

Jerónimo de Mendieta, escritura minoritaria y retrospección sobre el escándalo de la cristiandad en el Caribe

Jerónimo de Mendieta, Minority Writing, Retrospection and the Scandal of Christianity in the Caribbean

Viviana Díaz-Balsera*

University of Miami

 <https://orcid.org/0009-0007-1111-2795>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl.37.2023.3942>

* Viviana Díaz Balsera, doctorada en Yale University. Es profesora en University of Miami, en Coral Gables, Florida, EE.UU. Ha escrito sobre la *Historia eclesiástica indiana*, de Jerónimo de Mendieta, en *The Pyramid Under the Cross* (University of Arizona Press, 2005). Dos publicaciones recientes pertinentes al tema del artículo son: "Sacrificial Labors of Colonization: Sixteenth-Century Franciscan Missions in Central Mexico and in La Florida", en Robert L. Gallagher and Edward L. Smither (Eds.). *Sixteenth-Century Mission. Explorations in Protestant and Roman Catholic Theology and Practice* (pp. 322-346). (Lexham Press, 2021) y *Guardians of Idolatry* (University of Oklahoma Press, 2018). E-mail: vdiaz-balsera@miami.edu



Recibido: 1 septiembre 2022 * Aceptado: 5 enero 2023 * Publicado: 17 febrero 2024

¿Cómo citar este texto?

Díaz-Balsera, V. (ene.-jun., 2023). Jerónimo de Mendieta, escritura minoritaria y retrospección sobre el escándalo de la cristiandad en el Caribe. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (37), 76-102. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl.37.2023.3942>

Resumen

Este artículo trata sobre el primer libro de la *Historia eclesiástica indiana* del fraile español Jerónimo de Mendieta, desde la perspectiva teórica del discurso minoritario colonial. Terminada en 1596, y aunque bien conocida como documento histórico sobre la empresa franciscana en México, Mendieta dedica el primer libro del texto a las primeras cinco décadas de colonización en la isla de Haití, llamada La Española por los invasores. Desde la ambivalencia angustiosa de su discursividad minoritaria, su visión retrospectiva de fin de siglo, y con cierta aspiración de performatividad expiatoria, en este primer libro Mendieta reafirma y reinterpreta el escándalo infamante del cristianismo desatado por el colonialismo español en el Caribe. Así, el artículo expone la importancia del poco estudiado primer libro de la *Historia eclesiástica indiana* como una aportación elocuente y significativa que debe ser considerada parte integral del archivo colonial caribeño.

Palabras clave: Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, discurso minoritario, taínos, evangelización, estudios coloniales caribeños

Abstract

This article addresses the first book of the *Historia eclesiástica indiana* by the Spanish friar Jerónimo de Mendieta, from the theoretical perspective of a colonial minority discourse. Finished by 1596 and although best known as a historical document on the Franciscan enterprise in Mexico, Mendieta dedicates the first book of the text to the first fifty years of colonization in Haiti, called Hispaniola by the Spanish invaders. From the anguished ambivalence of his minority discourse, his fateful end-of-the-century perspective, and the expiatory desire of his writing, Mendieta reiterates and reinterprets the infamous scandal of Christianity unleashed by Spanish colonialism in the Caribbean. Thus, this article brings attention to the understudied first book of the *Historia eclesiástica indiana* and argues for its importance as an eloquent and significant contribution that should be considered an integral part of the Caribbean colonial archive.

Keywords: Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, minority discourse, Tainos, evangelism, Caribbean colonial studies

La *Historia eclesiástica indiana* (HEI), de Jerónimo de Mendieta, es un texto sombrío escrito en 1596, a finales del primer siglo de la conquista y colonización de América.¹ Concebido desde el discurso providencialista-imperial que informó las crónicas e historiografía del siglo XVI, el texto denuncia cómo las interminables luchas políticas entre oficiales de la Corona, encomenderos, clérigos y frailes, la codicia incontrolable de los españoles y el choque ante como ésta había desatado la catástrofe demográfica del mundo indígena junto a la llegada del cristianismo a las Américas — había resultado en el escándalo infamante de la España (católica) en las tierras límites de las Indias. Aunque constituye una apología de la empresa misionera milenarista franciscana, la *HEI* es también una crónica sobre la transformación del proyecto imperial-providencial español en su opuesto.

Al igual que muchas crónicas escritas por frailes, misioneros y otros agentes evangelizadores coloniales, la *HEI* muestra los rasgos modélicos de una escritura minoritaria/colonial según lo plantea Yolanda Martínez-San Miguel en *From Lack to Excess*, a partir de la propuesta de Deleuze y Guattari sobre esta literatura y sus relaciones con el territorio, las tensiones ante los límites del lenguaje y la dimensión colectiva de enunciación (Martínez-San Miguel, 2008; Deleuze y Guattari, 1983). Producida desde un espacio geopolítico y cultural sacudido por su subordinación a un centro metropolitano ajeno y distante, y desde una conciencia historiográfica que abarca un siglo, la escritura de la *HEI* está transida de marcas y nódulos de ambivalencia, contradicción e inestabilidad en su intento de establecer alguna legitimidad en el desorden colonial que denuncia. Y, en efecto, al igual que la historiografía fundacional y paradigmática de Bartolomé de Las Casas (Arias, 2002), el enfoque de corte escatológico y milenarista de la historia de Mendieta sobre la Iglesia Católica en el Caribe y en México expresa una contradicción profunda, casi insostenible, respecto al discurso hegemónico imperial, cuyo proyecto en muchos sentidos todavía necesariamente comparte y dentro del cual se tiene que expresar, aunque este ha conducido a la calamidad y el desastre.² Esta

¹ Quiero agradecer a mis lectoras/lectores anónimos sus valiosos comentarios, sugerencias y recomendaciones.

² Es bien conocida la rivalidad entre Bartolomé de Las Casas y Toribio de Benavente o Motolinía, maestro y mentor de Jerónimo de Mendieta (Baudot, 1995, pp. 308-320). Esta rivalidad se manifiesta destacadamente en la famosa carta de Motolinía a Carlos V en 1555 en la que intenta desprestigiar al Obispo de Chiapas por su orden episcopal de excomulgar a todos los encomenderos que no restituyeran a los indígenas los bienes usurpados por ellos y por las denuncias terribles del dominico en la *Brevísima relación de la destrucción de Indias* (Baudot, 1995, p. 310). No obstante, a pesar de la gran influencia de Motolinía en su discípulo y de las diferencias y competencia por el control de los indígenas entre franciscanos y dominicos en México, Mendieta siempre compartió muchas de las ideas y lenguaje de Las Casas respecto al proyecto evangelizador. Carlos Sempat Assadourian observa que entre ellas estaba la del peligro de la damnación de España por no observar que la única justificación de sus títulos sobre las Indias era la predicación del evangelio, lo cual manifiesta Mendieta audaz y valientemente en varios documentos y memoriales dirigidos sobre todo a Felipe II (Sempat Assadourian, 1988, p. 372). John L. Phelan plantea que, con la oposición a la mano de obra forzada del repartimiento de indios, Mendieta “revitalizó la acusación de Las Casas contra la encomienda” (Phelan, 1970, p. 102). Y, de hecho, como veremos en este artículo, y señala Sempat Assadourian, la figura de Las Casas y su apostolado indiano en el Primer Libro de la *HEI* sobre la introducción del evangelio en la Isla Española y aldeñas, están muy presentes (Sempat Assadourian, 1988, p. 383), aunque Mendieta haga algunas críticas solapadas a Las Casas en el texto.

ambivalencia genera un lenguaje de gran carga e intensidad afectiva, a veces agónica, que se reconoce como al límite de lo que el lenguaje no puede decir, pero está diciendo. O viceversa, de lo que el lenguaje dice que apenas puede decir sobre los estragos cometidos a causa de ese proyecto.

