koriabo de las Guayanas, estas no fueron un elemento de intercambio si bien las comunidades de alfareros que se trasladaron a las islas continuaron con las tradiciones ancestrales de sus lugares de procedencia.

Los materiales europeos encontrados en ambos sitios muestran una mezcla de mercancías de comercio, lozas españolas, portuguesas y francesas; cuentas, pedernal usado en armas de fuego, botijas de aceite (olive jars), metal, monedas y vidrio (figura 16 a, b). Los materiales franceses fueron encontrados solamente en el sitio La Poterie, y probablemente corresponden a una ocupación un poco más tardía del sitio (cal DC 1700-1750), asociada con tres cabañas para esclavos y cerámica afrocaribeña. Estas casas de esclavos concuerdan con el primer período de plantaciones francesas en Granada, especialmente en esa parte de la isla.

El proyecto de una aldea Kalínago en Argyle, San Vicente

En colaboración con el International Airport Development Company Ltd., los ministerios de Cultura y Agricultura junto al National Trust de San Vicente y las Granadinas, se comenzó una reconstrucción de las casas Kalínago en Argyle a partir de enero de 2016. La primera vivienda redonda fue construida de manera

experimental, utilizando la mayor cantidad posible de herramientas de piedra y concha, así como materiales vegetales similares a los que debieron utilizarse en su construcción original. Los datos arqueológicos obtenidos de las excavaciones fueron complementados con información del padre Breton, quien aporta descripciones muy detalladas de los distintos materiales utilizados en la construcción de las casas Kalínago, con formas redondas y ovaladas.

El proyecto de reconstrucción del poblado Cayo en Argyle es el primero de su tipo en el Caribe, construido en un lugar de encuentro entre indígenas y europeos. Como ya se ha dicho, la localización de los restos de este poblado se produjo durante la construcción del nuevo aeropuerto internacional de Argyle a partir de 2010. En 2016, los miembros de la comunidad local completaron con éxito la reconstrucción del poblado amerindio en Argyle, con cinco casas redondas y una gran estructura oval (figura 16 c). La reconstrucción del poblado es una importante contribución al patrimonio de la isla, documentando la más temprana historia de los primeros habitantes de San Vicente y las Granadinas.

Conclusiones

Las investigaciones en Argyle y La Poterie han proporcionado nuevas e importantes informaciones sobre asentamientos amerindios que permanecieron vigentes hasta el siglo XVI y XVIII, así como los repertorios de cultura material a ellos asociados. Las excavaciones horizontales a gran escala, la colección y registro metodológico de los artefactos, han producido gran cantidad de información sobre el estilo de vida, la estructura de los asentamientos, las relaciones de intercambio, dinámicas interculturales y movilidad humana de los Kalínago durante la época colonial temprana. Los hallazgos en La Poterie también muestran una continuidad en la ocupación del mismo espacio durante un largo período de

tiempo; asimismo, proporcionan las primeras ideas sobre las viviendas de esclavos africanos y el repertorio de cultura material de inicios del siglo XVIII.

Los datos arqueológicos se complementaron con información etnohistórica y esta fue usada para la interpretación de ambos poblados (Hofman *et al.*, 2015). La investigación a largo plazo ofrece una posibilidad única de estudiar la continuidad cultural y el cambio, las relaciones sociales entre comunidades, y la transformación de la cultura y la sociedad amerindia en vísperas del colonialismo europeo. Su importancia también radica en el rescate de la historia Kalínago desde una perspectiva más inclusiva y matizada, disipando el sesgo documental colonial y posicionando la investigación arqueológica de las Islas de los Caribes en el contexto más amplio de la arqueología de la región y de estudio de invasión europea. Esto supone, además, una contribución en el esfuerzo de cerrar la brecha entre la Arqueología de la época precolonial y colonial en el Caribe.

Desde una perspectiva más general (Delle *et al.*, 2011; Hofman y Hoogland, 2012) la investigación también aporta a los debates sobre el contacto cultural y los encuentros coloniales en el ámbito global (ej., Gosden, 2004; Lightfoot, 1995; Silliman, 2005; Stein, 2005). Los actuales pueblos indígenas de las Antillas Menores son los herederos directos de las tradiciones culturales de los Caribes, con una considerable participación en el patrimonio cultural arqueológico (Boomert, 2016; Honychurch, 2000; Twinn, 2006). Esta investigación, por lo tanto, representa una fuente de considerable interés histórico para las comunidades Kalínago y Garífuna, en San Vicente, Dominica, Trinidad, en todo el Caribe y Centroamérica, pues sus orígenes han sido impugnados durante mucho tiempo debido a la ausencia de evidencias arqueológicas consistentes.

Agradecimientos

La investigación que condujo a estos resultados es parte del proyecto NEXUS1492 y ha recibido financiamiento de European Research Council, European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013) / ERC grant agreement n° 319209. También, fue sostenida por Humanities in the European Research Area (HERA) grant agreement n° 1133.

En Argyle, el proyecto fue apoyado por National Trust of St. Vincent and the Grenadines y St. Vincent and the Grenadines International Airport Construction Company. Las investigaciones del 2016 y 2017 en La Poterie se llevaron a cabo bajo el memorando de entendimiento (MOU) firmado en 2015 y legalizado en 2016, entre el Ministerio de Turismo, Aviación Civil, Cultura y la Universidad de Leiden. Los permisos fueron otorgados por el Ministro de Cultura, senador Brenda Hood; los propietarios del terreno, Cleopatrice Daniel Andrew y Cheo Christopher; y la comunidad de La Poterie. Los equipos de excavación incluyeron investigadores y estudiantes de la Universidad de Leiden, Universidad del Noroeste (Chicago), Universidad St. Georges, Granada y miembros de la Asociación Garífuna y de la comunidad de La Poterie.

Referencias citadas

- Allaire, L. (1977). *Later Prehistory in Martinique and the Island Caribs: Problems in Ethnic identification*. (Unpublished Ph.D. thesis), Yale University. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms International.
- Allaire, L. (1994). *Historic Carib site discovered! St. Vincent Archaeological Project Newsletter*(1), (pp. 1-3).
- Allaire, L. (2013). Ethnohistory of the Caribs. En Keegan W.F., C.L. Hofman & R. Rodríguez Ramos (Eds.), *Handbook of Caribbean archaeology* (pp. 97-108). New York: Oxford University Press.

- Anonyme de Carpentras (2002). *Un flibustier français dans la mer des Antilles (1618-1620)*. Relation d'un voyage infortuné fait aux Indes occidentales par le capitaine Fleury avec la description de quelques îles qu'on y rencontre, recueillie par l'un de ceux de la compagnie qui fit le voyage. Text presented by J.P. Moreau. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Boomert, A. (1986). The Cayo Complex of St. Vincent: Ethno-historical and Archaeological Aspects of the Island-Carib problem. *Antropológica* 66, (pp. 3-68).
- Boomert, A. (1995). Island Carib Archaeology. En N.L. Whitehead (Ed.), *Wolves from the Sea: Readings in the Anthropology of the native Caribbean*, (pp. 23-25). Leiden: KITLV Press.
- Boomert, A. (2004). Koriabo and the Polychrome Tradition: The late-prehistoric era between the Orinoco and Amazon mouths. En A. Delpuech & C.L. Hofman (Eds.), *Late Ceramic Age Societies in the Eastern Caribbean*, (pp. 251-266). Oxford: BAR International (Paris Monographs in American Archaeology 14).
- Boomert, A. (2009). *Searching for Cayo in Dominica*. Paper presented at the 23rd International Congress for Caribbean Archaeology, Antigua.
- Boomert, A. (2011). From Cayo to Kalinago: Aspects of Island Carib archaeology. En C.L. Hofman & A. van Duijvenbode (Eds.), *Communities in Contact. Essays in archaeology, ethno-history and ethnography of the Amerindian Circum-Caribbean*, (pp. 291-306). Leiden: Sidestone Press.
- Boomert, A. (2016). *The indigenous peoples of Trinidad and Tobago from the first settlers until today*. Leiden: Sidestone Press.
- Breton, R. (1665). *Dictionnaire caraïbe-françois*. Auxerre: Gilles Bouquet.
- Breton, R. (1666). *Dictionnaire françois-caraïbe*. Auxerre: Gilles Bouquet.
- Breton, R. (1978). *Relation de l'île de la Guadeloupe*. Basse-Terre: Société d'Histoire de la Guadeloupe.

- Chanca, D. Álvarez (1988) [1494]. The report of Dr. Chanca. En C. Jane (Ed.), *The Four voyages of Columbus*, vol. 7 (pp. 20-73). New York: Dover Publications.
- Coppier, G. (1645). *Histoire et voyages aux Indes Occidentales, et de plusieurs autres régions maritimes et esloignée*. Lyon: J. Hugetau.
- Du Tertre, J.B. (1654). *Histoire générale des îles de S. Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique, et autres dans l'Amérique*. Paris: Jacques et Emmanuel Langlois.
- Du Tertre, J.B. (1661). *Histoire générale des Antilles habitées par les François*. Paris: Fort-de-France.
- Du Tertre, J.B. (1654). *Histoire générale des îles de S. Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique, et autres dans l'Amérique*. Paris: Jacques et Emmanuel Langlois.
- Gosden, C. (2004). *Archaeology and colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keegan, W.F. & C.L. Hofman (2017). *The Caribbean Before Columbus*. New York: Oxford University Press.
- Figueredo, A.E. (1978). *The early European colonization of St. Croix (1621-1642)*. Journal of Virgin Islands Archaeological Society 6, (pp. 59-63).
- Hofman, C.L. & M.L.P. Hoogland (2012). Caribbean encounters: Rescue excavations at the early colonial Island Carib site of Argyle, St. Vincent. *Analecta Praehistorica Leidensia* 43, (pp. 63-76).
- Hofman, C.L.; Hoogland, M.P.L.&B. Roux (2015). Reconstruire le táboüi, le manna et les pratiques funéraires au village caraïbe d'Argyle, Saint-Vincent. En Grunberg, B. (Ed.), *À la recherche du Caraïbe perdu: Les populations amérindiennes des Petites Antilles de l'époque précolombienne à la période coloniale*, (pp. 41-50). Paris: L'Harmattan.
- Honychurch, L. (2000). *Carib to creole: A History of Contact and Culture Exchange*. Roseau: The Dominica Institute.

- Hoogland, M.L.P.; Hofman, C.L.& A. Boomert (2011). *Argyle, St. Vincent: new insights on the Island Carib occupation of the Lesser Antilles*. Proceedings of the 24th International Congress for Caribbean Archaeology. *Martinique*.
- Hulme, P. (1986). *Colonial Encounters. Europe and the native Caribbean, 1492-1797*. London and New-York: Methuen.
- Hulme, P. & N.L. Whitehead (Eds.), (1992). *Wild Majesty: Encounters with Caribs from Columbus to the present day—anthology*. Oxford: Clarendon Press.
- Labat, J.B. (2005) [1722]. *Voyages aux isles de l'Amérique (Antilles), 1693-1705*. Text presented by A. t'Sehstevens. Paris: L'Harmattan.
- Lenik, S. (2012). Carib as a Colonial Category. Comparing Ethnohistorical and Archaeological Evidence from Dominica, West Indies. *Ethnohistory* 59(1), (pp. 79-109).
- Lightfoot, K.G. (1995). Culture contact studies: Redefining the relationships between prehistoric and historical archaeology. *Latin American Antiquity* 60(2), (pp. 199-211).
- Marte, R. (1981). *Santo Domingo en los manuscritos de Juan Bautista Muñoz*. Santo Domingo: Fundación García Arévalo.
- Mira Caballos, E. (1999). El envío de indios americanos a la Península Ibérica: aspectos legales (1492-1542). *Studia Historica. Historia Moderna* 20, (pp. 201-215).
- Nicholl, J. (1605). *An hourglass of Indian news*. London.
- Palacio, J.O. (2005). *The Garifuna, a nation across borders, Benque Viejo del Carmen*. Belize: Cubola Productions.
- Pinchon, R.P. (1961). Description de L'Isle de Saint-Vincent. Manuscrit anonyme du début du XVIII^{ème} Siècle. *Annales des Antilles*, 9, (pp. 35-81).
- Reid, B. (2009). *Myth and reality of Caribbean History*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Rocheftort, C. (1658). *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique*. Rotterdam: Arnould Leers.

- R.B., Scott- Neyt, B.- Hofman, C.L.& P. Degryse, (forthcoming). Determining the provenance of Cayo pottery from Grenada, Lesser Antilles using portable X-Ray fluorescence spectrometry. *Journal of archaeological science: reports*.
- Silliman, S.W. (2005). Culture contact or colonialism? Challenges in the archaeology of Native America. *American Antiquity* 10(1), (pp. 55-14).
- Stein, G. (Ed.) (2005). *The archaeology of colonial encounters: Comparative perspectives*. Santa Fe: School of Advanced Research, Advanced Seminar Research.
- Sued Badillo, J. (1995). The Island Caribs: new approaches to the question of ethnicity in the early Colonial Caribbean. En N.L., Whitehead (Ed.), *Wolves from the Sea*, (pp. 61-89). Leiden: KITLV Press.
- Sued Badillo, J. (2003). The indigenous societies at the time of contact. En J. SuedBadillo (Ed.), *General History of the Caribbean, vol. I, Autochthonous societies*, (pp. 259-291). Cambridge: Palgrave Macmillan.
- Twinn, P. (2006). Land ownership and the construction of Carib identity in St.Vincent. En M.C., Forte (Ed.), *Indigenous resurgence in the contemporary Caribbean: Amerindian survival and revival*, (pp. 89-106). New York: Peter Lang.
- Whitehead, N.L. (Ed.), (1995). *Wolves from the Sea*. Leiden: KITLV Press.
- Whitehead, N.L. (Ed.), (1995b). The historical anthropology of text: The interpretation of Raleigh's Discoveries of Guiana. *Current Anthropology* 36(1), (pp. 53-74).

Capítulo 8

Arqueología en Managuaco. Presencia de indios en una hacienda colonial cubana

ROBERTO VALCÁRCEL ROJAS, ADISNEY CAMPOS SUÁREZ,
YOSBANI RODRÍGUEZ BRUZÓN Y JUAN E. JARDINES MACÍAS

La arqueología del período colonial en el Caribe insular se ha centrado en los grandes temas de la acción de conquista y fundación europea; o en los vestigios del sistema plantacionista. Se ha priorizado a las primeras poblaciones, las ciudades derivadas de estas, las estructuras militares y, por supuesto, las locaciones asociadas a la plantación (principalmente azucarera y cafetalera), con diversas aristas de la esclavitud africana (Armstrong & Hauser, 2009; Delle, 2002; Ewen, 2001; Kelly, 2008; La Rosa Corso, 2000; Roura, 2011; VanBuren, 2010). Con menor frecuencia, específicamente en las Antillas Mayores, se han trabajado espacios de base indígena cuya población interactuó con los europeos o entró al orden colonial bajo el sistema de encomienda (Deagan, 1988; Hofman *et al.*, 2014; Valcárcel Rojas, 2016 a, 2016b; Valcárcel Rojas *et al.*, 2013). Una atención desigual y en general limitada han tenido los enclaves de cimarronaje africano y naufragios (Armstrong y Hauser, 2009; Goucher & Agorsah, 2011; Singleton y Torres de Souza, 2009; Weik, 1997).

El entorno doméstico y económico del mundo rural no dependiente de la plantación ha quedado fuera de estos estudios

con pocas excepciones⁹⁸. Se trata de espacios subestimados desde la perspectiva histórica y arqueológica tradicional porque distan de los supuestos sucesos o procesos clave para las historias y memorias nacionales; y porque se hace difícil tratarlos desde las perspectivas metodológicas e interpretativas más comunes para la arqueología caribeña. No obstante, muchas veces ellos definen el carácter sociocultural y económico de ciertas regiones, pues jugaron un papel importante en determinados esquemas de ocupación territorial y afianzamiento poblacional, al tiempo que aportan detalles básicos para entender los diversos escenarios del mundo colonial. Este artículo presenta resultados iniciales de los estudios realizados en el sitio Managuaco, una locación vinculada a la hacienda de igual nombre, ubicada en el nororiente de Cuba e investigada para seguir el asentamiento colonial en esta parte de la isla, así como la presencia y participación del indio⁹⁹ en dicho universo.

La hacienda de Managuaco

En el año 1663 los terrenos de Managuaco fueron otorgados por el cabildo de San Salvador de Bayamo al vecino de esta

⁹⁸ Un caso interesante para Cuba es el sitio Pueblo Viejo, en la provincia de Camagüey. Los últimos y más detallados estudios sobre el sitio se han realizado bajo la dirección del arqueólogo Iosvany Hernández Mora. Sugieren presencia colonial de indios, posiblemente en funciones de vigilancia costera, entre otras, durante el siglo XVIII y parte del XIX. No se descarta presencia de indígenas en el lugar durante el siglo XVI, debido a traslados impuestos por los colonizadores (Hernández, 2010; Hernández *et al.*, 2013).

⁹⁹ Con este término nos referimos a los descendientes de indígenas, ajustados a los requerimientos de vida en el entorno colonial. Es un ente ya diferente al registrado al inicio de la colonización con igual nombre, 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 tanto a los originarios de la isla como a los que se irán incorporando, desde diversos lugares y por distintas razones, a la sociedad colonial a lo largo de los siglos. En Cuba el gobierno español reconoció la protección de indios hasta 1846. Aun existen comunidades que sostienen esta identidad (Valcárcel Rojas, 2016c).

villa, Felipe Pérez de Espinosa. La hacienda comprendió el territorio entre los ríos Cacojugüín (al oeste y norte), el Jobabo (al norte y este) y al sur las lomas de Managuaco, ocupando un área aproximada de 30 km² en la parte norte de la actual provincia de Holguín (figura 17). En 1685 la hacienda fue adquirida por Juan González de Ribera. Se trata del patriarca de una de las más importantes familias de la región, muy involucrada en la fundación del pueblo, posteriormente ciudad y jurisdicción de Holguín.

Managuaco resultaba un enclave estratégico dentro del espacio de gestación de la región histórica holguinera¹⁰⁰, al estar en una posición intermedia en el conjunto de hatos y haciendas dispuestos en el amplio territorio desplegado entre el río Cauto y la costa norte. Por ello pudo ser muy importante para el tránsito de bienes y personas, e incluso para el contrabando comercial con los ingleses asentados en las Bahamas desde 1656 (Rodríguez Bruzón, 2015). Esta posición geográfica, el poder de sus dueños, así como la potencial relevancia económica de la hacienda, debieron determinar que en 1692 se estableciera en ella el primer templo católico de la región: una ermita¹⁰¹ dedicada a la Virgen del Rosario a la que se anexó un cementerio. El conjunto se describe así:

... la primera casa del Señor en esta comarca, se levantó en aquella hacienda, siendo de diez varas de largo y cinco de ancho, con su sacristía de dos varas: se fabricó de madera, con cobija de yarey y sus portales de tejas, la cual fue conducida desde la villa de Bayamo, ornamentándola de todo lo necesario al desempeño del ministerio; las campanas estaban colocadas en una horca sostenida por dos postes de bastante elevación con su

¹⁰⁰ Consúltese a Rodríguez Bruzón (2015) en lo que respecta a la definición del término.

¹⁰¹ En lo adelante usaremos el término ermita por ser el históricamente manejado, aunque también se le ha llamado iglesia. Según Morell de Santa Cruz (2005) en 1712 fue que se elevó a la categoría de iglesia.

correspondiente cobertizo de tejamaní, cuya fábrica estaba rodeada por una estacada de madera de corazón de cien varas en cuadro con sus portadas de rejas en cada costado, sirviendo él la vez aquel pedazo de terreno para sepultura de los cadáveres, cementerios acostumbrados en aquella época (De Ávila y del Monte, 192, p. 21).

La ermita fue trasladada en 1709 al paraje de Las Guázumas, en la hacienda de Las Cuevas. Allí fue reconocida como iglesia en 1712, moviéndose posteriormente a la zona de Cayo Llano (De Ávila y del Monte, 1926) donde se convertiría en centro e impulso para la consolidación del pueblo de San Isidoro de Holguín, declarado ciudad en 1752.

Las actividades económicas iniciales de Managuaco fueron las derivadas de la ganadería y la agricultura de subsistencia. A finales del siglo XVIII e inicios del XIX el tabaco constituyó un reglón comercial de relativa importancia. La producción agrícola fue en aumento durante el siglo XIX destacándose el cultivo del maíz, la yuca, los frijoles, el plátano y la caña de azúcar. Su explotación se basó en la labor de trabajadores libres, con mínimo uso de esclavos africanos. Al parecer nunca ocurrió el deslinde de la hacienda pues en 1955 estaba en proceso de caducidad su juicio demolitorio. La división político-administrativa de 1978 rompió su unidad histórica; el entonces caserío quedó dividido entre dos municipios (Holguín y Gibara), así como en tres Consejos Populares (Aguas Claras, Floro Pérez y Uñas). Su población se estimó en el año 2008 en unas 77 personas (Rodríguez Bruzón, 2015).

Trabajos arqueológicos

Managuaco es hoy un caserío muy disperso, rodeado por pequeñas fincas agrícolas y ganaderas, ubicado 9,6 km al noroeste de la ciudad de Holguín. Fue visitado en el año 2013 por un equipo de trabajo del Departamento Centro Oriental de Arqueología



Figura 17. Ubicación de la zona de estudio, al norte de la ciudad de Holguín, en Cuba. Localización de la hacienda de Managuaco y de lugares mencionados en el texto. Los triángulos corresponden a sitios arqueológicos. Elaborado por Juan Guarch. Modificado por Roberto Valcárcel Rojas.

(del Centro de Investigaciones y Servicios Ambientales y Tecnológicos de Holguín [CISAT]) y de la Oficina de Monumentos de Holguín. Se pretendía evaluar la relación del asentamiento rural con la hacienda de igual nombre reconocida históricamente en esa región desde el siglo XVII. También, explorar un área asociada por la tradición histórica local con una «ermita» o «iglesia», según los términos usados por los vecinos. El trabajo fue dirigido por Roberto Valcárcel Rojas y Ángela Peña Obregón, y consistió en una búsqueda en superficie. Esta reveló la presencia de material arqueológico del siglo XVIII y XIX en la zona donde los pobladores sostenían que había existido la ermita. Los dueños de la propiedad en la que se encuentra esa zona habían encontrado en ella un majador de piedra de tipo indígena (figura 22 a).

El mismo grupo de trabajo¹⁰² llevó a cabo nuevas prospecciones y una excavación formal en el año 2014, bajo la dirección de Valcárcel Rojas y en el contexto de la colaboración entre el CISAT, la Oficina de Monumentos de Holguín, la Universidad de Leiden y con apoyo del proyecto NEXUS 1492. Primero se realizó una prospección superficial general seguida por la excavación de calas para reconocer la estratigrafía de las zonas de concentración de material arqueológico y valorar tanto la estructura como las dimensiones del área de dispersión del material arqueológico. En la prospección general se recuperó el material presente en zonas de colecta superficial de 2x2m, dispuestas a 10m entre sí. En cada zona de colecta superficial se excavaron posteriormente calas de entre 0.30 y 0.40 m de diámetro o lado, situadas a 10m de distancia (entre cada una de ellas), excepto en la parte del sitio que la tradición oral relacionaba con la ubicación de una ermita, donde se dispusieron a 5m de distancia entre sí. Se trabajaron 179 áreas de colecta superficial; también se realizaron colectas en otros 27 puntos o áreas. Se excavaron 121 calas exploratorias.

En la zona supuestamente asociada a la ermita fueron hechas 3 unidades de excavación (Unidad 1, área total 24 m²; Unidad 2, área total 5 m²; Unidad 3, área total 4 m² [ver figura 18]). De manera paralela se ejecutaron trabajos de prospección que permitieron la ubicación de sitios arqueológicos con contextos de apariencia similar, en espacios cercanos de las zonas de Jobabo y

¹⁰² Participaron en estas labores por el Departamento Centro Oriental de Arqueología Yamilka Vargas Acosta, Ileana Rodríguez Pizonero, Elena Guarch, Pedro L. Cruz Ramírez, Juan Guarch Rodríguez, José A. Cruz Ramírez, Adisney Campos, Yanet Fernández y Aldo Galván Zayas; por la Oficina de Monumentos, Yadira Rojas Espinosa y Raúl Miranda Olivero. También estuvieron Yosbani Rodríguez Bruzón, Ronald Pérez Roche, Osmany Fera, Walbin Delgado, Isachi Ricardo y Lino Valcárcel Hernández. Se tuvo la colaboración de Alcides Campo y Yoanler Campos. Los trabajos formaron parte de los proyectos «Cultura material en entornos de interacción indohispana» e «Indios en la provincia de Holguín» (Valcárcel Rojas, 2012, 2015).

Guayacán (figura 17). Este texto aporta valoraciones preliminares derivadas de la labor de exploración y excavación, así como del análisis de los materiales obtenidos en Managuaco.

El sitio arqueológico Managuaco

El área de dispersión de material arqueológico, identificada a través de la colecta de evidencias en superficie y calas de prueba, se dispone al norte y sur del camino existente entre Managuaco y el poblado de Uñas. Esta área tiene 17,334 m²; es bordeada al sur por un arroyo y al este por un declive natural que desciende hasta una planicie próxima a otra corriente. Al sur, los materiales arqueológicos están en una zona alta, hoy parte de un campo de cultivo, y quedan restringidos a un espacio cercano al camino hacia el suroeste. Las principales zonas de presencia de materiales se hallan en torno al área asociada por la tradición local con la ubicación de la antigua ermita (parte este del sitio) y en campos de cultivo al norte. Potencialmente pudieran existir contextos bajo varias casas y estructuras accesorias, situadas en la parte este del sitio.

El material arqueológico fue ubicado principalmente en superficie y en menor medida, tanto en calas exploratorias como en unidades excavatorias, en los primeros 10 cm del estrato inicial. Este se encuentra muy alterado por las labores agrícolas y posee un grosor de entre 8 y 30 cm (capa 1). Bajo dicho estrato aparece una capa de suelo calichoso (capa 2) sin evidencias arqueológicas o restos modernos. Los materiales arqueológicos, mayormente de tipo colonial, están mezclados con evidencias de apariencia indígena (cerámica, piedra tallada) y en algunas zonas, con material moderno. Hay una composición similar en cuanto a tipos y origen temporal en los materiales hallados en superficie y en el subsuelo.

En las calas exploratorias realizadas en la zona este se hallaron huecos de postes con cierto alineamiento, disposición tomada en cuenta para planear las unidades de excavación, en tanto se consideró que los huecos pudieran ser restos de algún tipo de estructura.



Figura 18. Foto de las unidades de excavación en el sitio Managuaco. Obsérvense los huecos de postes. Foto de Roberto Valcárcel Rojas.

Las unidades de excavación confirman la estratigrafía reconocida en las calas exploratorias, así como la muy pobre presencia de material arqueológico en el subsuelo. Ubicaron oquedades que se pueden relacionar en su mayoría con huecos de postes; estas se hacen evidentes solo en la capa 2. Se excavaron un total de 37 elementos destacados (features), de los cuales 31 pudieran ser huecos de postes. Los posibles huecos de poste varían en diámetro o ancho mayor (entre 7 y 53 cm); en profundidad, entre 36 y 79 cm. De estos solo uno, de 37cm de diámetro máximo, contenía restos de madera que pudieron pertenecer a un poste; se extrajeron para su estudio y fechado.

Material arqueológico

Las evidencias recuperadas, relativamente escasas (tabla 14), provienen de toda el área de dispersión de materiales. La zona de mayor concentración se halla en el lado este, donde la tradición histórica local indica estuvo ubicada una ermita.

Tabla 14. Materiales arqueológicos colectados en el sitio Managuaco

Evidencias	Cantidad	% del total de evidencias
Cerámica vidriada	234	6,3
Cerámica México pintada de rojo	8	0,2
Cerámica ordinaria torneada	90	2,42
Tiestos de cerámica de tradición aborigen	945	
Bordes de cerámica de tradición aborigen	95	
Asas de cerámica de tradición aborigen	9	
Cerámica de tradición aborigen (subtotal)	1,049	28,2
Gres	38	1,02
Loza	473	12,7
Piedra tallada	67	1,8
Piedra en volumen	5	0,13
Vidrio	470	12,6
Metal	63	1,6
Teja	983	26,4
Ladrillo	107	2,8
Fragmentos pequeños, posiblemente parte de tejas, lozas o ladrillos	125	3,3
Madera	1	0,02
Total	3,713	

Cerámica

La mayor parte de las evidencias colectadas son fragmentos de cerámica ordinaria no vidriada. El material más común (n=1049) corresponde a vasijas no torneadas, de pasta variada, en ocasiones con gran cantidad de inclusiones. Estas piezas, en su mayoría de pequeño tamaño, muestran cocción reductora o incompleta, y textura compacta, pero también –en mucha menor medida– granulosa o porosa (figura 19). Poseen cierta dureza y siguen perfiles globulares o semiesféricos, con algunos casos angulares siempre poco acentuados. Parecen ser cuencos u ollas; hay pocos indicios de platos. Solo en una pieza con forma de olla se pudo calcular aproximadamente el diámetro de la boca: 24 cm.

El grosor de las paredes tiende a oscilar entre 6 y 9 mm. Los grosores por debajo de este rango son menos frecuentes que aquellos de más de 10 mm. Se llega incluso a 12,5 mm, indicio de la existencia de unas pocas piezas de cierto tamaño. Son muy usuales los bordes rectos (hay unos pocos evertidos e invertidos) de tope redondeado, y en menor medida plano; los rebordes aparecen, pero no son frecuentes. Se obtuvieron muy pocas asas, casi todas de tipo tabular horizontal, con zonas alternas de presión digital o líneas incisas transversales, y dos ejemplos en forma de apéndice cilíndrico o cónico. No hay indicios de decoración en el cuerpo de los recipientes y solo se obtuvo un borde decorado con incisiones transversales, directamente sobre el tope (figura 19c). Unas pocas piezas muestran engobe externo de color rojo. No se hallaron restos del contenido de las vasijas ni concreciones asociadas al uso o exposición al fuego. Hay manchas por exposición al fuego, pero es difícil establecer si se deben al uso o se produjeron durante la quema de los recipientes.

Las superficies de los fragmentos de cerámica tienden a ser de color pardo claro y están alisadas tanto en su parte interna como externa. Es casi imposible observar evidencias de la técnica de manufactura de los recipientes; el modo en que se regularizaron y alisaron las paredes oculta los detalles al respecto. No aparecieron indicios de uso de torno o moldes. En unos pocos fragmentos hay posibles indicadores de acordelado, consistentes en pequeñas fracturas longitudinales y en cierto levantamiento en zonas de probable conexión de las tiras.

Se trata de una cerámica que comparte rasgos tipológicos – formas de asas, vasijas, bordes– y, sobre todo tecnológicos, tanto con las cerámicas de los grupos indígenas agricultores de Cuba en general, como con los de áreas próximas al sitio (ej. Banes; ver Persons [2013] y Valcárcel Rojas [2002] para datos sobre esta región y sus materiales). Se distingue de estas cerámicas indígenas por su mayor grosor y aparentemente, dureza superior; por la ausencia de decoración, restringida variedad de formas y bajo

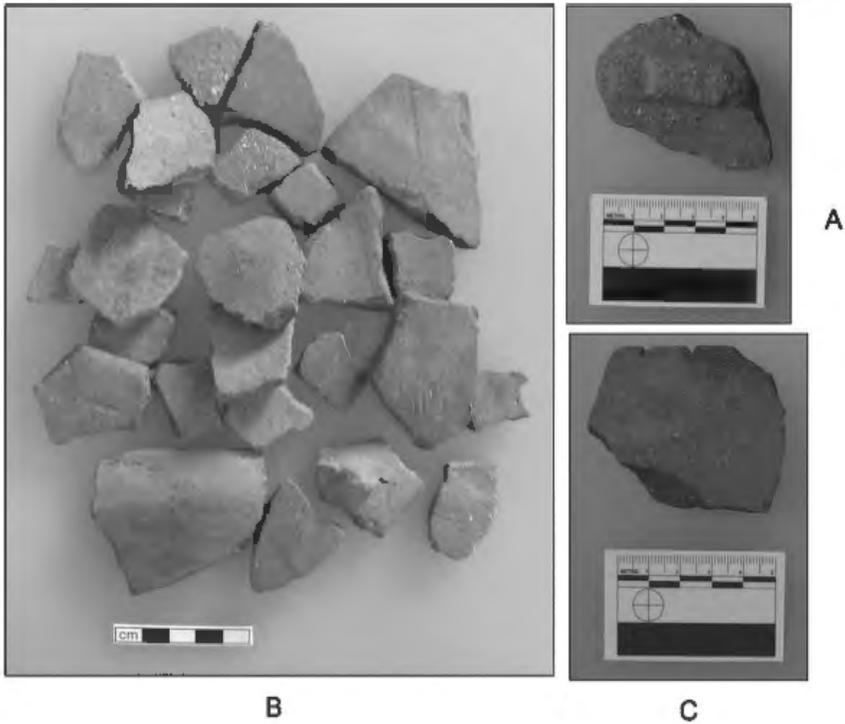


Figura 19. Sitio Managuaco, cerámica de tradición aborigen (CTA). A, asa tabular; B, fragmentos diversos; C, tope de borde con incisiones transversales. Fotos de Roberto Valcárcel Rojas.

nivel de perfiles angulares. También, por un acabado de superficies cuidadoso, que elimina los indicios de acordelado. Puede incluirse en las llamadas «cerámicas de tradición aborigen» (CTA) (Roura *et al.*, 2006), término que será empleado en el presente escrito en lo adelante.

Como parte de las cerámicas ordinarias no vidriadas se localizaron fragmentos (n=90) con huellas definidas del uso de torno, principalmente en su parte interna. Su apariencia general es muy diferente a la de la CTA. Muchos están relacionados con vasijas de gran tamaño, uno de los fragmentos alcanzó un grueso de 17,1 mm. Presentan en su mayoría pastas finas y compactas, por lo general cocidas en atmósferas oxidantes, que contribuyen a generar materiales relativamente duros, con colores pardos y rojizos.

Algunos fragmentos pudieron pertenecer a tinajas o cántaros. Son dominantes los topes de bordes redondeados, a veces con rebordes prominentes. Asociadas a estas piezas se identificaron varias asas en forma de tiras, dispuestas de modo horizontal, en ocasiones con depresiones alternas.

Probablemente algunas piezas de este tipo de cerámica, en particular fragmentos pequeños correspondientes a zonas de la vasija muy expuestas al fuego, o deterioradas por la erosión y la humedad, se confundan con lo que estamos considerando como CTA. Se identificaron, además, 8 fragmentos de cerámica México Pintado de Rojo (con cronología de 1550-1750).

La cerámica vidriada (n=233 fragmentos) está formada por 148 restos de botija en su estilo medio y tardío (cronología entre 1560-1800 y 1800-1900¹⁰³), que constituyen el 63 por ciento de todo el material vidriado recuperado (figura 20 a). En mucha menor medida se hallan cerámicas tipo Morro (período 1550-1770); se trata de 40 fragmentos para un 17 por ciento del total. Hay 22 fragmentos de mayólica (9 por ciento del total), cuya identificación no se ha podido establecer con la precisión requerida dado su reducido tamaño y la dificultad para ubicar rasgos diagnósticos. En algunos casos parecen tratarse de mayólicas mexicanas y francesas; un fragmento tentativamente se considera Mayólica Triana Esponjado Polícromo, con una cronología de 1750-1830 (Schavelson, 2001) y otro, Loza marina (1700-1775).

Se localizaron nueve piezas de Cerámica Rey (1725-1825); una de Melado (1490-1550); una de Slip Ware (probablemente Slip-Trailed Redware [1750-1820]); y 12 fragmentos se consignaron bajo la clasificación general de cerámica ordinaria vidriada. Las piezas colectadas fueron pequeños fragmentos, casi siempre de los cuerpos y bordes. Solo en los restos de botijas

¹⁰³ En la mayoría de los casos para determinar la cronología de la cerámica seguimos los parámetros de Deagan (1987), así como la Colección Digital de Tipos Cerámicos de Arqueología Histórica, del Museo de Historia Natural de la Florida (https://www.floridamuseum.ufl.edu/histarch/gallery_types).

se identificaron varios cuellos y fragmentos de asas. También se obtuvo parte de un grueso mortero o bacín, con vidriado interno de color ocre claro.

Resulta peculiar un fragmento de cerámica ordinaria levantada de modo muy burdo; es difícil saber si se usó torno para fabricarlo. Muestra un vidriado rudimentario de color ocre. La pieza incorpora sedimentos al material vitrificado y está deformada, aunque no queda claro si adquiere esta condición antes o durante la quema. Parece un fragmento de un recipiente que no se llegó a usar y pudiera asociarse a una fabricación y a un intento de vidriado *in situ*.

Los restos de gres no fueron muy abundantes y provienen de contenedores para cerveza y ginebra del siglo XIX o inicios del XX. La presencia de loza fue alta e incluye fragmentos de diversos tipos. Se identificaron platos con bordes en azul y con bordes en verde, de loza perla (cronología 1785-1840); y un fragmento de loza crema (1770-1815) con impresión por transferencia y motivo floral.

Piedra tallada

Se recuperaron 67 piezas de caliza silicificada con talla por percusión y presión. Se trata en su mayoría de restos de taller sobre material silíceo, aunque también se obtuvieron preformas en láminas, microlascas con retoque, lascas con retoque fino y lascas con muescas, entre otras (tabla 15; figura 21). Se trata de una industria microlítica y de pequeñas dimensiones, donde predominan las lascas, asociable con tecnologías vistas en comunidades indígenas de Cuba y el Caribe.

Los retoques más usuales fueron los finos y en menor medida pequeñas muescas; solo en un caso se comportaron de manera consecutiva y se llegó a formar un denticulado de dos dientes. Predominaron los bordes de ataques irregulares. Las herramientas elaboradas pudieron ser usadas para hacer pequeños cortes, perforar, raspar y cepillar materiales blandos. Dos de las preformas en lámina muestran preparación basal para su enmangamiento.

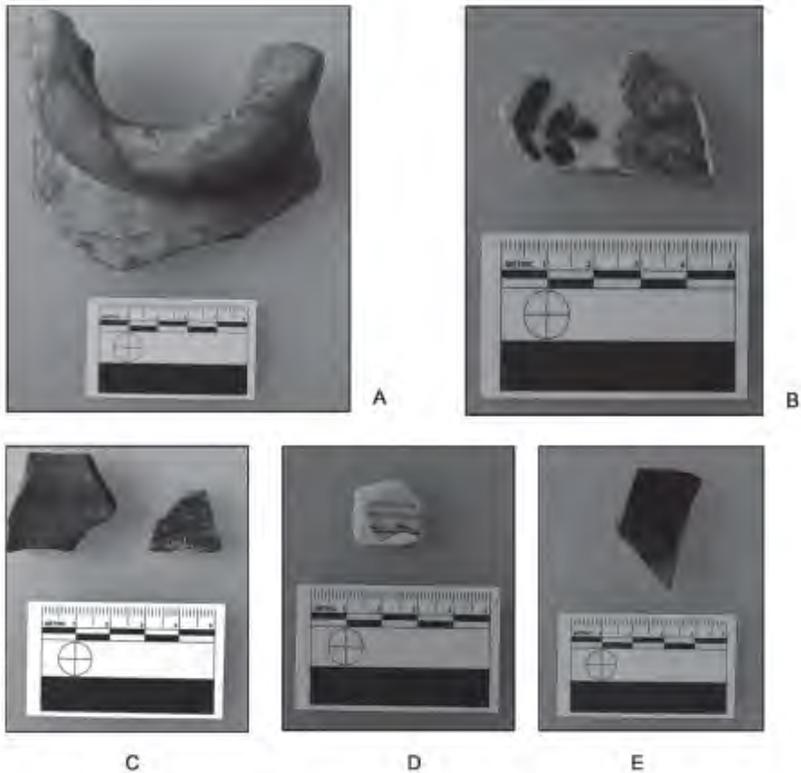


Figura 20. Sitio Managuaco, cerámicas vidriadas. A, Olive Jar; B, Mayólica Triana Esponjado Polícromo; C, Cerámica Morro; D, Mayólica no identificada; E, Cerámica rey. Fotos de Roberto Valcárcel Rojas.

Algunos restos de taller fueron utilizados, al parecer, para raspar y cepillar. La poca cantidad de restos de taller colectados, así como el hecho de que solo hay dos núcleos (de los que aparentemente no proviene ninguna de las lascas analizadas) apunta a lo poco usual del trabajo de talla en el sitio. Una última pieza, no contabilizada anteriormente y en estudio, pudiera ser una piedra de chispa usada en un arma de fuego del siglo XVII o XVIII.

Piedra en volúmenes

Durante la colecta superficial se obtuvo un fragmento de un disco de piedra, con cierto pulido y los bordes trabajados, que



Figura 21. Piezas de piedra tallada, sitio Managuaco. Foto de Roberto Valcárcel Rojas.

