

Una lectura especulativa del multinaturalismo en las cosmologías taínas de los cemíes en la

*Relación de las
antigüedades de los indios*


A Speculative Reading of Multinaturalism in the Taino Cosmology of the Cemí in the

*Relación de las
antigüedades de los indios*

Raquel Albarrán*

Middlebury College

Ford Foundation Postdoctoral-Rutgers Advanced Institute
for Critical Caribbean Studies

 <https://orcid.org/0000-0003-1472-1098>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3941>

* Raquel Albarrán se doctoró en Estudios Hispánicos en University of Pennsylvania. Fue profesora asistente de Estudios Luso-Hispanos en Middlebury College (2018-2022). Antes de incorporarse a Middlebury en 2018, ocupó puestos en University of Washington y Florida State University. Especialista en la América Latina colonial y el Caribe hispano, su investigación actual examina las formas en que la materialidad dio forma a las nociones de raza y etnicidad en el Nuevo Mundo. Sus publicaciones incluyen el capítulo “Material Encounters: Columbus’s *Diario del primer viaje* and the objects of colonial Latin American and Hispanic Caribbean studies” *The Routledge Hispanic Studies Companion to Colonial Latin America and the Caribbean (1492–1898)* (2020) y “Schomburg and the Coloniality of Objects: An Introduction.” *Studies in American Culture*, vol. 43, no. 1, 2020, número especial co-editado por Delia Poey and John Ribó. Recibió becas del Penn’s Andrew W. Mellon Graduate Humanities Forum, National Endowment for the Humanities, Ford Foundation y American Council of Learned Societies. Durante el año académico 2022-2023 se encontraba de sabático con apoyo de la Ford Foundation Postdoctoral Fellowship y era investigadora visitante en Rutgers Advanced Institute for Critical Caribbean Studies en Rutgers.



Recibido: 2 diciembre 2022 * Aceptado: 11 enero 2023 * Publicado: 17 febrero 2024

¿Cómo citar este texto?

Albarrán, R. (ene.-jun., 2023). Una lectura especulativa del multinaturalismo en las cosmologías taínas de los cemíes en la *Relación de las antigüedades de los indios*. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (37), 49-75. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3941>

Resumen

Este artículo propone una lectura especulativa de las cosmologías taínas según se representan en la *Relación de las antigüedades de los indios*, de Fray Ramón Pané, y en cemíes afro-taínos confeccionados a principios del siglo XVI para reconocer la heterogeneidad radical de las comunidades indígenas antillanas. Se establece un diálogo entre los conceptos del perspectivismo y multinaturalismo de Eduardo Viveiros de Castro y estudios recientes sobre las culturas afro-taínas en el trabajo de Allison Bigelow; el “espectro de tainidad” propuesto por Reniel Rodríguez-Ramos y la idea de la multiplicidad racial de los taínos contemporáneos en el trabajo de Sherina Feliciano-Santos.

Palabras clave: Fray Ramón Pané, *Relación de las antigüedades de los indios*, multinaturalismo, afro-taínos, nuevos materialismos, estudios coloniales caribeños

Abstract

This article proposes a speculative reading of the Taino cosmologies as represented in the *Relación de las antigüedades de los indios* by Fray Ramón Pané and in Afro-Taino cemíes made at the beginning of the 16th century, to recognize the radical heterogeneity of Antillean indigenous communities. A dialogue is established between the concepts of perspectivism and multinaturalism developed by Eduardo Viveiros de Castro and recent studies on Afro-Taino cultures in the work of Allison Bigelow, the “spectrum of Tainoness” proposed by Reniel Rodríguez-Ramos, and the idea of the racial multiplicity of contemporary Tainos in the work of Sherina Feliciano-Santos.

Keywords: Fray Ramón Pané, *Relación de las antigüedades de los indios*, multinaturalism, Afro-Tainos, new materialisms, Caribbean colonial studies

Este artículo revisita uno de los textos fundacionales para los estudios coloniales caribeños, la *Relación de las antigüedades de los indios* (1493), del monje jerónimo Fray Ramón Pané, para desarrollar una lectura especulativa a partir de la noción de multinaturalismo de Eduardo Viveiros de Castro. El antropólogo brasileño basa su propuesta en su estudio de la cosmología amazónica, lo que lo lleva a destacar el concepto del perspectivismo, el cual plantea de la siguiente manera: “el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 2013, p. 37). El multinaturalismo, por consiguiente, supone que:

todos los seres ven (“representan”) el mundo de la *misma* manera, lo que cambia es el *mundo* que ellos ven. [...] *El perspectivismo no es un relativismo sino un multinaturalismo*. El relativismo cultural, un multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, que inciden sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real. Una sola “cultura” múltiples “naturalezas”; epistemología constante, ontología variable, el pespectivismo es un multinaturalismo, pues es una perspectiva, no una representación. (Viveiros de Castro, 2013, pp. 55-56)

El texto de Pané intenta recuperar la experiencia vital de los primeros habitantes de las Antillas a partir de un análisis de la representación de la cosmología y los mitos de origen taínos. La *Relación* ofrece una serie de gestualidades donde el multinaturalismo material y ontológico es utilizado como una manera de negociar la heterogeneidad y la pluralidad interna de las comunidades taínas en las fases tempranas del colonialismo en el Caribe antillano. Mi lectura parte de la premisa de que es posible recuperar la concepción multinaturalista indígena en la *Relación*, aunque el relato de Pané descarta en múltiples ocasiones tal posibilidad. Para desarrollar mi argumento analizaré una serie de mitos fundacionales taínos, así como una serie de relatos sobre la creación de cemíes taínos. En la sección final de este artículo comento el caso de una serie de cemíes afro-taínos que se piensa fueron confeccionados a principios del siglo XVI. En estos cemíes la transculturación sirve como vehículo para explorar la multiplicidad de perspectivas humanas provenientes de subjetividades africanas e indígenas

cuya humanidad todavía era objeto de una serie de controversias entre las diferentes comunidades involucradas. Propongo una lectura especulativa a partir de mi trabajo previo con los estudios sobre nuevos materialismos (Albarrán, 2021, p. 250).¹

En mi trabajo parto de tres definiciones de “taíno” que comparten una perspectiva, por un lado, transcultural y, por otro, de heterogeneidad radical. La primera definición se centra en los taínos y los afro-taínos que propone Allison Bigelow desde los estudios textuales coloniales y temprano-modernos. La segunda definición explora la noción del “espectro de tainidad” propuesta por Reniel Rodríguez-Ramos a partir de la arqueología. La tercera explora la idea de la multiplicidad racial de los taínos contemporáneos a partir del trabajo de Sherina Feliciano-Santos. Este diálogo transdisciplinario, que se enfoca en periodos diferentes de la experiencia taína, hace posible no solo reconocer y visibilizar la heterogeneidad radical de las comunidades indígenas antillanas que hoy día reconocemos como taínas y afro-taínas, sino también hace visible cómo dichas comunidades se han dado a la tarea de sobrevivir, de maneras tan complejas como diversas, lo que Nelson Maldonado-Torres identifica como “[a] metaphysical catastrophe [that] is informed by and helped to advance the demographic catastrophes of indigenous genocide in the Americas and the middle passage, as well as racial slavery, among other forms of massacre and systematic dehumanization in the early modern world” (2018, p. 11). En el Caribe antillano, esta catástrofe metafísica ha naturalizado el mito de extinción de las comunidades que hoy conocemos como taínas en una narrativa crítica que separa “lo taíno” de la actualización vital de estas comunidades en el tiempo y en el espacio —lo que, más que un epistemicidio, ha quedado mitificado en los saberes académicos y los mitos nacionales antillanos como una “extinción” sin genocidio, en su definición tradicional.