Una de las ventajas del enfoque teórico en la noción del discurso minoritario colonial como un lenguaje ambivalente, desterritorializado, contradictorio e inestable, es que nos permite posponer o suspender el binarismo del discurso imperial-colonial/resistencia anti-colonial en el momento del análisis. Pues en el espacio ambivalente, supeditado de este discurso minoritario colonial y enunciado por y desde una amplia y cargada gama de sujetos coloniales que va desde los exploradores y conquistadores europeos pasando por criollos, mestizos, castas, africanos e indígenas —aunque con poderes enunciativos desiguales (Martínez-San Miguel, 2008, p. 33)—, podemos ver en este discurso la coexistencia de muy diversos grados de apoyo ferviente y multiescalar al discurso imperial de la metrópolis, mientras que también puede mostrarse un distanciamiento feroz a muchos de sus aspectos.³ Esta oscilación ante el discurso imperial también repercute en posiciones fluctuantes, híbridas ante las culturas indígenas que se pretenden cristianizar o globalizar (Martínez-San Miguel, 2008, p. 33). Finalmente, además de las contradicciones e incoherencias estructurales que se ven actualizadas en esta vacilación constante —así como sus implicaciones políticas—, la perspectiva del discurso minoritario colonial permite atender al reconocimiento de esa fluctuación por parte de su sujeto diferenciado/escindido enunciator.

Esta lucidez del sujeto colonial ante las contradicciones del proyecto imperial hegemónico que él/ella agencia, mediatiza, articula, desvela y/o resiste es particularmente estremecedora en el discurso minoritario colonial en el Caribe, sobre todo a partir del paradigma historiográfico de Las Casas en su *Historia de Indias*. Pues en éste emerge, con claridad inequívoca, la escisión culpable del sujeto colonial que se convierte en leitmotiv no sólo debido a la transgresión de la esclavitud africana deshumanizante, como apunta Antonio Benítez Rojo en *La isla que se repite* (1996, p. 104), sino también por el horror ante la extinción cuasi total de los pobladores originarios de las islas en terrible, amarga y escandalosa relación metonímica

³ En este sentido hace falta apuntar que el uso y concepto de discurso minoritario colonial por parte de Martínez-San Miguel no representa un proyecto radicalmente contestatario de “crítica del aparato del humanismo universalista” de la cultura hegemónica que proponen Abdul R. Jan Mohammed y David Lloyd en “Toward a Theory of Minority Discourse” (1987). Pues en su lucha contra su posición marginal, el discurso minoritario colonial americano no es monolíticamente oposicional al hegemónico o imperial. No obstante, como los discursos de minorías en estados modernos contemporáneos (Martínez-San Miguel, 2009, p. 176; Jan Mohammed y Lloyd, 1987, p. 8) los coloniales minoritarios que examinaremos en este artículo sí han sufrido supresión, silenciamiento y censura.

con el cristianismo.⁴ Tal leitmotiv abrumador involucra el ansia de intentar movilizar la expiación de una transgresión colectiva atroz, ansia que puede considerarse parte “de las dinámicas eurocéntricas que bullen dentro de los complejos y densos significantes propios del Caribe” (Benítez Rojo, 1996, p. 103).⁵ Ella agita la dimensión performativa y autorreflexiva del ambivalente discurso minoritario colonial, llevando al sujeto a enfrentar el acto, límite y consecuencias de sus enunciados.

Mendieta recibe en 1571 la orden de escribir una historia sobre “las cosas dignas de memoria” que habían realizado los franciscanos en la Provincia del Santo Evangelio en México. Quien lo mandaba era Fray Cristóbal de Capitefontium, Ministro General de la Orden de los Menores.⁶ Aunque debía enviarla en cuanto pudiera (“en primera ocasión”) se le concedía a Mendieta el tiempo necesario para concluirla. Sin embargo, necesitó veinticinco años para ello. Como repasa recientemente Ryan Dominic Crewe, para entonces, la empresa misionera de las tres órdenes mendicantes

⁴ El argumento sobre la extinción ha sido puesto en cuestión por el revivalismo taíno que despegó sobre todo en Puerto Rico en los años 70 con el Consejo General de Taínos [CGT] y otros grupos (Feliciano-Santos, 2021, pp. 4-7) y más tarde en Nueva York con la fundación de la Asociación Indígena Taína en 1990 (Dávila, 2001, p. 35). Este complejo movimiento político-cultural afirma la continuidad de los taínos sobre todo en Puerto Rico y la fundamenta en tradiciones y prácticas culturales vivas en la Isla y en argumentos biológicos tales como el ADN mitocondrial (Martínez-Cruzado, 2002). Sin embargo, el movimiento ha generado resistencia tanto en la isla como en los EE.UU., entre otras cosas, por motivo de su discursividad esencialista respecto a la raza (Duany, 2001; Martínez-San Miguel, 2011). Por otro lado, algunos historiadores, antropólogos y arqueólogos que reconocen la drástica reducción de población taína en el siglo XVI, plantean que es muy posible que comunidades aisladas sobrevivieran tierra adentro aunque mezcladas con afrocaribeños y otras etnias indígenas inmigrantes como mano de obra esclava en Cuba y La Española y que, consecuentemente, prácticas culturales rurales en las montañas de Cuba, Puerto Rico y La Española se remonten a creencias y prácticas indígenas (Anderson-Córdova, 2017, pp. 163-64; Feliciano-Santos, 2011, pp. 36-40). Para discusiones, debates y bibliografía ver *Taino Revival. Critical Perspectives on Puerto Rican Identity and Cultural Politics*, ed. Gabriel Haslip-Viera (2001) y, más recientemente, *A Contested Caribbean Indigeneity* de Sherina Feliciano-Santos. La primera parte del artículo de Raquel Albarrán (q.e.p.d.) en este volumen también aborda este movimiento. Ver Raquel Albarrán, “Una lectura especulativa del multinaturalismo en la cosmología taína de los cemíes en la *Relación de las antigüedades de los indios*”, en este número. El presente artículo no es el lugar para considerar la historia, importancia, alcance y consecuencias socio-políticas y culturales de este movimiento. Se alude a él para consignar que la representación de Mendieta de los indígenas como sujetos extinguidos en efecto puede considerarse como colonizante en el sentido de que borra a taínos y lucayos de la historia y los despoja casi de toda agencia. No obstante, de haberlos previsto hace cinco siglos, los argumentos y vivencias revivalistas acaso pudieran haberles ofrecido algún consuelo a Las Casas, a Mendieta y a otros frailes y españoles seglares que sintieron como ellos que el etnocidio de la población taína concomitante con la llegada del cristianismo al Caribe no fuera total; de que el colonialismo español en el Caribe no hubiera sido lo suficientemente poderoso como para perpetrar la atrocidad de haber hecho desaparecer a sus habitantes aborígenes de la faz de la tierra. Así sea.