Tabla 15. Materiales de piedra tallada. Sitio Managuaco

Artefactos	Cantidad
Microlasca con retoque	3
Preforma de microlasca	2
Preforma de microlasca o posible buril diedro	1
Microlasca con retoque de muescas en todo el borde o micropunta en lasca	1
Preforma en una microlámina puntiaguda	2
Lascas con retoque fino	3
Preformas de lasca	6
Lascas con muesca	3
Raspador en lasca	2
Lasca con retoque en todo el borde	1
Núcleos amorfos	2
Restos de taller	41
Total	67

consideramos sea una especie de triturador (figura 22c); también, un mortero en una laja natural. Los vecinos colectaron un majador cuidadosamente pulido, en la zona este del sitio (figura 22 a). Tres percutores en guijarros fueron hallados durante distintas etapas del trabajo (figura 22d). Estas piezas son muy similares a las colectadas en sitios indígenas de Cuba, de diversa filiación cultural.

Vidrio

Se dispone de un total de 470 piezas de vidrio, en general fragmentos pequeños. Los más antiguos pudieran ser del siglo XVII (n=11 piezas) y XVIII (n=8 piezas), aunque la mayor parte del material se remite a los siglos XIX y XX. Estos últimos fueron elaborados a través de una manufactura industrial automatizada si bien varios fragmentos responden a una manufactura de soplado libre (y quizás a espatulado), propia del siglo XVII y XVIII. Otros elementos a favor de esta cronología¹⁰⁴, asociada a fragmentos que pudieron pertenecer a botellas en algunos casos, fue la identificación de piezas de vidrio de color verde oscuro, verde oliva o verde casi negro, muy gruesas, con marcas de pontil de vidrio. Un detalle diagnóstico para tal temporalidad es, además, el reporte de fragmentos con un único listón en la boca de la botella, lo que genera labios sencillos. Análisis en curso valoran la posibilidad de que algunos de los vidrios más antiguos hubieran podido ser retocados con técnicas de talla lítica, para permitir su uso como herramientas en actividades de corte y raspado, entre otras.

Material constructivo

Incluye una gran cantidad de restos de tejas y ladrillos; en mucha menor medida, posibles lozas de piso (tabla 14). No se

¹⁰⁴ Para la definición de elementos cronológicos se siguieron los textos de Ortiz Castro (2007) y Schávelzon (2000).

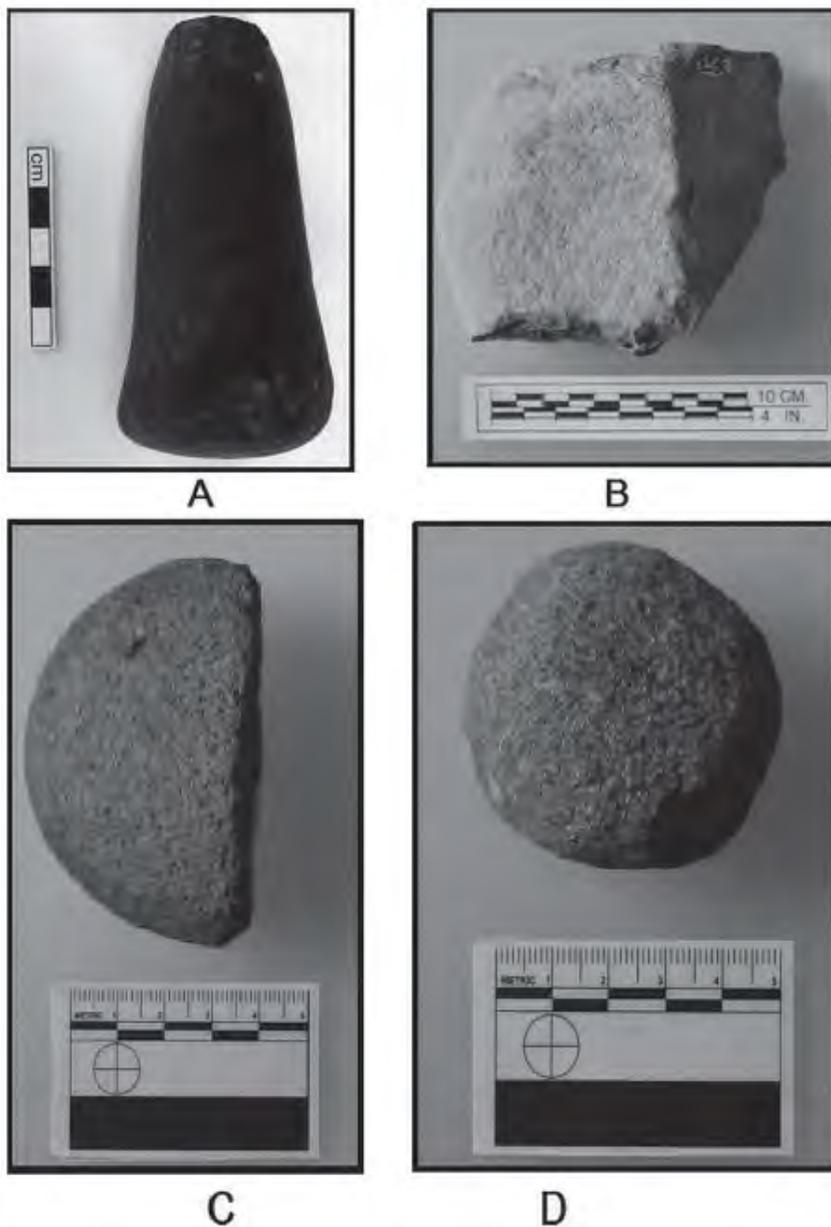


Figura 22. Sitio Managuaco, piezas de piedra en volumen. A, mano de mortero; B, Mortero; C, Triturador discoidal; D, Percutor. Fotos de Roberto Valcárcel Rojas.

recuperó ninguna pieza completa. Son objetos elaborados a mano, no vidriados. En el caso de las tejas se trata de piezas del tipo conocido como *teja criolla*, con sección semicircular que tienden a estrecharse hacia un extremo; mientras que los ladrillos son todos rectangulares. La presencia de tejas fue explicada parcialmente por los vecinos, como restos de casas antiguamente ubicadas en el sitio. Sin embargo, la diversidad de este material apunta a piezas de distintos períodos. Esto deja en pie la posibilidad de que dicho material incluya fragmentos de tejas provenientes de la antigua ermita.

Otros materiales

Se colectaron algunos fragmentos de hueso, concha y coral, en su mayoría producto de depósitos modernos. Los restos de metal aún no han sido estudiados, pero también son escasos. Incluyen fragmentos diversos, clavos de distintos tipos, duelas de barril y restos de recipientes metálicos, entre otros. Se trata en su mayoría de material del siglo XIX y XX. Es significativo el hallazgo, por los dueños de la propiedad donde se ubica el sitio, de una moneda de plata¹⁰⁵ de 4 reales acuñada durante el reinado de Carlos IV (entre los años 1788 y 1808).

Discusión

En la zona donde la tradición histórica local refiere la existencia de restos de la ermita se localiza gran parte del material arqueológico y numerosos huecos de postes. Por el momento no se han hallado evidencias de que la distribución de estos últimos responda a una forma constructiva específica, aunque no puede descartarse la pertenencia de algunos a una misma

¹⁰⁵ Para la identificación de la pieza se usó la base de datos de la American Numismatic Society, disponible en <http://numismatics.org/collection>.

estructura. Es notable que en las unidades excavadas en esta zona no aparecieron intrusiones significativas de material moderno; allí no se han levantado casas en los últimos cien años, según testimonio de los propietarios del terreno. Esto, y el hecho de que los huecos de poste se localizan donde la tradición histórica refiere la existencia de la ermita, apoya tal idea, aunque no la confirma.

Lo restringido del área excavada dificulta precisar la relación entre los huecos de postes y determinar si estos se distinguen de algún modo del resto del espacio o se conectan con elementos estructurales no develados. Pese a la intensa búsqueda, mediante calas exploratorias, de probables tumbas (del cementerio que los datos históricos mencionan junto a la ermita), no se halló ningún indicio al respecto.

Cuando al inicio de los trabajos los vecinos mostraron una mano de mortero de piedra que habían colectado en el sitio, se nos informó además del hallazgo de un mortero y de un percutor cilíndrico, en un punto no precisado de la zona. Estas piezas están en poder del maestro de la comunidad. Por tal razón se fijó como uno de los objetivos de la investigación, intentar ubicar el lugar de donde pudieran provenir tales artefactos y establecer si se trataba de un sitio indígena situado en un área cercana o bajo los contextos coloniales reconocidos en Managuaco. La prospección definitivamente no aportó evidencias sobre un sitio indígena y el contexto en general es muy diferente a lo que se encuentra en estos. Hasta el momento, en la zona inmediata no aparecen sitios arqueológicos indígenas; distan entre 12 y 16 km de Managuaco, excepto un contexto aislado, con arte rupestre, ubicado unos 9 km al este, en el cerro de Yabazón. Por tanto, estimamos que los materiales de base indígena funcionaron y se deben al contexto colonial. El hallazgo durante la investigación, de piedra tallada y de artefactos de piedra en volumen, otorga validez, hasta cierto punto, a los reportes anteriores de materiales de piedra encontrados por los vecinos.

Es muy significativa la ausencia de concentraciones de restos de fauna relacionados con fines alimentarios o manejo de animales. No se hallaron áreas donde se pueda definir una función concreta excepto en la zona relacionada con la supuesta ermita (espacio residencial, ritual o laboral, vinculado a estructura o estructuras constructivas). Es posible que bajo las casas de familia ubicadas actualmente en el sitio pudiera haber estratos arqueológicos; es probable además, que la erosión y el trabajo agrícola dispersaran las evidencias. Sin embargo, la revisión general realizada, las características de los materiales y su distribución, sugieren una ocupación con poco impacto en el lugar y que tiende a expandirse horizontalmente en lo referido a ubicación de desechos. Esto sería compatible con un pequeño grupo de casas, (como ocurre actualmente) e incluso con la presencia de la ermita.

En un espacio como este podría esperarse un reporte importante de herramientas asociadas a la actividad agrícola o ganadera; esto no ocurrió. Los materiales colectados apuntan a labores domésticas, sobre todo preparación y consumo de alimentos, dependiendo de manera notable de la CTA. En este entorno es difícil saber qué balance se dio entre los diversos tipos de cerámica, el vidrio y la loza. Al parecer hubo cierta combinación de ambos grupos de artefactos si bien no excluimos un proceso de paulatino predominio de los últimos, dada su cronología más tardía. También debieron usarse recipientes y contenedores elaborados en fibra, madera u otros elementos vegetales, no conservados.

Los artefactos de tradición indígena (incluyendo la cerámica, CTA) están en varias zonas del sitio, aunque en mayor número próximos a la supuesta área de la ermita. Esto descarta un depósito único y sugiere su manejo de forma paralela a las evidencias coloniales. Los objetos de base o tradición indígena destacan porque van más allá del solo reporte de CTA. Aquí aparecen en otros materiales y en una cantidad que demuestra cierta sistematicidad en su producción y empleo, sugiriendo el impacto

de un legado importante, bien insertado en el funcionamiento de la locación.

La cronología de los materiales abre la posibilidad de considerar una ocupación en el siglo XVII, aunque el núcleo temporal temprano –más confiable– se remite al siglo XVIII. El manejo del lugar continua durante el siglo XIX y XX. En cualquiera de los casos se corresponde con la cronología reconocida para la hacienda y no descarta una presencia conectada con las fechas marcadas para la ermita. En este sentido queda claro, considerando los aspectos de ubicación espacial, la toponimia y la tradición histórica local, que allí se encontró un espacio laboral o residencial asociado a la antigua hacienda de Managuaco.

Consideraciones finales. Managuaco y los indios

La presencia de indios cerca de Managuaco se documenta desde el siglo XVI. Muchos indios son beneficiados en esa época con tierras al norte de Bayamo (Estrada, 1840, p. 337) y es lógico su vínculo con las haciendas y corrales fundados en el área a finales de la centuria. No se descarta la permanencia de otros en la región tras el fin de la encomienda (1553) y su inserción en este entorno económico (Novoa, 2014, p. 98; Vega, 2014, p. 82). A unos 18 km al sur de Managuaco, en el sitio arqueológico El Yayal, se han localizado evidencias de población indígena o descendientes de esta durante la segunda mitad del siglo XVI (Valcárcel Rojas, 2016c). Hay datos históricos de indios en el siglo XVII a unos 50 km al sureste, en la zona de Barajagua. Es al asiento del hato de igual nombre donde dos indios y un niño negro llevan en 1612 la imagen de la Virgen de la Caridad, hallada en la bahía de Nipe, para dar inicio a la veneración de la futura patrona de Cuba. Se cree que remanentes de esta población debieron existir allí en el siglo XVIII (Peña *et al.*, 2014).

Hay pruebas documentales de bautizos de niños indios en la iglesia parroquial del pueblo de San Isidoro de Holguín, a partir

de 1731 (ACSI, Libro 1 de bautismos, 1729-1772). Tal práctica continúa hasta 1819 (Vega, 2014, p. 84). Para 1775 un censo rural de la jurisdicción holguinera recoge 137 indios. Al menos 6 indios se refieren como habitantes del partido de Uñas, cuyo poblado principal actualmente dista solo 4 km de Managuaco (Novoa, 2014, p. 99). En ese padrón la población de Managuaco aparece integrada por 16 personas, en igual proporción de individuos femeninos y masculinos. Se trata de tres familias, siendo 6 adultos y 10 niños. Estas personas no se correspondían con los propietarios legales reconocidos, indicio de la presencia de trabajadores posiblemente asalariados. Los apellidos, presentes aún hoy en la localidad, eran Ávila, Cabrera, Escalona, González, Rodríguez y Pérez. No se declara la presencia de esclavos, señalándose a los residentes como blancos o al menos estimados en esta categoría.

Un contexto histórico como este apoya claramente la posibilidad de que los materiales de base indígena colectados en Managuaco fueran llevados o elaborados allí por indios que trabajaron o residían en la hacienda (o en lugares cercanos), aun cuando no quedara registro de ello. Por otro lado, no puede descartarse que portadores de esta identidad y legado [indios o sus mestizos] por diversas razones fueran registrados como blancos; de hecho, así ocurrió en el pueblo de indios de El Caney en el siglo XVIII (Meriño y Perera, 2014, p. 121).

Si bien el nexo con indios parece la opción más viable, se trata de algo que no podemos probar totalmente. Silliman (2010, pp. 35-45) ha señalado como, en el caso de los Estados Unidos, la tendencia a vincular los objetos con cierta cultura y ciertos individuos, con roles específicos en el entorno colonial, tiene un carácter esencialista que muchas veces no refleja la complejidad de los espacios donde indígenas, europeos, africanos y mestizos interactuaron y se mezclaron, haciendo un uso diverso de la materialidad también variada allí presente. Esto oscurece la comprensión de quienes pudieron ser productores y usuarios de dicha

materialidad; un objeto de origen nativo americano en tales contextos no garantiza que mantiene su filiación cultural original en lo que respecta a todos sus usos y a todos sus usuarios.

Esta reflexión nos obliga a dejar abierta la posibilidad de que habitantes no indios de Managuaco quizás pudieron usar estos artefactos. Aun cuando en los censos se recoge como blanca, varios investigadores coinciden en clasificar la población de la jurisdicción de Holguín en el siglo XVIII como principalmente criolla, con un alto número de blancos nacidos en Cuba y también de mestizos locales (Córdova y Calzadilla, 2010). Es de suponer su familiaridad con los recursos de la isla y la cultura material tradicional de base indígena. Por supuesto, estos individuos asumían una tradición cultural hispana, poseedora de tecnologías más efectivas que las indígenas, pero el aislamiento del espacio holguinero y las dificultades para acceder a ciertos productos pudo generar necesidades solventadas, en parte, a través de los artefactos y el legado indígena; y quizás, por experiencias ganadas en la interacción con los indios de la región. La CTA es el ejemplo más importante al respecto.

Managuaco no solo reporta CTA, material hallado en varios lugares de la ciudad de Holguín (Jardines *et al.*, 2014) y en locaciones cercanas al sitio, lo que apunta a la popularidad del uso de estos recipientes y a su manejo por diversos componentes de la sociedad colonial. En el sitio hay artefactos menos comunes, de piedra pulida y tallada, cuya elaboración requiere conocimientos con cierta especialización, potencialmente restringidos a individuos conectados de modo más profundo con las tradiciones indígenas. La mayoría de las locaciones cubanas donde se reporta CTA solo tienen, en lo que respecta a elementos de base indígena, esta cerámica o un número mínimo de otros artefactos. En áreas relativamente bien investigadas y con múltiples contextos con CTA, como La Habana, los otros artefactos siempre son escasos (ver Roura, en este volumen). Tal vez esto se debe a que un interés específico en esta cerámica y su comercialización, estimulaba tal

presencia en un entorno predominantemente hispano o criollo, y no había necesidad de otras tecnologías indígenas. Quizás en el campo estas últimas fueran más útiles, pero no debe asumirse de modo automático su aceptación solo porque estaban disponibles.

Casi no tenemos datos de contextos rurales coloniales con presencia de indios. Uno de los pocos casos es Pueblo Viejo, donde las circunstancias históricas señalan posible residencia de indios vinculados a vigilancia de costas en el siglo XVIII, en un espacio relativamente marginal asociado a explotación de recursos agrícolas y marinos (Hernández, 2010; Hernández *et al.*, 2013). Allí el hallazgo de otros artefactos de base indígena (además de CTA), es importante. Por tal razón, y aun cuando el tema merezca nuevos estudios consideramos que en Managuaco o en zonas cercanas, existieron indios o individuos portadores del legado indígena que incidieron sobre la vida o los manejos laborales de la hacienda y estuvieron vinculados con su materialidad. El modo en que eran reconocidos socialmente o se les reconoce en la documentación de la época (si así fue el caso), es un asunto muy coyuntural pues en muchos sentidos serían «un criollo más» y se ha visto (ver capítulos 1 y 2 en este volumen) que en ocasiones se les registró como blancos o pardos, o que en esta categoría se incluyeron mestizos.

La discusión sobre hasta qué punto las cerámicas ordinarias no levantadas a torno halladas en varios sitios coloniales del Caribe, se derivan solo de tradiciones indígenas o incorporan elementos africanos e incluso europeos, es coherente con la diversidad étnica de estos espacios y las múltiples tradiciones cerámicas en ellos concurrentes (Deagan, 1987, pp. 103-105; García Arévalo, en este volumen; Roura *et al.*, 2006). El estudio de Managuaco aporta datos útiles para el análisis del tema, si bien ajustados al entorno específico de la región histórica holguinera. El vínculo que en este sitio la CTA muestra con otros componentes de base indígena, la misma importancia del indio en la región y el limitado nivel de presencia africana en el espacio holguinero (Córdova

y Calzadilla, 2010; Novoa, 2014), apuntan al predominio de la tradición indígena.

En la CTA de Managuaco el tratamiento de superficie oculta casi totalmente los indicios de enrollado. Posiblemente se trata de un recurso para mejorar la calidad de las piezas, su funcionalidad, perdurabilidad y apariencia. Dada la amplia distribución de estos materiales tanto en la ciudad de Holguín como en espacios rurales cercanos a Managuaco, no descartamos la relación de dichos elementos tecnológicos con requerimientos que aparecen o se estimulan dentro de dinámicas de comercialización –como ocurrió en el pueblo indio de Guanabacoa (Roura, en este volumen) –, o con el impacto que la popularidad en el uso de tales vasijas tuvo en sus prácticas de fabricación. No obstante, las peculiaridades del entorno rural sugieren (en el caso de Managuaco) producciones locales o dentro de ciertas áreas. En este sentido se debe recordar el hallazgo de la pieza con vidriado rudimentario, deformada, que pudiera estar vinculada a situaciones de fabricación de cerámica en el sitio o en lugares cercanos.

El vínculo de los indios con la hacienda de Managuaco y con la región histórica holguinera nos permite volver sobre la relación que pudo haber entre la sobrevivencia de estas poblaciones y ciertos entornos económicos y socioculturales, particularmente aquellos no insertados a fondo en el esquema plantacionista (Valcárcel Rojas, 2016c, p. 32). El distanciamiento de la región holguinera de este universo pudo influir en el fomento de un tipo de campesinado que podía subsistir desde formas productivas y de propiedad más simples, como las que se documentan generalmente para el caso de los indios. Esto dejaba espacios para una base étnica más diversa y para relaciones de mayor pluralidad, tolerancia y cooperación, estimulando potencialmente el arribo de indios a la región (sabemos de emigración desde Baracoa, El Caney y Jiguaní [(Valcárcel Rojas, 2016c, p. 22])). Igualmente, la limitada presencia africana debió estimular el desarrollo de un campesinado blanco o mestizo, donde el indio finalmente queda insertado. Este

campesino se mueve a una proyección cultural de menor raíz africana, en cuya estructuración transcultural se hace importante el legado indígena.

El trabajo en Managuaco esta en sus inicios. Nuevas búsquedas documentales y trabajos arqueológicos con capacidad para ubicar los restos humanos posiblemente asociados a la ermita, podrían ayudar a establecer el origen étnico de la población de la hacienda. En cualquier caso, es evidente la importancia directa o indirecta de los indios en este espacio y sobre todo del legado indígena, elemento aún persistente en la localidad y en muchos lugares del campo cubano.

Agradecimientos

La exploración en el sitio Managuaco se desarrolló con apoyo del Centro de Investigaciones y Servicios Ambientales y Tecnológicos de Holguín, y del proyecto—al que se integra el autor principal—ERCSynergy NEXUS 1492, sostenido por European Research Council / ERC [European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013)/ERC grant agreement n° 319209]. Deseamos reconocer la colaboración, en la investigación que da base a este artículo, del equipo de trabajo del Departamento Centro Oriental de Arqueología, de la Oficina de Monumentos de Holguín, así como de Hiram Pérez y Ángela Peña. Asimismo, de Roger Arrazcaeta y Lisette Roura, director y especialista respectivamente del Gabinete de Arqueología de la Oficina del Historiador de la ciudad de la Habana, quienes apoyaron la identificación y estudio de las cerámicas. En todas las labores en Managuaco fue decisiva la ayuda de Alcides Campo, propietario de los terrenos donde se ubica la mayor parte del sitio; de Yoanler Campos y de los demás miembros de esta familia, así como de la familia Tarrago. Agradecemos a José Novoa el acceso a datos del padrón de la jurisdicción de Holguín de 1775. Los trabajos en el sitio contaron con el permiso PEA-1/14 de la Comisión Nacional de Monumentos de Cuba.

Fuentes documentales

(ACSI) Archivo de la Catedral de San Isidoro, Holguín, Cuba.
Libro 1 de bautismos (1729-1772).

Referencias citadas

- Armstrong, D. V. & Hauser, M. W. (2009). A Sea of Diversity: Historical Archaeology in the Caribbean. En T. Majewski & D. Gaimster (Eds.), *International Handbook of Historical Archaeology*, (pp. 583-612). New York: Springer.
- Córdova, C. & Calzadilla, L. (2010). Holguín una fundación tardía realizada por criollos. *Ciencias Holguín*, XVI (enero-marzo).
- De Ávila y Delmonte, D. (1926). *Memoria sobre el origen del hato de San Isidoro de Holguín*. Holguín: Imprenta El Arte.
- Deagan, K. (1987). *Artifacts of the spanish colonies of Florida and the Caribbean, 1500-1800*. (vol. I: Ceramics, Glassware, and Beads). Washington D. C.: Smithsonian Institution Press.
- Deagan, K. (1988). The Archaeology of the Spanish Contact Period in the Caribbean. *Journal of World Prehistory*, 2(2), (pp. 187-233).
- Delle, J. A. (2002). Caribbean Archaeology. En C. E. Orser (Ed.), *Encyclopedia of Historical Archaeology*, (pp. 96-99). London: Routledge.
- Estrada, M. J. d. (1840). Apuntes para la historia de la isla de Cuba. El Bayamo. En S. P. d. L. Habana (Ed.), *Memorias de la Sociedad Patriótica de La Habana* (vol. 10, pp. 335-350): Imprenta del Gobierno y Capitanía General por S. M.
- Ewen, C. R. (2001). Historical Archaeology in the Colonial Spanish Caribbean. En P. Farnsworth (Ed.), *Island lives. Historical archaeologies of the Caribbean*, (pp. 3-20). Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Goucher, C. & Agorsah, K. (2011). Excavating the Roots of Resistance. The Significance of Maroons in Jamaican Archaeology. En J. A. Delle, M. W.

- Hauser & D. V. Armstrong (Eds.), *Out of Many, One People. The Historical Archaeology of Colonial Jamaica*, (pp. 146-160). Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Hernández, I. (2010). Pueblo Viejo de Nuevitas: Nuevos referentes arqueológicos. En E. Cento (Ed.), *Cuadernos de Historia Príncipeña 9. Patrimonio legado al Siglo XXI*, (pp. 11-22). Camagüey: Editorial Ácana.
- Hernández, I.; Mora, I.; Mujica, J. P.; Alemán, M. d. C. & Labrada, A. (2013). Investigación arqueológica en Pueblo Viejo de Nuevitas: resultados estratigráficos de la campaña 2012. En I. Hernández (Ed.), *Cultura material e Historia. Encuentro arqueológico II*, (pp. 57-85). Camagüey: Ediciones El Lugareño.
- Hofman, C. L.; Mol, A.; Hoogland, M. & Valcárcel Rojas, R. (2014). Stage of encounters: migration, mobility and interaction in the precolonial and early colonial Caribbean. *World Archaeology*, 46(4), (pp. 590–609).
- Jardines, J. E.; Peña, A.; Rojas, Y. & Fernández, Y. (2014). El rastro del aborigen 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.
- Kelly, K. G. (2008). *The Archaeology of French Colonial and Post-Colonial Settlements*. *International Journal of Historical Archaeology*, 12(4), (pp. 388-402).
- La Rosa Corzo, G. (2000). Perspectivas de la Arqueología Histórica en Cuba en los umbrales del siglo XXI. *Revista Bimestre Cubana*, 87(17), (pp. 124-135).
- Meriño, M. d. I. Á. & Perera, A. (2015). Calidad y mestizaje en los padrones de vecinos de San Luis del Caney y Santiago de Cuba (1775-1800). *El Taller de la Historia*, 7(7), (pp. 101-140).
- Morell de Santa Cruz, P. A. (2005). *Visita eclesiástica*. La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea.

- Novoa, 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.
- Ortiz Castro, C. (2007). *Botellas de vidrio como marcadores sociales y cronológicos, siglos XVII-XX. Bases para un catálogo arqueológico de Colombia*. Unpublished Magister en Antropología. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Persons, A. B. (2013). *Pottery, people, and place: examining the emergence of political authority in Late Ceramic Age Cuba*. Unpublished doctoral dissertation. Tuscaloosa: The University of Alabama.
- Rodríguez Bruzón, Y. (2015). *Estudio histórico de las haciendas holguineras de Guayacán, Managuaco y Yareniquén hasta el siglo XVIII, como parte de la dinámica del poblamiento de las tierras altas de Maniabón*. Tesis de maestría inédita. Holguín: Universidad de Holguín.
- Roura, L. (2011). Patrimonio industrial y arqueología: acercamiento a sus relaciones en Cuba. En M. S. Ramos & O. Hernández de Lara (Eds.), *Arqueología histórica en América Latina. Perspectivas desde Argentina y Cuba*, (pp. 171-185). Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján.
- Roura, L.; Arrazcaeta, R. & Hernández, C. A. (2006). La cerámica de tradición aborigen: ejemplos habaneros. *Gabinete de Arqueología*, 5, (pp. 16-27).
- Schávelzon, D. (2000). *Historias del comer y del beber en Buenos Aires. Arqueología histórica de la vajilla de mesa*. Buenos Aires: Aguilar.
- Schávelzon, D. (2001). *Catálogo de cerámicas históricas de Buenos Aires. Siglos XVI - XX* (Soporte electrónico). Buenos Aires: FIAAR, FADU, CAU.
- Silliman, S. (2010). Indigenous traces in colonial spaces. Archaeologies of ambiguity, origin, and practice. *Journal of Social Archaeology*, 10(1), (pp. 28-58).

- Singleton, T. & Torres de Souza, M. A. (2009). Archaeologies of the African Diaspora: Brazil, Cuba, and the United States. En T. Majewski & D. Gaimster (Eds.), *International Handbook of Historical Archaeology*, (pp. 449-470): Springer.
- Valcárcel Rojas, R. (2002). *Banes Precolombino. La ocupación agrícola*. Holguín: Ediciones Holguín.
- Valcárcel Rojas, R. (2012). *Proyecto Territorial de investigación «Cultura material en entornos de interacción indohispana»*. Holguín: Departamento Centro Oriental de Arqueología (inédito). Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medioambiente de Cuba.
- Valcárcel Rojas, R. (2015). *Proyecto Territorial de investigación «Indios en la Provincia de Holguín»*. Holguín: Departamento Centro Oriental de Arqueología (inédito). Ministerio de Ciencia Tecnología y Medioambiente de Cuba.
- Valcárcel Rojas, R. (2016a). *Archaeology of Early Colonial Interaction at El Chorro de Maíta*, Cuba. Gainesville: University Press of Florida.
- Valcárcel Rojas, R. (2016b). El mundo colonial y los indios en las Antillas Mayores. Repensando su estudio arqueológico. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (47), (pp. 359-376).
- Valcárcel Rojas, R. (2016c). Cuba. Indios después de Colón. En J. Ulloa Hung & R. Valcárcel Rojas (Eds.), *Indígenas e Indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio* (vol.I, pp. 7-48). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- 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, (pp. 18-39).
- VanBuren, M. (2010). The Archaeological Study of Spanish Colonialism in the Americas. *Journal of Archaeological Research* (18), (pp. 151-201).
- Vega, J. (2014). Los aborígenes de Cuba en la etnohistoria de Holguín: un acercamiento a los libros bautismales de los siglos

XVIII y XIX, en R. Valcárcel Rojas & H. Pérez Concepción (Eds.), *Indios en Holguín*, (pp. 78-96). Holguín: Editorial La Mezquita.

Weik, T. (1997). The Archaeology of Maroon Societies in the Americas: Resistance, Cultural Continuity, and Transformation in the African Diaspora. *Historical Archaeology*, 31(2), (pp. 81-92).

Sección 4

CULTURA Y LEGADO

Capítulo 9

Conciencia e intencionalidad: el *gens* indocubano de los Rojas-Ramírez

JOSÉ BARREIRO Y ALEJANDRO HARTMANN

Introducción. La gran familia y la supervivencia de un *gens* indocubano actual

En las montañas orientales de Cuba, se encuentra una fuente de identidad indocubana¹⁰⁶. En el espacio geográfico, Holguín-Punta Maisí-Santiago de Cuba, hay lugares de agricultura tradicional y de costumbres campesinas, con una fuerte práctica ecosistémica y un profundo sentimiento de persistencia de la cultura indio-guajira. Como decía el tío-abuelo Opublio Rojas (1920-2009) de la zona de Caridad de los Indios: «Aquí está el indio planta'o».

Se ha dudado y cuestionado la existencia de la identidad indocubana, y aunque existe una línea consistente de observadores y estudiosos que sí han valorado esa realidad, algunas autoridades académicas –historiadores, antropólogos, arqueólogos– persisten en sostener y reforzar el concepto de completa extinción de la

¹⁰⁶ Coincidimos con Felipe de Jesús Pérez Cruz (2014), en la obra *Los Indoamericanos en Cuba*, que la nacionalidad cubana contemporánea no se forma hasta el inicio del siglo XIX, pero consideramos adecuado el uso del término «indocubano» con el propósito de describir la población indoamericana que habitaba la gran isla y archipiélago conocido en su idioma nativo como «Cuba», así como a sus descendientes actuales.

identidad indígena. La negación de la herencia indocubana nunca ha sido completamente aceptada, pero la noción de que «el indio se extinguió» indudablemente ha dominado como percepción histórica.

Esta idea de extinción en parte se establece debido a la invisibilidad de los caseríos familiares, relativamente pequeños, que se consolidaron en lugares remotos; también, por la fuerza de definiciones de indigenidad plagadas de conceptos racistas y eurocéntricos establecidos desde tiempos coloniales tempranos, reforzados por la academia norteamericana y por la labor de investigadores cubanos tanto del período neocolonial como contemporáneo. Predomina la idea de que la mezcla o mestizaje con otras nacionalidades (o supuestas razas), necesariamente disminuye el sentido de indigeneidad cultural de un grupo. En este contexto, el carácter de «indio» se define y limita por la condición de pureza racial y no por un concepto de continuidad familiar o descendencia; o por un sentido de pertenencia a un grupo de gente (gens) o parentesco desde ancestros comunes. La definición de indigenidad en base al componente sanguíneo o al porcentaje racial, opaca otros marcadores importantes como los conocimientos tradicionales sobre autosuficiencia alimentaria y medicinal, y los fundamentos ecosistémicos de la cultura. Predomina un análisis que ve la incorporación o adaptación cultural como señal de contaminación y de una pérdida progresiva de identidad.

Desde el período colonial español, hasta incluso mediados del siglo XIX, esta noción de extinción a causa del mestizaje fue un argumento usado con la intención de adueñarse de las tierras de los indios. Un ejemplo importante de este proceso tiene lugar el 26 de enero de 1846 cuando, a medio siglo de su propia desaparición, la Audiencia de Puerto Príncipe (Camagüey) declaró la disolución de la jurisdicción del pueblo de indios de San Luis de los Caneyes o El Caney. En su determinación «... la Real Audiencia del distrito (...) [Puerto Príncipe] (...) en acto solemne ha declarado extinguida la raza india (...) como consecuencia de (...)



Figura 23. El cacique Panchito, su esposa Reina y sus hijas. Expresión del gens matrilineal de los Ramírez-Rojas. La Ranchería, 2015. Foto: grupo Kaweiro.

mezcla de razas»¹⁰⁷. Por el hecho de esa «mezcla de razas», al pueblo indio del Caney (San Luis de los Caneyes) le fue retirado su estatus legal y el derecho a ser propietarios de las tierras que le había sido concedidas como pueblo indio natural de Cuba. Al igual que otras comunidades y concentraciones de población de herencia indígena en la región (Valle de San Andrés y otros lugares de Yateras, Caujerí, Jiguaní, Tiguabos), muchas familias de El Caney fueron, en las siguientes décadas, despojadas y forzadas a relocalizarse en lugares remotos de las montañas orientales.

Esta migración por desposesión es el origen lógico de la gran familia extendida que se autoreconoce durante siglos en los apellidos entrelazados Rojas y Ramírez (figura 23). La trayectoria documental de los Rojas-Ramírez deja constancia de su identidad

¹⁰⁷ Juan Iduate (1985) cita esta declaración: «(...) la Real Audiencia de distrito (...) [Puerto Príncipe] (...) en auto solemne ha declarado extinguida la raza india (...) [por consecuencia de] (...) mezcla de razas». Cabe señalar que continúan viviendo en el sitio varias de las familias originarias de El Caney.

como «familia indígena». Durante el siglo veinte, en particular, los trabajos de Gates (1954) y Rivero de la Calle (1973) determinaron una herencia biológica indocubana sustancial en este grupo. Esta extensa red de parentesco tiene muchas ramas y es denominada por Rivero de la Calle como «la familia más grande de Cuba». Se ha cuestionado si verdaderamente puede existir una cultura o subcultura (substrato) con identidad propiamente indocubana en el presente. Este trabajo sostiene que, en varias comunidades pequeñas, descendientes indocubanos relacionados con estas migraciones forzadas, más allá de la constancia biológica, han mantenido una continuidad cultural, que a pesar de siglos de transculturación aún está basada en una memoria colectiva de indigenidad.

Objetivo de trabajo y metodología

Los preceptos de las ciencias humanas responden a interrogantes establecidas en diferentes épocas. Nuestro contexto determina el uso de herramientas vinculadas a la fenomenología, enfocadas en temas de conciencia e intencionalidad. También, aspectos del campo transdisciplinario de los «estudios indígenas/nativos», con la incorporación de una apreciable intelectualidad indígena, son adecuados para privilegiar la perspectiva de la comunidad de parentesco y sus intenciones de autoexpresión y autointerpretación (Barreiro, 2012)¹⁰⁸.

En su contexto descolonizador, este prisma descarta la posibilidad de extinción de las culturas nativas, contemplando en su lugar indicaciones (y expectativas) de supervivencia dentro de grupos culturales. Como propuesta de las comunidades indígenas en el ámbito hemisférico, el concepto de supervivencia cultural

¹⁰⁸ La filosofía museológica indígena establecida con la creación del nuevo Museo Nacional del Indígena Americano del Smithsonian Institution, se dirige hacia la auto-interpretación.

es aplicable a todo grupo humano. Este reconoce el derecho a la protección de cultura y a la identidad cultural común y de grupo, con la aspiración de ser y continuar siendo (existiendo) en el futuro; preservando y (en lo posible) rescatando tradiciones familiares, locales y regionales.

En su trabajo *Indigenous Identity: What It Is and Who Really Has It*, la profesora Hilary Weaver (2001), define tres puntos sobre este tema: 1. Autoidentificación individual–identidad; 2. Autoidentificación comunitaria–oralidad en común, tradición oral de autoidentificación; 3. Identificación externa–textos, testimonio de vecinos y foráneos, documentación histórica¹⁰⁹. Se integran estos puntos básicos en el registro histórico sobre miembros (gens) de las familias Rojas-Ramírez, no solo en la representación del cacique Panchito y su comunidad de La Ranchería, sino más ampliamente en caseríos de los Rojas y Ramírez localizables en las provincias de Guantánamo, Santiago de Cuba, Holguín, Las Tunas, Camagüey y otros lugares del interior cubano.

Mientras los estudios previos en Cuba se centraron en la antropología física, nuestra metodología ha sido en esencia la de escuchar, indagar y observar a través de la oralidad a las familias (particularmente a sus ancianos) y a otras personas que se consideran y respetan por su sabiduría¹¹⁰. En visitas periódicas por más de veinte años –los colegas Alejandro Hartmann y José Barreiro– hemos interactuado con familias líderes de esta población y sus colectivos. En un trabajo y compromiso ya extendido a varias comunidades de la región, destacamos las conexiones más tempranas y profundas en especial con la comunidad de La Ranchería y sus ancianos, como el venerado abuelo don Opúlblio Rojas (d. 2009), el cacique de la montaña, don Francisco Ramírez Rojas («Panchito»); las queridas abuelas Reina Rojas y

¹⁰⁹ El texto de Hillary N. Weaver es de extenso uso pedagógico en cursos universitarios en departamentos de Estudios Americanos y en Estudios Nativos Hemisféricos.

¹¹⁰ Los autores reconocen el trabajo creativo y documental del Grupo Kaweiro en el proyecto del *Legado indígena del Caribe*.

Reina Rojas de Mongo (d. 2010) y muchos otros, sin excluir la nueva generación, que en La Ranchería incluye la mujer-líder Idalis Ramírez¹¹¹ y los agricultores montunos, Vladis e Inoel Ramírez (entre más de setenta hijos, sobrinos, nietos y biznietos de Panchito y Reina, herederos culturales y ancianos de la nueva generación de esa comunidad).

Nuestra base conceptual y extensivo trabajo de campo indican que la «gran familia» llamada «Rojas-Ramírez», que en las últimas décadas ha sido representada por el cacique Panchito Ramírez, continuaba evidenciando en el año 2016 la existencia de una gran multicomunidad y un gran grupo multifamiliar de parentesco extendido¹¹². Con sus doce casas de familia, y su reconocido cacique espiritual, La Ranchería continúa siendo la comunidad focal de este parentesco extendido (Barreiro, 2001). Se encuentra en el pueblo de Caridad de los Indios, Municipio Manuel Tames, provincia de Guantánamo. Sin embargo, la población de las familias Rojas-Ramírez es mucho más amplia, concentrándose en el Municipio de Yateras y sus nueve comunidades o barrios, entre los que resalta el de Palenque. Además, se encuentran caseríos de estas familias en Caridad de los Indios, La Escondida y Pinar de Ceiba en el actual municipio de Manuel Tames; Baitiquirí, Puriales de Caujerí y El Naranjo, en San Antonio del Sur; Las Guásimas y Cajobabo, en Imías; Tribilín, Saburén y La Alegría, El Paraíso, Jamal, Jobo Dulce, Guamá, Yara, en Baracoa; Los Gallegos de Jauco y Jauco, en Maisí; Cayo Bariay, en Holguín; y El Rubí en Camagüey, entre otros. El núcleo Rojas-Ramírez se ha dispersado en una diáspora regional y hacia otros puntos del país. Los ancianos de este gran árbol familiar que se extiende aproximadamente a más de cuatro mil individuos,

¹¹¹ Ver Lohania Aruca Alonso (2014), *Cuba y la larga duración histórica de su poblamiento y cultura indígena*.

¹¹² Manuel Rivero de la Calle, en carta a Pedro Soto el día 12 de noviembre de 1973. Expediente Rivero de la Calle, copia entregada por él (MRC) al Dr. Antonio J. Martínez Fuentes, Universidad de la Habana, La Habana.



Figura 24. Altar del cacique Francisco Ramírez Rojas («Panchito»), cuyos componentes ilustran una práctica espiritual conocida como «cruzada» (foto suministrada por José Barreiro).

mantienen el recuento de cuatro o más generaciones de «abuelos» o tatarabuelos, en una memoria consciente que define sus nuevas generaciones.