Este proceso colonial de larga duración es otra articulación de las “zonas de sub-humanidad” y “no-humanidad” que, siguiendo todavía a Maldonado-Torres, se derivan de la naturalización del estado de guerra perenne que llamamos el colonialismo y la colonialidad (2018, p.13). Las comunidades antillanas que hoy entendemos como taínas, a partir de variados aunque convergentes procesos de renegociación de la heterogeneidad radical constitutiva de sus procesos de cohesión comunitaria —según demuestra la evidencia arqueológica— han empleado una variedad de estrategias

¹ En “Material Encounters...”, defino el realismo especulativo en conexión con estudios que correlacionan materialismo y ontología: “The philosophical movement known as ‘object-oriented ontology’ is another branch of speculative realism. It emerged during the first decade of the twenty-first century to vindicate the phenomenological study of objects themselves, outside and beyond the purview of human interaction” (Harman, 2002; Bryant, 2011; Bogost, 2012, p. 252).

para incorporar lo no-nativo como nativo frente a procesos ingentemente violentos. Frente a esta larga historia de silenciamientos y exclusiones — que no puedo estudiar cabalmente en este artículo— propongo repensar el problema de la supervivencia indígena en el Caribe como uno de constante adaptación e incorporación generativa —lo que no significa dócil o pasiva— de la heterogeneidad y la diferencia en articulaciones pre-coloniales y coloniales co-constitutivamente solapadas a partir del siglo XV tardío. Walter Mignolo comenta sobre “the changing faces of colonial differences throughout the history of the modern/colonial world-system and brings to the foreground the planetary dimension of human history silenced by discourses centering on modernity, postmodernity, and Western civilization” (2002, pp. 61-62). Me interesa expandir esta definición para incluir también dinámicas culturales y comunidades humanas pre-coloniales antillanas que, como las comunidades taínas, en muchos casos han sido estudiadas utilizando herramientas gnoseológicas coloniales o eurocéntricas, aunque no exclusivamente.

Luego de explorar los contornos de “taíno” a partir de dichas definiciones, paso a mi lectura especulativa de la *Relación*, la cual parte de un entendimiento de la experiencia colonial taína como una matriz étnica transcultural. Entiendo que la *Relación* de Pané surge del contacto lingüístico y transcultural de diversas comunidades indígenas en lo que actualmente es el archipiélago de La Española, hacia finales del siglo XV. El mismo Pané hace referencia a esta diversidad indígena cuando menciona la diversidad de lenguas utilizadas en la zona y solicita traductores:

El señor Almirante me dijo entonces que la provincia de la Magdalena [o] Macorís tenía lengua distinta de la otra, y que no se entendía su habla por todo el país. Pero que yo me fuese a vivir con otro cacique principal, llamado Guarionex, señor de mucha gente, pues la lengua de éste se entendía por toda la tierra. Así, por su mandato, me fui a vivir con el dicho Guarionex. Y bien es verdad que le dije al señor gobernador don Cristóbal Colón: “Señor, ¿cómo quiere Vuestra Señoría que yo vaya a vivir con Guarionex, no sabiendo más lengua que la de Macorís? Déme licencia Vuestra Señoría para que venga conmigo alguno de los de Nuhuirey, que después fueron cristianos, y sabían ambas lenguas”. Lo cual me concedió, y me dijo que llevase conmigo a quien más me agradase. (Pané, 1978, pp. 49-50)

Entre estas comunidades podemos contar no tan solo a los macorixes y cigüayos sino también, debido la compleja “red” de interacciones existentes entre los caciques o líderes de diversas islas (Oliver, 2009), a diversas comunidades establecidas en lo que es actualmente el archipiélago de Puerto Rico, e incluso más allá. A este conjunto de interacciones expresivas transculturales, capturadas textualmente por la pluma del fraile catalán Ramón Pané, se le ha llamado “el mito taíno” (López-Baralt, 1999), en singular, si bien pudiera ser que las experiencias que acoge dicho mito son plurales y reconciliadoras de múltiples contactos. Mi lectura de la *Relación* se centra en aquellos momentos en que, a mi parecer, el multinaturalismo material y ontológico sirve como marcador transcultural y diferencia reconciliadora entre diversas poblaciones taínas. Entiendo este concepto como un marcador que hace visible procesos complejos y renegociaciones variables entre diversas comunidades, reconociendo siempre sus diferencias dentro de contextos transculturales más amplios. En las historias que recoge Pané vemos la diversidad de códigos materiales surgiendo entre comunidades indígenas de La Española como una manera de renegociar la violencia particular del colonialismo europeo, que a partir del siglo XV tardío comienza a cimentar en Las Antillas los códigos raciales de la modernidad colonial.

Tres definiciones de “taíno”: un diálogo transdisciplinario

De primera instancia, resulta necesario discutir aquí cómo entiendo la noción de lo taíno, pues se trata, como sabemos, de un gentilicio que no surgió directamente de las comunidades aborígenes del Caribe. A continuación, reseñaré brevemente tres definiciones del término taíno para esclarecer cómo concibo lo taíno en este artículo. En su reciente libro, *Mining Language: Racial Thinking, Indigenous Knowledge, and Colonial Metallurgy in the Early Modern Iberian World* (2020), Allison Bigelow reconstruye un rico entramado de interacciones entre comunidades indígenas y africanas que le permitió a estos actores renegociar la expansión de la industria metalúrgica imperial que comenzó a establecerse en el “Nuevo Mundo” a finales del siglo XV. Según el capítulo inaugural de dicho estudio, los primerísimos conocimientos materiales de la región antillana que documenta Cristóbal Colón en su primer viaje provienen de informantes lucayos y taínos. Si bien entendemos a los lucayos como una de las comunidades nativas de las actuales islas Bahamas, Bigelow apunta que la definición de “taíno” como marcador poblacional y cultural indígena es ambigua, siendo la arqueología antillana un fulcro disciplinario crucial en este diálogo. Tras considerar varias opciones sobre la manera de entender lo taíno, Bigelow sigue el trabajo de varios autores:

who acknowledge the limitations of the term Taíno yet conclude that it is the best word we have to describe the particular cultural contexts of an Antillean community whose history was shaped by contact with Indigenous communities from Mesoamerica, South America, and the Caribbean. (Bigelow, 2020, pp. 74-75)

Reconociendo tanto dinámicas de contacto “arcaicas” como coloniales, Bigelow utiliza el término “taíno” para referirse a una comunidad extendida de sujetos procedentes de varias islas en las Antillas, así como a la población regional de mineros afro-taínos que surgió en los albores del siglo XVI. Este uso, aclara, “reflects the imprecise ethnic identities listed in colonial documents and the Afro-Indigenous metallurgical cultures that came to define metalwork in La Española and the extended Caribbean” (2020, p. 75).

Me interesa la definición de “taíno” que propone Bigelow por dos razones. Primero, porque opera como un término transdisciplinario, donde la actividad crítica de subsanar el legado deshumanizador del colonialismo toma precedencia sobre las nomenclaturas y taxonomías del proyecto “cosificador” de la modernidad (Maldonado-Torres, 2019, p. 234; Albarrán, 2021, pp. 262-263). Segundo, porque sugiere que la experiencia taína recogida en los textos coloniales surge del cruce entre diversas comunidades indígenas antillanas y más adelante africanas, interacciones altamente mediadas —al menos inicialmente— por el proyecto laboral extractivo y expropiador de la minería.

Precisamente, las estructuras coloniales del control del trabajo junto con el proyecto evangelizador y militar de los colonizadores europeos coadyuvieron en la estructuración del pensamiento racial de la modernidad temprana (Quijano, 2000, pp. 533-534). Así bien, como propone Sylvia Wynter a partir del trabajo de Frantz Fanon, en el marco de múltiples interacciones entre los “nativos colonizados” del Caribe, y otras regiones, se manifiesta del mismo modo un “espacio de transcultura”. Para Wynter este espacio opera como una especie de zona franca entre grupos colonizados y racializados donde no priman necesariamente los códigos prescriptivos ni los “mecanismos de ocultación” de la racionalidad imperial y donde aquellos mismos pueden definir sus propias concepciones de lo humano (2003, pp. 327-328).² Dicho concepto posibilita atender, por ejemplo, la sinergia cultural entre grupos taínos y afro-taínos en las Antillas, la cual desde muy tempranamente ha permitido a los individuos y comunidades sobrevivientes reorganizar sus prácticas y modos de vida frente a las realidades coloniales solapadas que han marcado el panorama geopolítico del Caribe.

² Consultar también la tesis de Enrique Dussel sobre el “en-cubrimiento del Otro”, en este caso nativo, para una articulación del supuesto Nuevo Mundo como materia del “ego” moderno, el cual fue moldeado por el cariz de los contactos medievales europeos con numerosas regiones de África y Asia (1992, pp. 31-47).