⁵ Hace falta recordar que el término caribe no se utilizó en el siglo XVI para denominar la región geográfica del archipiélago ni tampoco el mar que lo baña. Se usó para nombrar a los habitantes de las Antillas Menores, a quienes se les atribuía la antropofagia y así lo emplea Mendieta en su primer libro (Mendieta, 1993, pp. 40-41, 49). Según Antonio Gaztambide, serán los ingleses quienes como parte de su intervención colonialista en el siglo XVII comienzan a referirse a las Antillas Menores como *Caribby* o *Caribbee Islands*, lugar de o donde habitaban los caribes. Un siglo más tarde, el término pasaría a denominar el mar que las rodea, sobre todo a partir de las revoluciones atlánticas de independencia de Francia, Inglaterra y luego de España a principios del XIX (Gaztambide-Géigel, 2004, pp. 129-137). Empleo el complejo, fluctuante y cargado término Caribe en este artículo en su acepción contemporánea para definir una amplia área geopolítica, histórica y socio-cultural con conciencia de que Mendieta no lo usó de este modo. La concepción del área geopolítica a la que se él se refiere en su primer libro de la *HEI* en cuestión comprende la isla Española, así como “la isla de Cuba...Jamaica y Puerto Rico, y las de los Lucayos. Que eran al pie de cincuenta islas muy pobladas” (Mendieta, 1993, p. 71). A saber, es la región archipelágica de las Antillas Mayores y la cadena de islas hoy llamadas Bahamas, en las que vivían distintos grupos de taínos que compartieron la misma historia agónica colonial española de cuasi-extinción. No deja de ser irónico, terrible y sobrecogedor que el legado de esa historia que inaugura la región que denominamos, habitamos y reconocemos como el Caribe, sea mucho más trágico y letal que toda la supuesta violencia canibal atribuida por los invasores a sus habitantes aborígenes más temibles.

⁶ Joaquín Icazbalceta cita la traducción al español del texto de esta orden contundente en sus “Noticias del autor y de la obra” las cuales sirven de introducción a su edición de la *HEI* de Mendieta, (1993, p. xix).

principales en México —franciscanos, dominicos y agustinos— estaba emplazada por las políticas centralizantes de la Corona, por las epidemias catastróficas entre los indígenas, el abuso de mano de obra nativa, y por competencias feroces entre seculares y regulares, así como entre las mismas órdenes de religiosos por expandirse a territorios o provincias ajenas para sobrevivir (Crewe, 2019).⁷ En particular, la construcción de México como espacio de la Iglesia indiana milenarista imaginada, fundada y supuestamente realizada por los franciscanos durante la primera parte del siglo XVI (McClure, 2017, p. 106), se derrumbaba por el caos de circunstancias e intereses políticos que se combatían sin cesar.⁸

Este es el tiempo y espacio o locus de enunciación de Mendieta, esa situación de producción del mensaje que indicara célebremente Walter Mignolo es una de las dimensiones que no puede dejar de ser considerada en todo análisis de las interacciones coloniales en las Américas, debido a su compleja y conspicua marginalidad (Mignolo, 1993). Tal situación de enunciación permea la fábrica misma de la discursividad minoritaria colonial de Mendieta ante una empresa imperial providencialista que él apoyaba, pero que consideraba secuestrada por ambiciones desmesuradas y deformantes que esta misma empresa había desatado y que no podía controlar.

La *HEI* permaneció inédita durante los siglos coloniales debido al decreto de Felipe II de 1577 que prohibió la publicación de muchas de las crónicas etnográficas sobre las llamadas “antigüedades de los indios” (Baudot, 1995, p. 515). No será sino décadas después de la independencia de México que la *HEI*, al igual que las crónicas silenciadas de Motolinía, Bernardino de Sahagún, Diego Durán y Bartolomé de las Casas, entre tantas otras, fueran por fin dadas a la luz. Publicada en 1870 por Joaquín Icazbalceta, la *HEI* es estudiada y discutida hoy día principalmente por su reconocimiento de la gran cultura mesoamericana pre-contacto, la exaltación hagiográfica del protagonismo de los franciscanos en el centro de México y el lamento por el desmoronamiento de su proyecto milenarista (Díaz Balsera, 2005).

No obstante, el primer libro es una síntesis devastadora de “la introducción del Evangelio y Fe cristiana en la isla Española y sus comarcas” (Mendieta,

⁷ El tema del desplazamiento del protagonismo misionero en México sobre todo a partir de la Ordenanza de Patronazgo de Felipe II en 1574, que lamenta Mendieta, ha sido muy trabajado. Ver entre otros: Gibson, 1964; Poole, 1987; Schwaller, 1987; Sempat Assaoudurian, 1988; Baudot, 2010; Lockhart, 1992; Menegus, Morales y Mazin, 2010; Turley, 2014; y, más recientemente, a Ryan Dominic Crewe (2019), quien hace una excelente síntesis del asunto y de sus circunstancias políticas y demográficas.

⁸ La Iglesia indiana como “invención” del milenarismo franciscano, su ideal de pobreza y la nueva era del espíritu antes del fin de los tiempos es un tema debatido, pero de gran importancia en la historiografía colonial de México. La bibliografía es demasiado extensa para poderle hacer justicia con los constreñimientos de espacio de este artículo. Baste apuntar algunos autores cuyos textos abordan el tema: Phelan, 1970; Frost, 1976; Weckmann, 1982; Sempat Assaoudurian, 1988; Nettel Díaz, 1989; West, 1989; Cayota, 1992; Baudot, 1995; Graziano, 1999; Díaz Balsera, 2005; y, más recientemente, McClure, 2017.