Un tema de historia oral importante es la participación de sus antepasados en las guerras de independencia y en otros acontecimientos nacionales. En las ramas familiares de los Rojas-Ramírez se detectan marcadores de una cultura compartida y generalizada entre ellos. Esto incluye orgullo por su herencia, un hogar indígena (con obvio respeto por la sabiduría y autoridad de los ancianos) y la confianza en sus saberes sobre el monte y el campo. Muchas de estas familias, en sus ranchos y caseríos multigeneracionales, mantienen el modo de vida ecosistémico de la antigua cultura del monte cubano, con una eficaz e históricamente autosostenible agricultura y conocimientos de medicina natural.

Es notable, y aparentemente único en la comunidad de La Ranchería, el mantenimiento y conciencia de una autoridad

cultural autóctona, costumbre que se ha extendido hasta el presente y consistente en nombrar y respetar a un «cacique». Entre los más ancianos (y seguidos por los hijos maduros), persiste una práctica espiritual conocida como «cruzada», que conecta elementos cristianos y africanos con fuertes dosis de indigenidad (figura 24). Consistente con la documentación histórica y la sabiduría ambiental que identifica estas familias con un origen indocubano, algunos de los ancianos y también jóvenes ofrecen manifestaciones de aprecio espiritual a «el sol, la luna, la Madre Tierra»; esto ocurre dentro de un espacio natural y cultural fecundo, donde se escuchan todavía historias sobre jigües, cagüeiros, ciguapas y otros seres de la imaginería cubana. Indudablemente existen otros grupos poblacionales dotados de reconocibles elementos culturales indocubanos en el oriente de la isla y en otras regiones del país, aunque este texto resume un extenso estudio e investigaciones de campo centradas en conocer las familias de los Rojas-Ramírez, su pensamiento, sus condiciones y modos de vida actual, así como su conciencia de origen e identidad. Nos enfocamos parcialmente en la comunidad de La Ranchería, si bien la investigación es mucho más amplia e involucra contactos, testimonios, entrevistas y talleres con familias e individuos Rojas-Ramírez en más de veinticinco comunidades y caseríos.

La Ranchería y sus extensiones: una situación *sui generis*

En la comunidad de La Ranchería, del Consejo Popular de la Caridad de los Indios de Manuel Tames, persiste una memoria activa sobre un linaje hereditario con una historia oral y documental común, y con una trayectoria histórica que viene desde la colonia temprana. La Ranchería es una población de muy asentada presencia en la montaña al punto de que, en la presente generación, ha merecido el reconocimiento del Poder Popular de Manuel Tames y de la Provincia de Guantánamo, como Comunidad Autóctona. Esta denominación se basa en el respeto del Estado por

el autogobierno y autoridad familiar de Panchito Ramírez como «cacique» de su propia colectividad; al mismo tiempo se reconoce que esta es poseedora de un modelo eficiente de auto-abastecimiento alimentario, que es ejemplar en el conocimiento de la agricultura tradicional y también modelo de paz social, casi sin índices de robo, crimen o violencia.

Existe buena evidencia del proceso de supervivencia de poblaciones indocubanas en momentos tardíos del período colonial. La documentación histórica sobre los «pueblos de indios», establecidos en Cuba a raíz de la abolición de la encomienda, ha sido bien estudiada por Hortensia Pichardo, Olga Portuondo, Felipe Pichardo Moya y otros historiadores. Esto nos dice que en general la indigenidad es más palpable en el mestizaje cubano de lo que se supone¹¹³. Lo precisa María Nelsa Trincado (1996) cuando refiere: «Durante cerca de doscientos años (siglos XVI y XVII), aunque en forma decreciente, la población aborígen fue en buena medida mayoritaria y es evidente que se impuso en muchos aspectos de la vida cotidiana al español y al negro (...)». Y más adelante, señala: «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 [ceremonias indígenas] anunciando nostalgia, posibles levantamientos o suicidios masivos al siguiente día (...)»

La población cubana tiene una notable herencia biológica indígena. Recientes estudios sobre el genoma nacional nos indican que un 34.5% de cubanos hereda un ADN mitocondrial nativo-americano. Los más altos niveles se encuentran en la región oriental de Cuba, Holguín (59%) y Las Tunas (58%), aunque

¹¹³ Tres trabajos importantes sobre la historia aborígen y pueblos de indios son Hortensia Pichardo (1987), *Los Orígenes de Jiguaní*; Olga Portuondo (1981), *Una sublevación de indios en 1758*; Felipe Pichardo Moya (1945), *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*. Se añade el reciente el ensayo de Juan Manuel Reyes Cardero (2009), *La inserción del aborígen en la sociedad colonial santiaguera: el caso del pueblo indio de San Luis de los Caneyes*.

un estudio previo ya había arrojado indicadores de 33% MtA-DN nativo-americano en la población general de la isla (Marcheco-Teruel *et al.*, 2014). El alto índice de ADN mitocondrial demuestra la incidencia indígena en la línea materna dentro de la población: el fenómeno caribeño de matriz o *matría indígena*.

Una concentración de indios importante fue la comunidad de San Luis de los Caneyes, cuyas parroquia y autogobierno indio datan del siglo XVII o antes, y que persiste como jurisdicción de indios hasta 1850. Olga Portuondo, reconocida historiadora de Santiago de Cuba y del tema de los indocubanos de la región en el primer siglo de la conquista, escribe que muchos indios «se retiraron hacia» el norte y centro de las montañas orientales, pero «las comunidades indígenas de los arrabales de la ciudad de Santiago de Cuba y de la villa de San Salvador de Bayamo pasaron a formar dos reducciones: la de San Luis del Caney y la de San Pablo de Jiguaní, la primera creada a principios del XVII y la segunda un siglo después» (Portuondo, 1981).

El Caney mantiene su estatus político y su población por casi todo el período colonial (véase Reyes Cardero, en este volumen). El obispo Castillo localiza al «pueblo de indios» los Caneyes, «a legua y media de Santiago». Juan López de Velazco, en 1574, relata que muchos de los indios, aunque prefieren la libertad del monte «(venciendo su natural rechazo a tales reagrupaciones) [...] van haciendo pueblos [...] las casas con más policía y forma de familia [...] así tienen ya sus tierras propias para sus sementeras (conucos), (también) [...] se dan a la crianza de ganados y labranzas de trigo y otras cosas de España». Reporta en la isla, «nueve pueblezuelos de indios». Define a estos como lugares de indios «(...) que no tributan ni están encomendados». Entre estos menciona a Trinidad, Guanabacoa, Baracoa y a «los Caneyes». Resalta en el testimonio de Velazco la existencia, también en esos momentos, de no menos de ocho «poblamientos de cimarrones», comunidades libres también sin pagar tributo, ni «encomienda a nadie» (López de Velazco, 1971). Individuos y familias

descendientes de esas poblaciones se documentan hasta el presente, incluyendo las familias indocubanas que persisten en la comunidad de El Caney y sus vecindarios, como los Montoya y los Pérez; los Rufo y Mengana, entre otros.

Entre los testimonios de historia oral de los Rojas-Ramírez, relacionados con las montañas del Macizo Nipe-Sagua-Baracoa, se encuentra la declaración–recogida en 1969 por el periódico *Gramma*–, de Ladislao Rojas Ramírez (cacique Ladislao), cacique de la montaña durante tres cuartos del siglo veinte (1912-1974): «los (...) indígenas que poblaron por primera vez dicho sitio [La Escondida, Caridad de los Indios] en el siglo XIX [dijo] (...) procedían de las lomas del Caney y de Yerba de Guinea, cerca de Santiago de Cuba».

Rivero de la Calle remite el origen de la familia Rojas a la población de indios de El Caney. Un estudio más reciente de los archivos del Arzobispado de Santiago de Cuba, en enero del 2016, añade numerosas referencias sobre la familia Ramírez; la más temprana –1691– en libros de bautismo para la Parroquia de El Caney.¹¹⁴

En 1972 Rivero de la Calle, quien condujo el mayor estudio de antropología física de esta población, trabajó con más de mil indocubanos en las comunidades del área de Caridad de los Indios. Escribe: «(...) se les conoce con el nombre de indios y nadie tiene duda de quienes son estas personas» (Dacal Moure y Rivero de la Calle, 1978). «Los Rojas-Ramírez –nos indica el respetado antropólogo cubano– son una de las familias más grandes de Cuba, yo creo que la más grande, sin tener que profundizar mucho» (Dacal Moure y Rivero de la Calle, 1978).

En 1945 Antonio Núñez Jiménez, joven geógrafo, durante su primera expedición por el caudaloso río Toa al explorar la región de Caridad de los Indios calcula una población indocubana

¹¹⁴ Caribbean Indigenous Legacies Project, Reporte de Archivos, enero 2016; Arzobispado de Santiago de Cuba, Libro de Bautismos del Caney, 1691. Oficina del Historiador, Baracoa, Cuba.

de unos 3,000 individuos. «A los indios de Yateras, que en total quedarán unos tres mil, sólo les queda el refugio de estos montes... Es curioso que casi todos tienen los mismos apellidos, Rojas y Ramírez...» (Núñez Jiménez, 1963).

Gente de Caridad de los Indios. Relación familiar

En un conteo de la relación familiar realizado en julio del 2016—todavía en proceso— por los más ancianos de los Rojas-Ramírez, que además involucró equipos museológicos de Santiago de Cuba, Guantánamo, Imías y Baracoa, se estiman como parte de la gens unos cuatro mil individuos, miembros de unas 700 familias conocidas y reconocidas como parientes; «indios» como dice el cacique Panchito, «de los nuestros»¹¹⁵.

La idea de hacer un conteo familiar de los Rojas-Ramírez surge en 1995, durante la primera visita de los investigadores y del intercambio con Panchito Ramírez y los ancianos principales de La Ranchería. Establecer una relación de compenetración y no simplemente extractiva, fue el concepto principal de la metodología de campo. Entre conversaciones y entrevistas surgió la propuesta de estos ancianos a fin de que les ayudáramos a 1) darse a conocer, para reencontrarse con sus familiares Rojas-Ramírez; 2) investigar los documentos históricos que aclararan la participación de sus ancestros en la Guerra de Independencia del 1895; y 3) conocer a otros indios de las Américas, y compartir su cultura sobre el monte. La interacción entre los investigadores y la comunidad logró profundizar en los niveles de confianza, facilitando una comunicación sincera y detallada de temas íntimos y generales.

En intensas jornadas de investigación desde el 2015, auspiciadas por la Red de la Oficina del Historiador y Conservador de

¹¹⁵ Cuba Archive - Document n.º 06. «Cuba-Guantánamo. Cuenta familiar gens Rojas-Ramírez: desde la Ranchería», Vladis Ramírez, *et al.* (2009+) en *Caribbean Indigenous Project*. Archive SI-NMAL.

las villas patrimoniales de Cuba, la Unión de Historiadores de Guantánamo, el Consejo Provincial de Patrimonio de Guantánamo y el Museo Matachín de Baracoa; en colaboración con la Institución Smithsonian (Museo Nacional del Indígena Americano), se pudo determinar la existencia de numerosos caseríos de la familia Rojas-Ramírez (extendida por más de un siglo por otros apellidos adicionales de familias indocubanas, como Romero, Castillo, Pérez y otros). Un dedicado equipo de jóvenes de la familia Rojas-Ramírez lleva la misión de completar el «conteo familiar», y de documentar la memoria oral de sus familiares mayores y ancianos. Estos técnicos, de la nueva generación Rojas-Ramírez, se vinculan a los museos municipales de Baracoa, de Imías, de San Antonio del Sur y Palenque de Yateras. Sus minitalleres en los que gestionan el conteo familiar (y otros temas), naturalmente conducidos como reuniones familiares de parientes, se han efectuado en una docena de comunidades. Evocan de forma consistente la memoria de parentesco, la narrativa presente en sus comunidades sobre la migración a sus sitios actuales, identificando además asentamientos adicionales y caseríos pertenecientes a distintas generaciones¹¹⁶.

En las numerosas entrevistas videodocumentadas, con personas de conocimiento y liderazgo dentro de los muchos núcleos Rojas-Ramírez, surgen temas etnológicos comunes, aparentemente expresiones de su propia herencia en un panorama poblacional y cultural de profunda cubanía. Mantienen la práctica y/o memoria reciente de expresiones espirituales muy arraigadas en la región. Es interesante que dentro de la transculturación fundacional cubana, lo guajiro montuno está muy concentrado en las familias de la gente Rojas-Ramírez.

¹¹⁶ Entrevistas individuales y en grupo se han conducido en: El Caney, Guantánamo, Puriales de Caujerí, Baitiquirí, San Antonio del Sur, Playitas de Cajobabo, Las Guásimas, Imías, Baracoa y barrios como El Jamal, El Paraíso, Yara y La Ranchería.

Las visitas entre familias, generadas por el proyecto de entrevistas, son agradables y amenas. Las trayectorias migratorias de los Rojas-Ramírez en los últimos cincuenta años (y antes) han sido complejas, a partir de oleadas de desplazamiento a lo largo de siglos desde su base en las cercanías de Santiago y Guantánamo, hacia los valles del Caujerí y San Andrés, Yateras y Yateritas, dispersando miles de familiares a través de las montañas del Macizo Nipe-Sagua-Baracoa. De forma intensa, durante el período especial¹¹⁷ muchas familias, quizás más de cien, bajan de la montaña hacia la costa (Baracoa, Guantánamo) y el llano (Camagüey, Matanzas). La intensa migración de familias indias desde las poblaciones de Yateras y Caridad de los Indios, forma parte de la narración recogida en las entrevistas, siempre marcada por la añoranza.

Ejemplo: Georgina Rojas, octogenaria de Puriales, prima hermana de Panchito Ramírez e íntima de su esposa (Reina, se mudó de Caridad de los Indios con su familia hacia 1990. Por 25 años no ha tenido contacto con La Ranchería. No había recursos para viajes. Idalis Ramírez, hija de Panchito y Reina, participante y acompañante del grupo de investigación, la saludó a nombre de sus padres; fue una escena de gran emoción y expresión del anhelo de una más extensa reconexión.

En Playitas de Cajobabo otro núcleo de la rama familiar incluye tres docenas de los Ramírez y Rojas. En esa localidad predominan los Ramírez, en su mayoría campesinos con sustancial oralidad en temas de agricultura tradicional. En Las Guásimas, entrando en la Farola, se reúne un número similar. Esta clara representación se da en dos lugares donde la cuenta familiar llega a más de mil quinientos individuos.

Este grupo extendido de parentesco representa un contexto sociocomunitario de dimensiones respetables. Según el estimado actual (abril 2016) el conteo ha llegado a unas 4,000 personas y

¹¹⁷ Período Especial en Tiempo de Paz, ocurre entre los años 1990 y 2000, durante las severas condiciones económicas y alimentarias que vive Cuba a raíz de la disolución de la Unión Soviética.

podiera alcanzar de 6,000 a 8,000 personas de reconocida herencia y memoria familiar, tanto en comunidades locales como en su diáspora nacional. En las sierras del Macizo Nipe-Sagua-Baracoa se encuentran caseríos y barrios del gens Rojas-Ramírez en los pequeños pueblos de: La Ranchería, La Escondida, El Ácano, Los Pozos, El Pinar de Ceiba, Vega del Cedro, Vega de los Toros, La Caridad. Hacia los valles de Yateras, se identifican extensiones de estas familias en los pueblos de: La Alegría, Arenal, Arroyo Bueno, El Cilindro, Bernardo, Jucaral, Purialito, Felicidad, Palenque, Tribilín, San Andrés, La Cristalina, Santa Cornelia y Porvenir. Nuevos trabajos de campo en la zona siguen reconociendo caseríos de los Rojas-Ramírez en el Valle del Caujerí, Baitiquirí, San Antonio, Puriales, Imías, Veguitas, Las Guásimas, Cajobabo, Baracoa y Maisí, Holguín y Bariay. En la diáspora y en los ámbitos regional y nacional, pequeños núcleos de esta familia se extienden hacia: Maisí, Guantánamo y Santiago de Cuba, Las Tunas, Holguín, Camagüey, Matanzas, La Habana e Isla de la Juventud.

Sin descartar ni intentar probar corrientes de continuidad cultural con los taínos ancestrales, sugerimos que las variantes de cultura sostenidas por las familias Rojas-Ramírez se identifican y están representadas en el fenómeno cubano de la transculturación. Es notable entre las familias Rojas-Ramírez la autoidentificación y la estima por su origen indio. Son muchos entre los Rojas-Ramírez que se consideran gente de herencia indocubana. No hay un reclamo de «sangre pura» ya que indudablemente el mestizaje y la transculturación han ocasionado cambios desde los tiempos de la conquista. Persiste, sin embargo, el orgullo de la realidad y valor de las cosas y prácticas indias. Persiste lo indio como identidad.

Lo indio como identidad

Entre los ancianos más tradicionales de las familias Rojas-Ramírez, como en La Ranchería, la consideración de ser indocubano es directamente afirmada. «Somos indios» dice Panchito. «Todo esto,

La Escondida, Vegas de los Toros, Vega del Cedro, La Escondida... toda la Caridad completa era indio...».

En general, en sesiones con otras familias y comunidades, el legado de familia «india» se menciona más casualmente, sin mucho afán, pero con naturalidad. Ermelio, el rastrero (forma de curandería cubana) del Naranjo es un ejemplo. Como muchos, él identifica la indigenidad de su mamá por su fisonomía (color de su piel y su cabello negro y lacio), pero también por «su forma de tratar». Dice Ermelio: «Mi mamá era india y le decíamos ‘la india’. Mi mamá era india de Baracoa. Ella era una persona que a to’ el mundo le agradaba. (...) ella era una persona buena. A ella to’ el mundo la buscaba, to’ el mundo la llamaba. (...) atraía a to’ el mundo... (...) por eso es que nosotros le decíamos india»¹¹⁸.

En el barrio de Saburén de Yateras entrevistamos a Adela Rivera Ramírez, perteneciente a otra familia, quien expresa su indigenidad así:

Barreiro: ¿Y ustedes se mantenían como familia así, un poco más aparte de... por su cuenta? ¿Se cuidaban unos a otros?

Adela: Sí, todos, eso fue así.

Barreiro: ¿Qué raza eran?, ¿cómo se describían?, ¿Negro, blanco?

Adela: No, negro no había. Éramos todos de la misma familia de Ladislao, los Romero. Allí no había ninguna mezcla.

Barreiro: ¿Y qué es lo que eran... indios?

Adela: Sí, indios.

Barreiro: ¿Usted diría que desde niña...?

Adela: No, yo sí.

Barreiro: ¿Indios?

Adela: India, menos la familia de mi papá que no era india, porque tenían una raza como de isleños así.

¹¹⁸ 2016-01-24 - Expedición Smithsonian (II)/Videos/03-Stgo-Gtmo, Sanchez,Gtmo-San Andrés, Los Naranjos, San Andrés-Cajobabo, ENC / SONY / MEM A / 00058.MTS (audio TASCAM_0084.mp3).

Barreiro: Mucha mezcla con isleños.

Adela: No, esa sola, la de nosotros con ellos¹¹⁹.

En Tribilín de Palenque, la pareja de abuelos, Manuel y Silvina Ramírez Rojas ofrece el siguiente diálogo:

Barreiro: ¿Los Rojas-Ramírez se consideran indios, de raza?

Manuel: ¡Sí!

Silvina: Nativos, nosotros somos bien nativos.

Hartmann. Ustedes dicen... ‘nosotros somos Rojas-Ramírez nativos’. ¿Qué significa nativos?

Silvina: Bueno de nativos, puros no, somos mezclados con las otras razas que hay, porque en la Caridad de hoy, eh, ahora mismo yo tengo una hija y encontró un joven que le gustó, pero de Santiago... No e’ como nosotros, que nos casábamos aquí. Nunca salimos de ningún lugar pa’ casarnos fuera de estos lugares. Nos encontrábamos un hombre que nos gustaba aquí en los mismos lugares y siempre tenían el apellido Rojas y Ramírez. Eso es una raza yo no sé cómo, porque... eh, lo’ de la Caridad todo’ eran Rojas y Ramírez todo’, casi allí no había ninguna persona que no fuera Rojas y Ramírez, muy poco que yo conociera.

Hartmann: Silvina, ¿y sus padres decían que ustedes eran indios?

Silvina: Indios, indios, mis padres eran indios.

Hartmann: Decían, ¿«Nosotros somos indios»?

Silvina: Indias, indias todas.

Hartmann: ¿Decían sus padres a ustedes?

Silvina: Sí, cubano nativo, [aunque] hoy se casan una hija que yo tenga o una nieta que yo tenga va y se casa con uno de Venezuela, eh, uno de los distintos países, ¿tú entiende’?

Ramón: Ya la gente camina más.

¹¹⁹ 2016-05-02 – Expedición Smithsonian (III)\ Videos\03-Hacia Gtmo, Saburen 1, Adela\SONY 00099.MTS Audio TASCAN_0133.mp3 en 31:48.

Silvina: Pero claro mi amor, ya no es como antes... [Pero] son mi familia de todas maneras¹²⁰.

No es extraño, en narrativas de supervivencia indígena, que un tronco familiar identificado con su origen cultural y oral-histórico, asimile casamientos exógenos sin desgaste de una identidad fundacional propia. Todos los pueblos indoamericanos, históricos y contemporáneos, han incorporado y adaptado elementos importantes de las culturas y prácticas tanto europeas como africanas. Sin embargo, existen muchas comunidades tribales o extensas poblaciones herederas de descendientes, en las cuales persiste la conciencia oral de su origen «indio».

Se sostiene la noción de la «extinción» cuando el concepto de «pureza racial» es usado como criterio absoluto en la determinación de un gens indio, o de un grupo de tal descendencia. La autoestima e identidad de los seres humanos no encaja en porcentajes, ni se define desde la sangre. Son estos aspectos utilizados para limitar el reconocimiento de la existencia de los indoamericanos en general. La herencia indocubana se descubre en el trato, en la relación familiar, en la gente o gens; en el reconocimiento del tronco o troncos de la familia ancestral como fuente de identidad, memoria, descendencia, herencia biológica y cultural común; son la base de un sentido de pertenencia.

Oralidad en los Rojas-Ramírez

Diversos viajeros y antropólogos visitaron y estudiaron a la gente de Yateras y Caridad de los Indios a través de más de un siglo, pero no hubo una adecuada y amplia documentación de la historia oral o del modo de vida de esta gran familia de monte adentro. En parte se descartó ese estudio porque en su práctica

¹²⁰ 2016-05-02-Expedición Smithsonian (III)\ Videos\04-Tribilín-Palenque\Sony 00038.MTS\04-Audio TASCAM_0136.



Figura 25. Mujer india de Yateras casada con español y sus hijos. Fotos tomadas de Mark R. Harrington (1921, p. 175, Lámina XXVI).

cotidiana no parecían diferenciarse del campesinado cubano en general. Por ejemplo, el científico norteamericano Stewart Culin viajó al Oriente cubano en 1901, en busca de «indios salvajes» reportados por los ingenieros de la compañía Pennsylvania Steel. Pero los indios «casi puros» que encontró, no eran en apariencia suficientemente salvajes como para despertar un interés profundo en el investigador (Culin, 1902).

Medio siglo antes de Culin, el científico español Miguel Rodríguez Ferrer (1847), al atravesar la región halló una aldea india en el Valle de San Andrés. Describió en parte su agricultura y su afán por la caza de puercos cimarrones; advirtió, además, cuán fuerte era su reclamo de pertenecer a la raza india y en particular, «de los de la conquista».

Posiblemente la indigenidad regional de principio del siglo XX se clarifica un poco más con la visión del arqueólogo norteamericano

Mark R. Harrington quien comenta en 1915, al tratar sobre la población indocubana de Baracoa: «sus métodos de agricultura, y en forma extendida, su modo de vida es todavía bastante indi[a]... todavía elabora[n] y usa[n] algunos artículos de carácter aborigen en sus casas, testimonio que es también verdad, aunque en menor grado, para muchos de sus vecinos blancos puros» (Harrington, 1921). Es interesante que para Harrington la poca diferencia en la cultura material de los indios y la de sus vecinos blancos (o no-indios), no implica una pérdida de indigenidad sino una adaptación de técnicas indias por los nuevos colonos (ver figura 25).

Harrington apunta que, en Baracoa «no es raro ver indios a diario» y en el «asentamiento de Yateras, detrás de Guantánamo, se ven indios puros». El arqueólogo depende de la oralidad indocubana en su rastreo de cuevas ceremoniales, pero no profundiza en la oralidad sobre la población de la que provienen sus guías «indios» (Harrington, 1951). El trabajo de antropología física de Gates y de Rivero de la Calle, en la segunda mitad del siglo veinte, reafirma la herencia aborigen de la población y es una contribución de suma importancia, pero también toca poco la oralidad.

Nuestro estudio considera directamente los testimonios, saberes y ceremonias de Panchito Ramírez, otros ancianos y personas maduras de las familias Rojas-Ramírez de barrios de Baracoa, Caridad de Los Indios, Cajobabo, Yateras, Baitiquirí y otros, indagando sobre la cultura que comparten, que los identifica y entrelaza. En lo posible, identificamos aquí la correspondencia con «conceptos fundacionales» encontrados a través de otras culturas indígenas de las Américas. Enumeraremos algunos puntos principales que hoy en día son palpables en esta comunidad indocubana respecto a una continuidad histórica –no congelada en la concepción o imagen del taíno de 1492 (la noción antropológica del presente etnográfico)– sino referida a una gens actual o contemporánea, caracterizada por su obvia raíz india. Se exploran

saberes, usos y costumbres, de esta gens indocubana. Más allá de la autogestión y la identidad cultural, se percibe el vínculo filial expresado como un sentido de «amor familiar». El estudio respeta la autointerpretación de una cultura viva, el valor de su propia percepción y conciencia, así como la persistencia de su esencia en las formas de expresión.

Auto reclamo de la identidad *sui generis*

No somos los primeros en identificar a La Ranchería como una comunidad *sui generis*, es decir, única y de un género histórico propio. Pero podemos confirmar y agregar evidencias a esta aproximación. Lo *sui generis*, no se enfoca en el contexto de un esencialismo étnico, pero sí de cultura de pueblo o gente de larga permanencia en un sitio, y con gran sentido de la cultura local. Aquí *sui generis* se expresa en la activa búsqueda de la continuidad «desde adentro»; en la intención de interpretar, como expresa Panchito: «quienes somos».

Especifica Rivero, en su resumen del trabajo sobre los indios de Yateras: «La población es bastante homogénea, por tratarse de un grupo que se mantuvo aislado hasta una fecha relativamente reciente». Concluye el decano de la antropología cubana: «Esta población es descendiente en gran mayoría de la antigua comunidad india del Caney... no se trata de descendientes de yucatecos».

La generación actual expresa aprecio y respeto hacia la autoridad de los ancianos y el cariño familiar se extiende al grupo. El ímpetu de continuidad *sui generis* se expresa también en el compromiso con los abuelos: no se olvidarán de sus propias tradiciones (León, 1996). Idalis Ramírez, en su liderazgo entre las familias, expresa el amor filial. Es algo repetido durante las visitas, desde La Ranchería, en la montaña, a parientes de las familias Ramírez del caserío Las Veguitas; en las lomas del Río Jobo, cerca de Cajobabo, en la costa. Idalis comenta:

Yo vengo con esta comisión porque yo dije, no sólo en La Ranchería hay Ramírez-Rojas. Hay más familia, lo que no la conocemos. [Ahora] me ha dado la oportunidad de venirlos a conocer y me siento como estar en La Ranchería hoy, porque sé que son Ramírez-Ramírez, Ramírez-Rojas. Y eso me emociona, saber que somos familias que estamos aquí mismo y no nos conocemos.

...Y mira que cerquita estamos y no nos conocemos. Y si no vinieron de Yateras vinieron de San Antonio, pero estamos aquí. Yo quisiera llevarle un mensaje a mi familia, de mi comunidad, que ustedes también están allí, y nosotros estamos aquí. No será pronto, pero estaremos juntos allá y aquí, compartiendo los saberes de la naturaleza. Cómo se siembra una matica, cómo se lucha con un enfermo, todo eso. No viene de mí, eso viene de mis raíces, de mi abuela, de mi abuelo. Y yo me siento aquí en familia. No los conocía pero ya los conozco¹²¹.

Responde Oberluis, de la comunidad de familias Ramírez, de Cajobabo:

(...) muchas veces nosotros olvidamos nuestras raíces y verdaderamente hay muchas cosas que están escondidas. [Pero] están ahí, están presentes. ... Se dice, en los libros de historia de Cuba, se dice el exterminio de los indios. Y verdaderamente yo diría que no es así. Y las raíces todavía están, están, lo que pasa es que ha existido un proceso migratorio, de un lugar para otro y cuando uno viene buscando sus propias raíces, su propia identidad, su propia cultura, su propio modo de vida, se va trasladando hacia otro lugar...

Continuidad de la tradición del cacique

Es notable no sólo el sentido de identidad familiar, sino también, la persistente conciencia y memoria de una autoridad mayor. El término, «cacique», reportado por Colón y notable por su temprana adopción desde el taíno como vocablo, denota hoy en

¹²¹ G:\Archivo\Non-Public\Media\Archivo de Filmaciones\!!!Grupo Kaweiro\ DIA 08 - Enc. Veguitas del Sur /Videos/Sony/memoria A.

día lo que es “«el anciano o líder comunitario de más respeto» – «el Viejón». «Eso de cacique –como dice Panchito, siempre modesto–«es natural para nosotros».

La presencia de una autoridad comunitaria entre los Rojas-Ramírez, reconocida como «cacique» fue anotada por Stewart Culin en una entrevista en Baracoa. «El presidente del club [Club Unión] me dijo que, en Dos Brazos, entre Yateras y Baracoa, a unas sesenta millas de la segunda, hay unas cien familias de indios llamados Rojas y Ramírez. Estaban viviendo bajo un cacique llamado Juan Anguita» (Culin, 1902). La tradición de seleccionar un cacique tiene su formalidad, aun en un entorno familiar, y sigue una costumbre inherente a la jurisdicción de los pueblos indios como El Caney y Jiguaní, los cuales históricamente tuvieron sus caciques.

Ya en 1847, en el Valle de San Andrés de Yateras, el científico español Miguel Rodríguez Ferrer documenta su visita a un case-río mayor de los Rojas-Ramírez, el cual tenía su «teniente» y «juez pedáneo» y, nota el científico, se trataba de gente muy orgullosa de su identidad indocubana (Rodríguez Ferrer, 1876). El historiador guantanamero, José Sánchez Guerra, en su documentación del caso de los insurrectos indios del Regimiento Hatuey, añade un dato para el año 1895: la existencia de más de diez caciques, principales y menores, en las comunidades indocubanas de Caridad de los Indios. Posteriormente Rivero de la Calle detalla rasgos sobresalientes del tío-abuelo de Panchito, Ladislao Ramírez-Rojas (1879-1974), veterano mambí y líder de la comunidad por siete décadas del siglo XX, a quien su gente también saludó como «Ladislao Cacique»¹²². Vale notar la tradición comunitaria, por parte de Ladislao Cacique, de visitar las fincas

¹²² José Sánchez Guerra (1998), *La Capitana del Regimiento Hatuey*. En este fascinante artículo el historiador oficial de Guantánamo recoge la génesis del Regimiento Hatuey, tras una ceremonia de la comadrona-médium Cristina Pérez y Pérez, en mayo del 1895, durante la cual se le presentan antiguos caciques taínos.

de su gente a diario, de liderar compras de tierras y aparentemente, de tratar de mejorar las condiciones de los suyos.

Ladislao y otros tío-abuelos de Panchito Ramírez lucharon como miembros del Regimiento Hatuey, bajo las órdenes del General Antonio Maceo, parte de la historia oral narrada por Opublio Rojas (d. 2009) y por Panchito Ramírez, sobre la participación de los indios en la Guerra de Independencia. En acto de reciprocidad, durante nuestro estudio indagamos en la evidencia documental conservada en la Biblioteca Nacional José Martí, respecto a la participación de los Rojas y Ramírez en los regimientos de Antonio y José Maceo¹²³. En 1969, a la edad de noventa años (para algunos con más de cien años), el cacique Ladislao fue entrevistado para el periódico nacional, Gramma. Testimonio breve pero curioso, con detalles históricos conectados con la memoria comunitaria, el anciano hace un recuento de su participación en la guerra de 1895, y describe la migración ancestral desde «las Lomas del Caney y de Yerba de Guinea, cerca de Santiago de Cuba». Ladislao regala al periodista una trascendente memoria cultural al asegurarle que «él llegó a conocer leyendas transmitidas por sus antepasados que adoraban ídolos contruidos con piedras. Mis abuelos creían en el sol y la tierra» (Oramas, 1969).

¹²³ Ladislao Rojas (1879-1972), tío-abuelo de Panchito Ramírez. Veterano de la Guerra de la Independencia, aparece en la lista de miembros del «Regimiento Hatuey». Véase, Mayor General Carlos Roloff Mialofsky, *Índice Alfabético y Definiciones del Ejército Libertador de Cuba. Datos compilados y ordenados por el Inspector General del Ejército Libertador*, (1901). Más de 80 antepasados, Ramírez y Rojas, de Yateras, aparecen en las filas del combativo Regimiento Hatuey, el cual luchó valerosamente en la Batalla de Sao del Indio y otros encuentros en la Guerra del 1895. Cacique Ladislao fue fotografiado por Rivero de la Calle en 1964.

Indigenidad en La Ranchería Saberes cotidianos

En lo cotidiano, en la «manera de vida», se descubre particularmente fuerte el sentido de la indigenidad. En todos los caseríos Rojas-Ramírez visitados se ha visto la persistencia de la agricultura de autosuficiencia y de comercio, y también muchas adaptaciones al entorno natural vinculadas a un extenso repertorio de «saberes» eco-locales.

Conocen mucho de la tecnología primaria del campesinado cubano, incluyendo el uso de plantas medicinales. Construyen el *bohío*, elaboran el *catauro*, y hasta hace poco utilizaron y todavía saben elaborar, las cutaras (sandalías tejidas de fibras vegetales variadas); manejan la yunta de buey, saben curar y capar animales como el puerco, crían pollos y ganado, cosechan todo su entorno vegetal. En toda esta actividad también mantienen prácticas y creencias mestizadas o, como dice Panchito, «cruzadas», pero vinculadas con la indigenidad.

Conuco

Tienen apego por el conuco indocaribeño, no como simple campo de cultivo sino en su concepción original de siembra donde se intercalan varias viandas (tubérculos), maíz, frijol, vegetales y otros productos. Los ancianos consideran al conuco su mayor fuente de autoconsumo, en lo que Panchito llama, «nuestra tienda del monte» (Barreiro, 2001). En la generación de los abuelos se detecta el orgullo de ser campesino y, lo que es más importante, se expresa también en la nueva generación. Se ve una activa atracción por la tradición de la agricultura «de monte» como parte de un buen sistema de vida. Hasta en el uso de la «coa», el palo tradicional para sembrar (especialmente el maíz y el frijol), no creen que sea una herramienta de atraso, sino una manera de «no herir la tierra con el arado». Su aplicación práctica es usarla para sembrar en las laderas.

En el recuerdo oral de la cultura del conuco, se advierte la importancia de la conservación de semillas y de los saberes del plantar. Entre otras semillas de plantas endémicas, los ancianos de La Ranchería preservan el tabaco cimarrón (ver figura 26), el maíz criollo y el frijol criollo. En el «lavado», del grano de maíz, se utiliza el método –muy indígena-americano– de hervirlo en ceniza de «palo duro» (nixtamalización); esto quita el pericarpio al grano y ayuda a facilitar el consumo e incrementar su valor nutritivo. Hay un conocimiento y fuerte apego por el complejo agroculinario de la yuca y el casabe. El casabe es algo primordial, taíno-guajiro. De hecho, siembran su propia yuca y muchas familias confeccionan el casabe en casa, como parte de la cultura comunitaria. Se hace a menudo y lo aprecian como «cosa de indio». También cocinan el atol de yuca.

Observación de fases lunares en siembras y cosechas

La siembra y/o cosecha guiada por las fases de la luna es una tradición estudiada y conservada oralmente. Este sistema se asocia al uso de árboles, plantas medicinales y siembra de los tubérculos que forman parte de la herencia indocubana, como la yuca, el boniato y la malanga blanca. En talleres sobre el tema de las fases de la luna, las mareas y sus influencias en el manejo de plantas y animales, grupos de varias familias y más de veinte campesinos de la familia, han compartido valiosos detalles. Un ejemplo de intercambio en este ámbito es la entrevista hecha a Reynaldo Ramírez (Cajobabo, 10 de septiembre del 2015):

Barreiro. La siembra de las viandas, la siembra de la yuca, por ejemplo, ¿se corresponde con la luna?

Rey: Sí, sí. Tiene mucha cosa porque eso tiene su tradición.

Barreiro: ¿La tradición del uso de las fases de la luna?

Rey: Sí, tiene su cosa, porque hay... diferentes tipos de siembra que tienen su época con la luna. Hay cosechas que se siembran en



Figura 26. El cacique Francisco Ramírez Rojas (Panchito) con plantas de tabaco. Foto suministrada por José Barreiro.

creciente. Hay otras que se siembran en menguante. Hay otras que esperan el cambio de luna para entonces preparar la semilla, pa' la siembra. Quiere decir que tiene toda una tradición que sí era como el tiempo de atrás, como aquella época, con la de ahora, sí, se miden muchas cosas para la siembra.

Barreiro: ¿Y usted? ¿Sigue eso porque da resultado?

Rey: Sí, eso es así.

Elicerio (también campesino): ... Ah, pero siempre se ha llevado eso de la menguante, la creciente y eso... la siembra, cuando es tiempo de siembra y todo.

El tema general de las fases de la luna y la eco-agricultura tradicional, como otros, se trató en talleres de 15 a 20 personas. Los talleres (videodocumentados) en Cajobabo (Museo de Imías) y Jauco, expresan a través de la oralidad una extensa sabiduría campesina en torno a las aplicaciones de las fases lunares, al igual que las mareas en la costa, en lo referido a la siembra y cosecha de muchos productos; o de árboles y de medicinas del bosque. La



Figura 27. Acto de sobar. Masaje extenso del torso y las extremidades, acompañado por oraciones, practicado por curanderos indios del gens de los Rojas-Ramírez. Foto suministrada por José Barreiro.

atención a las fases lunares en la ecoagricultura –sistema registrado por el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo desde el principio de la colonización– es uno de los que aparece en la oralidad indígena de la isla¹²⁴. Indudablemente forma parte del profundo conocimiento guajiro sobre el monte cubano. Muchos agrónomos e ingenieros forestales aplican algunos de estos conocimientos y saberes populares en el manejo de bosques y ciertas siembras de tubérculos. Oviedo, a través de su explicación, atribuye superstición a prácticas donde actualmente se reconoce ciencia empírica indígena.

¹²⁴ Bernardo Vega (1981), *La herencia indígena en la cultura dominicana de hoy*. Vega, citando a Oviedo: «Siempre cuando hay que sembrar es al principio de la luna, porque tienen opinión que, así como ella va creciendo, así lo hace la cosa sembrada».

Sobar y rastro

Existe una extensa tradición de sobar, de practicar un masaje extenso del torso y las extremidades acompañado por oraciones (ver figura 27). El sobar se incluye en las muy calladas ceremonias desarrolladas por curanderos llamados «rastros» (personas que saben «curar al rastro»); o «curar por la palabra», o «cortar con el árbol», haciendo uso de una hermética tradición medicinal guajira cubana. Las diferentes prácticas medicinales del rastro y del sobar, están muy extendidas entre los Rojas-Ramírez y se encuentra en familias cubanas con fuertes raíces de monte: «los guajiros». Surgen estos temas en las entrevistas realizadas a los miembros de familias Rojas-Ramírez en diferentes pueblos y valles, incluyendo El Caney, Los Puriales, Cajobabo, Jamal (Baracoa), y Caridad de los Indios.

Un ejemplo es el testimonio de aprendizaje del curandero por rastro, o «rastros», Ermelio Castro, de los Naranjos, en San Antonio del Sur. Al hablar de su ascendencia, dice: «Mi madre es india, de Baracoa (Jauco); por parte de padre reporta un abuelo isleño». Ermelio es también técnico veterinario, con formación científica y representa un ejemplo de correspondencia entre la medicina tradicional y la medicina moderna para curar animales.

Ermelio: ... Yo tuve un tío que antes de morir vivía en Santiago, y un día estaba aquí en la casa y me dijo: sobrino, usted no sabe nada de las tradiciones de nosotros, los viejos de antes.

Digo, 'tío, ya yo soy un viejo y no sé nada, pero quisiera aprender'. Dice, 'mira, te voy a enseñar a matar el gusano en los campos y te voy [a] enseñar también a curar los animales, por el rastro'.

[Decide el tío enseñarle el ritual, precisamente por el esfuerzo y la piedad que ve en el sobrino hacia los animales.]

Barreiro: ¿Por el rastro?

Ermelio: Por el rastro. En los animales, por las cuatro esquinas en el campo que usted entre, según eso tiene sus cosas. Si el campo,

un ejemplo, es cuadrado y usted entra por allí (señala una esquina) sabe que cuando entre ahí tiene que entrar aquí a la esquina y dar la vuelta. Y cuando sale a aquella esquina tiene que salir por el mismo lugar por donde usted entró, porque no puede salir por aquí ni por allá. Tiene que salir por el mismo lugar por donde usted entró.

Barreiro: ¿Y por qué?