Si bien el trabajo de Wynter se circunscribe, principalmente, a otras esferas conceptuales, el registro material también ofrece constancia de la situación transcultural de los pueblos antillanos durante las últimas fases de la vida indígena precolonial. Antes de abundar sobre el particular, quisiera hacer referencia a una vertiente de estudio que ha hecho posible este tipo de análisis, sin dejar de pasar somera revisión sobre los debates a los que la misma responde. Me refiero al modelo teórico denominado como “arqueologías de liberación” propuesto por Jaime Pagán Jiménez y Reniel Rodríguez Ramos con el fin de “rebasar el colonialismo intelectual y político” que ha definido el estudio de nuestros pueblos originarios a partir de la arqueología, si bien no exclusivamente (2008, p. 29). Aunque Pagán Jiménez y Rodríguez Ramos se centran en el caso de Puerto Rico, su propuesta es útil para examinar críticamente las dinámicas coloniales que han dominado la arqueología (y la antropología) en otras regiones antillanas, pues busca sobrepasar la continua recolonización de los saberes y sus objetos de estudio a partir de los modelos clasificatorios tradicionales (2008, p. 26; Martínez-San Miguel, 2011, p. 205). Muchos estudios arqueológicos, por ejemplo, han continuado asociando el término arahuaco *taíno* con nobleza, bondad, docilidad y pasividad —es decir, con el tropo colonial del “buen salvaje”— y con la figura de un sujeto asediado por su “enemigo común” en las Antillas Menores —el caníbal, fiero e indómito “caribe”, capitalizado en los documentos coloniales (Curet, 2014, p. 470). Si bien “caníbal” y “caribe” fueron utilizados como sinónimos en el siglo XVI, este último apelativo —que utilizó Colón por primera vez en el *Diario del primer viaje*— eventualmente vino a ocupar tanto la función de etnónimo como de topónimo para el cúmulo de islas bañadas por el Mar Caribe y sus zonas continentales limítrofes (Martínez-San Miguel, 2011, p. 208).³

Peter Hulme, por su parte, ha ampliado el binario taíno-caribe. Señala que en el siglo XVI los colonizadores europeos llamaban “arahuacos” (o sus variantes) a los nativos de las actuales Guyanas y la zona del Orinoco, quienes por su parte se llamaban a sí mismos *lukkunu* o, apropiadamente, “seres humanos”. Hulme clarifica que no fue formalmente hasta 1836, a partir del trabajo del naturalista romántico Constantine Rafinesque, que comenzó a llamarse “taíno” a la lengua de los habitantes de las Antillas Mayores. Más adelante, durante las primeras décadas del siglo XX, y a partir de los trabajos de Mark Harrington y Sven Loven, en la arqueología y la antropología se adoptó el término “taíno” como referente de una cierta cultura principal en las Antillas Mayores, junto con los habitantes de estas islas (1992, p. 60).

³ Consultar el monumental estudio de Carlos Jáuregui, *Canibalia* (2008), para un análisis histórico y cultural de los significados de este término en relación con América Latina desde el período colonial hasta el siglo veintiuno.

Según L. Antonio Curet, no obstante, ya desde el segundo viaje colombino de 1493 los documentos coloniales reportan que los europeos escucharon la palabra “taíno”, utilizada como adjetivo, de boca de un grupo heterogéneo compuesto por caribes locales, y mujeres y niños cautivos provenientes del actual Puerto Rico, en lo que hoy día conocemos como el archipiélago de Guadalupe (2014, p. 470). Curet y Hulme, entre otros, han dado cuenta de lo resbaladizo que ha resultado el término “taíno” en más de cinco siglos de procesos coloniales modernos, si bien el segundo ha subrayado las repercusiones interdisciplinarias e identitarias de este fenómeno: “So the term slipped imperceptibly, without anyone taking a conscious decision or showing any awareness of the possible consequences, from the level of linguistics, to that of culture, to that of ethnicity” (Hulme, 1992, p. 60).

Uno de los mayores aciertos de las arqueologías de liberación, frente a modelos coloniales de interacción histórica entre comunidades y culturas nativas claramente diversas, consiste en cernir la osificación de los procesos, nomenclaturas y modelos conceptuales en y sobre el Caribe de las estratigrafías coloniales que han supeditado nuestro conocimiento de sus poblaciones originarias, especialmente en lo que concierne a los llamados taínos. Incluso, al sostener modelos multivectoriales de interacción poblacional y cultural, Rodríguez Ramos y Pagán Jiménez liberan adecuadamente la “evidencia” arqueológica de su sobrecarga ideológica para que ésta pueda reconfigurarse, con cierto *impetus* renovado, como transcultura en sí misma (2006, pp. 128-129).

Regresando a las últimas etapas del mundo precolonial antillano, en su libro *Rethinking Puerto Rican Colonial History* (2010), el propio Rodríguez Ramos ha presentado argumentos convincentes hacia un entendimiento de “lo taíno” como un marcador poblacional inclusivo. Es decir, como el producto de un “espectro de tainidad” que recoge múltiples códigos de experiencias e interacciones nativas:

In this sense, instead of a “Taíno people,” what existed was a *spectrum of Tainoness* whose diverse representations resulted from the variable negotiations in which at least some of the indigenous peoples of the islands engaged in order to facilitate their interactions while retaining their differences. In some cases, some of the elements of such Tainoness show variable syncretisms of the ideological narratives that might have been derived from the different ancestral histories of each of the different groups that inhabited the islands where this spectrum

was manifested. The mosaic of syncretisms observed at this time is thus the result of the myriad of interactions and negotiations in which those different peoples were engaged within the islands and with the inhabitants of the surrounding continental regions with which they were interacting. (Rodríguez Ramos, 2010, p. 200; el énfasis es mío)

Según esta definición arqueológica, “taíno” agrupa “el primer conglomerado de pueblos antillanos en sufrir los efectos de la expansión europea en el Hemisferio Occidental” (Pagán Jiménez & Rodríguez Ramos, 2008, p. 24). En cierta consonancia con el concepto colonial temprano de taíno y afro-taíno propuesto por Bigelow, la noción de Rodríguez Ramos en *Rethinking Puerto Rican Colonial History* adopta una perspectiva claramente transcultural. La misma se desprende del estudio de la lítica prehispánica tardía (y otros materiales). Para estos autores, “taíno” no representa un grupo monocultural, sino que “it is the result of multiethnic, and even multiregional (e.g., Caribbean islands and the Isthmo-Colombian Area), interactions and syncretisms decided by social actors” (Curet, 2014, p. 477).

A partir del estudio de la cerámica, ya hacia principios de los 2000, Samuel Wilson había anticipado una tesis similar con una propuesta que reconocía afinidades expresivas notables entre las comunidades taínas precoloniales de los actuales archipiélagos de Puerto Rico y La Española (2001, p. 8). Aunque tanto Wilson como Rodríguez Ramos (2010) coinciden en la premisa de que “taíno” abarca una pluralidad de culturas, sus modelos difieren en que el segundo articula la noción del “espectro de tainidad”, el cual se entiende como una matriz de prácticas y significados que sirven de vehículo de interacción para diversas poblaciones nativas.

Este nuevo modelo que concibe lo taíno como una multiplicidad de comunidades y prácticas culturales rechaza la linealidad de vertientes arqueológicas anteriores. En particular, se posiciona críticamente contra los estudios de la cerámica impulsados por Irving Rouse (1992). Rodríguez Ramos considera que la perspectiva ceramicocéntrica de Rouse y la escuela rousiana no solo ignora el panorama cultural que surge a partir del análisis de otros tipos de materiales arqueológicos, sino que construye los procesos antillanos “arcaicos” y prehispánicos como producto de luchas internas entre grupos indígenas más y menos “avanzados”. Apunta Rodríguez Ramos que, según el modelo rousiano, los ancestros directos de los taínos emergerían victoriosos de dichas luchas —circa 250 d. C. No obstante, su relativa preeminencia cultural en las Antillas durante el período prehispánico tardío, a finales del siglo XV y principios del siglo XVI, los taínos inevitablemente sucumbirían

casi completamente ante los europeos. Lo mismo sucedería eventualmente a partir del siglo XIX con los habitantes coloniales de diversas regiones antillanas frente al imperio estadounidense —cuyos saberes autorizados a fin de cuentas se darían a la tarea de reconstruir la historia milenaria de estos pueblos sin el insumo de la “arqueología indígena” (Rodríguez Ramos, 2010, pp. 2-5).