1993, p. 13). Mendieta no fue recolector de mitologías taínas, ni testigo de los eventos que narra acaecidos en la región como lo fueron Colón, fray Ramón Pané, Las Casas y Fernández de Oviedo, autores fundacionales del archivo caribeño. Mendieta es lector de textos que ellos habían escrito por lo menos cincuenta años antes, evidenciando, actualizando y consolidando su influencia al retransmitirlos. Debido a su temporalidad de fin de un siglo, la fábrica intertextual del discurso minoritario de Mendieta reautoriza, reafirma y refuerza los contenidos de sus ascendientes al escoger sus fuentes precursoras, complejizándolas y enriqueciéndolas por virtud de reiterarlas desde un momento histórico diferente.

Ésta es la dimensión y dinámica retrospectivas que nos recuerda Rolena Adorno en *The Polemics of Possession* que permea la escritura de Indias y empodera su sistema narrativo (2007, pp. 10-11; p. 282).⁹ Así, aunque el primer libro de Mendieta no provea mucha más información sobre la catástrofe del Caribe que la que ofrecen sus intertextos precursores, la reiteración, re-creación y síntesis retrospectiva sobre ellos les confiere una nueva legitimidad al volver a consolidar su carácter fundacional desde la óptica de los primeros cien años de España en el Caribe y en México. En este sentido, a pesar de ser un texto muy poco atendido, el primer libro de la *HEI* de Jerónimo de Mendieta forma parte integral del archivo caribeño del siglo XVI.

Los pastores inútiles o la desterritorialización del lenguaje imperial

En el primer libro de la *HEI*, Mendieta representa los eventos que condujeron al encuentro colombino con el Nuevo Mundo no como “negocio humano, ni caso fortuito” sino como intervención divina directa (Mendieta, 1993, p. 15). Igualmente, afirma que la Providencia divina “parece que escogió” a los Reyes Católicos como sus “caudillos” para encomendarles a ellos “la conversión de infinidad de gentes idólatras, y de tan remotas y incógnitas regiones, que más parece haber sido divinalmente otorgada, que casualmente ofrecida” (p. 18). Cita en su totalidad la bula de donación de Alejandro VI donde el Papa celebra la intencionalidad de los Reyes de expandir la fe católica y los amonesta a atraer a ella a los pueblos de esas regiones nunca antes vistas.

⁹ Rolena Adorno formula bellamente este proceso cuando escribe cómo el Inca Garcilaso lee a Alvar Núñez Cabeza de Vaca: “Al atribuirle autoridad a las obras que ha leído, Garcilaso ejecuta [performs] transformaciones exegéticas de altísima valía. [Garcilaso] selecciona al precursor que incrementará el valor o peso de su propia obra, y esta selección enriquece nuestra estima de la obra que el autor ha escogido [para validarse]” (Adorno, 2007, p. 282; la traducción es mía). Este proceso de selección y reiteración de fuentes como un modo autorreflexivo de la escritura de autorizarse a sí misma, está presente en la *HEI* como discurso minoritario colonial.

Para hacerlo, Alejandro VI les concede a los Reyes Católicos y a sus “herederos y sucesores” el señorío de todas las dichas islas y tierras firmes descubiertas, echando la raya de norte a sur a cien leguas al oeste de las Islas Azores. Esta es la base del discurso imperial-providencial español, a la cual Mendieta se suscribe completamente. De ésta confirma su noción de la misión apostólica suprema y universal de la Corona española en el Nuevo Mundo y su concepción de los príncipes de España como sus reyes-misioneros (Phelan, 1970, p. 12). A saber, Mendieta no solamente apoya la expansión del catolicismo por el Nuevo Orbe, sino también la agencia política y económica casi ilimitada concedida a los monarcas españoles para realizarla con “celo de la fe cristiana” (Mendieta, 1993, p. 23).¹⁰

El vocablo “celo” proviene de *zēlus*, “ardor, celo” y en usos derivados, “velar, vigilar, emulación, celos,” y este último sentido del griego “hervir” (Corominas, 1954, v. 1, p. 754). Es decir, el celo cristiano de los Reyes Católicos para realizar la misión apostólica en los distantes reinos otorgados, implicaba la intensidad de una vigilancia ardorosa, sin la cual la tarea inmensa no podría efectuarse. Pues según Mendieta, las “ánimas” no cristianas de las regiones de las islas no eran como las conocidas de judíos y musulmanes, sino de una fragilidad y receptividad inéditas: “No ánimas como quiera, sino tan tiernas y blandas como la cera blanda, para imprimir en ellas cualquier doctrina, católica o errónea, y cualesquier costumbres buenas o malas que les enseñaren” (Mendieta, 1993, p. 27). Aparte de la construcción distorsionante y subalternizante que el fraile hubiera tenido sobre la diferencia indígena, lo pertinente para el argumento, en este momento, es su reconocimiento de una alteridad cuya sensibilidad singular no podía sino incidir en el modo en que el sujeto cristiano europeo iba a relacionarse con ella y, consecuentemente, en lo que el impacto de esa diferencia podía causar en su identidad.

Debe hacerse hincapié en el vector emotivo del “celo” como la responsabilidad y carga de una vigilancia constante porque él será uno de los hilos que ata, o más bien desata, la textualidad ambivalente del discurso minoritario/colonial de Mendieta.¹¹ Pues la alteridad del espacio caribeño desgastó desde el principio el ímpetu del celo del proyecto imperial-providencial. Es pertinente señalar que en su narrativa Mendieta apunta que no había sido Alejandro VI quien había exigido a los Reyes realizar el

¹⁰ Este aparato y agencia era el Patronato Real de las Indias, bajo el cual los reyes recibían “autoridad casi ilimitada” para nombrar todos los obispos, arzobispos e incluso párrocos del clero secular, así como para administrar los diezmos debidos a la Iglesia, sin intervención de Roma. Todas estas concesiones eran a cambio de la obligación de los Reyes de supervisar la conversión de los indígenas del Nuevo mundo (Phelan, 1970, p. 12).

¹¹ Pienso en la distinción que hace Joe Labanyi partiendo sobre todo de Brian Massumi entre afecto, sentimiento y emoción, en la que el tercer término incorpora una dimensión cognoscitiva o racional a la sensación al reconocerla, pero sin disolverla (Labanyi, 2010).

grandioso proyecto imperial universal de salvación de los indios encontrados en el Nuevo Mundo (Mendieta 1993, p. 19). A saber, había sido una responsabilidad y carga solicitadas con vehemencia, una promesa asumida con fervor por los Reyes.¹² No obstante, había sucedido que, debido a las demandas políticas y geoculturales inmediatas a España en Europa y África (Mendieta, 1993, p. 28), “no es maravilla que los reyes hayan puesto las mientes en lo de mas cerca, y descuidádose en lo de mas lejos” (p. 28).¹³

El espacio como distancia será entonces una de las fuerzas nodales que moviliza la diferencia multidimensional colonial americana. Es decir, el espacio no opera de un modo neutral, como cantidad pasiva, inerte y medible, según arguyen Santa Arias y Barney Warf en su consideración teórica sobre el “giro espacial” en el pensamiento geográfico postestructuralista. El espacio nunca es meramente un trasfondo fijo en el que se realizan las relaciones sociales, pues está íntimamente ligado a la construcción de éstas (Arias, 2010, p. 29). En efecto, en el contexto del discurso minoritario colonial de Mendieta, el espacio como distancia se representa como una agencia impredecible, irreducible, que opera en el encuentro desigual de España/Europa y constituye la liminalidad maravillosa, así como terrible e inquietante, del nuevo orbe que daba fin al mundo.