Ermelio: Porque si no, no es válido lo que usted hizo, el trabajo que usted hizo. Entonces yo le dije que sí, que me enseñara, y me enseñó eso... a matar gusanos por el rastro en los animales; y en el campo, dentro del mismo campo. Y entonces quería aprender, que él me iba a enseñar también, por el aire, que ese es fundamental. Por el aire, ejemplo, el animal está aquí, en este frente, y el aire está para allá, yo de aquí les mato el gusano a los animales. Pero en ese trayecto él se me enfermó y se murió. En esos días le dio una isquemia cerebral y muere y no pude aprender todo lo que yo quería. Pero eso sí yo lo aprendí y he tenido éxito en eso.¹²⁵

La cura del rastro es una ceremonia extendida, aunque reservada, y concentrada en las familias Rojas-Ramírez. La ceremonia varía según las prácticas de diferentes rastros, pero casi siempre trabaja con los «cuatro puntos», con el aire, con un árbol predilecto y con la naturaleza. Las oraciones son especialmente secretas, pero se sabe invoca[r] a las fuerzas naturales; se conecta con la espiritualidad católica, la tradición espiritista y se realiza bajo el nombre de Cristo, la Virgen María y la Sagrada Trinidad. Los rastros se caracterizan por no cobrar y por su intensa piedad o empatía con el sufrimiento de otros seres.

Otro testimonio al respecto surge en el caserío Las Guásimas, marcado por la gran variedad de familias Ramírez, del tronco de Yateras y Caridad de los Indios. Fredy Ramírez es promotor

¹²⁵ 2016-01-24 - Expedición Smithsonian (II)/Videos/03-Stgo-Gtmo, Sánchez, Gtmo-San Antonio, Los Naranjos, San Andrés-Cajobabo, Enc/Sony/Mem A.

cultural y miembro de la familia. Sobre la cura por el rastro, dice Fredy: «... soy un poco conocedor de eso, porque ya le digo... aquí el que vive en el campo tiene que conocer de todo».

Fredy Ramírez: El gusano, cuando le cae a un animal, existen productos, en la misma farmacia. Existe un veneno que se le echa y lo mata. (...) pero también hay personas que tienen su oración. Y por el rastro ellos hacen su oración.

Hartmann: Ah... ¿quién es esa persona aquí en el barrio?

Fredy: No, por aquí no. Por aquí el único que mata gusano así es Sibito.

Veterano: Ya los viejos murieron.

Hartmann: ¿Y cómo se llamaban esos curadores de rastro de aquí? ¿Eran Ramírez también?

Veterano: Ramírez, mi papá, curaba por rastro.

Nicolás: Rodríguez-Ramírez.

Hartmann: ¿Cómo se llamaba el viejo, su nombre?

Nicolás: Eliduvino.

Barreiro: ¿Y cómo era el sistema de rastro?

Fredy: Rastro, porque él marca lo que el animal marca. Ejemplo, él le dice, 'ese animal está con gusano', él va caminando por donde pasa el animal, él va caminando y hace la oración. Al otro día vas y no existe un gusano.

Veterano: Y hay quien cura desde la misma casa.

Fredy: También.

En todas las comunidades con descendencia Rojas-Ramírez y del pueblo indio del Caney, se encontraron testimonios de la curandería por rastro y sus poderes. La cura por rastro, siempre discreta y poco divulgada, es enseñada por el rastrero en su totalidad sólo a otras dos personas, manteniendo el «impar» del maestro y dos aprendices. No se puede cobrar por este trabajo espiritual. Depende de poderes y conexiones con elementos de la naturaleza, muy a menudo con árboles o «matas» predilectas del rastrero

(ver figura 28). Elementos de la ceremonia, aunque sin denominar como «rastros», se tratan en el estudio de José Seoane Gallo (1987) donde recoge testimonios de 1961-1962, de campesinas y campesinos ancianos de Camagüey. Socarras Estrada (2010) también detalla brevemente, la tradición de «cortar bichos por el rastro». Fariñas (1995) lo relaciona con el legado aborígen.

Rastrera y conflicto espiritual

Visitando una familia Rojas, del Barrio El Paraíso, en Baracoa, profundizamos en el tema de la influencia lunar en las plantas y animales, leyendas de jigües y cagüeiros, y el tema de la «cura por el rastro». Surge el testimonio de Argelia Rojas, de 68 años, abuela de familia y reconocida «rastrera». Hoy en día limitada en su narrativa por lástima o miedo al «diablo», resultado del trabajo de algunos fundamentalistas religiosos.

Uno de sus hijos, Eddy, señala a su mamá, Argelia, como muy probada rastrera: «Déjeme decirle, mi mamá hizo ese trabajo unas cuantas veces. (...) Ella cortaba el pelo...yo vi todo eso. Ella se lo hizo a unos cuantos niños y es verdad que después decían que no tenían asma. Aquí, yo mismo lo presencié». Explica el hijo que: «Ella ahora es cristiana, ¿me entiende? No sé si atreve a explicar algo de eso». Se atreve. Dice Argelia: «Sobre esa conversación que están haciendo... tengo otra historia que contar». Expresa su duda, pero explica su «don»:

Hartmann: Cuente, cuente.

Argelia: Pues yo también cortaba el asma, entonces... no sé, eso era como que venía de mi mente. Alguien como que me lo ponía. Y aquí, cuando yo me mudé para aquí, bueno, la gente casi me tenía como una doctora e incluso [me vino a ver] una doctora que había tenido una niña ingresada en todos los hospitales, y no había cómo cortarle esa asma. Entonces por medio de yo hacer los cuentos cómo yo cortaba el asma, una tía de la doctora trajo



Figura 28. El «rastrero» Pedro Rufo Mangano, muy reconocido anciano curandero indio de el poblado de El Caney. Su ceremonia invoca la energía espiritual de un árbol de almácigo. Foto suministrada por José Barreiro.

la niña aquí y yo se la corté. Y más nunca estuvo ingresada en el hospital. [Había estado] en terapia, estaba grave y la mudaban de un lado para otro y nada. Entonces la trajeron aquí y la niña se curó.

[Explica su método específico. Dentro del rastro unos curan conucos, otros animales y otros el asma en jóvenes y adultos. Argelia describe la cura del asma por el rastro].

Argelia: Yo cogía y paraba al muchacho que tenía asma en un horcón esquinero. Entonces lo paraba ahí, le cogía la medida, marcaba, cogía un serruchito y hacía una zanjita. Le cortaba un poquito de pelo del centro de la cabeza. Lo tapaba ahí con cera. Después que crecía de ahí para arriba, el asma se cortaba. El remedio que yo le daba era manajú, jabilla, copal.

[Llegó a tener amplia reputación por sus curanderías. Describe su fórmula para preparar los ingredientes en un jarabe con aceite de coco].

Argelia: Se la daba a tomar tres veces al día, por la mañana, al mediodía y por la tarde. Inclusive había un niño de 12 años de

ser asmático y haciendo el cuento de cómo yo cortaba el asma a todos los hijos míos, lo trajeron aquí y el asma se le cortó que más nunca volvió a darle. Ya yo era casi como una doctora. No me dejaban ni descansar. Ellos venían a cada minuto. Venían de todos los lugares.

[Cuenta su método, pero también expresa Argelia, su reserva para persistir en su ceremonia ancestral de la «cura del rastro». Convertida en los últimos años a un culto cristiano que prohíbe ese tipo de ceremonia, le han advertido que «esa energía puede ser del diablo»].

Argelia: ... Después que yo me convertí, yo no quise seguir esa vía porque yo no sabía de dónde eso salía... Eso es como un don, como un don. Pero como yo no sé de dónde salió dije, voy a parar aquí porque no sé...

[Todos sus hijos presentes expresaron respeto a doña Argelia y el criterio de que sus sanaciones son de valor positivo y piadoso. Fue buen intercambio; demostrativo de los nuevos retos a las tradiciones culturales del monte frente a las actuales creencias y sectas]¹²⁶.

Plantas medicinales y conocimiento ecosistémico

Tienen un extenso conocimiento de las cualidades principales de casi todos los árboles, y de mucha otra flora y fauna del monte. De modo paralelo, en otras culturas contemporáneas de descendencia indígena, las plantas y sus usos se refieren como «medicina». En la agricultura y en el uso de medicinas tradicionales se ve la extensa y constante adaptación ecosistémica en estas familias.

En varios talleres y numerosas entrevistas se documenta el espectro de modos de compenetración con el mundo natural y la extendida sabiduría sobre el uso de plantas medicinales. En talleres conducidos con familias de La Ranchería y La Escondida,

¹²⁶ *Legado indígena del Caribe*, Archivo Kaweiro, 2016-01-24 - Expedición Smithsonian (II)/Videos/05-Paraiso/SONY Audio/TASCAM_00094.mp3.

entre otros, se registraron más de ciento cuarenta plantas conocidas y utilizadas por las mujeres y hombres de familia. La interacción con un grupo exclusivo de jóvenes menores de doce años, registró el uso de más de cuarenta plantas.

Atención espiritual al intercambio de energías con la naturaleza

En las expresiones de Panchito y otros ancianos de La Ranchería se notan rasgos de conocimientos e ideas construidos a partir de una observación milenaria. Esto se evidencia en su extraordinaria percepción espiritual y atención al intercambio de energías con la naturaleza, en oraciones que reconocen los ciclos naturales de creación continua, en el uso del tabaco, el cedro y el copal como sacramentos en la conexión con los ancestros y con el “Creador” en su dimensión cósmica. Si las creencias manifestadas por Panchito son mestizas, retomando a San Lázaro y otros elementos generales, de influencias espiritistas católicas y africanas, su pensamiento refleja puntos clave de convergencia con otros sistemas de pensamiento indígena americano.

Dentro de los valores de los ancianos (doña Reina, doña Luisa (n. 1922), don Opublio, don Panchito y otros) encontramos el aprecio por las plantas como «medicina viva» o ser de conciencia, y lo que esto representa en términos de ofrenda, de un pago a la planta por prestar su energía curativa al afectado. Esta relación espiritual de reciprocidad manifiesta la esencia de indigenidad. Vemos la percepción sobre el «mundo vivo», o animismo, en la ceremonia que conecta con el mundo natural. En lo que respecta a temas de conocimientos y saberes de curanderismo casero, en cultura comunal y natural, queda mucho por contar, documentar y detallar.

Cultura de religiosidad o espiritualidad

Es en la religiosidad y en la expresión ceremonial donde vemos la más fuerte evidencia de la autoctonía comunitaria, especialmente en

La Ranchería. Allí su gente se conecta espiritualmente, a su propia manera, con actitudes y expresiones y enfoques muy suyos; es decir, sui generis en intención y esencia. Sus prácticas, aunque «cruzadas», mestizadas, son propias y persistentes, al tiempo que sugieren interesantes elementos de congruencia con aspectos de indigenidad de otros pueblos de América.

En los últimos años se han propagado las iglesias protestantes. Se detectan prohibiciones de estas en relación a la Virgen del Cobre, a los santos y a otras expresiones tradicionales del monte cubano. En un reciente incidente (julio 2015), Panchito y las ancianas mayores rechazaron rotundamente la insistencia de un predicador evangelista para que «rompiera» su altar, las estatuas de sus santos y la imagen de la Virgen del Cobre, y que «echaran de sus altares» las piedras, guamos y ramos de plantas especiales (ver figura 24). Fue un rechazo notable por lo chocante de la demanda y por el orgullo resaltante, de que «...se vayan al carajo con esa falta de respeto», porque... «tenemos nuestra propia creencia».

Estas congregaciones han hostigado el Altar de Cruz, ceremonia muy tradicional de las montañas cubanas. El Altar de Cruz es una ceremonia de raíces mambisas, y al igual que la devoción a la Virgen del Cobre, ligada a la supervivencia indocubana en la región y al nacionalismo cubano, es una tradición sostenida por numerosos «cantores» de rimas muy bellas. Algunos, recientemente convencidos por los cultos protestantes, ya no se atreven a mantener estas ceremonias y están expuestos a acusaciones de servir «al diablo», si persisten en cantar frente a «los altares».

Entre otros encuentros espirituales, presenciamos y participamos en una ceremonia de bautismo oficiada por la anciana mayor de La Ranchería, Luisa Pineda Pérez, de una niña (biznieta) de meses. Utilizando un macizo de yerbas medicinales, incluyendo el rompe-zaragüey, le echó agua a la bebé, le rezó, la limpió y la devolvió a sus padres. Dijo: «Ya como semicristiana. Con Cristo parte, y parte de la naturaleza».

Canto y baile

Mantienen en los lugares más montañosos, una vigorosa tradición de canto y baile asociados a elementos indios y/o también, elementos de la tradición campesina cubana generalizada en las montañas. Hay un ritmo especial de tres toques seguidos, monótonamente repetido en tambor; también un pasito que se baila en pareja, rara vez visto. Interpretan varias de sus canciones, en castellano, entonadas en un ritmo tradicional, con un cantor-solo seguido por el coro. Las canciones tratan temas indocubanos de rebeldía, de aprecio y de conexión con la naturaleza. La Mamalina, canto de una abuela que apoya al cacique Guamá y su lucha; el Canto a la Luna y al Sol; el canto a *Yara-Yaritzza-la India*, son propios de estas comunidades.

El canto y la tradición de aprecio y comunicación con el sol y la luna se plasma y surge en los Altares de Cruz, los cuales también se ofrecen a la Virgen del Cobre, a la bandera cubana y a los héroes de Cuba. En disminución en los últimos años por el hostigamiento de los creyentes protestantes, los altares de cruz, al igual que otras sabidurías y tradiciones, son todavía bien recordados. En una impresionante escena en Baitiquirí, una anciana abuela, Mariana Rojas, sana pero en demencia, oye el comienzo de una canción de altar interpretada por su nieta-sobrina, Idalis; por su cuenta, la anciana recuerda, levanta la cara y canta el resto de la canción. Entonces: ¿está pérdida una tradición cuando todavía se le recuerda?

Ceremonia del Macuyo o la oración del tabaco

En su propia práctica Panchito desarrolla una ceremonia muy única, que recibe el nombre de la Ceremonia del Tabaco o Ceremonia del Macuyo¹²⁷. Esta tiene la intención específica de expresar

¹²⁷Macuyo, palabra de argumentable origen indígena, registrada por Panchito Ramírez. Es poco o no conocida previamente.

aprecio y dar ofrenda a través del humo del tabaco. Panchito, como cacique o anciano principal, la ofrece a los siete poderes que son de suprema importancia para la vida de los humanos. El cacique menciona sus abuelos y sus tíos en estos elementos de aprecio. Coincide en parte con la vieja entrevista del cacique Ladislao, recogida en el periódico *Gramma*, en el año 1969.

La Oración del Tabaco acoge elementos de identificación con la indigenidad. Cabe mencionar que el factor principal es la quema o fuma del tabaco y la misión de su humo es llevar el mensaje de la plegaria al mundo espiritual; al mismo tiempo, alejar todo lo malo del lugar de la plegaria (figura 29). Aparentemente simple, esta es señal de profunda ritualidad en muchos pueblos indígenas del hemisferio; en el contexto expresivo de estos sigue siendo muy actual, considerando sus temas y orientaciones¹²⁸.

A raíz de la transculturación, siguiendo al maestro Fernando Ortiz, el tabaco se incorpora también al uso ceremonial y sacramental en las prácticas culturales afrocubanas, mientras que el poder colonial lo comercializa. Las tres prácticas persisten hasta el día de hoy. En la oración del cacique Panchito, durante la Ceremonia del Macuyo, siete potencias son identificadas como elementos esenciales para la salud y el sustento continuo del ser humano.

Los cuatro puntos cardinales

Dirigirse hacia o ir a los puntos cardinales es requisito para que el «mundo vivo» escuche la plegaria, reciba la ofrenda y dé aviso del ser humano. «Voy a los cuatro puntos, a las cuatro direcciones», dice el cacique. Prende el tabaco o asigna que una hija o hijo lo prenda, y compartiéndolo con todos, que se eche el humo a los cuatro puntos.

¹²⁸ García Molina *et al.* (2007) recoge un amplio testimonio, también de ancianos Rojas-Ramírez, sobre este uso espiritual del humo del tabaco.



Figura 29. Ceremonia del Macuyo. La Ranchería, 2016. Foto: grupo Kaweiro.

Notamos este respeto a los cuatro puntos, en acto de concentración espiritual, ya que es un concepto muy difundido en la oralidad y ritualidad de las culturas americanas. Los puntos cardinales se consideran esenciales para situar la oración en la identidad del lugar. Este antiguo concepto es altamente apreciado dentro de las creencias de estas comunidades en Cuba. En las montañas se recogen múltiples testimonios todavía, de que, al presentar una casa o nuevo bohío a la autoridad más respetada del barrio le toca bendecir —con agua de manantial, arroyo, río y agua de lluvia—, las cuatro esquinas de la nueva vivienda.

Mención de la Familia Cósmica

Entre sus puntos principales las palabras de la Oración del Macuyo reflejan un aprecio directo por la Familia Cósmica, concepto encontrado con regularidad en los pueblos indígenas americanos. En los seres mencionados se concentran los elementos de la naturaleza más esenciales para la existencia humana. El ritual y su oración, grabada en varias ocasiones, recuerda al sol y a la (Madre) Tierra, elementos de valor espiritual fundacional mencionados por el cacique Ladislao en su entrevista de hace más de cuarenta años, y de continua memoria en una canción ritual que cantan en sus plegarias: «Yo trabajo con la Luna... yo trabajo con el Sol; Sol y Luna, préstame tu resplandor...». El concepto espiritual de aprecio por elementos de la naturaleza es central, recordando, como en el caso del aire, lo que nos da a los seres humanos¹²⁹.

Listamos aquí, sin profundizar, la oralidad de Panchito y los ancianos sobre estos temas:

Madre Tierra. Espíritu y cuerpo que da todo lo que sostiene a «sus hijos». Necesita el amor humano y sostiene a los humanos.

¹²⁹ Interesante y temprana alusión al sentimiento expresado por Panchito Ramírez puede hallarse en Alonso Gregorio de Escobedo al describir indios de Baracoa en su poema, *La Florida* (1598-1599), Canto XVI, estrofas 5, 6 y 7, comentado por José A. García Molina (2004), en *Indígenas y criollos en los primeros versos escritos sobre Cuba* (Fray Alonso Gregorio de Escobedo y su poema *La Florida*):

Es del indio tan grande la rudeza, que adoraba del sol el rayo ardiente por sólo ser mayor en su grandeza, que los demás planetas de Occidente. / De la luna adoraban la belleza por verla que salía en el Oriente, y cuando se asomaba a sus balcones la adoraban de puros corazones. / Y al arco que mostró Dios en la altura, por el cual su palabra dio infalible de no anegar su humilde criatura, adoraban con término apacible. / Y del lucero claro la hermosura, y al trueno cuyo estrépito es terrible y a las que tienen nombre de cabrillas, adoraban hincadas las rodillas. / Adoraban el mar, el cielo y tierra, y de menuda arena los montones, y con esto a sus almas hacían guerra por apartar de Dios sus corazones. / En tal adoración también se encierra adorar las corrientes y peñones, los montes y los cerros y las fuentes, todas adoraciones de insipientes.

Declaran que durante las labores agrícolas les «da pena rayarla» y piden que los perdone por herirla para poder comer. Es poderosa y tolera esto porque ama a la gente.

Panchito (palabras grabadas, Camagüey, 2014): «Madre Tierra, eres tan grande, eres tan linda que no me alcanzan los brazos para abrazarte, para besarte. ¡Ay, madre tierra, perdónanos por lo que te hacemos! Te quemamos. Te rallamos. Ay madre tierra. Tú nos ha[s] dado toda la vida. Te pisoteamos. Te ensuciamos. Pero tú eres la que nos mantiene. Rosa. Madre de la tierra. Perdónanos. Perdona aquel que te quema y aquel que te maltrata. ¡Ay rosa, madre, tierra!»

Padre Sol. Resplandor y vida. El mayor del universo. «Hay que cantarle por la mañana». Su resplandor da fuerza espiritual al agua y los cocimientos. Son variadas las menciones sobre el amor al sol y su valor para la fortaleza medicinal y espiritual.

Abuela o Madre Luna. Ayuda a las mujeres; se le pide buen parto; rige las siembras y cosechas; cuida los palos del monte; rige al mar; es jefa de mucho. Su bendición viene en el rocío, «la agüita más sagrada». Es «madre de aguas». El concepto de la luna es fuerte en lo personal y en la tradición general. Un ejemplo es el testimonio de la abuela Adela Ramírez, de Yateras.

Barreiro: La luna...¿había algún aprecio especial por la luna?

Adela: ¿La luna? ¿Cómo qué?

Barreiro: Como un ser, como una...

Adela: Bueno sí, yo sí, cuando es nueva, yo la miro le digo, ‘te fuiste, me encontraste viva, me dejaste ir y me encontraste viva, jei, jei’.

Barreiro: Te comunicas, tú te comunicas con la luna.

Adela: Es así, cuando la luna se va, y cuando es nueva, yo la miro y le digo, ‘te fuiste y yo estaba viva, y regresaste y me encontraste viva’.

Barreiro: ¿Y esa costumbre tuya, de tu mamá... o cosas tuyas?

Adela: ¡Eso era cosa mía! Y ¡mi abuela...! Era la que me enseñó a eso. Mi abuela, mamá de mi papá.

Barreiro: Es costumbre entonces de tradición.

Adela: Sí, y esa es una tradición mía¹³⁰.

Las estrellas. Recuerdan las estrellas. También traen agua, dicen. Iluminan. Ven caras de ancestros en ellas, «los viejos así recordaban los suyos».

El viento, el aire. Se menciona en la oración. Esencia que nos une, constante auxilio de la naturaleza a todo lo que existe.

El agua. Se menciona de modo especial. Esencia necesaria. Vida sagrada. A veces piden por el agua, especialmente en tiempos de mucha sequía. La Virgen del Cobre es también Madre de las Aguas.

Se hace la oración en círculo. Panchito, como anciano y autoridad principal, entona la oración, y llama a los cantantes que comiencen sus cantos. Todos en el círculo fuman el tabaco y cada uno sopla su humo a los cuatro puntos¹³¹. El humo del tabaco, dicen los ancianos, se lleva todo lo malo. Las canciones siguen al tambor, con su ritmo de tres toques seguidos, algo que no se conoce en otras tradiciones cubanas. No es extraño que alguien caiga en trance, especialmente la anciana de mayor edad de la comunidad. No es raro que la «visiten» difuntos recientes quienes, a través de ella, «se comunican» (García Molina *et al.*, 2007).

La fuma del Macuyo es ceremonia mayor, entre otras, y es la ceremonia personal de Panchito (sirve para curar al enfermo o al afectado emocional y espiritualmente). También es la Ceremonia del Altar de Cruz, algo extendido en las montañas de oriente, pero con peculiaridades de interés entre la gente de La Ranchería y sus alrededores. La ceremonia del Altar de Cruz es de origen hispánico y se propagó durante las guerras de

¹³⁰ *ILC Archive*, Havana, 2016-05-02 - Expedición Smithsonian (III)\ Videos\03 - Hacia Gtmo, Saburen 1, Adela\SONY 00099.MTS Audio TASCAM_0133.mp3.

¹³¹ Esta ceremonia la presenciamos como equipo en mayo 2016, en La Ranchería, previa al bautismo de una biznieta. Se fotografió y grabó en video, en parte.

independencia del siglo diecinueve, siendo adaptada a la espiritualidad de los caseríos de los Rojas-Ramírez en toda la región. Muchos de sus pobladores son cantores de los rezos de esta ceremonia. Se presenta la ceremonia como forma de pago de promesas a la Virgen y a los otros espíritus familiares. Requiere la reciprocidad de un padrino y una madrina de una segunda comunidad, que traiga su comisión de orden y cantores. En una canción, particular de la versión del Altar de Cruz de las familias Rojas-Ramírez, la relación humana con la luna y el sol queda claramente expresada. Es de interés que, en este aprecio por el sol y la luna, dentro de una ceremonia de la comunidad, se reconoce una dualidad cósmica femenina-masculina, lo que es algo también presente en la espiritualidad de varios pueblos indígenas a través del hemisferio.

Reciprocidad con las plantas

El valor de la reciprocidad es notable en el respeto inherente al acto de pedir permiso a la planta, cuando se intenta su utilización. Relata la anciana Reina Ramírez-Rojas (1998): «Yo cojo cualquiera hoja que yo sepa que es buena para un dolor, un llantén, por decir, yo cojo la hoja y le digo, ‘Te voy a coger... para que me cures...’ bueno, al que tenga el mal. [Le dice] ‘Quiero que me lo cure con una sola vez que tome el remedio’. La cojo y lo único que pido, ‘quiero me cure el enfermo que tengo. En nombre tuyo te cogí’». En el video, Reina toca madera. Dice: «Gracia’ a Dios, lo he visto, la evidencia de esa hoja. Bueno, cualquiera clase de hoja que me da la mente. [Dice] Usted va a [coger] una hoja, cualquiera clase, dejar ahí en el tronco, en el tronquito de la mata, un quilo. [Sonríe] Después usted coge la mata. Y así, si es pa’ un baño, pa’ un baño, si es para tomar».

Respondiendo a la pregunta en la misma sesión de entrevista (1998), Panchito añade: «Yo, cuando voy a arrancar una rama, le pido permiso a ella, para que ella me dé la potencia que tiene para

curar cualquier mal que lo va a necesitar, para que ella se sienta, que es verdad que vamos a curar un enfermo»¹³². Esta reciprocidad con las plantas entendidas como un ser vivo se observa también en otros espacios de indigenidad americana.

Reflejo en Panchito de conceptos fundacionales de las etnoculturas originarias de las Américas

Hay mucho más en esas montañas orientales. Mucho de lo que se puede encontrar o recordar del antiguo universo guajiro cubano se encuentra en este substrato de población campesina, descendiente de indocubanos. La mitología que documentó Samuel Feijóo (1995) en los años sesenta y setenta, aún se mantiene, y con orgullo, en este espacio de cubanía. Aquí se fortalece con la propia historia oral de la comunidad, su grandiosidad y a través de una práctica agro cultural naturalista de clara raíz indígena, potentemente transculturada.

Al mismo tiempo, en el 2016, esta población y sus descendientes aparecen insertados en su entorno mayor, como individuos que se articulan socialmente a través de variados oficios y profesiones: campesinos, profesores, maestros, enfermeros y médicos; policías y otras muchas trayectorias de la vida contemporánea.

El conteo familiar recogido por los líderes de las familias Rojas-Ramírez para este proyecto continúa creciendo al igual que la investigación y documentación de la oralidad en temas de prácticas ecosistémicas, espiritualidad e imaginario. Se profundiza y amplía a partir de la participación de estudiantes y profesores de diversos campos académicos, pertenecientes a una amplia red de instituciones cubanas e internacionales interesadas en el tema.

¹³² *CILP Archivo*, Kaweiro, testimonio Reina Rojas y Francisco Ramírez. Audiovisual, Baracoa, Museo Matachín, 1998.

Mundo del sueño. Concluimos

La comunicación espiritual mediante los sueños representa una tradición de notable importancia. La conexión ceremonial de los sueños se identifica en la relación cosmológica (Madre Tierra, Luna, Plantas) y, en ocasiones, por la búsqueda y/o revelación en los sueños, de una cura o medicina especial para cierto enfermo. Poseemos testimonios de estos sueños medicinales, vividos por varios individuos de las familias Rojas-Ramírez.

Ejemplificamos con un sueño de índole cosmológica, del mismo Panchito. Este se trata de un diálogo entre Panchito y el espíritu de la Madre Tierra, donde ella le pide al viejo campesino indio que siga sembrando, comiendo directamente «de su seno», que no la hiera demasiado, que la ame, que la quiera, que no deje que el sol la quemé mucho, que la queramos todos. Impacta este mensaje recogido en el sueño del Cacique de la Montaña, don Panchito, por su profunda esencia india y por la comunicación especial que se establece con este viejo indio guajiro, de monte adentro.

En pleno siglo XXI es un gran privilegio poder conocer a un cacique indocubano, uno verdaderamente imbuido de su cultura, viviendo en ella y en su comunidad, además de presenciar la nobleza de los vínculos construidos en torno al ejercicio (taíno) de su autoridad mayor. Ha sido un honor observar a la gente, a las muchas familias que se centran en torno a la sui generis presencia de un cacique, como el muy querido Panchito, portador de la capacidad, la fuerza espiritual y la sensibilidad como para soñar a la Madre Tierra.

Fuentes documentales

Arzobispado de Santiago de Cuba, Libro de Bautismos del Caney, 1691.

Caribbean Indigenous Legacies Project, Reporte de Archivos, enero 2016.

Fuentes audiovisuales

2016-01-24 -Expedición Smithsonian (II)/Videos/03-Stgo-Gtmo, Sánchez,Gtmo-San Andrés, Los Naranjos, San Andrés-Cajobabo, ENC / SONY/MEM A/ 00058.MTS (audio TASCAM_0084.mp3).

2016-05-02 -ExpediciónSmithsonian (III)\ Videos/03-Hacia Gtmo, Saburen 1, Adela\SONY 00099.MTS Audio TASCAN_ 0133.mp3 en 31:48.

2016-05-02-Expedición Smithsonian (III)\ Videos/04-Tribilín-Palenque/Sony 00038.MTS\04-Audio TASCAM_0136 Archivo\Non-Public\Media\Archivo de Filmaciones\!!!Grupo Kaweiro\DIA 08 - Enc. Veguitas del Sur /Videos/Sony/memoria A.

Legado Indígena del Caribe, Archivo Kaweiro, 2016-01-24 - Expedición Smithsonian (II)/Videos/05-Paraiso/SONY Audio/TASCAM_00094.mp3.

ILC Archive, Havana, 2016-05-02 - Expedición Smithsonian (III)\ VIDEOS\03 - Hacia Gtmo, Saburen 1, Adela\SONY 00099.MTS Audio TASCAM_0133.mp3.

CILP Archivo, Kaweiro, Testimonio Reina Rojas y Francisco Ramírez. Grabado audiovisual, Baracoa, Museo Matachín, 1998.

Referencias citadas

Aruca Alonso, L. (2014). *Cuba y la larga duración histórica de su poblamiento y cultura indígena*. La Habana: Cubarte.

- Barreiro, J. (2006). A Bridge for the Journey: Trajectory of the Indigenous Legacies of the Caribbean Encounters. En Maximilian Forte. (Ed.), *Indigenous Resurgence in the Caribbean* (pp. 235-252). New York: Peter Lang Publishers.
- Barreiro, J. (2012). De extinción a supervivencia: proceso de autointerpretación indígena en el museo nacional del indígena americano, Institución Smithsonian. *Los pueblos originarios en los museos: Artencuentro* (pp. 11-16). Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Barreiro, J. (2012). Indigeneity of the Oriente. *Taino Journal*. Disponible en: <http://www.tainolegacies.com/154087475>.
- Barreiro, J. (2001). *Panchito Cacique de Montaña: testimonio taino-guajiro de Francisco Ramírez Rojas*. Santiago de Cuba: Ediciones Catedral.
- Culin, S. (1901). Central American and Cuban expedition (1901). *Field Notes. Stewart Culin Papers*. Philadelphia: University of Pennsylvania. Museum of Archaeology and Anthropology.
- Culin, S. (1902). The Indians of Cuba. *Bulletin of the Free Museum of Science and Art of the University of Pennsylvania*, 3(4), (pp. 185-226).
- Dacal Moure, R. & Rivero de la Calle, M. (1978). *Arqueología aborigen de Cuba*. La Habana: Editorial Gente Nueva.
- De la Torre, C. (1908-1909). Reportaje sobre el hallazgo de un indio puro de El Caney. *Anales de la Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana. Revista Científica*, tomo XIV, (pp. 753-754). La Habana: Imprenta Militar de La Habana.
- Fariñas Gutiérrez, D. (1995). *Religión en las Antillas*. La Habana: Editorial Academia.
- Feijoó, S. (1995). *Mitología cubana*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- García Molina, J. A. (2004). Indígenas y criollos en los primeros versos escritos sobre Cuba (Fray Alonso Gregorio de Escobedo

- y su poema La Florida). *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, n.º 1-2, (pp. 42-53) Disponible en: <http://revistas.bnjm.cu/index.php/revista-bncjm/article/view/487/509>
- García Molina, J. A.; Garrido Mazorra, M. & Fariñas Gutiérrez, D. (2007). *Huellas vivas del indocubano*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Gates, Reginald R. (1954). Studies in race crossing: The Indian remnants in Eastern Cuba. *Genetics* (27), (pp. 65-96).
- Harrington, M. (1921). *Cuba before Columbus*. (Indian Notes and Monographs), Vol. I. New York: Museum of the American Indian.
- Harrington, M. (1951). The Idol in the Cave. *Natural History*. American Museum of the Natural History, vol LX, n.º 7. September.
- Iduate, J. (1985). Abusos y despojos a los indios de El Caney. Santiago de Cuba. *Cuba. Revista de la Universidad de Oriente* (59), (pp. 137-140).
- León Moya, H. (1996). La Caridad de los Indios: una comunidad sui generis. *Periódico Gramma*. Mayo 9.
- López de Velasco, J. (1971). *Geografía y descripción universal de las Indias*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Editorial Atlas.
- Marcheco-Teruel, B.; Parra, J.E.; Fuentes-Smith, E.; Salas, A. & Buttenschon, H.N. (2014). Cuba: Exploring the History of Admixture and the Genetic Basis of Pigmentation Using Autosomal and Uniparental Markers. *Plos Genetics*, July, 2014. Disponible en: <http://www.plosgenetics.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pgen.1004488>.
- Martínez Cruzado, J.C. (2002). The Use of Mitochondrial DNA to Discover Pre-Columbian Migrations to the Caribbean: Results for Puerto Rico and Expectations for the Dominican Republic. *Kacike: The Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology*. Special Issue. Disponible en: <http://www.kacicke.org/MatrtinezEnglish.pdf>

- Mendizábal, I.; Sandoval, K.; Berniell-Lee, G.; Calafell, F.; Salas, A.; Martínez-Fuentes, A. y David Comas (2008). Genetic origin, admixture, and asymmetry in maternal and paternal human lineages in Cuba. *BMC Evolutionary Biology*. July. Disponible en: <http://www.biomedcentral.com/1471-2148/8/213>.
- Núñez Jiménez, A. (1963). *Cuba con la mochila al hombro*. La Habana: Ediciones Unión Reportaje.
- Oramas, J. (1969). La Escondida: ¿un refugio de los taínos cubanos? *Gramma*. Noviembre 30, 9.
- Ortiz Fernández, F. (1983). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Pérez Cruz, F. (Ed.). (2014). *Los Indoamericanos en Cuba: estudios abiertos al presente*. La Habana: Ediciones del Alba.
- Pichardo, H. (1987). Los orígenes de Jiguaní. *Facetas de nuestra historia*, (pp. 77-100). Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Pichardo Moya, F. (1945). *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*. La Habana: Imprenta Editorial Siglo XX.
- Portuondo, O. (1981). Una sublevación de indios en 1758. *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* (1), (pp. 199-204).
- Ramírez, V. (1998). Cuba-Guantánamo: cuenta familiar *gens* Rojas-Ramírez. *Caribbean Indigenous Project Archive*. SI-NMAI. Disponible: <http://www.tainolegacies.com/170582893>.
- Reyes Cardero, M. (2009). La inserción del aborigen en la sociedad colonial santiaguera: el caso del pueblo indio de San Luis de los Caneyes. *Ciencia* (1), (pp. 3-16). www.redalyc.org/articulo.oa?id=181321570001.
- Rivero de la Calle, M. (1973). Los indios cubanos de Yateras. *Santiago* (10), (pp. 151-174).
- Rivero de la Calle, M. (1978). Supervivencia de descendientes de indoamericanos en la zona de Yateras, Oriente. *Cuba Arqueológica I*, (pp. 149-176). Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Rodríguez Ferrer, M. (1876). *Naturaleza y civilización de la grandiosa isla de Cuba*, Vol. I. Madrid: Imprenta de J. Noguera.

- Roloff Mialofsky, C. (1901). *Índice alfabético y definiciones del Ejército Libertador de Cuba. Datos compilados y ordenados por el Inspector General del Ejército Libertador*. La Habana: Imprenta de Rambla y Bouza.
- Sánchez Guerra, J. (1998). La Capitana del Regimiento Hatuey. *Revista El Mar y La Montaña*. 30 de octubre. Guantánamo.
- Seoanne Gallo, J. (1987). *El Folklor Médico Cubano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Socarras Estrada, D. (2010). *Los saberes guajiros de mi Sabana Cubana. Serie Tradiciones de América*. México D. F.: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Centro de Estudios Cervantinos.
- Trincado, María N. (1996). El aborígen y la formación de la nacionalidad cubana. *El Caribe Arqueológico (1)*, (pp. 100-103).
- Vega, B. (1981). La herencia indígena en la cultura dominicana de hoy. *Ensayos sobre la cultura dominicana*. Santo Domingo: Ediciones Museo del Hombre Dominicano. Serie de conferencias.
- Weaver, Hillary N. (2001) Indigenous Identity: What it is and who really has it. *Native American Voices: A Reade*, (pp. 24-34).

Capítulo 10

La irrupción del estilo criollo. Influencias hispánicas en la alfarería taína¹³³

MANUEL GARCÍA ARÉVALO

La interacción cultural que se desarrolló en la isla de La Española o de Santo Domingo durante el período inicial de colonización hispana (1492-1545 DC.), produjo modificaciones significativas en los diseños tradicionales de la alfarería taína, evidenciando un intenso proceso de transculturación y sincretismo cultural.

Los grupos taínos que habitaban gran parte de las Antillas Mayores al momento del «descubrimiento» de América, eran el resultado de una larga evolución cultural en el medio insular de indígenas cuyos orígenes se relacionan con el tronco étnico y lingüístico de los arahuacos sudamericanos (Rouse y Cruxent, 1963). Los taínos habían desarrollado una vasta producción alfarera, en la que se aprecia una modalidad estilística bien definida y de expresiva decoración acorde con sus creencias mitológicas. La alfarería taína se distingue por sus vasijas de elaboradas representaciones figurativas que hacen las veces de asas aplicadas, junto a diversos motivos geométricos incisos y punteados formando

¹³³ Una versión anterior de este trabajo, que ahora ampliamos, fue publicada como parte de las *Actas del Decimotercer Congreso Internacional de Arqueología del Caribe* (García Arévalo, 1991).

diseños abstractos o esquematizados a manera de bandas simbólicas, que generalmente circundan la parte superior del recipiente muy cerca del borde (García Arévalo, 1977; Rouse, 1939, 1941; Veloz Maggiolo, 1972, pp. 127-150). Además, para conferirle mayor expresión cromática a su alfarería, los taínos utilizaron tintes vegetales con los cuales podían decorar los fondos de las vasijas con sugerentes diseños estilizados, lo que complementaba la expresión figurativa y el simbolismo de los objetos cerámicos [figura 30] (García Arévalo, 1991).

La alfarería vinculada a los taínos se desarrolló entre los siglos XII al XV d. C y según la nomenclatura propuesta por Irving Rouse (1964) para la Arqueología del Caribe, se le ha relacionado con el conocido estilo chicoide. Rouse lo denominó de esta manera en alusión al importante asentamiento arqueológico localizado en la playa de Andrés, Boca Chica, cercana a la ciudad de Santo Domingo, capital de la República Dominicana.

La conquista española acarrió cambios importantes en las formas, las decoraciones y las condiciones de uso de la alfarería indígena, tanto por motivos religiosos como por las alteraciones que generó en los modos de usar los recipientes y la manera de cocer los alimentos. Al analizar esas variaciones sería conveniente revisar el modelo propuesto por George Foster (1960) para explicar el proceso de interacción indohispana en México. Modelo que fue posteriormente empleado por Kathleen Deagan (1983, pp. 65-67) al estudiar la emersión de la sociedad criolla en la colonia española de San Agustín, en La Florida.

En su estudio, Foster, al referirse al encuentro entre comunidades del Viejo y el Nuevo Mundo califica a los contingentes españoles como los portadores de la «cultura donadora», mientras a los indígenas de México los califica como «la cultura receptora». La «cultura donadora», en este proceso de interacción indohispano, puede tener dos fases: una de conquista, cuando se ejerce alguna forma de control político y militar sobre el pueblo receptor; y otra, a la que Foster califica de contacto, cuando el control

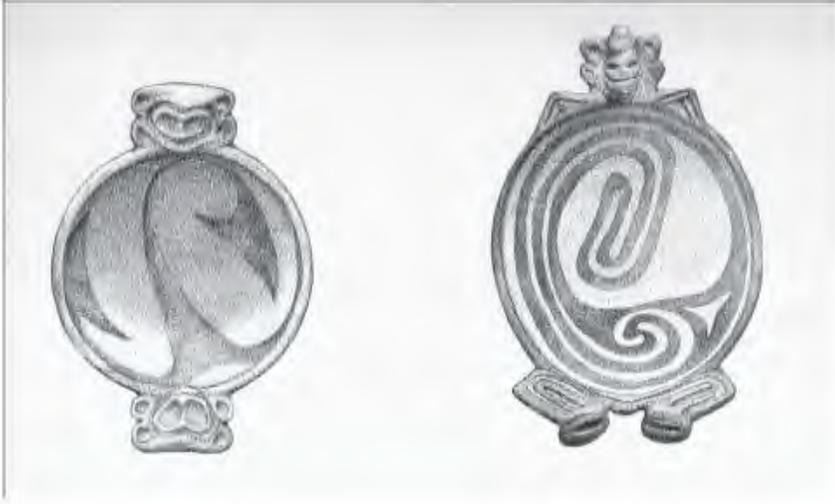


Figura 30. Recipientes taínos mostrando en su interior motivos decorativos pintados de negro. Dibujos: Fundación García Arévalo.

es menos restrictivo y tiene una naturaleza informal. La etapa de conquista implica la utilización de la fuerza y el sometimiento para alcanzar cambios planificados en la manera de vida del grupo receptor, mientras que en la de contacto, los cambios ocurren sin sanciones formales de carácter político o militar (Deagan, 1983, p. 66; Smith, 1986, p. 3). En este sentido, las transformaciones estilísticas de la alfarería tradicional taína posteriores al arribo de los conquistadores, deben analizarse dentro de estas dos fases o procesos culturales.