La narrativa rousiana sobre los pre-táinos y eventualmente los táinos sufre, pues, de varias limitaciones e invisibilizaciones. En primera instancia, me recuerda a la crítica que hiciera Gustavo Verdesio, desde los estudios coloniales latinoamericanos, a la construcción epistémica de las culturas maya, azteca e inca, hasta cierto punto fetichizadas por los estudiosos, debido a que su “desarrollo” social y organización política se ha considerado como comparables a los pilares originarios de la “civilización europea” (Verdesio, 2001, p. 87). Verdesio ha hecho un llamado urgente a que nuestros estudios incorporen más que un puñado de comunidades y etnias indígenas cuyas prácticas y modos de vida le han parecido a la academia euro- y anglo-centrada en cierto modo más legibles que las de aquellas que han sido sistemáticamente excluidas por las diferentes estructuras de dominación existentes en contextos coloniales pasados (o actuales).

Entonces pareciera como si, frente a la ansiedad de las narrativas coloniales de la extinción táina —o precisamente por causa de las mismas—, en el Caribe antillano nos hubiéramos enfocado en hacer de los táinos —e incluso los caribes— nuestros propios mayas, aztecas e incas. La invención de un grupo indígena originario presupone que entre estos grupos no existieron “dramatic differences between the diverse regions and subregions that formed their vast territories” (Verdesio, 2001, p. 87). O incluso presupone que las experiencias coloniales de los mayas, aztecas e incas —y sus descendientes mestizos— no se forjaron a partir de procesos expresivos marcados por una heterogeneidad radical, según señalara Antonio Cornejo-Polar (2013) refiriéndose específicamente al caso andino.

En todo caso, la mitificación rousiana de los pre-táinos y eventualmente los táinos los hace, paradójicamente, naturalmente dóciles a los procesos coloniales modernos aunque poco resistentes a las teleologías del “progreso” de la modernidad. Esto me lleva al segundo punto, la necesidad de concebir a los indígenas del Caribe como sujetos históricamente autónomos: “[A] pesar de que se han obtenido datos tecnológicos y microbotánicos que muestran, de manera concluyente, que los pueblos ‘arcaicos’ no fueron tales”, pues eran “mucho más complejos de lo que originalmente se pensaba —con marcadas similitudes entre algunas de sus tradiciones y aquellas descritas como táinas”

la noción “consumida por el público... se sigue fundamentando en el principio de que [en Puerto Rico, y en el Caribe más ampliamente] necesitamos de personas o entidades externas para poder evolucionar” (Pagán Jiménez y Rodríguez Ramos, 2008, p. 27). Esta observación es sumamente importante, pues apunta hacia la condición radicalmente incompleta del proyecto decolonial (Maldonado-Torres, 2018, pp. 23-30; Martínez-San Miguel, 2011, p. 205), particularmente en espacios que están atravesados por procesos coloniales solapados y fragmentarios, como ha sucedido y continúa sucediendo en el Caribe. Finalmente, la propuesta de Rodríguez Ramos busca visibilizar los más de 6000 años consecutivos de asentamientos indígenas en las Antillas Mayores que, en general, han quedado soslayados o incluso borrados de las arqueologías coloniales de la región.

De toda esta discusión, más que cuestionar e invalidar el uso de “taíno” como etnónimo (Curet, 2014, p. 477), me interesa explorar la noción del *espectro de tainidad* de Rodríguez Ramos como una herramienta conceptual que hace posible reconocer y visibilizar, en primer plano, la heterogeneidad radical de las comunidades taínas y afro-taínas de las Antillas. Entonces, como ya hemos visto, “taíno” es un denominador colectivo imperfecto para “the variable negotiations in which at least some of the indigenous peoples of the islands engaged in order to facilitate their interactions *while retaining their differences*” (Rodríguez Ramos, 2010, p. 200; el énfasis es mío). Argumento que a partir de la consolidación de los procesos coloniales temprano-modernos y, posteriormente, con la institucionalización de la arqueología decimonónica, dicha matriz de interacciones y diferencias pasa de la figuración de “lo taíno” como un conglomerado de negociaciones expresivas y objetos culturales a la de “los taínos” como, en el peor de los casos, sujetos extintos y, en el mejor de los casos, sujetos colonizados cuasi-invisibles.

Como advirtieran Aimé Césaire y Frantz Fanon para el caso negro y afro-caribeño, desde entonces los colonizados cargan el lastre de la construcción racial de sus cuerpos *como objetos* y, en consecuencia, como seres carentes de la humanidad que despliegan sus colonizadores (Césaire, 2000, p. 42; Fanon, 1967, p. 109). Sin embargo, como veremos en breve, en el seno de estos procesos coloniales violentos se han erigido también diversas genealogías emancipadoras de la experiencia taína, negra y afro-taína. En segundo plano, aunque no menos crucial, está la esperanza de que esta intervención metodológica permita destacar resonancias y elementos de continuidad en el horizonte temporal y geográfico tanto de los afro-indigenismos taínos pre-hispánicos como de los coloniales temprano-modernos, modernos y contemporáneos.

Este tipo de análisis resulta una exigencia casi imposible, por lo que en este artículo solo presento una propuesta especulativa que busca resaltar la particular capacidad/aptitud de las comunidades coloniales taínas y afro-taínas no tan solo de sobrevivir la catástrofe metafísica del colonialismo, sino también de mantener interacciones culturales específicas que, no obstante, conservan sus particularidades y divergencias. Contrario a la historia de extinción de las poblaciones aborígenes antillanas que hoy día entendemos como taínas y afro-taínas, propongo repensar el problema como uno de constante adaptación e incorporación generativa —lo que no significa dócil o pasiva— de la diferencia. Dando un salto temporal dentro del espectro de tainidad que me parece meritorio, el fenómeno al cual me refiero se registra, de cierta manera, en las experiencias actuales de dichos grupos. Las mismas han podido estudiarse y diseminarse más ampliamente debido a los avances metodológicos de la etnología, la antropología lingüística y la historia oral, particularmente gracias a los trabajos de José Barreiro, Tony Castanha y Sherina Feliciano-Santos, entre otros.

Adelanto aquí pues la tercera y última definición de “taíno” que manejo en este artículo. En su reciente estudio titulado *A Contested Caribbean Indigeneity: Language, Social Practice, and Identity within Puerto Rican Taíno Activism* (2021), Feliciano-Santos argumenta que las comunidades taínas de Puerto Rico y la diáspora existen en un estado de *pluralidad racial* que no socava la integridad de la experiencia indígena taína, u otras variantes dentro de —argumento, el espectro de tainidad—, como boricua o jíbaro:

Contemporary Taíno/Boricua do not claim to live in isolated, untouched, pre-Columbian villages wearing naguas while hunting and gathering their food. And not all of the contemporary Taíno/Boricua look like textbook Taíno, nor do they all look or act like each other. Some present-day Taíno/Boricua are lighter skinned, some are darker skinned; some have straighter hair, others have curlier hair; some live in rural areas, others live in more urban areas; some are uneducated, others have advanced degrees. They are a diverse group of people. What unites them, allows them to engage in community building and recognize each other, is a particular way of seeing the world that resulted from generations of family narratives passed down to them. [...] *They assert that their different looks and physical characteristics reflect long-standing Taíno/Boricua practices of*

adopting previously non-Taíno/Boricua as Taíno/Boricua in ways that allowed cultural and ethnic continuity while also being inclusive of racial mixture. (Feliciano-Santos, 2021, p. 180; el énfasis es mío)

De acuerdo con Feliciano-Santos, los taínos logran sobrevivir en el Caribe, pero no como comunidad indígena segregada, sino como parte de sociedades caribeñas contemporáneas en las que han preservado una serie de prácticas y una perspectiva particular en el modo de ver el mundo que se ha transmitido de generación en generación. Vinculo este modo de ver el mundo con el concepto del multinaturalismo de Viveiros de Castro que he comentado al comienzo de esta meditación. En lo que resta de este artículo analizaré una serie de momentos en el texto de Pané que apuntan a esa perspectiva particular sobre el mundo que aúna las heterogeneidades internas de las comunidades indígenas en la Hispaniola.