De este modo, si bien los Reyes Católicos habían sentido con intensidad verdadera un celo respecto a la evangelización de los indios, el contacto con la alteridad del espacio colonial de los representantes de sus personas para realizar el gran proyecto imperial-providencial-salvífico en las islas, horadaron la palabra real casi de inmediato. Fray Bernardo Buil fue el primer prelado y vicario apostólico de Indias, escogido por los Reyes Católicos y autorizado por Alejandro VI con plenos poderes para organizar las misiones y evangelización de los indígenas en el Nuevo Mundo. Pero según Mendieta, fray Buil mostró poco interés en la cristianización de los indios, pasando la mayoría de su tiempo en el cargo en pendenencias con Colón y abandonando el puesto al cabo de dos años (Mendieta, 1993, p. 33; Jesse,

¹² John E. Elliott comenta cómo Fernando —excluye a Isabel— había maniobrado con destreza sin igual para obtener “control real absoluto” sobre todas las fundaciones eclesiásticas en los territorios de ultramar (Elliott, 1966, 99). Luego de las bulas concedidas por Alejandro VI de *Inter Caetera* en 1493 y de *Eximiae Devotionis* en 1501, en 1508 Julio II le concedería a los Reyes un poder enorme y “universal” sobre la iglesia en el Nuevo mundo: el Patronato Real (Elliott, 1966, pp. 99-100). Mendieta habla desde estas coordenadas respecto al compromiso de la Corona.

¹³ Entre estas amenazas se encontraba la proximidad “infesta” de “herejes” turcos y moros de África y, valga señalar, la deshumanización realizada por el adjetivo. Mendieta se refiere aquí a los miles de moriscos que habían sido expulsados de España al negarse a convertirse al cristianismo, luego de la primera guerra de Alpujarras en 1499 (Jesse, 1965). También se refiere a los temores de la Corona sobre una ofensiva de estos moriscos, establecidos en el Magreb, aunque exagera pues los otomanos no se volverían fuente de inquietud sino con Carlos V (Coleman, 2013). En la escritura minoritaria, contradictoria y ambivalente de Mendieta pueden verse entonces desplegados desconcertantes prejuicios religiosos y raciales en sus contextos de las luchas políticas en todas las escalas, un momento histórico a tope de tensiones, de crisis y de conciencia de algo no visto en el pasado, entre otras cosas porque había surgido un continente nuevo con multitudes de gentes de las que no había registro bíblico ni histórico, por lo menos en Europa y en el mundo islámico.

1965). No obstante, y eso no lo registra el cronista franciscano, algunas de tales pendencias estaban justificadas. Pues cuando Buil regresa a España en julio de 1494, aunque no fuera con el Almirante, había tenido conflictos graves con Bartolomé Colón, quien intentaba imponer en Haití un régimen personal autocrático, al dar él y todos en la isla por fallecido al Almirante debido a la tardanza de su regreso del tercer viaje de exploración.¹⁴

Mendieta ofrece entonces una lista de los obispos nombrados por los reyes que les siguieron hasta 1577 y aunque hace reconocimientos de la rectitud con que ejercieron sus cargos algunos de ellos, juzga como muy pobre la gestión evangelizadora por no haber habido interés en aprender las lenguas indígenas de la isla:

[y] no fué por la dificultad que habia en aprendellas, sino porque ninguna persona eclesiástica ni seglar tuvo en aquel tiempo cuidado de dar doctrina ni conocimiento de Dios á aquellas gentes, sino solo servirse todos de ellos, para lo cual no se aprendian mas vocablos de los que para el servicio y cumplimiento de la voluntad de los españoles eran necesarios. (Mendieta, 1993, p. 35)

Este pasaje lo cita casi al pie de la letra de la *Apologética Historia Sumaria* (Las Casas, 1992, p. 870). No puede dejar de apuntarse que Mendieta le presta muy poca atención a la presencia misionera de los franciscanos en el Caribe, a pesar de que fundaron en Haití en 1505 la provincia de la Santa Cruz, la primera unidad administrativa religiosa en América y de que el número de frailes de la orden había estado aumentando desde 1493 (Tibesar, 1957, p. 377; Gómez Canedo, 1977, pp. 6-7; McClure, 2017, p. 99). Como en México, fueron ellos los primeros en fundar monasterios y escuelas para los hijos de los caciques y hacia finales de las primeras tres décadas del siglo XVI los franciscanos “se hallaban bien establecidos en la zona del Caribe, con residencias permanentes en las islas principales (Santo Domingo, Cuba, Puerto Rico y Jamaica)” (Gómez Canedo 1977, p. 17). Es entonces desconcertante que Mendieta le dedicara solamente unas líneas a la agencia de los miembros de su orden en las Antillas cuando

¹⁴ Esta es la versión de los hechos que propone Stafford Poole a partir de argumentos circunstanciales, pero persuasivos. Además del cargo de organizar la Iglesia en las Antillas, Buil tenía también la misión de informar abusos de autoridad de los Colón y eso fue lo que hizo al regresar a España, acaso a principios de julio de 1494 (Poole, 1974). Al parecer, regresaba a España para reportar los excesos de Bartolomé Colón, quien se atribuía ilícitamente funciones de gobernador al creerse que el Almirante había muerto en el tercer viaje de exploración, pues se le esperaba en Haití aproximadamente a finales de junio (Poole, 1974, p. 200) y no llegó sino hasta el 29 de septiembre (p. 198). No es la tarea de este artículo apoyar o refutar la reconstrucción histórica de Poole, sino solamente señalarla como presentando un caso más complejo y con más aristas de las que reconoce Mendieta en su historia.

precisamente se le había encomendado escribir la historia “de las cosas dignas de memoria” (Capitefontium cit. en Icazbalceta, 1993, p. xix, n. 3) de los franciscanos en las Indias y los de las islas habían establecido pautas para la evangelización de los indígenas que seguirían las de México (Gómez Canedo, 1977, pp. 148-150).