Fase de contacto

En esta primera etapa del período indohispano en La Española es evidente la influencia de los tipos o formas de la cerámica española en algunos ejemplares de la alfarería taína. Por los cronistas conocemos que la mayólica o loza vidriada introducida por los españoles a tierras americanas tuvo una gran acogida entre los indígenas. Esta cerámica de colores brillantes, y que a diferencia de la alfarería taína poseía relucientes esmaltes vidriados, llamó



Figura 31. A, jarras confeccionadas con técnica aborigen que imita las formas españolas; B, jarra de mayólica española de finales del siglo XV con decoración policromada. Dibujos: Fundación García Arévalo.

poderosamente la atención de los indígenas, al extremo que los tientos cerámicos fueron de los artículos más utilizados por los españoles en sus intercambios o «rescates» en base a trueques o cambalaches con los indígenas de las islas antillanas.

En relación con lo anterior, Cristóbal Colón el 13 de octubre de 1492 escribe en su *Diario* de navegación: «(...)que hasta los pedazos de las escudillas y de los trozos de vidrio rotos rescataban...» (1968, p. 29). Más adelante, el 22 de octubre, el almirante agrega: «Traían azagayas y algunos ovillos de algodón a rescatar, el cual trocaban aquí con algunos pedazos de oro colgado a la nariz, el cual de buena gana daban por un cascabel de estos pie de gavilano y por cuentecillas de vidrio, mas que es tan poco que no es nada. Que es verdad que cualquier poca cosa que se les dé: ellos también tenían a gran maravilla nuestra avenida, y creían que éramos venidos del cielo» (1968, p. 129).

De igual modo, fray Bartolomé de las Casas en su *Historia de Indias* (lib. 1, cap. XLI) refiere: «La estimación que tenían (los indios) de los cristianos, creyendo por cierto que habían descendido del cielo, y por esto cualquiera cosa que podían haber de ellos, aunque fuese un pedazo de una escudilla o plato, la tenían por reliquias y daban por ello cuanto tenían» (1965, 1, p. 206).

No era errada la apreciación de Colón y Las Casas al decir que los indígenas le atribuyeron, en principio, un carácter divino a los objetos españoles, tal y como lo demuestran las excavaciones arqueológicas realizadas en asentamientos con evidencias de contacto con los conquistadores españoles. En algunos de ellos, se han localizado tiestos de mayólica asociados a enterramientos y usados a modo de ofrendas funerarias (Cassá, 1975, p. 273; García Arévalo y Morbán Laucer, 1971). La adopción de este tipo de menaje funerario revela la importancia que los indígenas le conferían a la cerámica y a otros materiales europeos que fueron empleados como ofrendas, sobre todo porque creían en una vida después de la muerte, razón por la cual enterraban a los difuntos junto a sus más preciados objetos de uso personal (Oviedo, 1959, 1; p. 119).

Desde ese punto de vista podemos considerar que, durante la fase de contacto, los artículos españoles que llegaban a manos de los indígenas a través de mecanismos de intercambio o «rescates», se constituyeron en objetos preciados y relacionados con el rango o estatus, es el caso de los cascabeles de metal y las cuentas de vidrio, los que en ocasiones sustituyeron o tomaron el lugar de los cascabeles y cuentas de madera, o las «cibas» o cuentas de piedras usadas por los indígenas (Deagan, 1987, pp. 162-171; García Arévalo, 1978^a, pp. 84-87; Quintanilla, 1987, p. 132). Por otro lado, las piezas o recipientes de mayólica introducidas por los conquistadores influyeron en las formas de las vasijas indígenas. En varios asentamientos de la llamada fase de contacto han aparecido ejemplares de alfarería indígena que se apartan de sus diseños tradicionales, para adoptar los nuevos modelos introducidos por los recipientes españoles [ver figura 31] (García Arévalo, 1978 a).

En Cuba –al igual que en La Española– en el yacimiento arqueológico conocido como El Yayal, así como en otros asentamientos indígenas de Banes en Holguín, también han sido encontrados objetos de alfarería realizados con materiales y técnicas autóctonos, pero reproduciendo las formas típicas de vasijas

españolas, entre ellas, jarros, platos, escudillas y otros modelos importados por los conquistadores. Esto evidencia una tendencia a la transformación estilística indígena con amplia dispersión geográfica en las Antillas, la cual consideramos parte del proceso de transculturación iniciado durante esta etapa temprana de penetración española en el Caribe (Domínguez, 1978; García Castañeda, 1938, 1949; Rouse, 1942; Morales Patiño y Pérez Acevedo, 1946).

Es probable que esta nueva modalidad de alfarería indígena, producida durante la fase de contacto del período indohispano, evidencie rasgos de sincretismo religioso, sobre todo porque al tratar de imitar los modelos cerámicos españoles, a su vez reprodujeron sobre ellos sus motivos simbólicos tribales, como una forma de apropiarse de los supuestos atributos «divinos» o «celestiales» que les conferían a los objetos de los conquistadores.

Fase de conquista

La otra modalidad cultural del proceso de interacción indohispana es la fase de conquista. En ella, los pobladores españoles, así como los esclavos africanos traídos para auxiliar o sustituir a los indígenas en trabajos agrícolas y de minería, asimilaron muchas de las técnicas, costumbres y vocablos autóctonos, como parte de las medidas adoptadas ante necesidades de supervivencia y adaptación a un medio ecológico completamente desconocido.

Entre los aportes indígenas que se integraron o fueron adoptados por la cultura colonizadora es importante señalar algunos de los hábitos alimenticios, como la fabricación del casabe de yuca (*Manihot esculenta*), conocido como el «pan de la conquista»; así como otros cultivos fundamentales de su dieta, como el maíz (*Zea mays*) y la batata (*Ipomea batata*), junto al conocimiento de las propiedades nutricionales y curativas de numerosas plantas autóctonas.

De igual modo, se continuaron empleando métodos indígenas de caza y pesca, como los corrales y barbascos en los ríos; la construcción de bohíos y barbacoas techadas de pencas de cana (*Sabal sp.*), modelos de viviendas que sirvieron para albergar a una buena parte de la población colonial, y cuyo uso perdura en campos y ciudades de la isla de Santo Domingo.

Otras prácticas artesanales indígenas incorporadas en el período de la conquista fueron la navegación en canoas y cayucos, el uso de las hamacas o camas colgantes, la utilización de los frutos del higüero (*Crescentia cujete*) para confeccionar recipientes y sonajas; la fabricación de bateas o artesas de madera, el empleo de pencas de la palma cana (*Sabal domingensis*) en la confección de los bohíos, lo mismo que el uso de la yagua de la palma real (*Roystonea hispaniolana*) como cobertizo de viviendas y enramadas, así como para la confección de esteras y petacas o recipientes. Además, se destaca la asimilación de la técnica de siembra en los conucos con la coa o puyón y en consonancia con las fases de la luna, algo que también se observaba para la tumba de árboles con fines maderables. Por otra parte, se aprovechó intensamente la realización de varios tipos de cestería, hilado y cordelería mediante fibras extraídas de plantas endémicas como el algodón (*Gossypium hirsutum*), la ya mencionada palma cana, el guano (*Coccoloba argentea*), la cabuya (*Frucraea hexapetala*) y el henequén (*Agave sisalana*). Incluso el hábito de fumar tabaco (*Nicotina tabacum*), tan asociado a los ritos ceremoniales indígenas, pasó a ser de uso cotidiano entre los españoles y africanos. Estas, entre otras muchas, fueron las principales técnicas y habilidades nativas adoptadas por los nuevos pobladores durante el proceso de convivencia y transculturación ocurrido en los primeros tiempos del período indohispano.

El humanista dominicano Pedro Henríquez Ureña, en su ensayo *Historia de la cultura en la América hispánica*, pone de relieve la importancia de este legado indígena cuando afirma: «Treinta años atrás se habría creído innecesario al tratar de la civilización

en la América Hispánica, referirse a las culturas indígenas. Ahora con el avance y la difusión de los estudios sociológicos e históricos en general, y de los etnográficos y arqueológicos en particular, se piensa de modo distinto: si bien la estructura de nuestra civilización y sus orientaciones esenciales proceden de Europa, no pocos de los materiales con que se le ha construido son autóctonos» (1974, p. 10). Ya antes, Pedro Henríquez Ureña, en su Nota al libro de Mariano Picón-Salas, *De la conquista a la independencia*, hablaba de la supervivencia nativa en América, diciendo: «La fusión no abarca sólo las artes: es ubicua. En lo importante y ostensible se impuso el modelo de Europa; en lo doméstico y cotidiano se conservaron muchas tradiciones autóctonas» (1944, p. 10).

De manera más específica, al analizar en su justa dimensión el aporte indígena a la cultura dominicana, Bernardo Vega enfatiza que: «Lo indígena no debe exagerarse en nuestra cultura, factores genéticos de por sí solo, explican el mayor peso de la cultura europea y africana en el surgimiento de la nuestra. Lo que, sí es justo apuntalar, sin embargo, es lo sorprendente de la persistencia de ciertas herencias culturales indígenas, a pesar de lo breve del período de contacto» (1987).

A su vez, el mestizaje como fenómeno genético y cultural, fenómeno muy poco estudiado desde el punto de vista arqueológico en las Antillas, desempeñó un papel fundamental en la incipiente sociedad colonial, en especial en las dispersas zonas campesinas. Testimonios aislados de la época, pero reveladores, indican la magnitud de las uniones entre españoles e indias de las cuales saldrían los primeros mestizos americanos.

Sobre estos abundantes cruzamientos indohispanos ocurridos en La Española, fray Bartolomé de Las Casas relata: «Yo cognosci e vide, algunos años después que a esta isla venimos, una villa, en el mismo asiento que el rey Behechio tuvo su casa real, de sesenta o setenta españoles vecinos, casados todos con de aquellas señoras o mujeres de los señores, o hijas, que eran tan hermosas cuanto podían ser las más hermosas damas que hobiese en nuestra

castilla...» (Las Casas, 1967, II, p. 310). Las Casas también informa sobre las uniones que se sucedieron en otras partes de la isla, al señalar: «En la Vega cognosci mujeres casadas con españoles, y algunos caballeros, señoreas de pueblos, y otras en la villa de Santiago, también casadas con ellos, que era mirable su hermosura y quasi blancas como mujeres de castilla...» (Las Casas, 1967, I, p. 178).

Se produjo desde los primeros momentos una amalgama étnica cuyos resultados son enjuiciados por el Capitán Barrionuevo en 1533, a su regreso de la sierra de Bahoruco. Después de concertar el tratado de paz con el cacique Enriquillo, le comunicó al monarca español desde Santo Domingo: «Aquí hay muchos mestizos hijos de españoles e indias, que generalmente nacen en estancias despobladas que fuera desta ciudad todo se puede decir despoblado» (Muñoz, 1981, p. 368).

El mestizaje fue uno de los rasgos más característicos de la conquista española y portuguesa. El número de mujeres españolas que pasaron a Las Indias durante los primeros tiempos de la Colonia fue mínimo, e incluso tal como asevera Rosenblat: «La mujer española escaseó en toda la historia colonial. Aún en la época más estable de la colonización, siempre venían a Las Indias más hombres que mujeres, fenómeno general de toda emigración» (1954, p. 18).

Desde el principio de la colonización, por razones estratégicas y de sometimiento, las autoridades estimularon el matrimonio entre los españoles y las cacicas, tal y como podemos apreciar en las instrucciones dadas por el cardenal Cisneros, regente de Castilla, a los tres frailes Jerónimos encargados del gobierno civil de las Indias en 1516: «Muy presto podrán ser todos los caciques españoles y se excusarán muchos gastos» (Mörner 1969, p. 46). A tal efecto, por Real Cédula de 14 de enero de 1514, se permitieron los matrimonios mixtos. En el documento se establecía que:

«Es nuestra voluntad que los indios e indias tengan, como deben, entera libertad para casarse con quien quisieren, así con

indios como con naturales de estos reinos e españoles nacidos en las Indias, y que en estos no se les ponga impedimento. Y mandamos que ninguna orden nuestra que se hubiese dado o nos fuere dada pueda impedir ni impida el matrimonio entre los indios e indias con españoles o españolas, y que todos tengan entera libertad de casarse con quien quisieren, y nuestras audiencias procuren que así se guarde y cumpla» (Pérez de Barradas, 1948, p. 64).

Por el listado que aparece en el repartimiento de indios realizado por Rodrigo de Alburquerque, sabemos que en 1514 había en La Española más de sesenta encomenderos casados con cacicas (Rosenblat 1954, II, p. 19; Rodríguez Demorizi, 1971, p. 16). Pero las más comunes fueron las uniones que se produjeron fuera del vínculo del matrimonio, como fue el caso de muchas criadas o sirvientas indígenas conocidas como naborías, que eran obligadas a sostener relaciones con sus amos en condición de concubinas o amancebamiento, generando un mestizaje numéricamente importante para la época.

También fue frecuente el trato sexual entre negros e indias, tanto entre negros esclavos que convivieron con indios en los trabajos de las plantaciones y las zonas mineras, como en esclavos fugitivos o cimarrones que con frecuencia asaltaban las aldeas y «robaban» las mujeres indias para retenerlas en sus refugios o manieles (Cassá, 1974; Deive, 1980, pp. 429-63).

En un informe del arzobispo Alonso de Fuenmayor sobre el estado económico, eclesiástico y político de la Isla Española hacia 1545, se refiere que en 29 ingenios pertenecientes a los más importantes personajes de la colonia, había 5,778 indios¹³⁴ laborando junto a 3,300 negros, lo cual demuestra lo intensa de la convivencia interétnica en Santo Domingo durante las primeras décadas del siglo XVI (García Arévalo, 1978 a, Peguero, 1975; Mañón Arredondo, 1978; Deive, 2005).

¹³⁴ Es conveniente aclarar que los indios que aparecen en estas cifras es posible que, en su mayoría, fueran traídos como esclavos de otras islas y tierras continentales. Aun así, este dato resulta importante para evaluar la presencia indígena en la composición social en *La Española* durante la primera mitad del siglo XVI.

Es cierto que el mestizaje no alcanzó en el territorio insular la magnitud obtenida en otras latitudes continentales hispanoamericanas, dada la rápida desintegración de la sociedad indígena en La Española y las demás islas antillanas¹³⁵. No obstante, autores como Hugo Tolentino, quien ha estudiado las mezclas raciales en que se fundamenta la sociedad dominicana, no vacilan en admitir que: «Y muy a pesar de que el mestizo no asomó una persistente presencia en Santo Domingo, no puede negarse que contribuyó a la conformación racial y hasta étnica de los dominicanos» (Tolentino, 1974, pp. 101-102).

Con el paso de los años, el indígena se fue diluyendo en la dinámica del mestizaje y en las estructuras sociales de la época colonial, dando paso a la hegemonía de los componentes de origen español y africano, los que al fusionarse aumentaron considerablemente el porcentaje de mulatos en la población criolla. Sin embargo, todavía es posible rastrear en zonas montañosas y aisladas del territorio de la República Dominicana, la presencia genética indígena en la sociedad contemporánea (Álvarez, 1973)¹³⁶.

¹³⁵ Sobre los métodos de sometimiento empleados por los conquistadores españoles puede consultarse a Frank Moya Pons (2012), *Invasión y conquista de La Española*; y Roberto Cassá (1974), *Los taínos de la Española*.

¹³⁶ Recientes estudios realizados por la Academia Dominicana de la Historia, National Geographic Society y la Universidad de Pennsylvania; con la colaboración de la Universidad Iberoamericana (UNIBE), han determinado, en base a una muestra de 1,000 pruebas de ADN, que la población dominicana posee un 39% de ADN de ancestros europeos, un 49% africano y un 4% precolombinos. Esto confirma la complicada ascendencia genética de los dominicanos e indica que el mulato predomina entre los dominicanos. Los investigadores también señalan que entre 1492 y 1530 las taínas tuvieron relaciones con europeos y africanos y desde entonces tan solo han transcurrido 17 generaciones, lo que explicaría la presencia del ADN precolombino (Acento, 5 de julio del 2016). Otro estudio previo sobre diversidad genética dominicana fue realizado por el doctor José de Jesús Álvarez Perelló en el año 1950. En Cuba, la supervivencia de comunidades descendientes de los indígenas fue estudiada por Manuel Rivero de la Calle, quien dio a conocer sus resultados a través de varias publicaciones, entre estas sobresale su artículo Antropología física de los taínos, publicado en *Las Culturas de América en la época del Descubrimiento* (Rivero de la Calle, 1983). Datos más recientes sobre el componente indígena en la genética de la población cubana se mencionan en varios capítulos de este libro.

Por otro lado, las lenguas indígenas americanas, particularmente la hablada por los taínos, enriquecieron el castellano y otras lenguas europeas con numerosas palabras que aún se utilizan para denominar personas, animales, plantas u objetos, así como innumerables lugares y accidentes geográficos propios del Nuevo Mundo (Henríquez Ureña, 1947; Tejera, 1977). Bastaría citar las palabras barbacoa, cacique, canoa, casabe, hamaca, huracán, macana, maíz, sabana, tabaco, para percatarnos de la enorme difusión que han alcanzado los vocablos indígenas en el ámbito universal.

Puede afirmarse que, a pesar del tiempo transcurrido, la toponimia dominicana y en general de las islas antillanas, conserva una marcada presencia de nombres autóctonos. Este significativo conjunto de topónimos y de vocablos de origen indígena esparcidos en todas las latitudes regionales del país, demuestra lo intensa que debió ser la asimilación lexicográfica por parte de los españoles y africanos, lo cual, unido a la pervivencia de ciertas creencias y tradiciones de inconfundible filiación indígena, mantenidas gracias a la tradición oral en nuestros campos, induce a aceptar la vigencia de un sustrato cultural indígena en nuestro medio. Esa concepción corrobora el planteamiento de José Juan Arrom, quien en su libro *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, afirma:

En el caso del pueblo taíno, lo que este pueblo creó y creyó ha influido en la actual cultura de las Antillas más de lo que se sospecha. Existe amplia experiencia para demostrar que los indígenas fueron diezmados, pero no exterminados, de modo que, en el inicial proceso de convivencia y transculturación, junto con lo material y visible de sus modos de hacer, también han transmitido algo de lo recóndito e inapreciable de sus modos de sentir. Enterarnos de cómo percibían el mundo y representaban las fuerzas de la naturaleza habrá de ayudarnos a descubrir soterradas raíces míticas en ciertas creencias religiosas y en determinadas creaciones artísticas de los antillanos de hoy (Arrom, 1975, p. 18).

Por último, en este sentido, podemos asegurar que el indígena en la isla de Santo Domingo contribuyó de manera singular a formar los patrones culturales y sociales criollos que cristalizaron durante el proceso de conquista. Sus aportes, desde un principio se incorporaron a los modos de vida coloniales y se conservaron a través del tiempo como una tradición que hemos heredado de generación en generación; estos, constituyen en la actualidad una parte importante del lenguaje, del quehacer artesanal y del folclore nacional, especialmente en las zonas rurales del país.

La alfarería criolla

Al abordar la fase de contacto indohispano, mencionamos el efecto causado por la loza mayólica, traída por los españoles, en las comunidades taínas de la isla de La Española y de Cuba. Ahora, analizaremos brevemente cuáles fueron algunos de los cambios que se registraron en la alfarería taína durante la fase de conquista o sometimiento, donde antiguas formas o tipologías del estilo cerámico indígena conocido como chicoide, se adaptaron a los nuevos requerimientos cerámicos de los españoles.

Los recipientes de barro confeccionados por los taínos fueron valorados por el propio Cristóbal Colón (1968, p. 121), cuando en su Diario del primer viaje señala: «Y nos traían agua en calabazas y en cántaros de barro de la hechura de los de Castilla». Esta apreciación sobre la alfarería taína es avalada por Las Casas (*Historia de Las Indias*, lib. I, cap. LVIII), diciendo que los indios le ofrecían al almirante «agua en cantarillos de barro, muy bien hechos y por fuera pintados como de almagra» (1965, I, p. 273).

Las excavaciones arqueológicas realizadas en los primeros asentamientos hispánicos en la isla de La Española, como La Isabela y Concepción de La Vega, han evidenciado que al iniciarse la fase de conquista los españoles utilizaron objetos de alfarería taína en sus menesteres culinarios (García Arévalo, 1977).

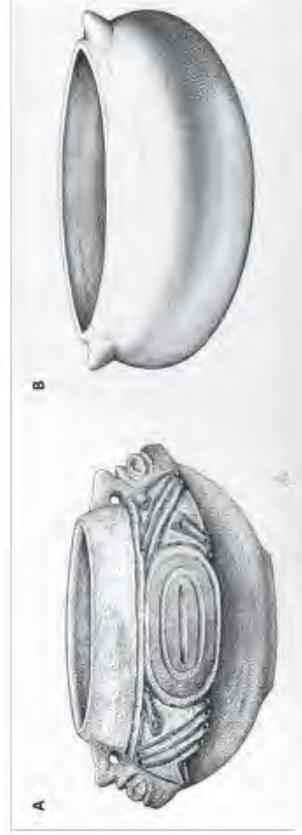


Figura 32. A, vasija taína decorada con asas figurativas y bandas con motivos geométricos incisos de carácter simbólico; B, olla del estilo criollo carente de decoración, mostrando dos simples salientes aplicados a modo de asas.

Sin embargo, al avanzar el proceso de transculturación se percibe una pérdida gradual de los elementos decorativos que caracterizaban a la alfarería indígena. Esto se debe a que, dentro de los esquemas de dominación impuestos por los españoles durante la fase de conquista, a la producción alfarera indígena se le asignó un carácter esencialmente utilitario, al tiempo que se suprimió cualquier tipo de rasgo decorativo basado en representaciones iconográficas que denotan un marcado simbolismo mágico-religioso, al estar asociadas con el culto a los cemés y los espíritus de los antepasados¹³⁷, así como con sus creencias mitológicas (ver figura 32 a). Esta supresión evidentemente se relaciona con el interés evangelizador de los conquistadores (García Arévalo, 1978b; Smith, 1986, p. 13; Cusick, 1989, p. 5).

En ese mismo orden, la dieta introducida por los españoles y el modo de cocer los alimentos por más tiempo al fuego, también fue otro factor de cambio para la alfarería taína durante el período indohispano, sobre todo porque obligó a la adopción de nuevos diseños convencionales a la usanza española y generó un ensanchamiento en el grosor de las paredes de las vasijas para hacerlas más resistentes al calor (García Arévalo, 1978b;

¹³⁷A este respecto, ver a Fernández de Oviedo (1959 I, libro V, cap. I): «Que trata las imágenes del diablo que tenían los indios y de sus idolatrías...».

Smith, 1986; Cusick, 1989). De igual modo, se observa una tendencia a confeccionar objetos más sencillos, que exigían menos especialización en la elaboración de la cerámica (Deagan, 1987, p. 725).

A este respecto, James J. F. Deetz considera que las cerámicas son un componente funcional de un sistema cultural y por tanto «los cambios en los modos de alimentación de un subsistema; engendrados por cambios en cualquier aspecto dentro de la cultura, se reflejan en el cambio de composición del ensamblaje de la cerámica» (Deetz, 1974, p. 16).

La modificación en la dieta indígena y en la manera de procesarse los alimentos, trajo como consecuencia una variación en el espesor de la cerámica la cual originalmente no permanecía tanto tiempo en el fogón, además de que en muchos casos los recipientes taínos tenían funciones ceremoniales más que un verdadero uso cotidiano. En consecuencia, la alfarería taína poshispánica evidencia cambios drásticos en su tipología acaecidos durante la fase de conquista, suprimiéndose el aspecto artístico y enfatizándose en el carácter utilitario. Estas variaciones se perciben tanto en la forma como en el acabado y funcionalidad de los recipientes, que junto a la ausencia de las proyecciones estéticas de carácter iconográfico propias de los taínos, originó un nuevo estilo alfarero denominado «criollo»¹³⁸ [ver figura 32b] (García Arévalo, 1990).

La presencia de un estilo criollo también ha sido reportada por Virginia Rivera Calderón en las excavaciones arqueológicas realizadas en el barrio de Ballajá, San Juan de Puerto Rico, lo que demuestra la amplia dispersión de estilos cerámicos que reflejan

¹³⁸ El término «criollo» se empleó en Santo Domingo y en toda América desde finales del siglo XVI para designar una nueva realidad propia del lugar. Sobre el sentido etimológico de la voz «criollo», véase a Juan José Arrom (1953) en *Criollo: definición y matices de un concepto*. Artículo que también ha sido reproducido en el libro *Juan José Arrom y la búsqueda de nuestras raíces*. Selección y coordinación de Jorge Ulloa Hung y Julio Corbera Calzado (2011, pp. 134-141).

procesos de adaptación y convivencia acordes con la nueva realidad social y cultural desarrollada en las Antillas bajo el dominio español durante la época colonial (Rivera, 2004, p. 20).

A este respecto, Jorge Ulloa Hung señala como: «Los análisis históricos y antropológicos más recientes vinculan el universo cultural indígena con los procesos de mestizaje y acriollamiento que tuvieron lugar en las zonas rurales (minas, caseríos, poblados, ingenios, hatos o estancias ganaderas, etc.) donde tempranamente surgieron formas culturales campesinas bajo fuertes influjos de presencia indígena y africana». En el caso de las cerámicas localizadas en varios contextos coloniales de La Española, Ulloa destaca que: «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» (Ulloa Hung, 2016, pp. 212-213; 232).

A diferencia de la tradición ceramista española, donde las piezas son confeccionadas con el empleo del torno o rueda del alfarero operado por artesanos que lograron establecer talleres y gremios, la alfarería criolla en la época colonial fue un oficio relegado a las mujeres indígenas como parte de las tareas propias del servicio doméstico asignado por los encomenderos. Aunque cabe la posibilidad de que algunas alfareras alcanzaran algún nivel de especialización, iniciando una producción con mayor rendimiento, que iba más allá de los simples requerimientos domésticos y pudo manejarse con fines comerciales.

Supervivencia del estilo criollo en La Española

En el año 1800 Alejandro Humboldt observó en Manicuaire, estado Sucre, Venezuela, la manufactura de objetos de cerámica y escribe lo siguiente: «Las ollarías de Manicuaire, célebres desde tiempo inmemorial, forman un ramo de industria que se halla exclusivamente en manos de las mujeres indias. La fabricación se

hace todavía según el método empleado antes de la conquista. Anuncia ella aún a la infancia de las artes y esa inmovilidad de costumbres que caracteriza a todos los pueblos indígenas de la América. No han bastado tres siglos para introducir la rueda del alfarero en una costa no alejada de España más de treinta o cuarenta días de navegación» (Humboldt 1959, I, p. 314). La anotación de Humboldt denota la persistencia en amplias áreas continentales de los métodos de confección de la cerámica precolombina, a pesar de las influencias estéticas coloniales y actuales que redujeron su repertorio iconográfico, debido no solo a razones religiosas, sino además a cambios en usos y costumbres.

En el caso de las Antillas, al comenzar a agotarse la mano de obra indígena, hacia mediados del siglo XVI, esta fue suplantada por esclavos africanos, cuyas técnicas de confección alfarera no diferían en mucho de las empleadas por los taínos. La producción alfarera del estilo criollo también recibió la impronta de los esclavos africanos y sus descendientes, la que aún es verificable en las zonas rurales de Haina, Palavé, San Cristóbal y Boca de Nigua al oeste de la ciudad de Santo Domingo, donde abundaron los ingenios y trapiches azucareros durante la época colonial (García Arévalo, 1976).

Otra incidencia en la alfarería criolla, se conecta con la alfarería introducida entre los siglos XVII y XVIII por los contingentes migratorios procedentes de las islas Canarias, que arribaron a la isla de La Española en tiempos de Fernando IV y Carlos III para repoblar parte de la isla, con el propósito de contener la penetración de los colonos franceses establecidos en su parte occidental, en el próspero enclave esclavista de Saint Domingue.

Los canarios conservaron sus antiguas técnicas de manufactura alfarera heredadas de los guanches, que constituían la población originaria de las islas Canarias antes de la conquista española (figura 33). Su tradición alfarera de clara filiación prehispanica ha conservado la manera de confección tradicional, aunque no pudo escapar a ciertas influencias y tradiciones hispánicas como fue la introducción del horno de cúpula.



Figura 33. A, alfarera transportando tinajas al lugar de horneado; B, horneado (El Reparadero, Moca, provincia Espaillat). Fotos: Manuel García Arévalo. C, jóvenes canarias con tinajas similares a las elaboradas en el Cibao. D, tinaja de estilo criollo, propia del Cibao.

La alfarería de estilo criollo con esta influencia canaria todavía está presente en algunas comunidades dentro del valle del Cibao, como son los parajes de El Higüerito, Bonagua y el Reparadero (provincia Espaillat, cercano a Moca), cuya producción se caracteriza por la aplicación de un almagre o engobe ocroso, llamado guaguarey, que al igual que en Canarias les confiere a los objetos una intensa tonalidad de color rojizo. Además, en lugar de usar la forma antigua de cocción en fogatas al aire libre, utilizan hornos de adobe en forma de cúpula, conocidos como hornos de cámara [figura 34] (Del Castillo y García Arévalo, 1989, pp. 13-26; García Arévalo, 1975; 2006).

La alfarería criolla sirvió para abastecer a las clases populares, conviviendo con la mayólica, importada tanto en la Península Ibérica, producida en los alfares sevillanos y malagueños; como desde la Nueva España (México), especialmente de Puebla, que adquirió fama por su calidad y belleza y fue conocida como talavera poblana. Sin descartar la presencia de otras variedades importadas de Europa como fue el caso de la cerámica holandesa blanca y azul con motivos de influencia chinesca proveniente de Delf, al igual que los greses provenientes de Alemania.

A lo largo de los tres siglos que duró la época colonial en la isla de La Española (XVI-XVIII), la alfarería de estilo criollo continuó utilizando el modo de manufactura manual indígena en la producción de los recipientes destinados a satisfacer en un entorno cotidiano muchas de las necesidades domésticas de la población. Sin embargo, el hecho de que siguiera importándose mayólica establece una diferencia en la cual la loza importada, por su vistosidad, era utilizada en la mesa de los señores y sus familias, mientras los tiestos de la alfarería criolla, se empleaban como recipientes de líquidos o para cocer los alimentos en el fogón e igualmente fueron utilizados por la servidumbre o los esclavos para servirse sus raciones alimenticias.

Al parecer, el uso urbano de la alfarería criolla llegó hasta finales del siglo XIX, época en la cual los adelantos técnicos alcanzados en Europa mediante el avance de la industrialización (principalmente en Inglaterra y Alemania, así como en los Estados Unidos, Japón y posteriormente en India y China), permitieron la fabricación en serie de vajillas de loza, al igual que calderos, poncheras, bacinillas y otros utensilios metálicos esmaltados a precios económicos y más acorde con el estándar de vida de las gentes de ciudad.

A su vez, desde principios del siglo XX, la proliferación de acueductos y el empleo de refrigeradores eléctricos o de combustibles hicieron desaparecer a la tinaja en las zonas urbanas, como depósito doméstico de agua. Con lo cual, el uso de los modelos del estilo criollo se fue relegando a las comunidades rurales, donde todavía es perceptible su presencia íntimamente ligada al menaje doméstico y cotidiano de la familia campesina dominicana. En su fase actual, la producción de esta alfarería criolla está orientada hacia dos actividades: la culinaria, hoy ya bastante reducida; y la decorativa, en franco desarrollo y en vías de diversificación en cuanto a nuevas concepciones de formas y diseños en atención a la oferta y la demanda del mercado doméstico¹³⁹.

La alfarería criolla hoy. Técnicas de elaboración

En la confección de la cerámica de estilo criollo se emplean dos métodos de manufactura: la técnica del modelado y la del montaje. La primera, más simple, consiste en conferir manualmente a una masa o «bola» de barro la forma requerida, auxiliándose de sencillos instrumentos, como una paleta o cuchara de

¹³⁹ Manuel García Arévalo y Francis Pou de García han realizado una extensa monografía sobre la supervivencia de la alfarería criolla en la República Dominicana que se incluye en la obra *El Higüerito, una comunidad alfarera dominicana*, la cual se encuentra en vías de publicación.

higüero (*Crescentia cujeta*, L.) y de un guijarro o pulidor pétreo para alisar y frotar respectivamente la superficie¹⁴⁰.

La masa o «bola» de barro se amasa sobre una estera de yagua o una tabla de madera colocada al ras del suelo. Mientras se le va agregando agua al barro hasta obtener la plasticidad deseada. En caso de que el recipiente requiera la adición de algún apéndice, como por ejemplo las asas aplicadas que se les suelen llamar «orejitas», éstos son modelados aparte y luego se le anexan o ensamblan al cuerpo de la pieza, cuando ambas partes conservan aún la humedad que requiere el barro para lograr la adhesión entre ellas.



Figura 34. La alfarera Reina Díaz elaborando manualmente una cazuela. Detrás se aprecia un horno en forma de cúpula. El Higüerito, Moca, provincia Espaillat. Foto: Manuel García Arévalo.

¹⁴⁰ El empleo del pulidor pétreo con fines de alisar los recipientes cerámicos está muy generalizado tanto entre las comunidades aborígenes del continente americano como en la tradición alfarera de África Occidental, al igual que en el caso de las islas Canarias. Para la isla de *La Española*, tenemos la referencia de Pedro Mártir de Anglería (II, 1964), quien al mencionar los objetos de madera que formaban parte del ajuar de la cacique Anacaona, dice que: «... lo batían o pulían con guijarros de río». Por ello, es muy posible que los cantos rodados o pulidores de cuarzo que frecuentemente aparecen en los yacimientos arqueológicos indígenas del período agro-alfarero en las Antillas, hayan sido empleados como alisadores de recipientes y otros objetos en madera o barro.

A



B



Figura 35. A, ahumado de los recipientes de barro antes de ser recubiertos por leña para ser cocidos en una fogata; B, pila de leña utilizada como combustible vegetal para hacer la fogata u hoguera al aire libre. Fotos: Manuel García Arévalo.

La segunda técnica de manufactura es la empleada para producir los recipientes de mayores dimensiones como la tinaja y los potes de jardinería. El procedimiento consiste en ir agregando tiras o rolletes de barro que llaman «bollos» a una base denominada «cimientto», previamente modelada sobre una tabla de madera, sin utilizar en ninguna de sus formas la técnica del moldeo ni el empleo del torno.

Los «bollos» se van añadiendo al «cimientto» uno encima del otro (a manera de anillos superpuestos), hasta lograr el tamaño deseado, mientras se aplanan con los dedos dándoles el espesor requerido. Luego se procede a alisar la superficie y se completa la forma del recipiente paletteándolo con la cuchara de higüero, que es mojada continuamente mientras se usa para que el barro no se seque. La acción de alisar una tinaja necesita capacidad y dinamismo; es notable la armoniosa simetría que guardan en todos sus diseños y tamaños los recipientes elaborados por una o varias alfareras de la región.

Para formar el labio o borde superior de la tinaja se le adhiere una última tira de barro y con un trapo húmedo se le da una forma roma acintada, quedando ligeramente engrosado. Una vez modelada la tinaja, se retira de la tabla o base de madera y se pone a secar a la sombra. Cuando se encuentra bastante seca, se raspa la superficie con el fijo de una cuchara de higüero, que en este caso se denomina «raspador», eliminándose las imperfecciones y dándole forma oval al exterior de la base. Luego con un canto rodado se pule interior y exteriormente para evitar en lo posible las filtraciones como consecuencia de la porosidad en sus paredes, adquiriendo resistencia y uniformidad. En adición a los cantos rodados o guijarros también suele emplearse el fruto seco y duro del samo (*Entada monostachya DC.*), que sirve igualmente para alisar y pulir la superficie de las piezas de barro¹⁴¹.

Después que se le ha dado la forma, las piezas de alfarería permanecen varios días a la sombra. Y una vez secas, finalmente,

¹⁴¹ El término «samar» es un dominicanismo sinónimo de frotar o sobar, es posible que tenga su origen en el empleo del samo para lustrar los objetos de barro.

están en condiciones de ser quemadas. Para ello, en una primera etapa se procede a «ahumar» los objetos (figura 35a), calentándolos al fuego lento, para lo cual se colocan entre dos maderos o leños con la finalidad de evitar que posteriormente se resquebrajen al momento de iniciarse el quemado propiamente dicho. Después, las piezas de alfarería ya «ahumadas» son recubiertas con abundante leña que sirve de combustible vegetal para hacer una fogata al aire libre y lograr el cocimiento, de forma muy parecida a la utilizada por los indígenas, método que posteriormente sería continuado por los esclavos africanos y sus descendientes (figura 35b). Las piezas deben estar resguardadas del viento porque las corrientes de aire las quebrarían al ser sometidas al calor. Al consumirse la fogata, los productos acabados presentan generalmente en su superficie manchas negruzcas ocasionadas por efecto del tipo directo de cocción.

En el caso de la alfarería rural cibaëña, como ya se ha dicho, hay aspectos de su manufactura que denotan una marcada influencia canaria como es el caso del almagre que se aplica antes de la cocción deslizando con las manos por toda la superficie un engobe o tintura de origen mineral denominado «guaguarey», consistente en una solución acuosa de color mamey apagado (figura 36). Una vez seco el engobe, con un pulidor pétreo o un samo se pule vigorosamente toda la superficie donde previamente se ha aplicado el guaguarey para que se impregne al objeto.

Una de las canteras de la cual se obtiene esta arcilla ocrea que se diluye en agua para obtener el guaguarey está ubicada en las márgenes del arroyo El Saltadero, cerca del poblado de El Higüerito (figura 45). Allí van a buscarlo las alfareras o «barreras», extrayendo también la arena que añaden como desgrasante a la pasta original para darle más consistencia.

Luego de aplicárseles el guaguarey a los recipientes se dejan secar a la sombra para posteriormente ser introducidos en un horno de barro, que tiene forma de cúpula, con dimensiones aproximadas de 2 m de base y 1,50 m de altura. En general, su



Figura 36. A, alisado de la superficie con un «raspador» de higüero (*Crescentia cujeta*, L.); B, bruñido exterior de una tinaja con un guijarro o canto rodado; C, proceso de aplicación del engobe ocroso denominado «guaguarey». Fotos: Manuel García Arévalo.

forma recuerda los primitivos hornos de pan y poseen una capacidad promedio de hasta 15 tinajas, que es la pieza más voluminosa entre los diferentes modelos que se fabrican en la región.

Una vez cocidas las piezas en este tipo de horno, se dejan enfriar para ser introducidas en serones de guano, acuñadas con hojas de plátano y de esta manera son transportadas a los mercados populares y otros lugares de expendio, para dar inicio a su ciclo de comercialización.

Es importante señalar que, al hornearse los recipientes, los óxidos de hierro que contiene el guaguarey producen la tonalidad rojiza que caracteriza a la alfarería rural cibaëña. En cuanto al tono rojizo que nos ocupa, si bien fray Bartolomé de Las Casas en su *Historia de las Indias*, al referirse a los recipientes aborígenes los llama «... cantarillos de barro, muy bien hechos y por fuera pintados como de almagra» (Las Casas, 1965, I, p. 273), sabemos por los ejemplos arqueológicos que los taínos no emplearon en su alfarería engobe de origen mineral. A diferencia de otros grupos agro-alfareros antecesores, como los igneris (estilo Hacienda Grande y Cuevas) y los pretaínos (estilo ostionoides), que, si usaron colorantes minerales en la decoración de sus recipientes. En el caso de los taínos se priorizó el empleo de los tintes vegetales que se aplicaban postcocción en la superficie de los objetos cerámicos.

De lo anterior podemos inferir que, el empleo del engobe o tintura de origen mineral denominado guaguarey, a pesar de ser un fonema aparentemente indígena, su empleo constituye una aportación o variación hecha al estilo criollo tradicional de la región del Cibao por los inmigrantes canarios, ya que este tratamiento decorativo se emplea de manera similar en la cerámica propia de las islas Canarias.

Los hornos de cúpula son otra aportación post- hispánica dentro del proceso de manufactura de la cerámica criolla elaborada por las alfareras rurales cibaenas. Sobre todo, porque, originalmente los taínos y posteriormente los africanos que continuaron con la producción alfarera en varias regiones del país utilizaron fogatas al aire libre, método de cocción que se conoce con el nombre de «fuego abierto».

El horneado en la cerámica criolla del Cibao es generalmente oficio masculino y quien a él se dedica se la llama «quemador», siendo ésta la única parte del proceso donde interviene el hombre directamente (figura 37), pues la confección manual de esta alfarería es siempre obra de la mujer, costumbre muy difundida entre las comunidades indígenas americanas, donde generalmente son las mujeres quienes se dedican al oficio de modelar el barro.