Multinaturismo material y ontológico en los mitos incluidos en la *Relación*

La *Relación* tiene cuatro partes: el doble origen del comienzo del mundo taíno que, según el estudioso José Juan Arrom (1989), relata acontecimientos cosmogónicos y antropogónicos como “la creación del mundo, el mar y los peces, las peripecias de la aparición del hombre en las islas y la manera en que luego hubo mujeres” (Proemio-Cap. XII); la descripción de las prácticas de los behiques o chamanes (XIII-XVIII); las historias de los cemíes o deidades taínas en forma de trigonolito (Caps. XIX-XXIV) y el final, que es un recuento de los esfuerzos de conversión y extirpación de las “idolatrías” de las comunidades taínas (Caps. XXV-XXVI). Esta estructura cuatripartita es un marcador importante del esquema de mundo taíno que se vierte en el molde textual que recoge Pané.⁴

Aunque el texto relatado por los indígenas opera como un todo coherente, enfoca la discusión en la primera y tercera parte, pues es en las mismas donde más claramente se puede observar la reconciliación de la heterogeneidad y la diferencia colonial patentes en las historias taínas, que yo denomino como transgeneración ontológica.⁵ Como ya he señalado, los primeros doce capítulos de la *Relación* narran el origen de la humanidad y del mar. De acuerdo con las comunidades taínas, los primeros pobladores de la isla se encontraban en las tierras del cacique Guarionex, ubicadas en la región centro-norte de La Española conocida como Maguá:

⁴ Sobre el número cuatro en las cosmovisiones taínas y, más ampliamente, amerindias, ver Arrom (1989, p. 83).

⁵ Nota de edición. Albarrán no elaborará este concepto en más detalle.

De Cacibajagua salió la mayor parte de la gente que pobló la isla. Esta gente, estando en aquellas cuevas, hacía guardia de noche, y se había encomendado este cuidado a uno que se llamaba Mácoael; el cual, porque un día tardó en volver a la puerta, dicen que se lo llevó el Sol. Visto, pues, que el Sol se había llevado a éste por su mala guardia, le cerraron la puerta; y así fue transformado en piedra cerca de la puerta. Después dicen que otros, habiendo ido a pescar, fueron presos por el Sol, y se convirtieron en árboles que ellos llaman jobos, y de otro modo se llaman mirobálanos. El motivo por el cual Mácoael velaba y hacía la guardia era para ver a qué parte mandaría o repartiría la gente, y parece que se tardó para su mayor mal. (Pané, 1978, p. 22; el énfasis es mío)

Sobre este ciclo de historias, Mercedes López-Baralt argumenta que no se trata de mitos de creación (y, por ende, de los taínos), sino “mitos de ‘aparición’” (1999, p. 28). Esto conecta con el multinaturalismo material y ontológico, pues vemos cómo “a los primeros hombres que salen de la cueva Cacibajagua: uno se convierte en piedra, otro en jobo, otro en pájaro mañanero” (López-Baralt, 1999, p. 30). Algo similar ocurre con la creación por esputo de la tortuga de Deminán Caracaracol que tiene lugar como una “aparición” y no por creación (López-Baralt, 1999, p. 31). Viveiros de Castro nos ayuda a entender el multinaturalismo material y ontológico en Pané: “For it is not ‘first’ the peccaries and the humans each in their own place, and ‘then’ the idea that the peccaries are human: on the contrary, peccaries, humans and their relation are all given *together*” (Viveiros de Castro, 2016, p. 31). En estos casos que acabo de mencionar lo humano y lo animal, el mundo animado e inanimado forman todas partes de un continuo de relaciones, o de una ecología.

Consideremos ahora el segundo capítulo, que narra la historia de Guahayona y Yahubaba. Guahayona le pide a Yahubaba que vaya a coger una hierba llamada digo. El Sol sale cuando Yahubaba va en camino a recoger el digo y lo convierte en pájaro o *yahubabael*. Entonces, aunque el Capítulo II, anuncia que narrará “[c]ómo se separaron los hombres de las mujeres”, lo que verdaderamente se cuenta es el origen del ruiseñor, el “pájaro que canta por la mañana” (Pané, 1978, 23). Aquí vemos la operación de “la colonialidad del género” que ha estudiado en detalle María Lugones, pues el fraile catalán intenta imponer una historia de origen en la cual prime la diferenciación sexual, como en el relato bíblico de Adán y Eva, pero esta historia derrota el horizonte de expectativas del eremita y termina siendo una historia que ilustra el multinaturalismo material y ontológico del polimorfismo taíno.

Antes también hemos visto esto ocurrir en el relato de Mácoael, quien, por castigo del Sol, se convierte en piedra, mientras que otros se transforman en jobos. Poco más adelante Guahayona, “el que se llevó todas las mujeres” (Pané, 1978, p. 24), parte con todas las mujeres y, en lo que otra vez se anuncia como un relato sobre diferenciación sexual, tenemos otra historia que ilustra la humanidad inscrita en el mundo animal cuando los pequeños que han dejado atrás sus familias, llorosos y hambrientos, se convierten en pequeños animales a manera de ranas, que se llaman tona (p. 24). Los niños repiten la palabra “toa”, que Arrom, a partir de la investigación del taíno y otras lenguas amerindias, traduce como “agua”. Luego se presentan los poderes transformadores del Sol y el agua, que son capaces de inducir la polimorfización de diversos entes humanos del repositorio de historias taínas y por diferentes causas a los mundos mineral, vegetal y animal. Esto derrota completamente la gramática aristotélica de la jerarquía de la vida y nos invita a pensar en la materialidad como infundida por principios vitales y espirituales que consubstancia diversas ontologías y heterogeneidades humanas y no-humanas en el universo conceptual taíno. La frase “y de esta manera quedaron todos los hombres sin mujeres” se lee como un proverbio bíblico, cuando lo que en realidad documenta y relata Pané es el multinaturalismo y el polimorfismo contenido en los mitos originarios de las diversas comunidades taínas, entre ellas los macoríes, un grupo cuya lengua, se dice, conocía Pané.

Algo similar pasa en el mito del origen y principio del mar. Los huesos de Yayael, luego de ser asesinado por su padre, yacían en una calabaza (higüera), pero con el paso del tiempo se convirtieron en peces (Pané, 1978, pp. 28-29). Más tarde la calabaza o higüera de Yaya se cayó cuando los cuatro hijos gemelos de Itia Cahubaba trataron de colgarla nuevamente en su lugar, y su contenido se convirtió en todo el mar de la tierra y muchos peces (pp. 29-30). En la *Relación* vemos la continuidad ontológica de lo humano en el devenir múltiple tanto de los huesos de Yayael como de la calabaza o higüera de Yaya —la teoría de que la calabaza era una higüera la repite Arrom, 1989, p. 80—, o la tortuga viva que salió de la úlcera de Deminán Caracaracol (Pané, 1978, p. 30).

También se ve este multinaturalismo material y ontológico en el nombre del espíritu supremo, Yúcahu Bagua Maórocoti, que se traduce como “Espíritu de la Yuca y el Mar”, “Ser sin Antecesor Masculino” y “Señor Yucador” (Arrom, 1989, p. 20). Esto es, no obstante, lo que reporta Arrom sobre la voz *ya* o *ia* que “en locono o arahuaco continental todavía se emplea la voz *ia* con el significado de ‘principio vital, espíritu’, y aún de

modo más general como ‘aquello mediante lo cual plantas, animales y personas se diferencian de la materia inerte’” (Arrom, 1989, p. 79).⁶

Quiero sugerir que esta distinción entre plantas, animales y personas, propuesta por Arrom, no reconoce las estructuras de continuidad entre lo humano, lo animal y los mundos animado e inanimado que se pueden rescatar de las cosmovisiones taínas según las refiere Pané en su *Relación*. Lo que estos ejemplos me permiten especular es que el multinaturalismo material y ontológico que podemos rastrear en la *Relación* ocurre paralelamente, o en sinergia generadora y reparadora, con los procesos de contactos transculturales entre hablantes de taíno de diversas comunidades indígenas. Por una parte, esto nos permite incorporar la diversidad nativa antillana a un “espectro de tainidad” (Pagán Jiménez y Rodríguez Ramos, 2008, p. 24) y, por otra parte, nos invita a emprender el proceso de incorporar lo no-taíno, incluyendo incluso la perspectiva de Pané, al universo taíno ya colonial.