No es falso su comentario amargo y sumario de que “fue de poco efecto lo que los frailes de aquellas islas hicieron, á lo menos cuanto á la conservación de los naturales de ellas” (Mendieta, 1993, p. 39). Sin embargo, esta carencia de información que ofrece Mendieta sobre los franciscanos en las Antillas produce contradicción, confusión y ambivalencia. Pues no solo supone un menoscabo de su propia orden al pasar por alto sus esfuerzos registrados en las islas. A nivel discursivo, tal insuficiencia, al igual que respecto a Buil, reproduce la falta de información que le imputa a los consejeros de los Reyes Católicos “que acá estaban o a España iban, les querían escribir o decir” (Mendieta, 1993, p. 36), lo cual tantas veces contribuyó a la ignorancia de los reyes sobre lo que en verdad acontecía en las islas y como resultado, a la desterritorialización de la palabra real. Al participar o reproducir aquello que denuncia, el discurso entra en una relación ambivalente, opaca y contradictoria consigo mismo. Regresaremos a las implicaciones de esta ambivalencia más adelante.

Así, según Mendieta, los Reyes Católicos permanecieron ignorantes y descuidados sobre cómo la carencia de palabras en las lenguas indígenas del lejano espacio colonial desterritorializaba su discurso imperial-providencialista para cumplir la promesa y compromiso de evangelización que habían hecho. No se daban cuenta de cómo la distancia les impedía ver, o ni siquiera saber lo que no veían, respecto a lo que pasaba con su palabra real en el ‘acá’ del Caribe. La ignorancia o descuido sobre cómo la distancia alterizante del espacio colonial (caribeño) volvía inútil la palabra o discurso real, permitió el cuasi-extermio de las gentes bajo su vigilancia y patronato. Este escándalo de orden planetario —cuyas faltas estaban “divulgadas de Oriente a Poniente” (Mendieta, 1993, 52)— y su relación al lenguaje inservible de los Reyes, es “leitmotiv o ritmo conductor” (Benítez Rojo, 1996, p. 104) en la escritura minoritaria de Mendieta. Es otra reiteración de corte lascasiano en el archivo fundacional del Caribe.

El cemí profético: marcas textuales de la oralidad indígena

Irónicamente, si las fuentes de información de los reyes de España habían sido insuficientes para hacerles saber lo que estaba ocurriendo en las islas a su cargo, no así la de los caciques de Haití, quienes estuvieron al tanto

de lo que pasaría incluso años antes de que ocurriera, como cuenta Pané. Él fue, según Mendieta, uno de los pocos que aprendió lenguas indígenas y cuya obra fundamental le sirve de intertexto y retrospección. El manuscrito de Pané constituye la primera etnografía sobre las culturas aborígenes del hemisferio y la única recopilación de testimonios directos sobre las creencias, narrativas de origen y prácticas ceremoniales de los taínos (Arrom, 1978, p. 1; López Baralt, 2005, p. 114). No es extraño entonces que fuera una referencia genealógica obligada del archivo caribeño para Mendieta, recibéndola posiblemente de la *Apologética historia sumaria* de Las Casas, la cual circulaba en manuscrito en México, o acaso de la versión latina de la *Década primera* de Pedro Mártir de Anglería, que había salido en Sevilla en 1511 (Arrom, 1978, p. 11), pues el manuscrito original de Pané está perdido.¹⁵ Fray Ramón Pané llegó con Colón en el segundo viaje y a petición suya, vivió hasta dos años en el asentamiento de Guarionex que pertenecía al cacicazgo del Maguá-Caiabó de Guarionex, uno de los cinco *matunheries* o caciques principales de Haití (Oliver, 2009, pp. 36, 61-62). La misión de Pané era recolectar información sobre las creencias, mitos y ceremonias de los taínos, para lo cual lo ayudó su traductor indígena, Guaticabanu (Pané, 1978, p. 50). A finales de marzo de 1495, Guarionex recibió con cortesía, y hasta interés, a Pané, a fray Juan Leudelle y a los siete catecúmenos indígenas que los acompañaban. Miembros de la familia del cacique recibieron lecciones de catecismo y se congregaban dos veces al día para rezar. Es durante este tiempo de negociación con el cristianismo por parte de Guarionex cuando Pané pudo obtener la mayor parte de su información sobre las creencias indígenas, las narrativas de origen y las prácticas rituales que figuran en su *Relación* (Arrom, 1978, p. 7; Oliver, 2009, p. 217).¹⁶

En sus pesquisas, Pané reporta la figura y poderes de los *cemíes* como piedra angular de la epistemología taína y de sus prácticas rituales. Según el arqueólogo y etnógrafo dominicano Jorge Oliver, el término *cemí* en la lengua taína se refería “no a un artefacto u objeto sino a una fuerza

¹⁵ La trayectoria del texto de Pané es compleja y sigo muy de cerca a José Juan Arrom para documentarla. No se conserva el manuscrito original, el cual se especula que el fraile entregó a Colón posiblemente en 1500, cuando éste regresaba a España luego del tercer viaje. Pedro Mártir de Anglería vio la relación de Pané y la compendió en una carta en latín a Ludovico de Aragón, la cual Anglería luego incluyó en su *Década Primera*, publicada en Sevilla en 1511. Bartolomé de las Casas también vio el texto e hizo referencia al mismo en su *Apologética historia sumaria* (c. 1556-1559). Fernando Colón incluyó la relación íntegra en la *Historia del almirante don Cristóbal Colón por su hijo Fernando Colón*, pero la biografía quedó sin publicar hasta su traducción al italiano en 1571 por Alfonso de Ulloa. Así, concluye Arrom, que lo que conocemos de la relación de Pané es el compendio en latín de Anglería, las noticias del texto de Bartolomé de las Casas y la traducción al italiano del texto que hizo Ulloa (Arrom, 1978, pp. 11-12).

¹⁶ Al cabo de los dos años, sin embargo, como cacique principal (o “paramount”) Guarionex ya no pudo resistir la presión de catorce caciques medianos de su territorio que querían liberarse del yugo de los cristianos “puesto que no podían satisfacerlos” (Pané, 1978, p. 51), y se unió a ellos en una conjuración (p. 54). Sabemos que la misma fue descubierta, Guarionex pudo huir y se refugió en el cacicazgo de Mayobanex, quien le ofreció protección debido a que Guarionex le había obsequiado algunos areitos que narraban sus conquistas y la de los caciques ancestrales “cemificados” del Maguá (Oliver, 2009, p. 108). Fue luego capturado allí por los españoles y enviado a España. Durante la trayectoria, el barco en que iba se hundió (Las Casas, 1995, p. 84).

inmaterial, numinosa” (Oliver, 2009, p. 59; la traducción es mía). Estas fuerzas podían habitar en entidades naturales maravillosas como piedras amorfas de superficie conspicuamente suave, árboles cuyas raíces se movían, o leños vivos que regresaban a su lugar de origen. También podían ser capturadas en artefactos exquisitos de madera, caracoles, huesos, coral o algodón tejido (Alegría, 1997, p. 23; Wilson, 1997, p. 46; Siegel, 1997, p. 106; López Baralt, 2005, p. 88).