Figura 37. El «quemador» Clemente Cáceres introduce una tinaja en el horno. Aquí se ilustra la presencia de la figura masculina en esta parte del proceso. Foto Manuel García Arévalo.

En la actualidad, la producción alfarera rural cibaëña está orientada hacia actividades domésticas o culinarias, hoy ya bastante reducida; y hacia la actividad decorativa, en franco desarrollo y en vías de diversificación debido a nuevas concepciones de formas y diseños que prestan mayor atención a la oferta y la demanda del mercado.

Desde el punto de vista doméstico, la tipología de la alfarería criolla ofrece los siguientes modelos (figura 38):

Burén. Utilizado para tostar al fuego la yuca rallada en la elaboración del cazabe.

Ollas. Empleadas para cocinar los alimentos y más frecuentemente para ablandar habichuelas y elaborar sopas, así como el muy sabroso y típico sancocho.

Platos. Usados para servir alimentos en la mesa, aunque hoy su empleo está casi discontinuado, siendo más usados en granjas para bebederos de animales.

Lavatrozos. Como su nombre lo indica, se utilizan para lavar el arroz y las viandas que en nuestros campos se conocen con el nombre de «trozos».

Cazuelas. Generalmente se utilizan para tostar el café.

Hornallas. Se trata del soporte o base sobre la cual se colocan las ollas y cazuelas en el fogón campesino.

Potizas. Pueden o no tener un asa a manera de jarra, popularmente también se utilizaron como alcancías, de ahí que comúnmente también se les llamara botijuelas.

Tinajas. De gran utilidad popular como depósitos de agua.

Cachimbos. Pipa campesina, compuesta por un vaso de barro al que se le inserta un calimete de madera.

A pesar de esta diversidad de modelos que fue típica de la cerámica criolla, hay que destacar que en la actualidad su producción ha entrado en una etapa final de supervivencia. El plástico, la lata y el cristal, entre otros materiales industrializados, se muestran como rápidos y amenazantes sustitutos; no obstante, una alternativa ha mantenido la actividad de quienes con esmero se



Figura 38. Tipología de la cerámica rural cibaëña del estilo criollo: A) Burén, B) Lavatrosos, C) Plato, D) Potiza, E) Olla, F) Cazuela, G) Tinaja, H) Fogón campesino con hornallas. Dibujo: Fundación García Arévalo.

entregan a este oficio: se trata del éxito alcanzado por esta alfarería en el ramo de la decoración y la jardinería, llegándose incluso a su exportación. Sin embargo, como consecuencia de la adaptación a estas nuevas circunstancias, las formas tradicionales de uso culinario y doméstico han cedido el paso a nuevos diseños más sofisticados y con fines meramente decorativos.

Conclusiones

La penetración y el dominio hispano en la isla de La Española o de Santo Domingo, alteró profundamente los modos de vida de las comunidades indígenas insulares y de manera específica a la sociedad taína, la cultura más extendida y numerosa en las Antillas Mayores al momento de la llegada de los europeos a América.

En tal sentido, la alfarería que constituyó un componente importante en la cultura taína, sufrió transformaciones de orden ideológico, social, técnico y en la dieta contenida y procesada en ella. Esto se verifica tanto en la fase de contacto como en la de conquista (aunque de distinto modo), y evidencia la convivencia e interacción sociocultural que caracterizó al período indohispano en las Antillas.

En la fase de contacto los indígenas confirieron una gran estimación a los objetos europeos, atribuyéndole a estos materiales cualidades divinas o celestiales, motivo por el cual en ocasiones se emplearon como ofrendas en los enterramientos, como reflejo de estatus entre las élites indígenas, a modo de un sincretismo religioso, cuando las prácticas funerarias indígenas aún conservaban su ceremonial tradicional.

Durante esta primera etapa, las evidencias arqueológicas revelan que los objetos de cerámica española –tales como jarras, platos y escudillas– influyeron en los modelos de la alfarería taína, aspecto que se revela en asentamientos indígenas de Cuba y Santo Domingo. Las alfareras trataron de imitar los nuevos diseños introducidos por los españoles, creando hibridaciones que se apartan de los modelos autóctonos tradicionales.

Este proceso inicial de transculturación, motivado por el flujo de los objetos hispánicos introducidos en las comunidades taínas por medio de los intercambios de objetos o «rescates» durante la fase de contacto, dio origen a nuevos tipos dentro de la alfarería local. Estos nuevos tipos fueron rápidamente interrumpidos por los efectos de la conquista, y el consiguiente sometimiento

de los contingentes indígenas a un contexto socioeconómico y cultural diferente, donde no pudieron manifestarse libremente al convertirse en mano de obra al servicio de los encomenderos.

En consonancia con lo anterior, la alfarería de factura indígena localizada en los establecimientos hispánicos de principios del siglo XVI cambió drásticamente. En los objetos se aprecia un marcado empobrecimiento de sus proyecciones estéticas, por la desaparición de los figurines iconográficos de apariencia espectral vinculados al espíritu de sus muertos o antepasados, así como de otros rasgos figurativos y motivos geométricos esquematizados de carácter simbólico que caracterizaron a la alfarería indígena en las Antillas. Estas pérdidas se explican por la hostilidad de los españoles hacia las imágenes de culto taínas inspiradas en las creencias mágico-religiosas de su mitología, las que eran contrarias al interés de evangelizar a los indios y convertirlos a la fe cristiana (García Arévalo y Chanlatte Baik, 1976, p. 28).

De igual manera, los hábitos dietéticos y otras necesidades y preferencias en el uso de la cerámica por parte de los españoles, produjeron alteraciones en las formas y en el acabado de la alfarería indígena al adaptarse a nuevas exigencias culturales con carácter exclusivamente utilitario para los menesteres domésticos.

Por otro lado, el sometimiento de las sociedades cacicales, y la eliminación de los alfareros y otros artesanos especializados anteriormente al servicio de producir el ajuar de los caciques, también contribuyó a la desaparición de los diseños tradicionales de las vasijas taínas. Muchas de las habilidades de los diestros artesanos indígenas fueron desaprovechadas por los conquistadores, sobre todo porque en la mayoría de los casos manejaron a los indígenas como fuerza laboral en trabajos intensivos para la producción de riquezas.

Esto también contribuyó a que la alfarería taína fuera desprovista de su proyección estética y solo preservara su aspecto utilitario de acuerdo a las modalidades de uso impuestas por los hábitos alimenticios hispánicos. De ahí que la gestación del estilo criollo

no fue el resultado de una lenta y paulatina evolución, sino de un cambio, violento y repentino, como consecuencia de la irrupción española en las Antillas.

A pesar de los factores adversos predominantes durante la fase de conquista, el modo de manufactura de la alfarería taína, al igual que otras tantas producciones artesanales autóctonas que forman parte del legado indígena, no desapareció, sino que se adaptó a formas, usos e influencias culturales diferentes para dar paso a la alfarería criolla. De modo que buena parte de la técnica de producción alfarera que caracteriza al estilo criollo es un exponente del mestizaje y la transculturación indohispana en La Española y las demás islas antillanas.

El estilo criollo, también influenciado por las alfarerías tanto de origen africano como canario, constituye uno de los elementos culturales que conformaron la sociedad colonial y que ha sobrevivido hasta el presente en varias zonas rurales del país como uno de los exponentes más representativos de nuestro acervo artesanal, el cual se manifiesta a diario en el uso de la olla de barro para ablandar las sabrosas habichuelas que con tanto gusto consumimos los dominicanos.

Referencias citadas

- Arrom, José Juan (1975). *Mitologías y artes prehispánicas de las Antillas*. México: Siglo XIX. Editores y Fundación García Arévalo.
- Arrom, José Juan (1953). *Criollo: definición y matices de un concepto*, Revista Colombiana de Folklore (2), (pp. 265-272).
- Cassá, Roberto (1974). *Los taínos de la Española*. Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- Colón, Cristóbal (1968). *Diario de Navegación*. Prólogo de Gregorio Marañón, Madrid: Instituto de Cultura Hispánica.
- Cordero Michel, Emilio (1971). *Economía precolonial de la isla Española*, Santo Domingo: Facultad de Humanidades Universidad Autónoma de Santo Domingo.

- Cusick, James G. (1989). *Change in pottery as a reflection of social change: A study of Taíno pottery before and after contact at the site of En Bas Saline, Haiti*. Florida: Thesis presented in the graduate school of the University of Florida.
- Deagan, Kathleen (1983). *Spanish St. Augustine. The archaeology of colonial creole community*. New York: New York Academic Press.
- Deagan, Kathleen (1987a). *Artifacts of the Spanish colonies of Florida and the Caribbean, 1500-1800. Ceramics, Glassware and Beads*, Vol. I. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Deagan, Kathleen (1987b). El impacto de la presencia europea en La Navidad (La Española). *Revista de Indias*, Vol. XLVII, (181), (pp. 713-731).
- Deive, Carlos Esteban (1980). *La esclavitud en Santo Domingo (1492-1844)*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.
- Deive, Carlos Esteban (1995). *La Española y la esclavitud del indio*. Santo Domingo: Ediciones Fundación García Arévalo.
- Acento (2016). El dominicano tiene un 49% de ADN africano y un 39% europeo y 4% precolombino. *Acento.com.do*. Recuperado de <http://acento.com.do/2016/actualidad/8362641-dominicano-promedio-49-adn-africano-39-europeo-4-precolombino/>
- Domínguez, L. (1978). La transculturación en Cuba. Siglos XVI-XVII. *Cuba arqueológica I*, (pp. 33-50). Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Domínguez, L. (1984). *Arqueología colonial cubana: dos estudios*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Foster, George M. (1960). *Culture and conquest: America's spanish heritage*. New York: Viking Fund. Publications in Anthropology (27).
- García Arévalo, Manuel A. (1975). La alfarería rural cibaëña, *Boletín Cultural Banco Central Dominicano*, 1 (5).
- García Arévalo, Manuel A. (1976). Alfarería criolla. *Enciclopedia Dominicana*, tomo I, 1.ª edición, Santo Domingo.

- García Arévalo, Manuel A. (1977). *El arte taíno de la República Dominicana*. Barcelona: Artes Gráficas Manuel Pareja, Museo del Hombre Dominicano.
- García Arévalo, Manuel A. (1978a). La arqueología indohispana en Santo Domingo. En *Unidad y variedades, ensayo en homenaje a J.M. Cruxent*, (pp. 77-127). Caracas: Centro de Estudios Avanzados. IVIC.
- García Arévalo, Manuel A. (1978b). Influencia de la dieta indohispánica en la cerámica taína. En *Actas del Séptimo Congreso Internacional para el estudio de las culturas precolombinas de las Antillas Menores*, (pp. 263-277). Caracas: Universidad Central de Caracas. Centre de Recherches Caraïbes de la Universidad de Montreal.
- García Arévalo, Manuel A. (1988). *Indigenismo, arqueología e identidad nacional*. Santo Domingo: Fundación García Arévalo.
- García Arévalo, Manuel A. (1991). Motivos pictóricos en la cerámica taína. En *Actas del Décimo Cuarto Congreso de la Asociación Internacional de Arqueología del Caribe*, (pp. 540-549), Barbados.
- García Arévalo, Manuel A. (2006). La presencia canaria y la alfarería. En *Creadores con historia y tradición. Trayectoria de la artesanía dominicana desde la prehistoria hasta nuestros días*, Santo Domingo: Centro Cultural de España.
- García Arévalo, Manuel A. & Morbán Laucer, Fernando (1971). *Describen hallazgos objetos indígenas*. Santo Domingo: Listín Diario, 21 de enero.
- García Arévalo, Manuel A. & Del Castillo, José (1989). *Artesanía Dominicana*, Santo Domingo: Consorcio Financiero Bantillano S.A y Editora Corripio.
- García Castañeda, José A. (1938). Asiento Yayal. *Revista de Arqueología y Etnología* 1(1), (pp. 44-58).
- García Castañeda, José A. (1949). La transculturación indo-española en Holguín. *Revista de Arqueología y Etnología* (8-9), (pp. 195-205). La Habana.

- Goggin, J.M. (1968). *Spanish Majolica in the New World. Types of the Sixteenth to Eighteen Centuries*. New Haven: Yale University Publications in Anthropology. n° 72.
- Henríquez Ureña, Pedro (1947). *Historia de la cultura en la América hispánica*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Humboldt, Alejandro (1956). *Viaje a las Regiones Equinociales de Nuevo Continente*, tomo I. Buenos Aires: Ediciones del Ministerio de Educación Nacional. Dirección de Cultura.
- Las Casas, Bartolomé de (1965). *Historia de las Indias. Edición de Agustín Millares Carlo*. Estudio preliminar de Lewis Hanke, III tomos. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mártir de Anglería, P. (1964). *Décadas del Nuevo Mundo*, II tomos. México D.F.: José Porrúa e Hijos, Sucs.
- Mañón Arredondo, Manuel (1978). Importancia arqueológica de los ingenios indohispánicos de las Antillas. En *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (10), (pp. 139-172).
- Mörner, Magnus (1969). *La mezcla de razas en la Historia de América Latina*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Morales Patiño, Oswaldo & Pérez de Acevedo, Roberto (1946). El período de transculturación indohispánico. *Revista de Arqueología y Etnología*, (1), (pp. 5-135).
- Moya Pons, Frank (2012). *Invasión y conquista de La Española*. Santo Domingo: Odebrecht y Amigo del Hogar.
- Muñoz, Juan Bautista (1981). *Santo Domingo en los manuscritos de Juan Bautista Muñoz*. Transcripción y glosas de Roberto Marte. Barcelona: Fundación García Arévalo.
- Ortega, Elpidio & Fondeur, Carmen (1978). *Estudio de la cerámica del período indohispano de la Antigua Concepción de la Vega*. Santo Domingo: Fundación Ortega Álvarez.
- Ortiz, Fernando (1973). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Barcelona: Ediciones Ariel.
- Oviedo, Gonzalo Fernández de (1959). *Historia general y natural de las Indias*, V tomos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Las Casas, fray Bartolomé (1967). *Apologética Historia Sumaria*. Iltomos. Edición, notas y prólogo de Edmundo O’Gorman. México: Universidad Autónoma de México.
- Peguero, Luis Joseph (1975). *Historia de la conquista española de Santo Domingo. Transumptada el año de 1762*, tomo primero, Estudio Preliminar y Notas de Pedro J. Santiago. Santo Domingo: Publicaciones del Museo de las Casas Reales.
- Pérez de Barradas, José (1948). *Los mestizos de América*. Madrid: Editora Cultura Clásica y Moderna.
- Picón-Salas, Mariano (1947). *De la conquista a la independencia*. México D.F.: Fondo de la Cultural Económica.
- Quintanilla Jiménez, Ifigenia (1986). Paso Real: un sitio indohispánico en el valle del Diquis. Costa Rica. *Vínculos. Revista de Antropología del Museo Nacional de Costa Rica* 12(1-2), (pp. 121-134).
- Rivera Calderón, Virginia (2004). *Ballajá: Arqueología histórica de un barrio de San Juan*. San Juan: Museo de Historia, Antropología y Arte; Universidad de Puerto Rico, Recinto Río Piedras.
- Rodríguez Rodríguez, Amelia del Carmen; Jiménez Medina, Antonio Manuel & Juan Manuel Zamora Maldonado (2006). *El instrumental lítico en el trabajo de la loza tradicional: apuntes etnoarqueológicos*, Gran Canaria: Ediciones de la Conserjería de Cultura y Patrimonio Histórico.
- Rosenblat, Ángel (1954). *La población indígena y el mestizaje en América II. El mestizaje y las castas coloniales*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Rouse, Irving (1939). *Prehistory in Haiti, a Study in Methods*. New Haven, Conn: Yale University Publications in Anthropology, n° 21.
- Rouse, Irving (1941). *Culture of the Ft. Liberté Region, Haiti*. New Haven, Conn: Yale University Publications in Anthropology, n° 24.
- Rouse, Irving (1942). *Archaeology of the Maniabon Hills, Cuba*. New Haven: Yale University Publications in Anthropology, n° 26.

- Rouse, Irving (1948). *The West Indies: the Arawak, the Carib*. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology Bulletin 143.
- Rouse, Irving (1964). Prehistory in the West Indies. *Science*. Vol. 144, n° 3618, (pp. 499-513).
- Rouse, Irving & Crucent, J.M. (1963). *Arqueología venezolana*. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC).
- Smith, Greg Charles (1986). *Non-European pottery at the sixteenth century spanish site of Puerto Real, Haiti*. Florida. Thesis presented at the graduate school of the University of Florida.
- Tavares, Julia (1978). Notas etnológicas sobre el cazabe. Santo Domingo. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (11), (pp. 147-176).
- Tejera, Emilio (1977). *Indigenismos*. II tomos. Barcelona: Sociedad Dominicana de Bibliófilos.
- Tolentino, Hugo (1974). *Raza e historia en Santo Domingo*. Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- Ulloa Hung, J. (2016). Colonialismo, indigenismo y arqueología en República Dominicana: silencios confusos y encubrimientos diversos. En J. Ulloa Hung & R. Valcárcel Rojas (Eds.), *Indígenas e indios en el Caribe. presencia, legado y estudio* (vol. 1, pp. 203-246). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Ulloa Hung, Jorge & Valcárcel Rojas, Roberto (Eds.), (2016). *Los indígenas más allá de Colón*, vol. I, *Indígenas e indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio*. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Ulloa Hung, Jorge & Corbera Calzado, J. (Selección y coordinación), (2011). *Juan José Arrom y la búsqueda de nuestras raíces*. Santo Domingo: Editorial Oriente y Fundación García Arévalo.
- Vega, B. (1987). La herencia indígena en la cultura dominicana de hoy. En *Santos, shamanes y cemíes* (pp. 95-118). Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.

Veloz Maggiolo, Marcio (1973). *La arqueología prehistórica de Santo Domingo*. Singapore: McGraw-Hill Far Eastern Publisher (s). Ltd.

Veloz Maggiolo, Marcio (1974). Remanentes culturales indígenas y africanos en Santo Domingo. *Revista Dominicana de Antropología e Historia* (7-8).

Willis, Raymond F. (1984). *Empire and Architecture at 16th-century Puerto Real, Hispaniola: an archeological perspective*. Gainesville. PhD. Dissertation. Department of Anthropology, University of Florida.

Capítulo 11

Legado indígena. Cerámica y artesanía en la República Dominicana

JORGE ULLOA HUNG

Introducción

La cultura material es un reflejo indirecto de las tradiciones orales, las actitudes y los valores que están presentes en las sociedades caribeñas. Desde este punto de vista, la materialidad y las maneras en que esta es creada y manejada deben ser consideradas parte importante de sus identidades grupales, sobre todo, porque a través de lo material se expresan vínculos con tradiciones de producción, formas de confección, funcionalidades, estéticas, herramientas, y simbolismos, que han sido integrados dentro del complejo sistema de mezclas y sincretismos culturales que distinguió (y distingue) a esta región del mundo (Pesoutova & Hofman, 2016; Schreg, 2010).

Dentro del universo de la materialidad arqueológica que caracteriza al Caribe precolonial y colonial, las cerámicas han sido consideradas uno de los elementos más viables para estudiar los cambios, transformaciones, mezclas, y persistencias de las tradiciones culturales propias de la región (Cusick, 1991; Descantes *et al.*, 2007; De la Cruz *et al.*, 2012; Domínguez, 1980, 2014; García Arévalo, 1975; Hofman *et al.*, 2007; Oriol, 1977; Rouse, 1992; Smith, 1995; Ulloa Hung, 2013; Ting *et al.*, 2016; 2018).

A pesar de esto, la tendencia predominante al estudiar ese componente de la cultura material ha sido desarrollar caracterizaciones para crear clasificaciones con énfasis en la homogeneidad, con pocos intentos por distinguir y comprender la diversidad que se desarrolló en diferentes espacios como consecuencia de condiciones sociohistóricas y procesos de interacción específicos.

En la República Dominicana no son pocos los estudios que han intentado una aproximación a los procesos socioculturales acaecidos en diferentes momentos de su historia a partir de caracterizar, seriar, o definir los orígenes de diferentes tradiciones y estilos cerámicos (Deagan y Cruxent, 2002; García Arévalo, 1977; Krieger, 1931; MorbánLaucer, 1980; Ortega, 1980; Ortega y Fondeur, 1982; Rouse, 1990; Veloz Maggiolo *et al.*, 1976; Veloz Maggiolo *et al.*, 1981). Esos intentos básicamente incluyen estudios con enfoque arqueológico, con menor presencia de investigaciones desde un enfoque etnográfico (Del Castillo y García Arévalo, 1989; De la Cruz *et al.*, 2012; García Arévalo, 1976; UNESCO, 2002), y sobresalen por el predominio de tres factores básicos al momento de explicar los orígenes y las transformaciones de las expresiones cerámicas: 1) su cronología o desarrollo cronológico, lo que generalmente provoca que estos sean considerados desde un enfoque evolutivo o evolucionista; 2) la supuesta conexión directa entre los atributos de un estilo cerámico, o el estilo en si mismo, con un determinado grupo social o étnico; 3) la existencia de vínculos o relaciones «genéticas» en el origen de todos los estilos y tradiciones cerámicas indígenas antillanas. El predominio de esos tres aspectos ha condicionado las explicaciones de los procesos socioculturales que intentan estudiarse mediante las cerámicas, además de contribuir a la persistencia de otros dos criterios explicativos esenciales: la difusión (fundamentalmente concebida a través de las migraciones o la entrada de diversos grupos étnicos a La Española) y la continuidad o persistencia cultural (Ulloa Hung, 2014, p. 150).

Específicamente en los estudios sobre el legado cultural indígena por medio de la artesanía (Casanovas, 2005; García Arévalo,

1975, 2006; De la Cruz *et al.*, 2012; Vega, 1987), sobresalen los criterios enfocados en la continuidad o persistencia cultural, perspectiva que se inscribe dentro una concepción que ha sido definida como aproximación histórica directa (Rubertone, 2000; Ulloa Hung, 2016, pp. 231-232) al estudiar el patrimonio cultural indígena en República Dominicana. Mediante ella, se ha asumido una continuidad directa de las técnicas, formas, funcionalidades y motivos de las cerámicas indígenas en la cerámica artesanal dominicana (De la Cruz *et al.*, 2012), aspecto que generalmente se maneja a partir de datos y descripciones históricas; y en menor proporción a partir de informaciones emanadas de estudios arqueológicos y etnográficos (ver García Arévalo en este volumen) sistemáticos. Ambos conjuntos de información (histórica o arqueológica) se proyectan directamente hacia el presente y se asumen *a priori* al caracterizar y describir la artesanía cerámica, lo que automáticamente las convierte en una de las formas de legitimar la presencia del legado indígena en la cultura popular dominicana contemporánea.

Aunque es innegable la existencia de elementos de las culturas indígenas en las artesanías y otras expresiones de cultura popular dominicana, es necesario considerar sus diversas maneras de inserción a partir de su transformación, resignificación y re-funcionalización durante el período colonial y postcolonial (Hofman *et al.*, 2018; Pesoutova y Hofman, 2016), aspecto que no ha sido lo suficientemente estudiado desde una perspectiva regional o local. Esta carencia también ha generado la idea de que el índice de «visibilidad» de los supuestos rasgos culturales indígenas es directamente proporcional a la magnitud de su legado, lo que además puede redundar en dos extremos: su minimización e inclusive su negación; o su maximización y exageración (Curet, 2015).

Al igual que la categoría «indio» (Valcárcel Rojas *et al.*, 2014), construida al calor del proceso colonial, fue manipulada por los remanentes de las comunidades indígenas o por diversos grupos sociales e instituciones ante diferentes situaciones y contextos en

el Caribe (Licea Bello, 2017; Tames Herderson, 2009; Valcárcel Rojas y Pérez Concepción, 2014), los procesos de transformación de su cultura material, incluida las cerámicas, se desarrollaron en múltiples circunstancias y a través de distintas trayectorias históricas. De ese modo, su manejo y su presencia como legado cultural no debe ser considerada una totalidad homogénea e invariable, sino que, debe concebirse como resultado de la *agencia* de sus creadores, y a través de una multiplicidad de manifestaciones y formas de representación. Este aspecto incide en las maneras en las que ese legado se presenta, donde se presenta, quienes lo reconocen, mantienen o portan (consciente o inconscientemente).

A tono con lo anterior, es necesario tomar en consideración que las formas en que el legado indígena se presenta a través de los procesos de creación artesanal también es resultado de particularidades inherentes a cada artesano, entre ellas, su contexto social y cultural de socialización, sus conocimientos sobre el tema, su formación, sus intereses económicos, las influencias de factores culturales externos, etc. Aspectos que indudablemente condicionan la manera en que estos manejan y perciben ese legado y su inserción en el contexto cultural dominicano.

El predominio del criterio de aproximación histórica directa, así como el sentido de un legado indígena homogéneo y directamente conectado en sus expresiones formales con el pasado, también ha sido legitimado por los discursos creados desde la academia (con Aguilar *et al.*, 2017). Si los discursos académicos se sustentan en ideas tradicionales sobre los indígenas y su legado cultural, esto repercute en la forma en que ese legado se concibe (motivos, temas, técnicas, colores, tipos de objetos, etc.), percibe y maneja dentro de la artesanía y el arte. En otras palabras, esas ideas trascienden a través de una reiteración de lo que se crea, la manera en que se crea, los temas y objetos escogidos, y la forma en que se concibe lo creado. Emergen argumentos que, de modo consciente o inconsciente, conceptualizan el legado indígena desde una opción simplista y superficial, estandarizando formas de

manejarlo y de percibirlo. Desde este punto de vista, las cerámicas artesanales constituyen una forma particular de comunicar una aptitud hacia esta raíz de la identidad social y cultural dominicana.

El presente capítulo, se enfoca en caracterizar el manejo del legado cultural indígena a través de la creación cerámica artesanal en el contexto dominicano contemporáneo. Su desarrollo se inspira en los trabajos pioneros llevados a cabo en la década del setenta por el investigador Manuel García Arévalo en la comunidad de Higüerito (ver capítulo 10), por lo que constituye un intento de ofrecer una mirada longitudinal al tema, enfocado en un nuevo acercamiento a este mismo espacio, además de ampliar el radio de estudio hacia la llamada cerámica «neotaína» con la finalidad de establecer elementos de comparación entre ambas formas de manejo del legado cultural indígena. La caracterización se realiza desde una perspectiva etnográfica que procura ilustrar algunas de las facetas desde las cuales ese legado es manejado por individuos vinculados con esta actividad creativa. Para lograr ese objetivo, se ha recurrido a tres estudios de caso concretos. Los dos primeros, son artesanas ligadas a la producción de una artesanía criolla tradicional y funcional, la cual es portadora a través de sus técnicas de producción de una parte del legado cultural indígena. Un tercer caso prioriza el manejo de ese legado desde una artesanía más comprometida con la perspectiva decorativa «neotaína», con intenciones claras y abiertas de impactar en el mercado internacional y turístico.

El abordaje a partir de estos tres estudios tiene la finalidad de propiciar una reflexión menos centrada en la mirada etérea y desconectada de los creadores, sino sustentada en el diálogo directo con ellos. Esta última, es también la razón por la que dentro de la dinámica expositiva del capítulo se ha otorgado espacio a opiniones y experiencias de los informantes, las cuales son expuestas a partir de entrevistas y conversaciones sostenidas con cada uno de ellos. Exponer y sistematizar sus puntos de vista conforma un núcleo de información desde el que los lectores podrán derivar sus

propias conclusiones. Además de constituirse en un conjunto de datos que sostienen muchas de las ideas desarrolladas a lo largo del texto.

Legado indígena, cerámica y artesanía. Una breve mirada histórica

La artesanía ha sido considerada una porción clave de la idiosincrasia dominicana al asumirse como una voz de expresión para sus realizadores y como representativa de importantes tradiciones dentro de la cultura de ese país. Además de los aspectos culturales, también ha sido estimada una importante fuente de recursos económicos a partir de su exportación¹⁴² (Ministerio de Industria y Comercio, 2012). Testimonio de esto último son los datos registrados por el Centro de exportación e inversión de la República Dominicana (CEI-RD)[2011], donde se recoge que entre los principales productos artesanales de exportación se cuentan los elaborados en barro, cerámica y madera.

El interés en las artesanías desde ambos puntos de vista, cultural y económico, se inició básicamente en la década del cincuenta del siglo XX y no se desliga de los intentos de fomentar y desarrollar la representación del legado indígena a través de ella. Sobre todo, a partir de un manejo de los motivos y diseños relacionados con esas culturas.

Uno de los momentos más conocidos en el vínculo entre representación de legado indígena y creación cerámica artesanal se remonta a 1955, a raíz de la llamada Feria de la Paz y Confraternidad del Mundo Libre organizada durante el régimen del dictador Rafael

¹⁴² Según los datos del Centro de exportación e inversión de la República Dominicana, entre el 2006 y 2010 los mayores montos por artesanía exportada corresponden al 2006 con US\$1.79 millones. A partir de ese año las exportaciones comenzaron a descender gradualmente en el 2007 se exportaron US\$1.70 millones para una reducción con relación al año anterior de (-5.03%). En el 2008, el monto exportado fue de US\$1.59 millones y en el 2009 el valor total de la artesanía exportada fue de US\$1.18 millones; es decir, una reducción porcentual con relación al 2008 de (-25.79%).

Leónidas Trujillo. Como parte de esa feria la Universidad Nacional, hoy Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD), debía preparar un pabellón, por lo que la ocasión fue propicia para que el ingeniero Emile Boyrie Moya, a la sazón director del Instituto de Investigaciones Antropológicas adscrito a esa casa de altos estudios, llevara adelante la iniciativa de contribuir al fomento de un arte «neotaíno» entre los artistas y artesanos dominicanos (Vega, 1987).

Para el logro de ese objetivo, Boyrie Moya obtuvo el apoyo de especialistas adscritos al grupo de investigaciones arqueológicas Guamá, con sede en La Habana y dirigido por el doctor René Herrera Fritot. En especial, contó con la ayuda del artista yugoslavo Iván Gundrum Feric, quien poseía experiencia en la reproducción y restauración de objetos indígenas; además del ceramista cubano Luis Leal. Las imágenes creadas como diseños para fomentar una tendencia «neotaína» en el arte y la artesanía también se produjeron en el contexto histórico de despegue científico de la moderna arqueología dominicana, por lo que estuvieron estrechamente vinculadas al estudio de objetos arqueológicos que pertenecían al entonces Museo Nacional, así como a la colección del propio ingeniero Boyrie Moya.

La mayoría de los diseños¹⁴³ indígenas fueron presentados por el ceramista Leal y un grupo de artistas dominicanos que entonces laboraban en la Cooperativa de Industrias Artesanales (CONDIARTE) a través de objetos confeccionados en diversos materiales, entre ellos, madera, barro, piedra, ámbar, oro y tela. Las obras fueron primero exhibidas durante la feria y luego comercializadas por esa entidad. Los temas y diseños recreados no se enfocaban en el momento del contacto indohispano sino en rasgos

¹⁴³ Una buena parte de estos diseños fueron publicados por el investigador Bernardo Vega (1987) como parte de su obra *Arte Neotaíno* con el objetivo de que un mayor número de artistas y artesanos del país tuvieran acceso a estos. Se trata de imágenes que poseían al momento de su publicación 31 años de haber sido creadas. Estas formaban parte de los archivos del ingeniero Emile Boyrie Moya, quien además fue su compilador y quien tuvo la iniciativa de conservarlas para la posteridad.

decorativos presentes en objetos arqueológicos prehispánicos. Sobre todo, bandas ornamentales con incisiones estilizadas y sentido abstracto-geométrico, además de representaciones cefalomorfos propias de las cerámicas precolombinas (García Arévalo, 1999).

El esfuerzo de Boyrie Moya y las enseñanzas del ceramista Leal, junto a los diseños de Gundrum, permitieron que un grupo de artesanos dominicanos se inclinara por esta tendencia «neotaína»; sin embargo, el régimen político de la época tuvo poco interés en continuar fomentando la iniciativa y los artesanos paulatinamente abandonaron CONDIARTE. Por otro lado, la casi total ausencia de un mercado externo no fue estímulo para este tipo de producción artesanal, lo que a la larga influyó en su debilitamiento (Vega, 1987).

La exaltación del legado indígena durante la Feria de la Paz y Confraternidad del Mundo Libre fue un intento de resaltar expresiones culturales dominicanas a partir de recurrir a los motivos decorativos de esas culturas, y marcó el surgimiento de esta tendencia de representación identitaria dentro del arte y las artesanías dominicanas.

Un segundo momento importante en el vínculo entre representación del legado indígena y artesanía se remonta a los inicios de la década del setenta del siglo XX (Fundación Dominicana de Desarrollo, 1974), momento en el que se intentó establecer un Plan de Desarrollo Artesanal (PLANARTE) con carácter nacional. El objetivo esencial de este plan fue incidir ampliamente sobre los artesanos con la finalidad de transformar sus métodos de producción y desarrollar modelos de acuerdo a las demandas del mercado. Es decir, crear una artesanía de nuevo tipo adaptada a las necesidades internas y de exportación, con la capacidad de competir en cantidad y calidad en el mercado¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Este aspecto es importante para caracterizar uno de los casos de estudio que será abordado en este capítulo, el de los Hermanos Guillén de Yamasá, y los criterios o raseros que básicamente guían sus formas de representación de lo indígena a través de la cerámica.

Durante el levantamiento de información desarrollado por este plan se registraron los que se consideraban problemas básicos de los artesanos dominicanos. Se resaltaba que muchas veces estos no sabían lo que estaban creando; además de su desconocimiento del mercado y de las exigencias de ese ámbito, aspectos a los que se achacaba una producción deficiente en calidad, así como la carencia de conocimientos técnicos y de recursos para adquirir maquinarias que facilitarían una producción más cuantiosa.

El plan también incluyó asesoramiento externo a los artesanos en aras de crear prototipos de objetos siguiendo determinadas características de diseños, colores, formas, materiales, etc. Los modelos creados constituirían los tipos que caracterizarían cada lugar o región del país en su actividad artesanal, lo que se consideraba un elemento clave para garantizar un éxito en el mercado. Desde ese punto de vista, supuestamente de la creación de esos modelos dependía la calidad, el valor artístico y la originalidad de la artesanía. Los criterios básicos de valor y de originalidad en este caso se concentraban más en la posibilidad de comercialización; el ideal artístico, y la transformación de los modelos con un sentido utilitario y tradicional hacia una artesanía con sentido decorativo y comercial. En esencia, las ventajas de la comercialización y su capacidad para ajustarse a las demandas del mercado debían marcar el tipo de producto artesanal y la variedad de líneas dentro de este.

Ese intento de dotar de un nuevo rostro a la artesanía dominicana no solo incidió en la forma de manejar y representar lo indígena por los artesanos, sino que además aceleró un proceso de des-caracterización y desaparición de aspectos que constituían parte de su legado cultural en la perspectiva formal y utilitaria de algunos objetos, así como en los materiales y técnicas de confección asociadas a estos. Un ejemplo palpable de ese fenómeno, específicamente en las cerámicas, se pone de manifiesto en las valoraciones realizadas por ese proyecto nacional sobre las cerámicas criollas producidas con técnicas tradicionales indígenas por

alfareras de la comunidad de Higüerito y otras regiones aledañas¹⁴⁵. En ellas se evidencian los criterios de valor y rentabilidad de mercado que guiaron la propuesta de transformación de las cerámicas tradicionales criollas:

Las piezas que elaboran este grupo de mujeres carecen de originalidad y con diseños muy repetidos, además de que le dedican mucho tiempo y trabajo en su elaboración; por tal razón el valor de las piezas y su calidad no corresponde al tiempo y esfuerzo empleados por sus fabricantes, por desconocer estos una serie de técnicas modernas de producción. (Fundación Dominicana de Desarrollo, 1974, pp. 36-37).

En este mismo sentido, las soluciones propuestas a esas problemáticas también ilustran la incidencia del plan en la transformación del legado cultural indígena presentes en estas artesanías cerámicas. Como ya se ha referido, no solo se propuso la creación de nuevos diseños, modelos y prototipos, sino que la incidencia también se percibe sobre las técnicas y modos de confección tradicionales. Por ejemplo, se propició el empleo de decorados con pintura y pincel; estampados y estarcidos; el uso de engobes, baños y barnices. Además de la fabricación de piezas por moldes, presión y colado, el empleo de torno y hornos de altas temperaturas de cocción, el uso de disolventes y sílices, entre otros elementos (Fundación Dominicana de Desarrollo, 1974, pp. 93-95).

A partir de lo anterior, se perfilará la existencia de dos perspectivas esenciales en la concepción de las cerámicas artesanales

¹⁴⁵ Aunque existen otras zonas donde se trabajaba esta forma de confección de cerámica, la región del Cibao (en especial El Higüerito y sus secciones aledañas), era considerada la más importante en este género. Para mayores detalles sobre las formas y técnicas de producción de estas cerámicas criollas en las que estaban presentes aspectos del legado cultural indígena en esos momentos, ver el capítulo 10 de este volumen además de los trabajos de Manuel García Arévalo (1975) *La alfarería rural cibaena*. *Boletín Cultural, Aanco Central Dominicano* 1(5); y de Del Castillo, J. y García Arévalo, M. (1989), *Artesanía Dominicana*. Santo Domingo: Consorcio Financiero Bantillano, S.A.



Figura 39. Fragmentos de vasijas criollas para uso doméstico confeccionadas por la artesana Alejandrina de Jesús Torres en la zona de Puerto de Tomas, Meseta. Cordillera Central de la República Dominicana. Fotografía de Jorge Ulloa Hung.

dominicanas, tendencias que a su vez matizan las formas en que permanece y se maneja el legado cultural indígena a través de ese componente de la cultura material. Una tendencia centrada en el manejo comercial y decorativo, que se distingue por la producción masiva o casi en serie de objetos y la creación e instauración de estereotipos que puedan ser bien acogidos en circuitos comerciales y turísticos. Otra que incluye las cerámicas producidas bajo criterios tecnológicos y formales tradicionales, posiblemente conectados más abiertamente con las tradiciones indígenas. En el contexto de la primera tendencia, la segunda genera objetos de curiosidad, solo apreciados por su valor utilitario o testimonial. Sus diseños se consideran pobres y repetitivos, los procedimientos de confección domésticos y atrasados, lo que no justifica su comercialización o exportación.

Legado indígena, cerámica y artesanía. Testimonios de una tradición

Hace más de cuarenta años las cerámicas producidas con técnicas tradicionales y para fines utilitarios eran predominantes en buena parte del entorno rural dominicano. Sin embargo, estas han sufrido una importante transformación tecnológica y estilística a lo largo de estos años, la cual ha sido producida por los efectos de planes encaminados a la inserción artesanal en el mercado, y también por la introducción de elementos de modernidad en la vida rural dominicana. Esto último supone la sustitución de los recipientes de barro por los de plástico o aluminio (Del Castillo y García Arévalo, 1989), y cambios en el modo de vida del campesino y el artesano tradicional. Entre estos se percibe una transformación de componentes básicos de la dieta, lo que ha modificado las formas de elaboración de ciertos alimentos; o el reemplazo de productos creados localmente por otros adquiridos en los circuitos comerciales. Estos, y otros factores, han contribuido a la desaparición de las formas de cerámica utilitaria o han generado su mutación, además del desplazamiento de artesanos directamente vinculados a esa clase de producción hacia otros nichos económicos o hacia la fabricación de cerámica ornamental con mayores posibilidades comerciales.

A pesar de lo anterior, la mutación o desaparición no opera de forma homogénea, uniforme, o al unísono, sino de manera caótica y compleja. Esa es la razón por la que ha sido posible localizar remanentes que permiten conocer cómo funcionaba una tradición prácticamente extinguida dentro de la producción de cerámica artesanal dominicana. Los testimonios de dos alfareras, una de ellas aún activa, que formaron parte del conjunto de artesanas rurales predominantes en la década del setenta, constituyen evidencias vivas de tradiciones producidas bajo criterios tecnológicos conectados con tradiciones indígenas. Por su importancia, y como forma de otorgar voz a quienes deben ser protagonistas, sistematizamos testimonios recogidos a través de entrevistas y conversaciones con cada una de ellas.

Alejandrina de Jesús Torres. Alfarera de la Cordillera Central de la República Dominicana

Alejandrina de Jesús Torres es una alfarera de 70 años de edad que actualmente ha dejado a un lado esa actividad. Nació y creció en la Cordillera Central de la República Dominicana, donde actualmente reside en la pequeña comunidad conocida como Puerto de Tomas, ubicada a aproximadamente a 573m sobre el nivel del mar en el municipio de Monción, provincia Santiago de los Caballeros (figura 45).

Alejandrina aprendió a confeccionar vasijas de cerámica observando a su abuela, quien, según ella, hacía ollas para ablandar habichuelas (frijoles). A partir de esa observación comenzó a confeccionar sus propios recipientes. Su madre también aprendió esta misma práctica de la abuela; por tanto, según su testimonio se trataba de una labor esencialmente femenina, que además se transmitía de una generación a otra con la observación e instrucción familiar. En ese mismo orden, Alejandrina comenta que otras mujeres de la comunidad hacían este tipo de cerámica, pero han muerto.