Transculturación y multinaturalismo en los cemíes en la *Relación*

“No world that is ready to be viewed exists”

Eduardo Viveiros de Castro. *The Relative Native*.

En los capítulos XIX-XXIV Pané trata de resumir las diferentes creencias de los taínos relacionadas con los cemíes. El capítulo XIX “Cómo hacen y guardan los cemíes de madera o de piedra” abre como sigue:

Los de madera se hacen de este modo: cuando alguno va de camino dice que ve un árbol, el cual mueve la raíz; y el hombre con gran miedo se detiene y le pregunta quién es. Y él le responde: “Lámame a un behique y él te dirá quien soy”. Y aquel hombre, ido al susodicho médico, le dice lo que ha visto. Y el hechicero o brujo corre en seguida a ver el árbol de que el otro le ha hablado, se sienta junto a él, y le hace la cohoba, como antes hemos dicho en la historia de los cuatro hermanos. Hecha la cohoba, se pone de pie, y le dice todos sus títulos, como si fueran de un gran señor, y le pregunta: “Dime quién eres y qué haces aquí, y qué quieres de mí y por qué me has hecho llamar. Dime si quieres que

⁶ Aquí Arrom cita a C. H. de Goeje. *The Arawak Language of Guiana*. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, 1928.

te corte, o si quieres venir conmigo, y cómo quieres que te lleve, que yo te construiré una casa con heredad”. Entonces aquel árbol o cemí, hecho ídolo o diablo, le responde diciéndole la forma en que quiere que lo haga. Y él lo corta y lo hace del modo que le ha ordenado; le fabrica su casa con heredad, y muchas veces al año le hace la cohoba. La cual cohoba es para hacerle oración, y para complacerlo y para preguntar y saber del dicho cemí las cosas malas y buenas y también para pedirle riquezas. (Pané, 1978, pp. 41-42)

En estos capítulos los cemíes se presentan como una instancia en que la naturaleza reclama su dimensión simbólica, ritual y espiritual en continuidad con la cosmogonía taína. Este pasaje es interesante, sin embargo, porque ilustra la estructura básica del multinaturalismo indígena que ha estudiado Viveiros de Castro. La naturaleza, que comparte la dimensión humana, aunque representa otra perspectiva, se comunica con los seres humanos por medio del behique o “chamán”, que es quien puede escuchar el mensaje proveniente de la naturaleza y lo puede transmitir a los miembros de la comunidad. La cohoba, o sustancia alucinatoria, le permite al behique entrar en el estado cognitivo alternativo en el cual le resulta inteligible la perspectiva del árbol que al comunicarse con los humanos se manifiesta como deidad.⁷ El resto de los cemíes en la *Relación* se manifiestan como otras plantas, animales u objetos inanimados, que se comunican con los seres humanos como entes sobrenaturales que pueden afectar los resultados de eventos humanos, o controlar cuerpos de agua o fenómenos atmosféricos.

En las interpretaciones tradicionales de la *Relación* se ha explicado este vínculo entre cemíes y naturaleza como ejemplo del animismo de las religiones indígenas. Visto así, el multinaturalismo estudiado por Viveiros de Castro en la Amazonía continental nos permite abordar un entendimiento más complejo del animismo indígena taíno al permitirnos captar la densidad de los relatos y descripciones de la *Relación*. Por otra parte, el texto de Pané sugiere también una tensión entre las perspectivas representadas por los cemíes y el modo en que los taínos traducían esos puntos de vista al contexto de sus cosmologías y creencias. Por ejemplo, los capítulos XXI, XXII y XXIV relatan las ocasiones en que los cemíes escapan del control interpretativo indígena que les confiere un carácter sobrenatural, pero los reduce al espacio ritual y sagrado. El modo en que se representa esta resistencia es literalmente el desplazamiento de los cemíes fuera de las edificaciones que les construían los behiques para regresar a la selva, o para escapar del dominio cristiano:

⁷ Ver el estudio de José R. Oliver (2008) sobre los objetos utilizados en el ritual de la cohoba, el cual apoya mi lectura.

El cual cemí Opiyelguobirán dicen que tiene cuatro pies, como de perro, y es de madera, y que muchas veces por la noche salía de casa y se iba a las selvas. Allí iban a buscarlo, y vuelto a casa lo ataban con cuerdas; pero él se volvía a las selvas. Y cuando los cristianos llegaron a la dicha isla Española, cuentan que éste se escapó y se fue a una laguna; y que aquéllos lo siguieron hasta allí por sus huellas, pero que nunca más lo vieron, ni saben nada de él. Como lo compré, así también lo vendo. (Pané, 1978, p. 45)

Cemies afro-táinos: especulando más allá de la *Relación*

Me gustaría cerrar esta meditación pensando en los cemíes como dispositivo transcultural taíno. Anteriormente se pensaba que los ídolos de tres puntas o trigonolitos comenzaron a aparecer alrededor del siglo IV D.C. y que eran utilizados en los conucos arahuacos como ofrenda al dios Yocahú, a quien estos ídolos o cemíes representaban (Arrom, 1989; Veloz Maggiolo y Angulo Valdés, 1981). Pero estudios de la región de Malambo, en Colombia, iniciados por Angulo Valdés en la década de los 1960, encontraron un trigonolito de 400 a 200 A.C. en la costa norte del país (Veloz Maggiolo y Angulo Valdés, 1981, p. 3). Este es “el más temprano de los ídolos de tres puntas localizado en el área ribereña del Caribe” (Veloz Maggiolo y Angulo Valdés, 1981, p. 4), aunque no se sabe si este objeto cumplía las mismas funciones que los trigonolitos o cemíes encontrados en las Antillas.

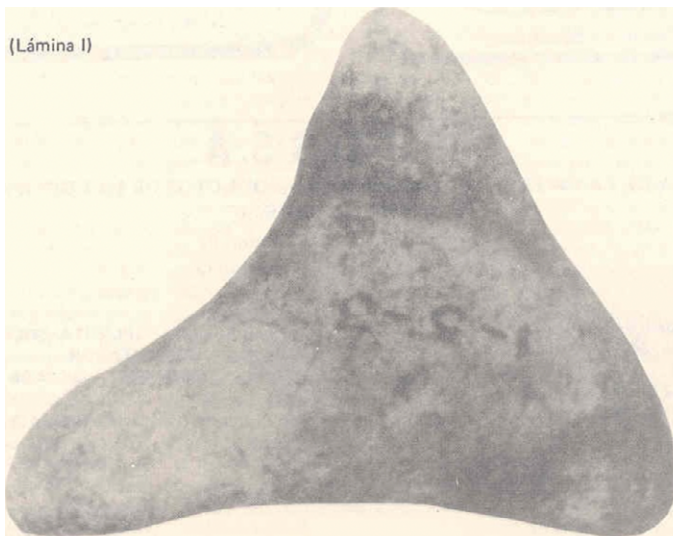


Figura 1. Vista lateral del trigonolito de Malambo. Fuente: Veloz Maggiolo y Angulo Valdés, 1981, p. 1.

El incremento en decoraciones en los cemíes se ha asociado con el surgimiento de estructuras cacicales y tribales y se ha datado para el siglo IX A.C.: “Si aceptamos a Colombia como el sitio más temprano, observamos que durante más de mil años la decoración fue parca, habiendo obtenido importantes modificaciones a partir del siglo IX A.C., cuando el tamaño de los ídolos se acrecienta y aparece todo un sistema decorativo relacionable con la cerámica Boca Chica, de las Antillas Mayores y con creencias comunes a sociedades cacicales y de orden tribal” (Veloz Maggiolo y Angulo Valdés, 1981, p. 5). Así que podemos ver que la mayor heterogeneidad sociocultural proporciona piezas cada vez más plurales en su carácter material, un fenómeno que ha sido observado también en los estudios culturales y literarios de la región andina (Cornejo-Polar, 2013).

Me interesa expandir el postulado de López-Baralt sobre el fenómeno que se registra en la multiplicidad de historias que se han identificado como parte del mito taíno, explorando un caso en donde la transculturación implica un contacto cultural en el que se integra rápidamente lo que en el contexto europeo se vería como la “diferencia” o todo lo no-taíno como taíno (Feliciano-Santos, 2021). Esto podemos verlo en un grupo de cemíes con cuentas de vidrio que se crearon entre 1510-1515, donde vemos que se constata la aparición de sujetos y materiales de origen africano en la cultura material taína desde bastante temprano en el proceso de conquista y colonización, como explicaré en detalle más adelante.