Según las instrucciones precisas del cemí, se le construían casas o caneyes para incitarlo a que habitara en ellas y así, a que permaneciera entre la gente (Las Casas, 1992, p. 1151). Además, podían habitar o estar presentes en entidades inamovibles como ríos y cerros, e incluso en fuerzas climáticas. Los poderes de los cemíes eran muy variados: oraculares, reproductivos, de generación, daban alimentos, procuraban las lluvias y desataban vientos fuertes y huracanes (Pané, 1978, pp. 41-48; López Baralt, 2005, p. 107; Oliver, 2009, pp. 54-55, 73). Finalmente, también eran entidades sociales; había rangos y jerarquías entre ellos, tenían nombres, formas e historias propias y reputaciones (Oliver, 2009, pp. 54, 73-74).

Antes de la llegada aciaga de Colón, los caciques taínos heredaban al asumir su cargo toda una serie de cemíes que consolidaban el prestigio de su clan y su capacidad de gobernar (Roe, 1997, pp. 124-157). Los caciques tenían que mostrarse capaces de controlar a sus cemíes debido a que mantener relaciones con ellos era aliarse con sus poderes. Tanto Colón como Las Casas registran cómo los caciques alardeaban de tener cemíes más poderosos y prestigiosos que los de sus enemigos y se los robaban unos a otros para controlar sus fuerzas (Oliver, 2009, pp. 87-90).

Pané y Las Casas consignan que Guarionex tenía bajo su custodia al cemí Yucahú Guamám Bagua Maorocoti (Pané, 1978, p. 48; Las Casas, 1992, p. 1156). Yucahú era el cemí más poderoso de la isla de Haití (Arrom, 1975, pp. 19-26). Según Mercedes López-Baralt, su nombre significaba “las fuentes de subsistencia taína” y podía traducirse como “Señor de la yuca y el mar, que no tiene principio” (López Baralt, 2005, p. 88). Su posesión confirma el status y poder de Guarionex como matunherí. Pané reporta el pronóstico terrible de Yucahugamá en una consulta realizada por el padre de Guarionex, Cacibaquel y otro cacique, Guamanacoel.

Luego de haber ayunado rigurosamente durante seis o siete días ingiriendo solamente el jugo de una yerba —que Las Casas compara a la coca andina (1992, pp. 1155-1156)— los caciques entraron en contacto con el cemí. Yucahugamá les hizo entonces la profecía monstruosa de su destrucción

total: poco después de la muerte de Cacibaquel, a su clan o linaje le quedarían pocos años de dominio “porque vendría a su país una gente vestida, que los habría de dominar y matar y que morirían de hambre” (Pané, 1978, p. 48). Escribe Pané que:

ellos pensaron primero que éstos habrían de ser los caníbales, mas luego, considerando que éstos no hacían sino robar y huir, creyeron que otra gente habría de ser aquella que decía el cemí. De donde ahora creen que se trata del Almirante y de la gente que lleva consigo. (Pané, 1978, p. 48).

Señala López Baralt que en varios momentos Pané devalúa los mitos taínos considerándolos “disparates” (2005, p. 114). Acaso el fraile catalán concibió la profecía del cemí como otro desvarío más, salvándole esto de vislumbrar la ironía trágica de sus palabras en la relación, ya que, en efecto, los españoles en Haití resultarían ser mucho más voraces, letales y terroríficos que los caníbales.

Pero desde su iteración retrospectiva en el texto minoritario de fin de siglo de Mendieta, la profecía terrible de Yucahú Guamám Bagua Maorocoti adquiere una inflexión devastadora que no estaba presente en las versiones anteriores del pronóstico, por lo que es pertinente considerarlas. Como se mencionó arriba, una de gran importancia es la del humanista italiano Pedro Mártir de Anglería, quien vio el manuscrito de Pané y lo resumió en una carta al Cardenal Ludovico de Aragón (Arrom, 1978, p. 91). Anglería consigna como “noticia tristísima” la profecía del cemí. Al ver los indios a los españoles “que habían invadido su isla” coligieron que el cemí se refería a ellos pues, apunta Anglería, “ya están todos sometidos a los cristianos y muertos todos los que se les opusieron” (Anglería, 1978, p. 101). El humanista italiano reconoce entonces y divulga ya a principios del siglo dieciséis la enorme violencia contra los taínos a manos de los españoles invasores, aunque todavía no pudiera prever las dimensiones catastróficas de su cuasi-extinción.

Por su parte, Las Casas también registra el pronóstico de Yucahugamá en el capítulo 167 de la *Apologética Historia Sumaria*. Alega que el pronóstico funesto del cemí obtenido después del fuerte ayuno del cacique era de “pública voz y fama” (Las Casas, 1992, p. 1156), es decir, transmitido oralmente y sabido por todos. Sin embargo, sorprendentemente, el dominico solo consigna la identificación inicial de los taínos entre la gente vestida que los destruiría “y los que llamamos caribes” (p. 1156), y no la

posterior con los españoles que puntualizan tanto Pané como Anglería. Paradójicamente, la iteración de la profecía pierde en Las Casas su potencial desestabilizador incluso cuando regresa a España definitivamente en 1547 (Adorno, 2007, p. 89), donde debió de haber escrito el capítulo sobre el pronóstico del cemí. Quedaban entonces solamente unas decenas de indios, próximas ya a la casi extinción (Livi-Bacci, 2003).

Al quedar reiterada junto a los tópicos nodales de la distancia del espacio colonial y el descuido de los Reyes, en la *HEI* la profecía de Yucahguamá adquiere una dimensión particularmente perturbadora para el discurso imperial-providencial de la monarquía española. Dice Mendieta que los caciques y bohiques habían contado a Colón “que algunos años antes de su venida, lo habían ellos sabido por oráculo de su Dios” (Mendieta, 1993, p. 36). Consigna Mendieta que el padre del cacique Guarionex, junto a otro cacique al parecer menor, había en efecto ayunado los cinco o seis días prescritos ingiriendo solamente el jugo de las yerbas. Posiblemente influido por su conocimiento sobre las prácticas rituales nahuas, Mendieta añade —o imagina— detalles ausentes en las versiones de episodios anteriores tales como disciplinas y sahumeros, para enfatizar el rigor, la devoción y propiedad ritual con que los indígenas habían efectuado el ayuno: “lloraron y disciplinaronse reciamente, y sahumaron mucho a sus ídolos, como lo requería la ceremonia de su religión (Mendieta, 1993, p. 37).