El uso de los recipientes confeccionados era esencialmente doméstico, sobre todo como utensilios de cocina. Su producción no tuvo fines comerciales y según lo referido por ella, estas mujeres hacían las ollas y recipientes para el uso en su propio espacio doméstico. En ese proceso de confección un elemento básico era la selección de la arcilla. La alfarera conoce lugares específicos de los cuales obtenía el material y reconoce que un factor de peso en la calidad final de los recipientes es el tipo de arcilla utilizada. En ese sentido, siempre existió una preocupación por obtener arcillas de calidad, así como liberarla de impurezas. Las principales formas de recipientes confeccionadas eran ollas, tinajas, burenes para hacer casabe y cazuelas para tostar café. En la elaboración de los burenes la selección de la arcilla era menos rigurosa.

Otro factor tomado en cuenta en el proceso de obtención y manipulación de la materia prima eran los índices de salinidad del barro utilizado. La alfarera refiere que no era conveniente

manipular sal o tierras con contenido salino en el proceso, ya que esto generaba la rotura de los recipientes. Por otro lado, la selección de materia prima también se encontraba relacionada con otras creencias; por ejemplo, la colecta del barro no se realizaba en luna nueva porque existía la idea que las vasijas se romperían. Aspecto este último para el que no tiene una explicación concreta, pero sí la percepción de que las fases de la luna inciden en los ciclos vitales y en el desarrollo de todas las cosas.

Una vez colectado el barro este era transportado a la casa y depositado en una yagua, donde era amasado hasta tener una buena mezcla. Durante ese procedimiento el barro podía ser levemente roceado con agua hasta lograr la consistencia deseada. Además, podía dejarse reposar, incluso hasta por un día, para lo cual era cubierto con hojas a fin de evitar que se endureciera y mantener su humedad. También podía iniciarse el proceso de levantar las vasijas sin necesidad de dejarlo reposar. Todo dependía de los niveles de humedad deseados para la arcilla y su contenido de impurezas, además del tamaño y cantidad presentes en esta. La artesana reitera que además de amasar el barro era necesario limpiarlo de granos grandes, sino al momento de levantar y quemar el recipiente este corría el riesgo de quebrarse.

Una vez lista la masa de arcilla se comenzaban a levantar los recipientes. Para ello usaba una estera consistente en una yagua que se abría y se empleaba como plataforma para iniciar el proceso. La técnica para levantar las vasijas era el acordelado o a través de rollos; una vez estas habían sido levantadas se dejaban secar a la sombra. El espesor de las paredes de los recipientes oscilaba entre los 7 y 8mm, y un factor que tenía muy claro es que si las paredes se hacían muy finas la tendencia era a que las vasijas se agrietaran o fracturaran. Por otro lado, si las paredes eran demasiado gruesas, estas entorpecían o tenían menor eficiencia como recipientes para cocinar.

Después de levantada la vasija se iniciaba un proceso de alisado, primero en el interior y luego en el exterior. Para ello se utilizaban las manos o la semilla de una planta popularmente conocida como

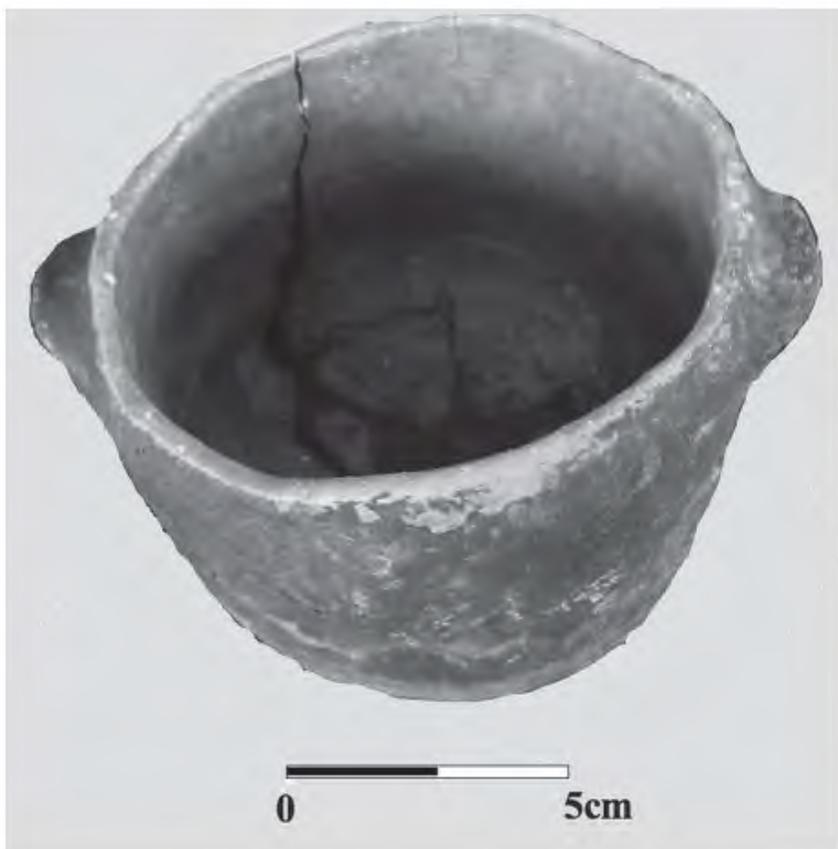


Figura 40. Olla confeccionada con técnicas tradicionales por la artesana Alejandrina de Jesús Torres en la zona de Puerto de Tomas, Meseta. Cordillera Central de la República Dominicana. Fotografía de Jorge Ulloa Hung.

samo (*Entada monostachya DC.*). A ese proceso de alisar las superficies se le identificaba popularmente como «samar». La cantidad de recipientes promedio que se confeccionaban o levantaban en un día estaban entre cuatro y cinco vasijas, aspecto que se encontraba a tono con su uso doméstico y no con un fin comercial. El secado de las vasijas una vez levantadas se realizaba en la sombra y podía durar hasta 15 días si la alfarera lo deseaba.

La quema de las vasijas se realizaba en hornos abiertos, se excavaba un hoyo y se colocaban las vasijas rodeadas de leña. Esta particularidad es fundamental con respecto a la forma de quemar

las vasijas que aún perdura en la comunidad de Higüerito (Moca), donde la tendencia es a utilizar hornos de campana, aspecto que investigadores como Manuel García Arévalo (ver capítulo 10 en este volumen) han atribuido a una influencia canaria dentro de la alfarería criolla. En este caso, sin embargo, la forma de quemado más generalizada estaba relacionada con métodos etnográficamente e históricamente registrados como indígenas. Las maderas usadas como combustibles podían ser de diferentes tipos; sin embargo, la tendencia era a no utilizar maderas que ahumaran demasiado pues esto incidía en el color de las superficies exteriores de los recipientes.

Gloria Lora. Alfarera de la comunidad de Higüerito, Moca. República Dominicana

La otra artesana representante de una producción cerámica con fines utilitarios y domésticos, así como técnicas de confección ligadas al legado cultural indígena, se localizó en la comunidad de Higüerito, provincia de Moca (figura 45). Esta es de las pocas personas que actualmente mantiene las formas de elaboración cerámica descritas para esa comunidad en el capítulo 10 de este volumen por el investigador Manuel García Arévalo.

Gloria Lora, utiliza técnicas, herramientas y formas de levantar las vasijas vinculadas con antiguas tradiciones culturales indígenas, y es quizás una de las últimas representantes de una tradición artesanal criolla en franco proceso de desaparición en Higüerito, según su propio testimonio.

Al momento de su entrevista (16 de julio de 2015) la artesana tenía sesenta años de edad y refirió que practicaba esta actividad desde los doce años, además de confirmar que siempre ha vivido en la comunidad de Higüerito. A continuación, reproducimos parte de una entrevista donde describe el proceso de confección de cerámica actualmente utilizado por ella, además de otros datos de interés etnográfico relacionados con el tema.



Figura 41. La artesana Gloria Lora mientras trabaja en el borde de una olla utilizando técnicas tradicionales. Higüerito, Moca. Fotografía de Jorge Ulloa Hung.

J.U.: ¿Cómo aprendió a hacer cerámica?

G.L.: Con mi mamá, mi mamá lo hacía.

J.U.: ¿Su mamá de dónde lo aprendió?

G.L.: De su mamá, o la abuela de nosotros. Incluso a muchas mujeres ella misma las llegó a enseñar aquí.

J.U.: ¿La manera de hacerlo usted ahora es la misma como lo hacía su mamá?

G.L.: Sí, es la misma.

J.U.: ¿Todas las mujeres de su casa, además de su mamá, se dedicaban a esto?

G.L.: Sí.

J.U.: ¿Solamente usted en la familia continúa haciéndolo de esta manera u otras personas aún lo hacen?

G.L.: Otra hermana, una sola queda. Ya más nadie por aquí lo hace, eso lo que dejó fue enfermedad a uno, coger mucho resfriado, el calor de la candela, y uno ahí lloviendo, usted sabe. Ya más nadie lo hace, eso se va acabar para siempre.

J.U.: ¿Desde cuándo viene haciendo esto?

G.L.: Desde la edad de doce años. Fue muy temprano, es que antes se pasaba mucho trabajo, no es igual que ahora.

J.U.: ¿Siempre hicieron la cerámica a mano, nunca usaron tornos?

G.L.: Siempre a mano, y quemábamos en hornos de leña.

J.U.: ¿Usted viene de una familia de alfareros?

G.L.: Sí, alfareros y agricultura.

J.U.: ¿Qué cosechaban?

G.L.: Se sembraba mucha habichuela, yuca, plátano, guineo.

J.U.: ¿Usted usa las manos para ir alisando el barro?

G.L.: Sí claro, pero también puedo usar una cuchara y una piedra para ponerla así (y toca una tinaja) y uso esto rojo para darle color. A esto hay que darle (pasa la mano a la vasija que está preparando).

J.U.: ¿Usted ahora está dando o levantando la forma de la vasija?

G.L.: Sí.

J.U.: ¿Esto es para hacer que tipo de vasija?

G.L.: Es una olla.

J.U.: ¿Una olla como aquella que usted tiene allá? (ver figura 43a).

G.L.: Sí, bueno la tinaja no voy a hacerla ahora, porque ayer hice.

J.U.: ¿La tinaja la levanta igual, empieza así, o la hace de otra manera?

G.L.: Sí, así se va levantando, se pone una base de barro y luego se va estirando y haciendo rollitos.

J.U.: Pero imagino que la tinaja es más alta. ¿Tiene alguna otra variante?

G.L.: No, yo hago el cimientto, lo voy estirando así, y después le hago la boca o borde (señala la vasija que está haciendo). Ese también es el proceso de la tinaja.

J.U.: ¿Qué está haciendo ahora, el borde de la olla?

G.L.: El borde, ahí se alisa y se le hace (ver figura 41).

J.U.: ¿El borde cómo lo hace? He observado que usted moja o humedece un paño y lo pasa.

G.L.: Sí, voy alisando poco a poco con este paño y ya está listo el borde.

J.U.: Después que usted ha logrado la forma, ¿cuál es el paso que sigue?

G.L.: Paso la cuchara, eso es todo.

J.U.: ¿Cuál cuchara usa?

G.L.: Una cuchara de higüero (*Crescentia cujete*), entonces uno le da la forma así.

J.U.: ¿Eso funciona como una espátula? ¿La va alisando con ella?

G.L.: Sí, y con la mano también.

J.U.: ¿Cuándo usa la piedra?

G.L.: La piedra, es ahora, vea.

J.U.: Ah, ¿la piedra es para dar mayor terminación a la superficie del recipiente?

G.L.: Cuando uno la arregla con la piedra le quita lo sobresaliente.

Vea, a la olla ahora hay que darle o alisarla finalmente con la piedra.

J.U.: Después que usted le ha dado la forma y cierto acabado, ¿la pone a secar o todavía no?

G.L.: No, sigo alisando con el tiesto hasta que quede bien pulida, le llamamos tiesto a la piedra lisa.

J. U.. Cuando se le pone color rojo a la vasija, ¿también hay que alisarla?

G. L.. Sí.



Figura 42. Herramientas utilizadas por la artesana Gloria Lora en la confección de cerámica (tabla para soporte o base del proceso, cantos rodados, cuchara de higüero, fragmento de tela o paño). Higüerito, Moca. Fotografía de Jorge Ulloa Hung.

J.U.: ¿El color rojo es un baño con un barro más fino de ese color?

G.L.: Sí.

J.U.: ¿Y cómo le llaman a ese barro rojo?

G.L.: Barro, también.

J.U.: ¿Pero tiene un nombre más popular?

G.L.: Sí, guaguaré.

J.U.: Hablemos del guaguaré o barro rojo. ¿Es de aquí o lo traen de otro lado?

G.L.: Es de Bonaio, hay que comprarlo.

J.U.: Después que la olla está alisada completa, ¿usted la pone a secar y luego le pone el guaguaré?

G.L.: No, cuando están así. Se pinta aún húmeda, ya a esta le puedo poner el rojo hoy.



Figura 43. Algunas de las formas de vasijas actualmente confeccionadas por la artesana Gloria Lora con fines utilitarios. A y B, ollas para cocinar y ablandar habichuelas; C, vasija para tostar café, limpiar o lavar arroz y otros usos domésticos; D, olla pequeña con tapa de cerámica. Higüerito, Moca. Fotografía de Jorge Ulloa Hung.

J.U.: ¿Tradicionalmente qué tiempo le da para que la vasija seque?

G.L.: No hay tiempo fijo establecido. Porque yo quiero, espero cierto tiempo, pero se pueden quemar hasta al otro día.

J.U.: ¿De dónde obtiene usted el barro para hacer sus vasijas?

G.L.: Del patio de la casa. Lo he sacado de ahí miles de veces.

J.U.: Es decir, hay una fuente de barro aquí mismo detrás.

G.L.: Sí, cuando ese barro se acabe no trabajaré más esto, se terminó el barro no voy a trabajar más.

J.U.: He visto que usted utiliza un pico y una coa para sacarlo, y luego lo trae aquí, y ¿qué hace?

G.L.: Lo mojo.

J.U.: ¿Tiene que amasarlo antes de empezar a trabajarlo?



Figura 44. Horno de cúpula con uso de leña que sigue siendo empleado por Gloria Lora. Este tipo de horno fue registrado por Manuel García Arévalo en 1974 y según este investigador es de tradición canaria, por lo que ilustra el carácter criollo de la cerámica producida en esta localidad. Fotografía de Jorge Ulloa Hung.

G.L.: Sí.

J.U.: ¿Qué tiempo lo amasa?

G.L.: Cerca de una hora.

J.U.: ¿Por qué estas ollas, por qué esa forma, si usted dice que también hace bugalús y tinajas?

G.L.: Ah, porque esas son para ablandar habichuelas, la tinaja es para agua y el bugalú para entrarle palitos para decorar.

J.U.: He visto que su horno es de leña. La capacidad de su horno de leña si son vasijas grandes, como tinajas, ¿cuantas más o menos puede quemar de una vez? (ver figura 44).

G.L.: Veinte si son grandes; y si son pequeñas, dos docenas.

J.U.: ¿Qué tiempo duran las vasijas dentro del horno?

G.L.: Una hora u hora y media, eso hay que llenarlo de leña y pegarle fuego y ya.

J.U.: ¿Qué hace con las que se rompen? ¿Usted las repara?

G.L.: No, las desecho, o las vendo así. Algunas personas las compran.

J.U.: ¿Por ejemplo, así con ese ahumado?

G.L.: Sí, se ahúman a veces por el tipo de horno que uso.

J.U.: De las formas de vasijas que usted hace, ¿hay alguna con mayor demanda? ¿Cuál es la que prefiere la gente?

G.L.: Todas las compran, porque están haciendo falta aquí, nadie ya las trabaja por aquí. Sin embargo, las que son para adorno, los bugalú, además de las ollas son las más frecuentes.

J.U.: Usted hacía esto desde los 12 años. ¿Para dónde iba la producción de lo que hacían?

G.L.: En todos los pueblecitos las compraban, y en Santiago de Los Caballeros.

J.U.: ¿Las venían a comprar aquí? ¿Ustedes mismas iban, las llevaban y las vendían?

G.L.: No, los hombres, y cualquiera que quería comprar, compraba.

J.U.: ¿Dónde las vendían principalmente?

G.L.: Se vendían en el valle del Cibao entero, hasta en Barahona en el sur. A veces iban a la Línea Noroeste; aquí donde le dicen Hato al Medio, Hatillo Palma, Guayubín, Palo Verde, todos esos sitios. Había una señora que tenía muchos burros, íbamos por cinco o seis días, toda esa parte por ahí, todos esos campos se andaban vendiendo.

J.U.: ¿Cargaban la cerámica en recuas de mulos? ¿Por dónde cruzaban al otro lado de la Cordillera Septentrional?

G.L.: En camiones nos trasladábamos a Puerto Plata y de ahí para los campos en mulos. A la Isabela nos íbamos, pernoctábamos allá y andábamos a Ranchito, Luperón, Candelón, y todos esos sitios en burros y caballos.

J.U.: ¿En esa época cuál tipo de vasijas prefería la gente?

G.L.: Ollas, cazuelas para tostar café, tarros; pero lo que se vendía más era la tinaja, por la escasez de agua. Todavía hay gente que le gusta su tinaja, y su olla para ablandar habichuelas. Además, se hacían burenes de barro que quemaban casabe, la gente sembraba mucha yuca de esa que le dicen la ceibana, guayaban la yuca, exprimían esa catibía y con ella hacían panecicos, empanadas, casabes, chulos, de esos chulitos largos que entonces tenían más fortaleza que los de ahora que los hacen de harina.

J.U.: ¿Usted recuerda cómo su mamá hacía el casabe en esa época?

G. L.: Ella cogía la catibía después que se secaba al sol, la ponía arriba del burén. Cuando estaba caliente el burén, hacía una macetica de yagua de palma bien fuerte; según iba calentándose la catibía, ella iba doblándole el borde a la torta de casabe y allanándolo, poniéndolo parejo. Cuando ya estaba tieso era que ella podía voltearlo, lo volteaba. Luego preparaba su sal, y su cosa para tirarle por arriba.

J.U.: ¿Lo hacían para consumo de la casa o para vender?

G.L.: Para las dos cosas, se consumía en la casa y se vendía y se le daba a la familia. El burén era de barro y lo hacía mamá misma.

J.U.: ¿Algunas de las formas de vasijas que se vendían en aquel entonces son las mismas que usted está haciendo ahora?

G.L.: Sí, son las mismas.

J.U.: ¿Los hombres también hacían cerámica? ¿Su papá, por ejemplo?

G.L.: No.

J.U.: ¿Era un oficio prácticamente para mujeres?

G.L.: Para mujeres, aunque ahora los que trabajan son los hombres en los nuevos talleres.

J.U.: ¿Los hombres no estaban involucrados en ese proceso anteriormente?

G.L.: Buscaban la leña para el horno y además también vendían, aunque había hombres que ayudaban a lustrar el barro.

J.U.: ¿Y las mujeres quemaban también?

G.L.: Sí, tanto la mujer como el hombre, aunque ya a lo último era el hombre el que tenía que quemar.

J.U.: ¿Usted sabe de dónde viene parte de esa tradición de lo que usted hace, tiene idea de dónde viene?

G.L.: Bueno, la tradición esa es de los indios. Eso vino de los indios, Dios le dio tanta inteligencia a la criatura y siempre nos crea y no nos desampara. De ahí para acá se ha sacado mucho aquí, de los macramés de colgar, las sogas, la hamaca y muchísimas más cosas.

Apuntes sobre la confección actual de cerámica criolla en Higüerito

Las observaciones y la entrevista a la artesana Gloria Lora, demuestran la casi total desaparición de la forma tradicional de hacer cerámica que fue común en la comunidad de Higüerito (ver García Arévalo en este volumen). La artesana entrevistada y una de sus hermanas son de las pocas personas que aún mantienen esta tradición. Ella, es una de tres hermanas que aprendieron esta forma de hacer cerámica desde su madre, lo que reafirma que se trataba de una tradición básicamente femenina transmitida por vía familiar, sobre todo materna.

El aprendizaje familiar materno actualmente se encuentra discontinuado no solo por la pérdida casi total de la tradición artesanal, sino también porque en los talleres modernos son los hombres quienes básicamente desarrollan y rigen esta actividad; las mujeres han sido prácticamente desplazadas.

La arcilla para realizar las vasijas prioriza la colectada en un lugar cercano, que se utiliza hasta que provee vasijas de buena calidad. Una vez se comienzan a generar defectos en la hechura o la cocción este se cambia, pero siempre tratando de que esté lo más cercano al centro de confección. La colecta se realiza usando pico o coa y escarbando directamente en el suelo. La arcilla es cargada en recipientes de plástico hacia el taller donde se deposita

directamente sobre el suelo para agregarle agua y proceder a amasar o mezclar usando las manos. En ocasiones puede adicionarse arena como temperante, adiciones que se van probando a partir del manejo de la masa con las manos.

Una vez mezclada o amasada la arcilla se levantan los recipientes, comenzando por el fondo y usando solo las manos junto a la técnica de acordelado. Un primer alisado de la superficie se realiza con fragmentos de corteza de higüero (*Crescentia cujete*). El proceso final de pulido o bruñido se realiza con las manos mojadas y con un canto rodado (tiesto) que es constantemente sumergido en un recipiente con agua. Lo último en alisarse son los bordes, para lo que emplea un paño grueso mojado o húmedo.

Los recipientes se pueden dejar secar cerca de una hora o más, y se aplica con las manos una arcilla color rojo diluida en agua. Esta arcilla no es local, una vez aplicada se procede al acabado final con el guijarro húmedo nuevamente. La quema se realiza en horno cerrado usando leña, sobre todo de especies vegetales que generen poco humo. El horno tiene forma de cúpula y es hecho de tierra o arcilla, también conocido como horno de cúpula.

Las principales formas de vasijas actualmente producidas con estas técnicas son las ollas y cazuelas con asas simples, platos o recipientes; y en menor medida tinajas. Se ha incorporado una forma ornamental con mayor salida en el mercado. Han dejado de producirse los burenes para hacer casabe y otros recipientes domésticos, priorizándose los que aún tienen cierta demanda en el mercado rural local. Esto también ha generado una modificación en las formas y el alcance de la distribución de lo producido.

La funcionalidad de los recipientes hechos actualmente es como contenedores de agua, adornos, o para cocinar (figura 43). Estos últimos, son básicamente ollas que se utilizan en la cocción de frijoles, en especial el platillo conocido como chambre, ya que algunas personas prefieren usar vasijas de barro al alegar que su uso le confiere un sabor especial. Otro dato aportado por la alfarera refiere que el color rojo de la cerámica continúa siendo

un rasgo distintivo de las cerámicas producidas con estas técnicas en Higüerito.

En el presente la demanda de estas cerámicas es más reducida, y estas no alcanzan el rango de distribución que poseían durante la primera mitad del siglo XX hasta la década del setenta. Su distribución es más local, aunque las vasijas de uso ornamental incorporadas más recientemente se venden a intermediarios para su comercialización en carreteras y zonas de amplio tránsito vehicular en el Cibao.

Su antigua distribución evidenciaba un flujo de este tipo de objetos desde la zona de La Vega y Moca hacia lugares de la Cordillera Central o más al norte de la región del Cibao. Esta cerámica distintiva por su color rojo fue transportada durante muchos años a comunidades rurales como Mao, Puerto Plata, Santiago, Montecristi, etc., lo que refrenda la continuidad de unas relaciones de intercambio entre el norte y sur de la Cordillera Septentrional y el valle del Cibao cuya naturaleza y antecedentes pueden rastrearse desde momentos precolombinos, según resultados de los recientes estudios arqueológicos en la región (Hofman *et al.*, 2018; Ulloa Hung y Herrera Malatesta, 2015).

La dispersión de las cerámicas criollas confeccionadas con técnicas de tradición indígena en diversas regiones del Cibao y la Línea Noroeste de República Dominicana también se evidencia por el hallazgo de sus fragmentos durante las pesquisas arqueológicas realizadas por este autor en ambas regiones (ver figura 45).

Estas cerámicas pueden encontrarse dispersas en las inmediaciones de antiguos asentamientos indígenas sobre los cuales se instauraron casas campesinas en el pasado, y también como parte de residuos de antiguas viviendas rurales abandonadas, generalmente ubicadas en zonas intrincadas. Los rasgos de estas cerámicas coinciden en varios aspectos con los anteriormente descritos para las cerámicas de Higüerito. Generalmente presentan engobe rojo, fueron hechas a mano o sin uso del torno, exhiben buena terminación, aunque en muchos casos se observan huellas dejadas por

un objeto alisador tanto en las superficies interiores como exteriores. La pasta es arenosa con granos de 0.1 a 0,2mm y en casos excepcionales se observa la existencia de granos que alcanzan hasta los 2mm. La cocción es irregular, con núcleos grises o gris oscuro, con caras de color rojizo, anaranjado o marrón. El color de las caras externas es 2,5YR 4/8 (red) o 2,5YR 3/6 (dark red) en la escala de Munsell.

El espesor de las paredes oscila entre 6 y 11mm con promedios entre 8 y 10mm, mientras los bordes poseen un espesor que oscila entre los 9 y 16mm; existen algunos engrosados o reforzados en el exterior. En las paredes externas se observan huellas de bicromía, resultado del proceso de cocción con formas tradicionales. El color de las superficies con bicromía oscila entre 2,5YR 3/3 y 3/4 (dark reddish brown) y 2,5 YR /1 (reddish gray) en la escala de Munsell.

La distribución de esta cerámica también resulta interesante si tomamos en consideración la ausencia de talleres para producir vasijas de cerámica con técnicas tradicionales en zonas de la Cordillera Septentrional y el llamado litoral del Atlántico, en el norte de la República Dominicana. La información aportada por Radamés Carela, ceramista y productor de filtros de agua y cocinas de barro en Higüerito, arroja información sobre esta particularidad. Según este informante, con experiencia en el manejo de arcillas de la región, las arcillas de la Cordillera Septentrional presentan mayores inclusiones de caliza lo que hace menos apropiado su uso en la confección de recipientes de calidad. Esto, generó que en esas regiones el manejo del barro estuviera más relacionado con la confección de ladrillos y tejas. Las mejores arcillas de esa zona pueden colectarse en los bancos de arrastre de los ríos y se trata de fuentes secundarias con alto nivel de plasticidad y granos muy finos. Las arcillas de la zona de La Vega y Bonao, poseen propiedades idóneas para confeccionar vasijas, y se trata de arcillas con inclusiones naturales de cuarzo.

Si analizamos todo lo expresado anteriormente, adquiere aún más valor la forma de hacer cerámica que mantiene la artesana

Gloria Lora, en tanto representa uno de los últimos testimonios de una tradición que no solo ha sido transformada o casi borrada por las influencias de planes nacionales para modificar la artesanía rural dominicana, sino también por los cambios generados en el modo de vida de la población de estas regiones debido a una mayor interacción cultural y apertura comercial ahora más acelerada por el proceso de globalización.

Por último, es importante destacar que cerámicas con presencia de tradiciones indígenas han sido exhumadas como restos arqueológicos en diversos contextos coloniales de las Antillas Mayores (ver Hernández Mora *et al.*, 2013; Jardines Macías *et al.*, 2014; Roura Álvarez y Valcárcel Rojas *et al.* en este volumen). En la República Dominicana, variantes de esas cerámicas se mantuvieron ampliamente en uso hasta bien adentrado el siglo XX, y aunque no han pasado a formar parte solamente de antiguos registros arqueológicos, están cerca de hacerlo ante la inminente desaparición de esta tradición.



Figura 45. Mapa de la República Dominicana. Los círculos en negro representan lugares donde se colectaron, durante prospecciones arqueológicas en el norte del país, fragmentos de cerámicas criollas elaboradas con técnicas de tradición indígena. Se presentan además (1 y 2) locaciones donde se entrevistaron alfareros tradicionales.

Legado indígena y cerámica artesanal neotaína

La tendencia centrada en el manejo comercial y decorativo del legado indígena es actualmente la más prolífica dentro de la creación artesanal dominicana. Se distingue por una producción casi masiva de objetos, y sobresale por la instauración de estereotipos que puedan ser bien acogidos en circuitos comerciales y turísticos.

Este tipo de artesanía para legitimar sus creaciones y sus ideas, esencialmente recurre a documentos históricos, datos de la antropología y la arqueología, como prueba de autenticidad en los motivos u objetos que reproduce, los que generalmente constituyen copias o deformaciones de objetos originales publicados en catálogos artísticos o textos científicos sobre el tema.

En general, se trata de una artesanía donde el uso de informes antropológicos y datos históricos, etc., reafirma la vinculación directa de los objetos creados con los «mitos taínos» recogidos por fray Ramón Pané, e incluso contribuye a la creación de otros, con la finalidad de legitimar la popularidad de un determinado estereotipo. Esta artesanía es considerada reflejo de la identidad dominicana, lo que consciente o inconscientemente se asume como algo monolítico y relacionado directamente con el hecho de reproducir motivos cerámicos, dibujos rupestres, cemíes y otros objetos de las poblaciones originarias de la isla.

Se trata de una artesanía que valora de forma romántica o simple el proceso de criollización (Curet, 2015; Dawdy, 2000), y aunque sus creadores por lo regular reconocen las interacciones e incidencias culturales de otros grupos étnicos durante ese proceso, concluyen que en este las raíces indígenas son prevalecientes. De ahí que para ellos el hecho de copiar o reproducir los objetos o motivos indígenas originales, es exaltar lo dominicano.

El modelo de individuo o sociedad indígena en que se fundamenta esta artesanía también está muy ligado a la idea del «indio noble» cuyos aportes o legado a la cultura e identidad dominicana se percibe en la manera actual de ser de sus gentes: nobles,

buenos, pacíficos, hospitalarios. Desde esa óptica, las ideas que fomentan y justifican sus imágenes no se alejan mucho del indigenismo de los movimientos nacionalistas latinoamericanos del siglo XIX usado para resaltar las nuevas identidades nacionales.

En otro orden, también la historia y los discursos antropológicos sobre los indígenas de la isla son asumidos como algo inamovible y definitivo, por lo que este tema, dentro de su marco creativo artesanal se enfoca en una visión homogénea sobre estas culturas, la cual es refrendada a través de lo designado como «taíno» (Curet, 2014). Esto, a su vez, entronca con el discurso tradicional y monolítico de identidad nacional, con poco conocimiento y reconocimiento de la multiplicidad de identidades existentes a varias escalas o trayectorias históricas, incluyendo las locales.

En esencia, podría decirse que esta artesanía es parte del tratamiento del legado cultural indígena desde una perspectiva normativa que lo asume encapsulado, de ahí que ese legado se considere a partir del hecho de representar o copiar una serie de motivos u objetos predefinidos.

Cerámicas neotaínas. Los hermanos Guillén de Yamasá

Una de las representaciones más activas y con mayor éxito comercial en la producción de cerámicas artesanales neotaínas es la obra de los Hermanos Guillén. Sus talleres se encuentran ubicados en la localidad de Yamasá, donde además su actividad creativa los ha llevado a ser importantes gestores culturales comunitarios.

Su expresión del legado cultural indígena a través de la artesanía cerámica además de lograr un claro éxito comercial en varios ámbitos, los ha convertido en referentes oficiales de la artesanía dominicana. De ahí su presencia en varios encuentros y exposiciones internacionales, al considerarse sus trabajos un exponente de la cultura y la identidad del país.

Por lo enriquecedor e ilustrativo para nuestro análisis sobre la cerámica neotaína reproducimos a continuación parte de la

entrevista realizada el 17 de febrero del 2016 al artesano Ramón Guillén, en su taller en la localidad de Yamasá.

J.U.: ¿Qué tipo de fuentes de inspiración utilizas para tus producciones artesanales?

R.G.: Nosotros somos artesanos, hacemos réplicas de la cultura taína, hacemos arte lo más parecido a la cultura taína. Es una especie de arte neotaíno, nos inspiramos en la mitología en las leyendas para recrear lo que podría ser hoy una pieza taína.

J.U.: ¿Ustedes se inspiran en el llamado «arte taíno» para a partir de ahí crear?

R.G.: De ahí nos inspiramos para crear algunas de las piezas que tenemos. Por ejemplo, este es el dios de la abundancia; lo representamos y le creamos una leyenda también. Él lleva una tinaja o recipiente en la mano llena de tesoros, tesoros que son



Figura 46. Representaciones del dios del trabajo (izquierda) y de la diosa luna (derecha) creados según inspiración de los artesanos Hermanos Guillén. Fotografía de Jorge Ulloa Hung.

fruto del trabajo. En relación con esto también hemos creado otros dioses y sus leyendas, como el dios del trabajo, el dios del sol, el dios de la fuerza. También hemos creado el dios del cacao, inspirados en figuras del arte de otras culturas indígenas y la importancia que tuvo el cacao en ellas.

Hubo una época en que uno de nosotros comenzó a buscar en los libros y se inspiró y creó estos dioses. Por ejemplo, el dios de la fuerza va acompañado de un garrote. Esta pieza nace de la idea de los ritos de iniciación que se desarrollan en diferentes culturas, donde en algunos casos la prueba implica demostrar la fuerza, a partir de levantar un tronco. Este otro, el dios del trabajo (figura 46), lo hemos representado con una carga como símbolo de esa actividad. Esa carga es símbolo de todo el trabajo al que fueron sometidos todos los aborígenes y también los africanos como consecuencia de la conquista.

J.U.: Además de lo «taíno», ¿ustedes representan elementos de las culturas africanas en sus creaciones?

R.G.: Hicimos algunas máscaras hace ya tiempo, pero no tenemos mucha información y referencias sobre estas culturas. Yo tengo más de 50 libros del área del Caribe que hablan de lo taíno de diferentes islas, sobre el arte rupestre, y este libro, que habla de todas las piezas taínas que están en los principales museos del mundo (Cuba, Italia, Venezuela, Inglaterra, etc.) el cual es resultado de una exposición que se hizo en Francia.

J.U.: Es decir, ¿este es un libro base para ustedes?

R.G.: Sí. Por ejemplo, este diseño que está aquí, que es de la cueva de Borbón, lo puedes ver representado en este cuadro. Otro elemento que hemos integrado es el color. Antes las piezas que hacíamos eran negras o con tonos grises, u oscuros; también intentaban representar la pátina y la degradación de los objetos encontrados en las cuevas, eran lo más real y cercano a lo taíno. Ese arte inicialmente tenía poco público, era seguido solo por los historiadores, los estudiosos, especialistas de arte, gente que conocía bien de esas culturas. Sin embargo, nos percatamos que era



Figura 47. Usos del color, diferentes tamaños y formas en que se representa la llamada diosa luna (izquierda) y dios del cacao (derecha), creados según la inspiración de los artesanos Hermanos Guillén. Fotografías de Jorge Ulloa Hung.

necesario integrar el color, para el turista el color es básico. El turista viene al Caribe; y, ¿qué es el Caribe? Color, luz; es chispa, alegría, colorido, sobre todo el naranja, relacionado con el sol en la mañana, el esmeralda con el mar. Las piezas negras son más melancolía. Si te fijas ahora no ves una sola pieza negra, todas tienen color. El color ha sido fundamental, el color revolucionó todo. Quizás si no nos hubiéramos adaptado al color hoy el taller no existiera, el color renovó todo. El enganche es el color, y a partir de ahí la gente comienza a investigar qué significa la pieza.

J.U.: ¿Ustedes representan los elementos o temas relacionados con lo «taíno» en otro tipo de objetos utilitarios, como vasijas, tarros, macetas, cuadros, etc.?

R.G.: Tenemos una línea de cuadros, pero realmente no es una línea fuerte. Nosotros nos enfocamos en un mercado turístico y producir este tipo de cosas no aguantaría el costo de la inversión. Por ejemplo, producir un objeto de esa naturaleza con calidad implica una inversión que es difícil de recuperar en un mercado nacional. Los artesanos que venden objetos de ese tipo se enfocan más hacia un mercado nacional, es difícil que un turista

se lleve una maceta o un tarro, por tanto, es una línea poco trabajada por nosotros.

J.U.: ¿Cuál es el destino básico de lo que ustedes producen?

R.G.: El 99,9% de lo que hacemos sale del país, se va a través de Bávaro. Antes de la crisis se iba mucho a España, ahora también hay muchos turistas norteamericanos, pero los principales interesados son los europeos; estos tienen más conocimiento de la conquista, más interés en las antiguas culturas, y por tanto para ellos es una reliquia tener una pieza. Estas encajan más con su cultura.

Exportamos a todo el Caribe a islas como Antigua, Guadalupe, Puerto Rico, allí se vende mucho. También hemos exportado piezas a Francia hace ya un tiempo, a raíz de una exposición que hubo en ese país, sobre todo piezas grandes. Esto último, fue lo que nos aportó los recursos para el despegue y la ampliación del taller.

Aquí en la República Dominicana se vende en Las Terrenas para decorar villas, en hoteles de Bávaro. También tenemos alguna demanda de las piezas grandes en la zona de Playa Bonita y Cozón; muchas personas que quieren decorar o ambientar su patio, sus villas, nos solicitan este tipo de trabajos. En la capital, en algunas tiendas que están en la zona colonial cerca del parque Colón.

En República Dominicana no se consume casi nada por desconocimiento de esta cultura (taína), no existe una política consistente para darla a conocer. Básicamente lo compran los turistas que vienen, ellos vienen buscando lo más puro, lo más auténtico del país, que en este caso es lo precolombino y la parte que heredamos de África; sin embargo, aquí solo damos continuidad y difusión a la parte hispánica que tenemos.

J.U.: ¿Existe alguna competencia del mercado local en relación con la artesanía utilitaria en cerámica?

R.G.: El mercado local no es competencia, muchos de los artesanos se han quedado en producir tarros, vasijas, etc. Eso es muy

general y básico no vale la pena invertir, los turistas no compran eso. Ese tipo de cosas más bien están vinculadas a un consumo local, a vender en la carretera, etc. No es que no sea importante, pero a mí no me interesa competir con ese tipo de producción, es por eso que trabajamos más en la línea de lo taíno vinculado con su cultura.

J.U.: ¿Cuáles son las figuras que más demanda tienen dentro de su producción y cuáles son los orígenes o la historia detrás de esas figuras?

R.G.: Dentro de las figuras representativas de lo taíno las que más se venden, las de mayor popularidad son el sol y la luna.

En el caso del sol, aunque sabemos que no existe una representación del sol físico en el mundo taíno, fuimos a las caritas que están en el Lago Enriquillo donde hay figuras del sol representadas en petroglifos, y hemos tomado esos elementos para recrear la expresión de la cara; le creamos un cuerpo tridimensional siguiendo la idea de simetría que seguían los taínos en su arte. Hemos colocado como si fuera un sol en posición sentada sobre un dujo a la manera de un rey, siguiendo la idea de que aquí era donde se sentaban los caciques. O sea, de un dibujo nos hemos inspirado para crear esta figura, es una lectura. Esa es quizás la diferencia que hemos tenido con respecto a los demás artesanos, hemos estudiado, hemos leído, buscado. Nosotros nos hemos superado. Por ejemplo, yo soy maestro, mi hermano es abogado, mi otro hermano estudió arte, se fue a España y duró unos seis meses allá; y otro hermano estudió idiomas (habla inglés, francés y alemán). Cuando salimos fuera del país él es quien nos representa. Es decir, no se trata de un artesano que hace las cosas por hacerlas, nosotros creamos y más que vender la pieza intentamos representar la identidad dominicana.

J.U.: ¿Entonces a través de la artesanía ustedes buscan recrear y mantener la identidad dominicana?

R.G.: Es la búsqueda de nuestra identidad, creemos que la forma de mantener esa identidad es ir a las raíces, a lo auténtico, a

lo puro. El arte taíno y el taíno no han desaparecido. Aquí han venido varias compañías extranjeras de televisión y nos han preguntado si queda algo del taíno; también damos charlas en colegios y nos hacen la misma pregunta y yo digo que sí, sobre todo en la idiosincrasia del dominicano, pues somos gente de paz, somos gente noble, somos gente alegre. Es como cuando Colón llegó a la isla y los indígenas le respondieron que eran gente de paz, que no eran caníbales.

¿Qué es el dominicano hoy en día? Una persona alegre, con solidaridad, con gusto por la música, con una esperanza de vida, una sensibilidad humana, a pesar de la crisis económica y la pérdida de algunos valores. Esto no lo tienen personas de otros países, esto viene del taíno y está sobre todo hoy en día en el dominicano del campo, es algo que nos distingue.

J.U.: Decías que las figuras de mayor popularidad son el sol y la luna. Háblame de la figura conocida como Diosa Luna. ¿Cómo llega a ustedes esa imagen? ¿Por qué Diosa Luna?

R.G.: En el Museo del Hombre Dominicano hay una pieza parecida a esta, y viene de la parte norte de Venezuela: tiene como una máscara encima, tiene protuberancias y está como muy deformada. Nosotros a raíz de esa pieza y de un símbolo que tiene el Museo Altos de Chavón que tiene como una máscara arriba, a partir de ahí nos inspiramos para hacerle un cuerpo, que es un cuerpo de cinturita. Le dije que es la pieza que más se vende, aparte de que sociológicamente todos los países conocen el sol y la luna, por lo que como artesano ya tienes una entrada hacia el comercio de la pieza. De ahí viene la inspiración. Otra cosa es que además de la cintura quisimos relacionarla con la mujer del Caribe, la mujer caribeña con nalgas prominentes debido a su ascendencia negroide. De ahí nace la idea incluirle esos atributos a la pieza.