Los cemíes no son solo un ejemplo de simple transculturación, sino de un multinaturalismo material y ontológico que incorpora la presencia del “Otro” —en este caso, los sujetos africanos deshumanizados en el contexto colonial— en un gesto que ensancha la experiencia taína antillana. Estos cemíes son un ejemplo temprano del llamado decolonial a la “re-indigenización” que haría Wynter en el siglo XX.⁸ Hago referencia aquí al manuscrito inacabado e inédito de Wynter, de más de 900 páginas, titulado “Black Metamorphosis: New Natives in a New World”, disponible en el Schomburg Center for Research in Black Culture en Nueva York.⁹ En esta audaz exploración, Wynter insiste en la re-indigenización de los africanos multitribales en el Nuevo Mundo al afirmar que la experiencia negra ya es siempre, como “the frontier zone of the native”, “*native to exile*” (p. 56; énfasis en el original).

⁸ Melanie Newton (2013) ha criticado el modo en que Wynter conecta la experiencia negra e indígena en el Caribe para revalorizar la experiencia y perspectiva indígenas.

⁹ Institute for the Black World Records, Black Papers, MG 502, Caja 1.

Los cemíes afro-taínos han sido leídos por Mundy y Leibsohn (2012) como ejemplo de transculturación. Quiero atisbar aquí una lectura complementaria, al entender los cemíes como el contacto de sujetos y materiales indígenas y africanos que, al incorporar los taínos de las Antillas a su repertorio material, los “re-indigeniza”. Los cemíes constatan diferentes formas de indigeneidad reabsorbidas por el *nomos* estético y material taíno, *como taíno*. Existe un fundamento histórico que apoya esta especulación. Sabemos que la caña de azúcar se introdujo por primera vez en el Nuevo Mundo en el segundo viaje de Colón en 1493 (Solow, 1987), que la trajo de las Islas Canarias. Los primeros esclavos llegaron más o menos para 1501 y Pané escribió su relación aproximadamente en 1498. Los cemíes a los que me he referido son de entre 1510-1515, aproximadamente, de manera que existe la posibilidad de que sean el resultado de la convivencia de estas dos poblaciones en el Caribe. Entonces tiene sentido que los cemíes de 1510 incorporen tan eficazmente las culturas afro y europeas, y ejemplifiquen la destreza de los taínos en la aleación o la amalgama, en gestos de reconciliación cultural que, al mismo tiempo, cuestionan los límites entre lo humano y lo no humano en un contexto imperial europeo que cuestiona la humanidad tanto de los taínos como de los africanos.¹⁰

Los estudios arqueológicos sobre los artefactos taínos parecen confirmar mi especulación sobre el gesto transcultural taíno como paralelo al perspectivismo multinatural indígena. Comentando el trabajo de Tony Castanha, Rodríguez Ramos dice que “the indigenous groups of the island never became extinct, but rather were transformed through their interactions with the eventual newcomers into what we are as Puerto Ricans today” (2014, p. 152). Rodríguez Ramos agrega que los trabajos de Juan M. Delgado (2001, 2006) y Roberto Martínez Torres (2017) argumentan la sobrevivencia indígena desde una perspectiva histórica y apoyada por el record arqueológico (Rodríguez Ramos, 2014, p. 153). Otro hecho que notan Rodríguez Ramos y Pagán Jiménez es que en el circum-Caribe tenemos que asumir, de entrada, que estamos subestimando las interacciones entre diversos grupos, pues al utilizar el registro material para reconstruirlas nos encontramos con la dificultad de que los materiales utilizados son altamente perecederos y no necesariamente han logrado sobrevivir, dados los retos que representan los contextos tropicales para la preservación arqueológica. Se estima que quizás más de 90% de los procesos de intercambio se realizaron con materiales relativamente efímeros, lo cual representa un reto al momento de intentar reconstruir dichos procesos. En este sentido,

¹⁰ Catelli (2011) argumenta que en la narración del mito de origen a Pané se tramita, de modo similar a lo que se propone aquí, el proceso de mestizaje y contacto ocurrido a partir de 1501. Es decir, el mito serviría como una matriz narrativa versátil para dar cuenta de diversos procesos trascendentales para la comunidad/su entorno.

podemos asumir una ausencia donde no la hubo: “Por lo tanto, cuando hablamos de interacciones en el Circum-Caribe, tenemos que asumir que estamos subestimando, de entrada, la magnitud de dichos procesos” (Rodríguez Ramos y Pagán Jiménez, 2006, p. 104).

Coda, a modo de diálogo con Raquel Albarrán

En nuestra reunión del 7 de octubre del 2022, las demás autoras del monográfico comentamos el artículo de Raquel Albarrán y nuestra colega Larissa Brewer García compartió el ejemplo de uno de los cemíes que representa algunos de los gestos transculturales y multinaturalistas del corpus de cemíes de semillas utilizado como ejemplo en la última sección de este artículo. El cemí en cuestión se encuentra en el Museo Nazionale Preistorico Etnografico “L. Pigorini” en Roma y se piensa que fue confeccionado entre 1492 y 1524. El cemí incluye los siguientes elementos transculturales: primero, contiene madera, cuentas, cabello y plumas, cuerno de rinoceronte, espejos y otros materiales orgánicos e inorgánicos de procedencia europea, africana y taína. La figura del cemí incluye un lado en el que se representa un rostro humano, que quizá pueda ser de raza negra, tallado en el cuerno de rinoceronte, mientras que en el otro lado se representa un rostro animal hecho con cuentas, aludiendo al multinaturalismo del perspectivismo indígena en la configuración de un “combined anthropo-/zoomorphic being” (Ostapkowicz et al., 2017, p. 1320). Esta combinación de materiales e iconografía indígena, europea y africana “encapsulates a fleeting moment in early trans-Atlantic cross-cultural exchange—a meeting of very different worldviews” (p. 1315). Un estudio detallado de los materiales e iconografías contenidas en este cemí, así como análisis de radiocarbono, han permitido determinar se confeccionó entre 1492 y 1524 y que representa una “combination of exceptional artistry, exotic materials sourced from three continents and long display and documentation history that must be untangled to understand better the physical and interpretive scope of this masterpiece, one that offers a glimpse of an extraordinary few decades that encapsulate the meeting of two worlds on Taíno terms” (Ostapkowicz et al., 2017, pp. 1323, 1327).



Figura 2 y 3. Los dos lados del Cemí Pigorini. Fotografía: Larissa Brewer-García, cortesía del Museo delle Civiltà Civiltà—Museo Nazionale Preistorico Etnografico L. Pigorini, su concessione del Mibact, 4190.

En este artículo, Raquel emprende una lectura especulativa que le permite explorar dos aspectos complementarios de los procesos de adaptación y supervivencia de las culturas taínas. Por una parte, los mitos de origen, así como los capítulos dedicados a los cemíes en la cultura taína de La Española, apuntan ambos a un multinaturalismo ontológico fundamentado en que la realidad humana aparece como una red de continuidades y relaciones con el mundo natural y los objetos inanimados. En estos mitos fundacionales no se “crea” de la nada, sino que seres vivientes y objetos inanimados se transforman en otras cosas y en ese proceso lo humano permea dimensiones de entes animados e inanimados. Por otra parte, en el caso de los cemíes taínos, Albarrán identificó un objeto simultáneamente material y sobrenatural en el que el multinaturalismo se entrecruza con el gesto transculturador taíno, de manera que lo humano y lo taíno se convierten en prácticas y experiencias fluidas y flexibles, que abarcan dimensiones de lo humano para incluir a sujetos europeos, taínos y africanos cuya naturaleza humana era todavía parte de un debate ontológico y legal que no se resolvería hasta muchos años más tarde.

Albarrán sugiere que los cemíes parecen haber sido un espacio de mediación entre las perspectivas indígenas en su interacción con múltiples otredades. Después de todo, como nos advirtió Albarrán, es preciso “[r]ecordar que en Pané se narra la historia del cemí de Yucahuguamá que anuncia la muerte de los taínos y la llegada de ‘una gente vestida’ (Pané, 1978, p. 47)”. Al igual que las listas de generaciones en el *Popol Vuh* (1554-1558) y otros

relatos indígenas de las Américas, la noción de temporalidad taína incluía la integración de la colonización y conquista a su visión de mundo y memoria.¹¹ Nos gustaría concluir este breve diálogo con el pensamiento de Albarrán regresando a sus palabras en la conclusión no terminada de este artículo: *Como los guanines, que son una aleación de oro, plata y cobre, las ontologías taínas, más que humanas, son aleaciones de diferentes formas de vida y materialidades. Es un mundo dinámico en constante transformación, donde la transformación es una de las características principales de la ontología.* En ese contexto, para las cosmovisiones taínas lo que más importa no es lo que la cosa “es” sino cómo se transforma.

Referencias

- Albarrán, R. (2021). Material Encounters: Columbus’s *Diario del primer viaje* and the objects of colonial Latin American and Caribbean studies. En Martínez-San Miguel, Yolanda & Santa Arias (Comps.) *The Routledge Hispanic Studies Companion to Colonial Latin America and the Caribbean (1492-1898)* (pp. 249-266). New York: Routledge.
- Arrom, J. J. (1989). *Mitología y artes prehispánicas de las antillas*. México: Siglo XXI.
- Barreiro, J. (1990) *View from the Shore: American Indian Perspectives on the Quincentenary*. Ithaca: Cornell Amerindian Program.
- Bigelow, A. (2020). *Mining Language: Racial Thinking, Indigenous Knowledge, and Colonial Metallurgy in the Early Modern Iberian World*. Chapel Hill: Omohundro Institute of Early American History and Culture and U of North Carolina P.
- Bogost, I. (2012). *Alien Phenomenology: Or What’s It Like to Be a Thing*. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Bryant, L. (2011). *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities P.
- Castanha, T. (2011). *The Myth of Indigenous Caribbean Extinction: Continuity and Reclamation in Borikén*. New York: Palgrave Macmillan.
- Catelli, L. (2011). “Y de esta manera quedaron todos los hombres sin mujeres”: el mestizaje como estrategia de colonización en La Española (1501-1503). *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 37 (74), 217-238.
- Césaire, A. (2000). *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press.
- Cornejo-Polar, A. (2013). *Sobre literatura y crítica latinoamericana*. Lima: Latinoamericana Editores.

¹¹ Nota de edición. Albarrán sugiere conectar este gesto con otras experiencias indígenas latinoamericanas, como con los estudios de la Atabeyra, que es una amalgama de distintos motivos icónicos que se han encontrado en diversas regiones de Abya Yala. Sin embargo, este argumento quedó incompleto en el ensayo original.

- Curet, L. A. (2014). The Taíno: Phenomena, Concepts and Terms. *Ethnohistory*, 61(3), 467-495.
- de Goeje, C. H. (1928). *The Arawak Language of Guiana*. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen.
- Delgado, J. M. (2001). Sobrevivencia de los apellidos indígenas según la historia oral de Puerto Rico. *Revista de Genealogía Puertorriqueña*, 2(1), 41-80.
- Delgado, J. M. (2006). *El debate histórico sobre el tema de la sobrevivencia indígena*. (Tesis doctoral) Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. San Juan, Puerto Rico.
- Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del otro*. Bogotá: Ediciones Antropos.
- Fanon, F. (1967). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Feliciano-Santos, S. (2021). *A Contested Caribbean Indigeneity: Language, Social Practice, and Identity within Puerto Rican Taíno Activism*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Harman, G. (2002). *Tool-Beings: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court.
- Harrington, M. (1921). *Cuba before Columbus*. Washington: Museum of the American Indian.
- Hulme, P. (1992). *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. London: Routledge.
- Jáuregui, C. (2008). *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.
- López-Baralt, M. (1999). *El mito taíno: raíz y proyecciones en la Amazonia continental*. Río Piedras: Ediciones Huracán.
- Loven, S. (1935). *Origins of the Tainan Culture, West Indies*. Goteburg: Elanders Bok-fryckeir Akfiebolas.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tábula rasa* (9), 73-102.
- Maldonado-Torres, N. (2018). Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality. Frantz Fanon Foundation, 2016. Accedido 1 diciembre 2022. https://fondation-frantzfanon.com/wp-content/uploads/2018/10/maldonado-torres_outline_of_ten_theses-10.23.16.pdf
- Maldonado-Torres, N. (2019). Ethnic Studies as Decolonial Transdisciplinarity. *Ethnic Studies Review*, 42(2), 232-244.
- Martínez Torres, R. (2017). *El secreto mejor perdido: las ciencias escondidas en el "arte taíno" y otros antiguos "artes" alrededor del mundo*. Camuy, PR: Ediciones Much Ma' Ho'l.

- Martínez-San Miguel, Y. (2011). Taíno Warriors?: Strategies for Recovering Indigenous Voices in Colonial and Contemporary Hispanic Caribbean Discourses. *Centro Journal*, 23 (1), 196-215.
- Mignolo, W. (2002). The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *South Atlantic Quarterly*, 101(1), 57-96.
- Mundy, B. E., and D. Leibsohn (2012). History from Things: Indigenous Objects and Colonial Latin America. *World History Connected* 9(2). Accedido 2 diciembre 2022. https://worldhistoryconnected.press.uiillinois.edu/9.2/forum_mundy.html
- Newton, M. J. (2013). Returns to a Native Land: Indigeneity and Decolonization in the Anglophone Caribbean. *Small Axe*, 17(2), 108–22.
- Oliver, J. R. (2008). El universo espiritual y material de los taínos. En José R. Olivier, Collin Mc Ewan y Anna Casas Gilberga (Comps.) *El Caribe precolombino: Fray Ramón Pané y el universo taíno* (pp. 136-201). Museo Barbier Muller, Museo de América, The British Museum.
- Oliver, J. R. (2009). *Caciques and Cemi Idols: The Web Spun by Taíno Rulers Between Hispaniola and Puerto Rico*. Tuscaloosa: U of Alabama P.
- Ostapkowicz, J. F., A. C. Wiedenhoeft, R. Schulting and D. Saviola. (2017). Integrating the Old World into the New: an ‘Idol from the West Indies. *Antiquity* 91(359), 1314–1329.
- Pagán Jiménez, J. y R. Rodríguez Ramos (2008). Sobre arqueologías de liberación en una “colonia poscolonial”. *Revista de Ciencias Sociales* 19, 8-41.
- Pané, F. R. (1978). *Relación de las antigüedades de los indios*. 1493. México: Siglo XXI.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South*, 1(3), 533-580.
- Rodríguez Ramos, R. (2010). *Rethinking Puerto Rican Precolonial History*. Tuscaloosa: U of Alabama P.
- Rodríguez Ramos, R. (2014). Book Review *The Myth of Indigenous Caribbean Extinction*. *New West Indian Guide* 88, 152-154.
- Rodríguez Ramos, R. y J. Pagán Jiménez. (2006). Interacciones multivectoriales en el circum-Caribe colonial. Un vistazo desde las Antillas. *Caribbean Studies*, 34 (2), 103-143.
- Rouse, I. (1992). *The Taínos: Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus*. New Have: Yale UP.
- Solow, B. L. (1987). Capitalism and Slavery in the Exceedingly Long Run. *The Journal of Interdisciplinary History*, 17(4), 711-737.
- Veloz Maggiolo, M. y C. Angulo Valdés. (1981). La aparición de un ídolo de tres puntas. *Huellas: Revista de la Universidad del Norte*, 4(2), 1-8.

- Verdesio, G. (2001). Forgotten Territorialities: The Materiality of Indigenous Pasts. *Nepantla: Views from South*, 2(1), 85–114.
- Viveiros de Castro, E. (2013). Perspectivismo y multinaturalismo en la América Latina. En Montserrat Cañedo Rodríguez (Comp.). *Cosmopolíticas: perspectivas antropológicas* (pp. 417-456). Madrid: Editorial Trotta.
- Viveiros de Castro, E. (2016). *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: Hau.
- Wilson, S. (2001). Cultural Pluralism and the Emergence of Complex Society in the Greater Antilles”. *Proceedings of the XVIII International Congress for Caribbean Archaeology*. 2. Guadeloupe, 7-12.
- Wynter, S. (s.a.). *Black Metamorphosis: New Natives in a New World*. Institute for the Black World Records, Black Papers, MG 502, Caja 1 Schomburg.
- Wynter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument. *The New Centennial Review* 3(3), pp. 257-337.