J. U.: ¿Entonces la pieza es sincrética?

R.G.: Es una conjugación del Caribe, de la mujer afroantillana. Aparte de esta, todas las piezas taínas están en posición ceremonial,

pero está se está riendo y esto hace a la pieza muy atractiva; la gente sin saber qué es se siente motivada. Especialmente los turistas se sienten atraídos por ella, y luego comienzan a investigar o conocer sobre esta.

J.U.: ¿Tu decías que una de las inspiraciones más importantes estuvo en el museo?

R.G.: Éramos muy amigos de los directores, ellos me permitían que yo fuera con barro y hacíamos un croquis allí mismo, tomando en consideración los elementos de la pieza, los detalles de las decoraciones.

J.U.: La figura que inspiró a Diosa Luna y que vieron por primera vez en el museo, ¿se han documentado sobre ella, han leído más sobre ella?

R.G.: No. La referencia que conocemos es que proviene de la parte Barrancoide, de una región de gente arahuaca de Venezuela. Pero en el mismo museo no encontramos nada en los boletines hablando de esa pieza, solo hablan de las taínas.

J.U.: ¿Cuáles son los factores a los que atribuyes el éxito de esa pieza, por qué esa popularidad?

R.G.: Por la morfología, por la conformación misma de la pieza. Te representa en un sentido hasta el carnaval porque si miras esta no es la cara de la pieza, las manos agarran su cara; esta pieza tiene como una máscara encima, como una máscara de carnaval, por lo que hasta ese elemento tú puedes descubrir dentro de la representación de la pieza.

J. U.: ¿Desde cuándo están haciendo esta pieza?

R.G.: Es de las primeras que hicimos. Nosotros iniciamos como taller en los noventa, o noventa y uno. Primero solo hacíamos dioses de la cohoba, el trigonolito, ollas. Diosa Luna llegó después.

J.U.: ¿Ustedes primero crearon la figura del sol y después de la luna o viceversa?

R.G.: Primero fue la luna porque cuando visitamos el museo y vimos la pieza que la inspiró aún no conocíamos, y no habíamos visitado el lugar donde tomamos el motivo para crear el sol. Luego

de visitar el museo comenzamos algunas lecturas, visitar algunos lugares, como las cuevas de Borbón, la Cueva de las Maravillas y otros espacios. En ellos también encontrábamos fragmentos originales, y a partir de ellos imitábamos las piezas, tomábamos los detalles para hacer las ollas.

Las ollas fue lo primero que hicimos, nosotros aprendimos a través de la cooperación española. Ellos hicieron un centro aquí en Yamasá y nos enseñaron a hacer maceteros, botijos, ollas, platos vasos, fuentes. A partir de ahí conseguimos el primer libro, y comenzamos a sumergirnos en el mundo de los taínos, a imitar. Nos dimos cuenta de algunos rasgos como la simetría y que era posible reconstruir sus vasijas.

J.U.: ¿Cuántos tamaños tiene la figura conocida como Diosa Luna?

R.G.: Tenemos alrededor de siete tamaños y la gente se puede llevar una de 3cm hasta 45cm. Las grandes son más para decoraciones exteriores.

Los tamaños pequeños los hacemos no solo con la Diosa Luna sino con 10 o 12 piezas. El más pequeño de Diosa Luna tiene alrededor de 3cm (para colgar) y las más grandes pueden alcanzar hasta 3m y se emplean como adornos exteriores. En general, reproducimos en diferentes tamaños aquellas piezas que son más llamativas, que consideramos más importantes.

J.U.: En el caso de Diosa Luna le dan color.

R. G.. Podemos usar todos los colores, pero los que más gustan en la Diosa Luna son el azul y el naranja (figura 47). El sol también está en varios tamaños y en distintos colores, así como otras piezas.

Para los colores oscuros usamos el horno, tratando de crear una atmosfera reductora y en los otros colores usamos acrílico, sobre todo colores primarios (rojo, azul y blanco) y a partir de ahí podemos obtener toda la gama. A todas se le da base negra para poder jugar con el degradado. También se usa blanco o marrón de base para envejecer el color. En general se juega con el horno y el acrílico.

El brillo se le da con cera, con cera de abeja, y es el procedimiento final después de haber obtenido el color deseado.

J.U.: Volvamos al tema de la actividad creativa. Ustedes no solamente se inspiran en libros de antropología publicados, sino que también visitan lugares.

R.G.: Los lugares son también fuente de inspiración, donde quiera que esté el tema taíno: en Cuba, en Puerto Rico, las cuevas, etc. En Cuba, en Santiago de Cuba, en el lugar conocido como el Mamoncillo existen muchos artesanos que crean a partir de estos motivos. En Puerto Rico el tema taíno es más reconocido a pesar de que no hay muchos artesanos dedicados a este tema; hay un respeto y reconocimiento de este tema hasta en los niños, muchas personas se consideran taínas o descendientes de los taínos. Aquí existen centros educativos y lugares donde los motivos taínos están presentes en el arte, pero la gente no sabe qué significan. Nadie los usa actualmente como elementos decorativos, ningún arquitecto se ha inspirado a hacer nada, ningún edificio, ningún bohío, ningún rancho ecoturístico. En ese sentido estamos un poco perdidos. Quizás eso ha contribuido al éxito de nosotros que hemos ido a la raíz.

J. U.: ¿Consideras que la trascendencia de tu artesanía se debe a una mirada distinta o diferente hacia lo taíno o a otros factores?

R.G.: Existen artesanos más viejos que nosotros en el país, pero no han trascendido; continúan haciendo lo mismo. Son una bendición para el país, una continuidad, pero no han cambiado. Nosotros inicialmente hacíamos las piezas a mano, y solo hacíamos 20 o 30 piezas. Luego compramos máquinas para moler el barro. Nosotros comenzamos todo a mano, con horno muy rudimentario, se rompían la mayoría de las piezas. Nosotros actualmente trabajamos con torno una parte de las piezas. Si íbamos a producir más, teníamos que mecanizar parte del proceso de confección de las piezas, por lo que aprendimos a trabajar con los moldes para lograr la forma, pero los detalles se hacen a mano para mantener todavía el equilibrio.



Figura 48. Herramientas y medios utilizados por los artesanos Hermanos Guillén en los procesos de confección alfarera. A. Máquina para moler el barro; B. Tanques para almacenar y mantener húmedo el barro; C. Moldes para dar forma inicial a la figura Diosa Luna; D. Horno. Fotografía de Jorge Ulloa Hung.

Muchas gentes han sugerido usar moldes para el trabajo completo, pero eso significaría desplazar a muchos de los artesanos que trabajan conmigo. Nosotros somos personas que se han socializado en el campo, en relaciones y en vínculos con la gente. A los efectos económicos esto sería menos costo, mayor rapidez, pero ahí entra la parte humana. Solo se trabaja con moldes hasta figuras de 45 cm, después de esta medida es ciento por ciento trabajadas a mano.

J. U.: ¿De dónde obtienen la arcilla que utilizan como materia prima?

R.G.: Lo obtenemos de aquí mismo de la zona. Yamasá, supuestamente es un nombre indígena que significa barro, tierra, lodo, arcilla. En la tradición oral de esta comunidad los ancianos, nuestros abuelos, nos comentaban que al momento de viajar a caballo a Santo Domingo había sectores donde estos se atascaban por el barro que había en la zona. Con esas informaciones, y con

la de los ancianos de cerca de 80 años nos propusimos identificar los lugares desde donde ellos extraían el barro para hacer cachimbos y así fuimos localizando yacimientos.

J.U.: ¿Mezclan arcillas?

R.G.: La arcilla de aquí en ocasiones tiene muchas impurezas, y si tienes un pedido muy grande... como sabes, las minas abiertas están en Bonao, o entre Bonao y La Vega; entonces podemos comprar arcilla de allá y ligarla con la de aquí. El barro de esas zonas es muy limpio prácticamente sin impurezas, al ligarlo con el de aquí que es menos puro se crea un balance, y las piezas salen perfectas, se rompen menos al momento de quemarlas.

J. U.: ¿Qué tipo de hornos utilizan?

R.G.: Reciclamos. Utilizamos desechos de madera de villa Consuelo, tarimas que traen los barcos que ya no sirven, resultados de podas de vegetación que se realizan en temporada ciclónica. En general, usamos madera reciclada. Es un horno de leña.

J.U.: Volvamos a las fuentes de inspiración. ¿Por qué lo taíno y no elementos africanos en su artesanía?

R. G: Como ya dije, nosotros comenzamos por ensayo y error. Si haces un hoyo para sembrar cacao o cualquier otra cosa en muchos lugares de aquí puedes encontrar un «cachimbo taíno» o un fragmento de cerámica taína; pero de elementos negroides que tienes, no existe un museo aquí en el país. Hay un museo de la caña con dos o tres elementos, pero dedicado a la parte negra, no hay nada, ni conocimientos.

J.U.: ¿La carencia de estas representaciones se debe entonces a que no tienen elementos de referencia?

R.G.: Sí, no hay elementos de referencia como en el caso taíno, todas las Antillas lo tienen, aunque sea un pequeño museo. En lo africano, como te decía, tenemos algunos modelos de máscaras que comenzamos a trabajar desde el 1996, pero realmente no es una línea básica porque no tenemos muchos elementos de dónde nutrirnos.

J.U.: ¿Existe alguna pieza donde mezcles lo africano con lo indígena según tu concepto?

R.G.: Esta versión de máscara del Dios Sol inspirada en los petroglifos del Lago Enriquillo, pero aquí le hemos puesto flecos con fibras de palma lo cual es común en las máscaras africanas.

J.U.: ¿Las principales piezas de artesanía que producen la tienen referenciadas o explicadas en un catálogo?

R.G.: Sí, lo tenemos. Pero si te fijas aclaramos que es una recreación de los hermanos Guillén; es decir, no la vendemos como que es una pieza taína. Las que son taínas no dicen esto. Las que son creaciones están identificadas como tal.

J.U.: Por ejemplo, en el caso de la llamada Diosa Luna, ¿la tienen identificada como una creación?

R.G.: Esa no, porque existe una leyenda taína que dice que el sol y la luna salen de la cueva de Cacibajagua. En el catálogo dice que sale de una cueva del territorio del cacique Matiotihuel. Como existe una mitología, cogimos la mitología y la identificamos con la pieza, al igual que el sol.

J.U.: ¿Han tomado los mitos descritos por fray Ramón Pané y los han vinculado con determinadas piezas?

R.G.: Exactamente.

J.U.: La mitología taína, en las descripciones de fray Ramón Pané, ¿son algo básico para su actividad de creación?

R.G.: De ahí cogimos todo. Aunque hemos conjugado, y hemos leído mucho ahí en ese libro es donde hemos encontrado todo, prácticamente.

Cerámicas neotaínas. Apuntes para su caracterización

De la entrevista y las conversaciones con los artesanos de Yamasá se puede afirmar que estos no solamente copian, reproducen e imitan objetos indígenas, sino que también han comenzado a introducir o combinar elementos que les permitan generar un discurso creativo inspirados en esos objetos. En ese caso, la narrativa para presentar lo «taíno» como identidad dominicana se modifica y altera, no solo en cuanto a los símbolos tradicionalmente

manejados, sino también a los significados que están detrás de esos símbolos. Ese proceso, está vinculado al imperativo de adaptación a un mercado turístico internacional y global, y se encuentra a tono con los usos de la cultura en el sentido «performativo» que esa particularidad impone (Yudice, 2006, pp. 11-42).

Esa singularidad, también genera la necesidad de crear un discurso que valide la diferencia creativa de su artesanía; pero a su vez la autenticidad de lo que se representa, por tanto, el legado cultural indígena como símbolo de identidad nacional dominicana se canaliza a partir de nuevos códigos del mercado y la interculturalidad establecida por la industria turística (Ferro, 2016). El cambio en sus artesanías no es conceptual sino en los medios y técnicas para producirla, en las maneras de presentar el objeto, lo que incluye su reproducción en variedad de formas, tamaños, volúmenes, colores, etc. Es decir, la búsqueda de nuevos prototipos artesanales asociados a lo indígena no se separa del proceso que convierte su reproducción en algo semi-industrial, al emplear métodos de ensamblado, moldes, quema de piezas en grandes cantidades, etc. Además de que la variación del número de artesanos en el taller está relacionada con la temporada turística, los pedidos y la disponibilidad de tiempo. Todo gira en torno a las leyes de oferta y demanda (Gómez Pozo, 2006).

Este proceso de introducción de nuevos prototipos artesanales dentro del discurso representativo de lo «taíno» también conlleva la construcción de historias que se consideran con raíces indígenas y se proyectan en un discurso narrativo. En esa construcción se concede preponderancia a los discursos históricos o antropológicos, pero también a su relación con lugares o entornos ceremoniales indígenas. Este elemento es parte esencial en la reafirmación del discurso alrededor de los objetos creados, al punto que una figura como Diosa Luna, concebida artesanalmente, aparece como parte de las ilustraciones de una de las obras más recientes emanadas desde el discurso histórico oficial en el país (Cassá y Rodríguez Morel, 2013, pp. 165-167).

Esto indica que los mitos «taínos» son una fuente de inspiración importante para estos artesanos, y estos se convierten en el gozne entre su representación material y su narrativa creativa, aspecto que fue desarrollado en el estudio de objetos propiamente indígenas por el investigador José Juan Arrom (1975; 2011). Desde ese punto de vista, la creación de nuevos prototipos de objetos artesanales se convierte en una creación de base chamánica, donde los objetos creados o reproducidos son esencialmente vinculados a la esfera espiritual y los motivos usados con fines comerciales provienen esencialmente de esa esfera. Esta perspectiva es la base para representar el legado indígena en las artesanías neotaínas, y es considerada la vía principal a través de la cual es posible transmitirlo y reflejarlo. La visión de la actividad creativa presente en el legado de esas culturas se reduce a la capacidad del chamán y el artesano sustituye al chamán ahora con nuevas técnicas y criterios estilísticos. Maneja sus símbolos, su iconografía, y algunos de sus códigos estéticos para recrearlos y referir la presencia o la existencia de lo indígena en la identidad dominicana. Este a su vez constituye el recurso básico para conectarse con una cultura o con unos grupos humanos que se consideran exterminados y desaparecidos.

Conclusiones

Es innegable que muchos de los elementos materiales e inmateriales que emergieron en las culturas criollas dominicanas tuvieron sus orígenes en las culturas indígenas. Sin embargo, esos elementos fueron reproducidos bajo nuevas circunstancias sociales e incorporados dentro de un nuevo orden social, por lo que muchos de ellos pasaron a formar parte del repertorio de las culturas campesinas emergentes. Desde esa óptica considerar a las artesanías dominicanas bajo los criterios generales de «criolla», heredera de los taínos o asumir que cada grupo étnico aportó solamente

en determinados procesos y manifestaciones de la cultura¹⁴⁶, constituye un comodín que no fomenta el estudio a fondo de las particularidades de cada proceso de transculturación y sus resultados, así como la diversidad de circunstancias y componentes en que estos se desarrollaron o tuvieron lugar.

Esa visión está a tono con los discursos de una historia oficial homogeneizadora de los procesos socioculturales y sus resultados¹⁴⁷, y da la impresión de que todo está dicho, o que el reconocimiento de lo indígena como raíz cultural a través de la artesanía se encuentra automáticamente asociado con el hecho de copiar o reproducir elementos conectados con sus diseños o motivos, o en la capacidad de convertirlos en algo ornamental y comercial. Estas ideas no sopesan la presencia y el valor de ese legado cultural mediante una síntesis de aspectos culturales en las que ese legado no siempre se revela o manifiesta como algo abiertamente conectado con esos grupos.

La valoración del legado indígena presente en la artesanía cerámica dominicana ha sido básicamente dada en su calidad de

¹⁴⁶ Ejemplo de esto se encuentra en las ideas que han concebido el legado de los diferentes grupos étnicos en las artesanías de una forma lineal. Por ejemplo, los africanos a través del mestizaje y la música popular; los indígenas a través de lo utilitario, contemplativo y decorativo de su vida espiritual y su existencia armoniosa con la naturaleza; y los europeos a través de la colonización, el fomento de la industria azucarera y la instauración de nuevos modelos económicos (De la Cruz y Durán Núñez, 2012).

¹⁴⁷ En un trabajo reciente sobre este tema, Con Aguilar *et al.* (2017) además de resaltar lo insuficiente del abordaje de este tópico en los programas regulares de educación, señala la importancia de usar otras fuentes de información como la arqueología y las narrativas orales al momento de tratar esta parte de la historia. La crítica también se dirige hacia una enseñanza del pasado indígena, básicamente fundamentada en la documentación de los cronistas e historiadores coloniales. Aunque el currículum de Ciencias Sociales en la educación dominicana mantiene la idea de que el patrimonio indígena es un componente esencial para definir la identidad, la información que sobre esto se refleja en los libros de texto está aún basada en los cronistas europeos después de su arribo a la isla y al Nuevo Mundo en general. Los libros también otorgan peso a la idea de que los «taínos de *La Española*» fueron un grupo unificado y homogéneo, sin contemplar diferencias regionales entre ellos.

souvenir vinculado a ciertas tradiciones y al folklor. No obstante, también debe ser vista a través de la riqueza del patrimonio tangible o la cultura material a una escala regional. Es decir, por medio de usos, representaciones, conocimientos asociados, técnicas e instrumentos para producirla; espacios o paisajes que les son inherentes, las formas de organización y aprendizaje en las que se prioriza el sentido de pertenencia a una familia o comunidad. En otras palabras, el legado también debe ser apreciado a partir de expresiones culturales conectadas con esferas de la vida cotidiana, donde el simbolismo y las experiencias de los indígenas y de otros grupos étnicos están sincretizadas y presentes.

Las clasificaciones de la artesanía cerámica dominicana generalmente se han realizado tomando en consideración factores como las técnicas empleadas, el material predominante en el objeto, la función o uso al que este se destina. Sin embargo, los artesanos en su dinámica social no son entes estáticos pues se adaptaron y se adaptan a nuevas situaciones en su actividad creativa, por lo que no solo incorporan otras técnicas y herramientas sino también elementos formales y simbólicos en función de impactar en el mercado. Lo creado bajo esos conceptos intenta ser incorporado y legitimado como parte de los diseños y prototipos ilustrativos de una tradición cultural específica, por lo cual puede recurrirse a diversas formas de manipular y manejar el legado cultural indígena. En ese caso la posición de los artesanos dominicanos en relación o respecto a ese legado puede ser diversa. Están los que aún crean a partir de modelos antiguos y apegados a la tradición, los que crean solo a partir de gustos más contemporáneos y apegados a las leyes del mercado y los que solo reproducen o copian ciertos objetos o diseños. Evidentemente, estas tres posiciones no son excluyentes una de otra y en ocasiones pueden conjugarse o combinarse de diversas maneras en un mismo artesano.

En el fondo, la manera de manejar el legado cultural indígena a través de la cerámica artesanal no se divorcia de la manera de

vivir su realidad los artesanos. Es algo que puede estar presente en su día a día, en sus actividades creativas básicas y de lo cual estos pueden tener o no conciencia; o es una fuente de inspiración y motivación que se recrea utilizando sus motivos, diseños y símbolos. En este último caso, las imágenes indígenas logran un efecto comunicativo que hace visible lo invisible en la primera forma de manejo (creación a partir de modelos antiguos y apegados a la tradición). El uso de la geometrización, los colores y los motivos indígenas expresan abiertamente esa conexión, al tiempo que adquieren un valor esencial al convertirse en vehículos de lexicalización simbólica con lo indígena. Se trata de un proceso asociativo, o que funciona por asociación, a través del cual el sujeto creador generalmente maneja la memoria mítica o las narraciones míticas indígenas y reproduce un objeto o unos objetos para un receptor desconocedor, por lo que introduce estas asociaciones figurativas, así como otros recursos manejados por la tradición estética precolombina.

Se trata de una producción artesanal, con nuevas funciones o producidas para la circulación y el comercio, por lo que al receptor se le sugiere una conexión inmediata con lo indígena a partir de su lectura superficial, las imágenes-símbolo, sus leyendas y sus mitos (Wood, 1989). De cualquier modo, el desconocimiento de estos limita su capacidad de lectura, y solo remite a una percepción externa que estandariza y deforma la imagen-símbolo, al considerarla algo exuberante, exótico o llamativo. Se trata de una visualidad conformada por tradición y memoria, deudora de los valores perceptivos y plásticos que realmente legó el arte indígena, y sus símbolos se vuelven imágenes representacionales que a su vez se extienden a otros contextos como recursos ornamentales, folklóricos o souvenirs para turistas.

Agradecimientos

El estudio que ha dado lugar a este capítulo ha sido posible gracias al soporte del convenio de cooperación entre el Intec, a través del grupo de investigación Estudios de Arqueología y Culturas del Caribe; y la Universidad de Leiden, mediante su programa ERC Synergy- NEXUS 1492 dirigido por 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.

Agradecemos a la estudiante de doctorado Pauline Kulstad, vinculada al programa ERC Synergy-NEXUS 1492, quien nos acompañó en la visita al poblado de Yamasá para realizar una de las entrevistas y a la investigadora Marlena Antczak cuyas discusiones sobre la figura de Diosa Luna sirvieron de inspiración para este capítulo.

Referencias citadas

- Agüero Peralta, A. (1999). Exhibición colectiva de pinturas y esculturas. Presencia de la cultura precolombina en el arte caribeño contemporáneo. En *Presencia de la cultura precolombina en el arte caribeño contemporáneo* (pp. 69-72). Santo Domingo: Colección del Banco Central de la República Dominicana. Departamento Cultural.
- Arrom, J.J. (1975). *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. México D. F.: Siglo XXI editores.
- Arrom, J.J. (2011). El mundo mítico de los taínos: Notas sobre el Ser Supremo. En *José Juan Arrom y la búsqueda de nuestras raíces* (pp. 103-125). Santo Domingo: Editorial Oriente y Fundación García Arévalo.
- Casanovas, G. (2005). Herencia y tradición en la artesanía dominicana, En *El Leoncito* (pp. 28-25). Santo Domingo: Grupo León Jiménez.
- Cassá, R. & Rodríguez Morel, G. (2013). *Historia general del pueblo dominicano*. Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.

- Centro de exportación e inversión de la República Dominicana (2011). *Perfil artesanía dominicana 2011*. Santo Domingo: Gerencia Investigación de Mercados, Subgerencia de Estadísticas Dominicana Exporta. Recuperado el 23 de diciembre de 2017 de <https://www.scribd.com/document/336564123/Perfil-Artesania-Dominicana>.
- Con Aguilar, E; Álvarez, A; Frederick, C. & Hofman, C.L. (2017). Teaching Indigenous History and Heritage. Reviving the Past in the Present: Caribbean Experiences from the Dominican Republic and Dominica. *Creative Education* (8), (pp. 333-346).
- Curet, A. (2014). Taino Phenomena, Concepts, and Terms. *Ethnohistory* 61(3), (pp. 467-495).
- Curet, A. (2015). Ingenious Revival, Indigeneity and the Jíbaro in Borinquen. *Centro Journal* (1), (pp. 206-246).
- Cusick, J. G. (1991). Culture change and pottery change in taino village. En E. N. Ayubi y J. B. Haviser (Eds.), *Proceeding of the Thirteenth International Congress of Caribbean Archaeology* (pp. 446-461). Curaçao.
- Dawdy, S.L. (2000). Preface. *Historical Archaeology* (34), (pp. 1-4).
- Deagan, K. y J. M. Cruxent (2002). *Archaeology at La Isabela America's First European Town*. New Haven: Yale University Press.
- Del Castillo, J. y García Arévalo, M. (1989). *Artesanía Dominicana*. Santo Domingo: Consorcio Financiero Bantillano, S.A.
- De Marrais, E. (2004). The Materialization of Culture. En *Rethinking Materiality*. De Marrais, C. Gosden & C. Renfrew (Eds.), (pp. 11-22). Cambridge: McDonald Institute.
- De la Cruz, M. A. & Durán Núñez, V. (2012). *Artesanía Dominicana un arte popular*. Santo Domingo: Banco Popular de la República Dominicana.
- Descantes, C. R.; Speakman, J.; Glascock, M. & D. Hill. (2007) Chemical and mineralogical analyses of ceramics from Indian

- Creek site, Antigua: Preliminary results. En B. Reid, H. Petitjean Roget and A. Curet (Eds.) *Proceedings of the Twenty First Congress of the International Association for Caribbean Archaeology*, (I, pp. 355-36vol.). Trinidad & Tobago: University of the West Indies.
- Domínguez, L. (1980). Cerámica transcultural en el sitio colonial Casa de la Obrapia. *Cuba Arqueológica II*, (pp. 15-19). Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Domínguez, L. (2014). La arqueología en los estudios de la religión y el arte en el Caribe prehispánico. En F. Pérez Cruz (Ed.), *Los indoamericanos en Cuba. Estudios abiertos al presente*, (pp. 140-142). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Dorta, K. (2001). Mercado de vírgenes. *Del Caribe*, 35, (pp. 112-117).
- Ferro, D. (2016). Identidad, cultura e innovación en las artesanías. *Estudios de la Gestión*, (1), (pp. 97-116).
- Fundación Dominicana de Desarrollo (1974). *Artesanía en La República Dominicana*. Santo Domingo: Fundación Dominicana de Desarrollo para el establecimiento de su Plan de Desarrollo Artesanal (PLANARTE).
- García Arévalo, M. (1975). La alfarería rural cibaëña. *Boletín Cultural. Banco Central Dominicano*, 1(5).
- García Arévalo, M. (1976). Alfarería criolla. En *Enciclopedia Dominicana*, tomo I, 1.^{ra} edición, Santo Domingo.
- García Arévalo, M. (1977). Influencias de la dieta indohispánica en la cerámica taína. *Séptimo Congreso Internacional para el estudio de las culturas precolombinas de las Antillas Menores*, (pp. 263-277). Quebec: Centre de Recherches Caraïbes.
- García Arévalo, M. (1999). *El indigenismo y las artes plásticas dominicanas. Presencia de la cultura precolombina en el arte caribeño contemporáneo*, (pp. 17-25). Santo Domingo: Colección del Banco Central de la República Dominicana. Departamento Cultural.

- García Arévalo, M. (2006). La presencia canaria y la alfarería. En *Creadores con historia y tradición. Trayectoria de la artesanía dominicana desde la prehistoria hasta nuestros días*. Santo Domingo: Centro Cultural de España.
- Gómez Pozo, C. (2006). La gestión de diseño entre la innovación y las tradiciones artesanales. *Revista Cultura y Desarrollo*, (6), (pp. 3-19).
- Hernández González, M.V. (2007). *Expansión fundacional y desarrollo en el norte dominicano (1680-1795). El Cibao y la Bahía de Samaná*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación y Academia Dominicana de la Historia.
- Hernández, I.; Mora, I.; Mujica, J. P.; Alemán, M. d. C. & Labrada, A. (2013). Investigación arqueológica en Pueblo Viejo de Nuevitas: resultados estratigráficos de la campaña 2012. En I. Hernández (Ed.), *Cultura material e Historia. Encuentro arqueológico II* (pp. 57-85). Camagüey: Ediciones El Lugareño.
- Hofman, C. L.; J. Ulloa Hung & L. Jacobs (2007). Juntando las piezas del rompecabezas: dándole sentido a la cronología cerámica del este de la República Dominicana. *El Caribe Arqueológico*, (10), (pp. 104-115).
- Hofman, C.L.; Ulloa Hung, J.; Herrera Malatesta, E.; Sonny Jean, J. & Hoogland, M. (2018). Indigenous Caribbean perspectives. Archaeologies and legacies of the first colonized region in the New World. *Antiquity* (92), 361, pp. 200-216.
- Jardines, J. E.; Peña, A.; Rojas, Y. & Fernández, Y. (2014). El rastro del aborígen 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.
- Kagan, M. (1989). Del sincretismo artístico primitivo al sistema de artes contemporáneo. *Problemas de la teoría del arte*, tomo IV. La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- Krieger, H.W. (1931). *Aboriginal Indian Pottery of the Dominican Republic*. Bulletin 156. Washington D.C.: Smithsonian Institution.

- Licea Bello, G. (2017). Indios en Cuba Colonial: Holguín y Jiguaní, dos casos divergentes. *Ciencia y Sociedad*, 42(4), (pp. 41-51).
- Ministerio de Industria y Comercio (2012). *Artesanía Dominicana. Catálogo/Directorio*. Santo Domingo: Amigos del Hogar.
- Morbán Laucer, F. (1980). Los figurines de arcilla en la prehistoria. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, 13, (pp. 81-114).
- Oriol, J. (1977). *La alfarería haitiana. Generalidades y particularidades*. Santo Domingo: Ediciones Fundación García Arévalo.
- Ortega, E. (1980). *Introducción a la loza común o alfarería en el período colonial de Santo Domingo*. Santo Domingo: Editoria Taller.
- Ortega, E. & Fondeur, C. (1982). *Arqueología colonial de Santo Domingo*. Santo Domingo: Editoria Taller.
- Pesoutova, J. & Hofman, C.L. La contribución indígena a la biografía del paisaje cultural de la República Dominicana. Una revisión preliminar. En Ulloa Hung, J. & Valcárcel Rojas, R. (Eds.), *Indígenas e indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio* (pp. 115-148). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Rouse, I. (1990). Social, Linguistic, and Stylistic Plurality in the West Indies. En Agamenón Guz Pantel; Iraida Vargas & Mario Sanoja Obediente (Eds.), *Actas del undécimo congreso de la Asociación Internacional de Arqueología del Caribe* (pp. 56-61). San Juan Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico & United States Department of Agriculture and Forest Service.
- Rouse, I. (1992) *The Tainos. Rise and Decline of the people Who Greeted Columbus*. New Haven: Yale University.
- Rubertone, P.E. (2000). Historical Archaeology of Native Americans. *Anthropol*, 29, (pp. 425-446).
- Schreg, R. (2010). Panamanian coarse handmade earthenware a melting pot of African, American and European traditions? *Post-Medieval Archaeology*, 44 (1), (pp. 135-164).
- Smith, G.C. (1995). Indians and Africans at Puerto Real: The Ceramic Evidence. En *Puerto Real. The Archaeology of a Sixteenth-*

Century Spanish Town in Hispaniola, (pp. 335-374). Gainesville: University Press of Florida.

- Tamames Henderson, M. (2009). El indio en el tejido social cubano. Estudio de casos. En *Memorias del Crisol* (tomo VII, pp. 84-129). Bayamo: Ediciones Bayamo.
- Ting, C; Bert, N.; Ulloa Hung, J.; Hofman C.L. & Patrick Degryse (2016). The production of pre-Colonial ceramics in northwestern Hispaniola: A technological study of Meillacoid and Chicoid ceramics from La Luperona and El Flaco, Dominican Republic. *Journal of Archaeological Science: Reports* 6, (pp. 376-386).
- Ting, C; Ulloa Hung, J.; Hofman C.L. & Patrick Degryse (2018). Indigenous technologies and the production of early colonial ceramics in Dominican Republic. *Journal of Archaeological Science: Reports* 17, (pp. 47-57).
- Ulloa Hung, J. (2013). Apuntes sobre el estado actual de los estudios cerámicos en las Antillas Mayores. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* 45, (pp. 65-102).
- Ulloa Hung, J. (2014). *Arqueología en la Línea Noroeste de La Española. Paisajes, cerámicas e interacciones*. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Ulloa Hung, J. (2016). Colonialismo, indigenismo y arqueología en República Dominicana: silencios confusos y encubrimientos diversos. *Indígenas e indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio*. J. Ulloa Hung & R. Valcárcel Rojas (Eds.), (pp. 203-246). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Ulloa Hung, J. & Herrera Malatesta, E. (2015). Investigaciones Arqueológicas en el norte de La Española, entre viejos esquemas y nuevos datos. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* 46, (pp. 75-107).
- UNESCO (2002). Manos creadoras. *Diversidad artesanal dominicana*. Santo Domingo: Comisión Nacional Dominicana para la UNESCO.

- Valcárcel Rojas, R.; Hoogland, M. & Hofman, C.L. (2014). Indios. Arqueología de una nueva identidad. En R. Valcárcel Rojas & H. Pérez Concepción (Eds.), *Indios en Holguín* (pp. 20-42). Holguín: Editorial La Mezquita.
- Valcárcel Rojas, R. & Pérez Concepción, H. (Eds.), (2014). *Indios en Holguín*. Holguín: Editorial La Mezquita.
- Vega, B. (1987). *Arte Neotaino*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.
- Veloz Maggiolo, M.; Ortega, E. & Ángel Caba (1981). *Los modos de vida Meillacoides y sus posibles orígenes*. Santo Domingo: Editoria Taller.
- Veloz Maggiolo, M; Vargas, I; Sanoja Obediente, M.& F. Luna Calderón (1976). *Arqueología de Yuma*. Santo Domingo: Editoria Taller.
- Wood, Y. (1989). Lo visual en un sistema mágico religioso: el vudú. *Del Caribe 14*, (pp. 29-33).
- Yúdice, G. (2006). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. La Habana: Editorial de Ciencia Sociales.

Datos de los autores

Jason M. Yaremko. Profesor de Historia en el Departamento de Historia y en el programa de Acceso a la Facultad de Educación en la Universidad de Winnipeg. Miembro del Instituto de Investigación del Caribe de esta institución, con subvenciones de investigación otorgadas por diversas entidades. Ha realizado investigaciones en Cuba desde 1995; sus estudios se centran en la etnohistoria con un fuerte interés en la comparación de los procesos coloniales, en la resistencia indígena, la diáspora, los tropos de extinción y la persistencia indígena en las Américas. Sus publicaciones incluyen el texto *Indigenous Passages to Cuba, 1515-1900* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2016).
j.yaremko@uwinnipeg.ca

Juan Manuel Reyes Cardero. Licenciado en Historia por la Universidad de Oriente (1987). Máster en Estudios Cubanos y del Caribe (2000) por la misma academia. Es investigador de la Oficina del Historiador de la ciudad de Santiago de Cuba. Ha publicado más de 40 artículos en libros, revistas y publicaciones nacionales y extranjeras, incluyendo varios trabajos en la revista especializada *El Caribe Arqueológico*. Uno de sus libros es *Santiago colonial: arqueología e historia*. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago, 2008.

Lisette Roura Álvarez. Doctora en Ciencias Históricas de la Universidad de La Habana. Especialista en Arqueología Histórica

del Gabinete de Arqueología de la Oficina del Historiador de La Habana. Lidera proyectos relacionados con los paisajes industriales cubanos y la descendencia aborigen en La Habana. Es autora, junto a Roger Arrazcaeta y Carlos A. Hernández Oliva, del libro *Indios de la Habana. Aproximación histórico-arqueológica*. La Habana: Editorial Científico-Técnica, 2017. roura@patrimonio.ohc.cu

Jimmy Mans. Doctor en Arqueología por la Universidad de Leiden (2012). Investigador posdoctoral en la Universidad de Leiden en el proyecto HERA-CARIB (Caribbean Connections: Cultural Encounters in a New World Setting) y en el ERC-Synergy NEXUS 1492 project (New World Encounters in a Globalising World), ambos de la Unión Europea y dirigidos por la profesora Corinne Hofman. Su investigación se enfoca en el análisis de la transformación de las comunidades indígenas de las Antillas Menores en el período 1493- 2010.

José Novoa Betancourt. Doctor en Historia. Investigador auxiliar, profesor en la Universidad de Holguín. Miembro de la Unión de Historiadores de Cuba (UNHIC), la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC) y la Sociedad Cultural José Martí. Entre sus textos publicados tiene, en coautoría con Sergio Martínez y María Teresa de la Fuente, *García Holguín: conquistador y fundador. Frente de Afirmación Hispanista A. C. México*, 2011. jnovoa@fh.uho.edu.cu

Karen Anderson-Córdova. Doctora en Antropología por la Universidad de Yale (1990). Retirada del Departamento de Recursos Naturales, División de Preservación Histórica, Georgia, Estados Unidos. Fue profesora de Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras; en Georgia State University, Recinto de Atlanta; y trabajó como arqueóloga y como directora asociada (Deputy SHPO) en la Oficina Estatal de Conservación Histórica en San Juan, Puerto Rico. Estudia la interacción étnica en el Caribe colonial temprano, demografía aborigen en Las Antillas y el

manejo de recursos patrimoniales. Es autora del texto *Surviving Spanish Conquest: Indian Fight, Flight, and Cultural Transformation in Hispaniola and Puerto Rico* (University of Alabama Press, 2017).

Corinne L. Hofman. Doctora en Arqueología. Profesora titular y decana de la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, Holanda; directora del Grupo de Investigaciones del Caribe de dicha universidad. Autora o coordinadora de numerosos textos y artículos sobre sociedades indígenas del Caribe y directora de varios proyectos de investigación en las Antillas Menores y Mayores, entre ellos el ERC-Synergy *NEXUS 1492* (New World Encounters in a Globalising World). Se especializa en temas de movilidad precolonial, interacción cultural y organización sociopolítica indígena. c.l.hofman@arch.leidenuniv.nl

Menno Hoogland. Doctor en Arqueología. Profesor asociado de la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, Holanda y miembro del Grupo de Investigaciones del Caribe de dicha academia. Autor de numerosos artículos sobre sociedades indígenas del Caribe y director de proyectos de investigación en la región; especialista en temas de osteoarqueología, arqueotana-tología y estudios de prácticas funerarias. m.l.p.hoogland@arch.leidenuniv.nl

Roberto Valcárcel Rojas. Doctor en Arqueología por la Universidad de Leiden (2012). Investigador posdoctoral en el programa internacional de investigaciones *NEXUS1492* (New World Encounters in a Globalising World), Universidad de Leiden. Profesor invitado de antropología e historia, en el Instituto Tecnológico de Santo Domingo. Estudia procesos de interacción cultural en el mundo colonial del Caribe y América desde una perspectiva arqueológica e histórica. Es autor de *Archaeology of Early Colonial Interaction at El Chorro de Maíta, Cuba*. Gainesville: University Press of Florida, 2016. rv.rojas68@yahoo.es

Adisney Campos Suárez. Máster en Historia y Cultura de Cuba. Trabajó como investigador agregado en el Departamento

Centro Oriental de Arqueología (CISAT, Holguín). Ha participado en investigaciones arqueológicas en diversas partes de Cuba. Se especializa en estudios de tecnología lítica y arqueología pública.

Yosbani Rodríguez Bruzón. Licenciado en Historia por la Universidad de Holguín. Máster en Historia y Cultura de Cuba. Investigador en el Departamento Centro Oriental de Arqueología (CISAT, Holguín). Ha participado en investigaciones arqueológicas en diversas partes de Cuba. Se especializa en estudios de arqueología colonial.

Juan Jardines Macías. Máster en Historia y Cultura de Cuba e investigador auxiliar en el Departamento Centro Oriental de Arqueología, CISAT, CITMA, Holguín. Ha dirigido o participado en diferentes temas y proyectos de investigación, tanto de carácter nacional como internacional, y es autor de varios resultados científicos premiados en Cuba. Su labor incluye conferencias en cursos de arqueología y museología, asesoría a diferentes instituciones y organismos; dirección de trabajos de curso, grado y diplomado en la enseñanza universitaria. jjardines@holguin.inf.cu

José Barreiro Padrón. Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Nueva York (1992). Autor e investigador Emeritus de Smithsonian Institution, Washington, D. C. Curador de exhibiciones en temas de indigenidad en Las Américas, como «El Gran Camino Inka» y «Taíno: herencia e identidad nativa en el Caribe». Ha publicado en diversos medios y es editor asociado de American Indian Magazine (Museo Nacional del Indígena Americano). Se especializa en narración de cultura e historia oral de los pueblos indígenas y su revitalización cultural. barreiroj@si.edu

Alejandro Hartmann Matos. Máster en Promoción Cultural por la Universidad de la Habana (1992). Historiador de la Ciudad de Baracoa y director del Museo Matachín. Ha recibido numerosos premios por su labor de investigación y creación literaria, entre otros el Tomás Savignón (1992 y 1993); Regino E. Boti [en poesía] (1993, 1995 y 2000); y José María Heredia (1995).

Se especializa en estudios de historia y cultura del Oriente de Cuba.

Manuel Antonio García Arévalo. Empresario e historiador. Nació en Santo Domingo, República Dominicana, en 1948. Estudió Administración de Empresas en la Universidad APEC e Historia en la Universidad Católica Santo Domingo. Desde su juventud ha combinado la actividad empresarial con la investigación arqueológica e histórica. Fue presidente de Embotelladora Dominicana y ministro de Industria y Comercio. En la actualidad es miembro de la Junta Monetaria del Banco Central de la República Dominicana. Es presidente de la Fundación García Arévalo y miembro de la Academia Dominicana de la Historia. Es autor de varias publicaciones sobre prehistoria, folclor y la inmigración española en la República Dominicana y el área del Caribe. Ha representado al país en numerosos congresos y seminarios. Como ensayista y articulista es asiduo colaborador de revistas académicas y de la prensa dominicana.

Jorge Ulloa Hung. Doctor en Arqueología por la Universidad de Leiden (2013). Profesor investigador del Instituto Tecnológico de Santo Domingo, encargado de Arqueología del Museo del Hombre Dominicano y director de la revista *Ciencia y Sociedad*. Investigador posdoctoral en el programa internacional de investigaciones *NEXUS1492* (New World Encounters in a Globalising World), Universidad de Leiden. Estudia los paisajes culturales del Caribe antes y después del contacto con los europeos. ulloa12cu@yahoo.com