Como en las versiones anteriores, el pronóstico que reciben los caciques con su sacrificio para hacer contacto con “su Zemí (que así llaman ellos al ídolo del diablo)” (Mendieta, 1993, p. 37) es el de la destrucción de su gente y devastación de sus tierras. Pero a diferencia de las versiones conservadas sobre la profecía por Pané, Anglería y Las Casas, en la iteración retrospectiva de Mendieta, Yucahguamá declara con detalles y actos gráficos el perfil de los invasores. Con imágenes que evocan la *Brevísima relación* de Las Casas, el cemí anuncia que llegarían hombres vestidos, con barbas,

que hendiesen de un golpe un hombre por medio con las espadas relucientes que traían, los cuales hollarían los antiguos dioses de la tierra destruyendo sus acostumbrados ritos, y derramarían la sangre de sus hijos o los llevarían captivos, haciéndose señores de ellos y de su tierra. (Mendieta, 1993, p. 37)

Escribe Mendieta que todo ocurrió tal cual dijo el cemí “Ca los españoles abrieron muchos indios a cuchilladas en las guerras y aun en las minas por lo que se les antojaba” (1993, p. 37). Es decir, el cemí no exageró para amedrentar

a los caciques, ni para obtener más sacrificios o devociones de ellos. Tampoco les ocultó nada, aunque podría apuntarse que les habló enigmáticamente puesto que los indios no podrían haber conocido entonces las armas letales que los destruirían. Mendieta apunta que los indios registraron la “espantosa respuesta” en sus areitos. Desde luego, el franciscano familiariza el conocimiento inquietante del futuro del cemí —así como el de los dioses mexicas en el libro cuarto de la *HEI*— a partir de la explicación demonológica medieval y de la modernidad temprana sobre la inteligencia angelical de Lucifer.

En esta explicación, el demonio, a pesar de haber perdido la gracia, conservaba las facultades y percepciones propias de su naturaleza angelical. Por lo tanto, aunque no podía conocer el futuro de por cierto —como tampoco ninguna otra criatura, sino el creador de todas, Dios— sí podía conjeturarlo con precisión sobrehumana.¹⁷ Y como según Mendieta y las creencias de la modernidad temprana europea era el demonio quien con sus poderes maravillosos actuaba mediante los ídolos y dioses de los pueblos gentiles, al ser propiciado por Cacibaquel con su ayuno y disciplinas, el ángel caído comunicó a través del cemí todo lo que había conjeturado sobre la destrucción de los indios al conocer la naturaleza débil de éstos, la “briosa” de los españoles y que Colón preparaba su viaje (Mendieta, 1993, p. 37).

Impartida o no por Lucifer, de la profecía del cemí —que circulaba ampliamente en Haití y estaba registrada en los areitos— se deduce que los caciques Cacibaquel y Guarionex, así como su gente, estuvieron mucho más informados del futuro infernal que acontecería en la isla que los Reyes Católicos, cuyo poder acaso pudo haberlo impedido si hubieran puesto más cuidado en averiguar lo que ocurría en el presente del espacio colonial a su cargo. Así, puede colegirse que aunque la profecía hubiera llegado a los indios por el medio “ilícito” de sus ayunos rigurosos para contactar al (supuesto demonio-) cemí, y los Reyes nunca hubieran cometido la transgresión de entablar comunicaciones preternaturales para tener mejor idea del futuro —tan cargado de desafíos—, irónica, trágica y fatídicamente, la cuasi-destrucción de los indios a manos de los españoles resultó en un triunfo mucho mayor y contundente de Lucifer que cualquier consulta prohibida que los Reyes pudieran haberle hecho, y que los pudiera haber alertado sobre el acontecer para detenerlo. La marca de oralidad indígena que anticipa el recuento minoritario retrospectivo de la profecía de Yucahuguamá, realizada a fin de siglo por Mendieta, produce nuevos y arduos escollos a la ignorancia inocente de los reyes.

¹⁷ Algunos títulos útiles para comprender el lugar central que ocupó la demonología en el pensamiento y epistemología de la modernidad temprana y del medioevo son: Flint, 1991; Clark, 1999; Cameron, 2010; Campagne, 2009; y Montaner y Lara, eds., 2014. Otros títulos pertinentes que abordan la demonología transculturada al México central son, entre muchos otros: Aguirre Beltrán, 1963; Gruzinski, 1991; Cervantes, 1994; Griffiths y Cervantes, eds., 1999; Tavárez, 2011; y, más recientemente, Díaz Balsera, 2018.

El cacique del Bahoruco y la caída en la modernidad

Enrique, el cacique y líder rebelde que nunca pudo ser vencido por las armas invasoras, nació entre seis u ocho años después de la llegada aciaga de los barbudos que había anunciado Yucahugamá. Posiblemente a los cinco o seis años aprendió a leer y a escribir en el monasterio franciscano de La Verapaz, el primero construido en el llamado Nuevo Mundo. Allí recibió el nombre de Enrique en su bautismo, y luego el diminutivo “Enriquillo,” el cual observa acertadamente Ida Altman que indicaba afecto, pero también neutralizaba el prestigio real del nombre (Altman, 2007, pp. 589-90). El pueblo de la Verapaz había sido fundado en la villa principal del cacicazgo de Jaraguá, gobernado por Anacaona, la tía-abuela de Enrique (Altman, 2007, p. 592; Stone, 2013, p. 366) quien fuera ejecutada en 1503 por conspirar contra los invasores. Eventualmente, el cacicazgo del Jaraguá fue heredado por Enrique, uno de los “caciques modernos é últimos desta Isla Española” (Fernández de Oviedo, 1851, I, lib. V, cap. IV, p. 140). En 1514, el cacique Enrique fue relocalizado con ciento nueve indios en San Juan de la Maguana como parte del repartimiento a cargo de Rodrigo de Alburquerque (Altman, 2007, p. 594, n. 17). Debido a los abusos y tratos humillantes de Andrés de Valenzuela, a quien el cacique Enrique le organizaba el servicio del repartimiento, éste se internó con su gente a los montes cuasi-impenetrables del Bahoruco, en el suroeste de lo que es hoy la República Dominicana. La autonomía de Enrique y sus súbditos en las montañas nativas duró quince años. Durante todo ese tiempo los españoles fracasaron en sus intentos de hacerlos regresar a los repartimientos por las armas. El Bahoruco protegía a los suyos.

Mendieta reitera la rebelión de Enrique a partir de las historias de Las Casas y de Fernández de Oviedo.¹⁸ El franciscano avala contundentemente la posición lascasiana minoritaria de la guerra justa de Enrique contra los españoles “que los privaban de sus señoríos, tierras... y libertad” sin ninguna causa o justificación (Mendieta, 1993, p. 55).¹⁹ No obstante, aunque condena con elocuencia emotiva y vehemente la arrogancia chocante con que Fernández de Oviedo subalterniza a los indios en su historia, lo sigue para narrar los hechos finales de la rebelión que no cuenta Las Casas.²⁰ Pues éste concluye su narración en la *Historia de Indias* con la tregua negociada en 1528 entre

¹⁸ Consignadas en el capítulo CXXV del Tercer Libro de la *Historia de Indias* de Las Casas y en el Quinto Libro, Capítulo IV de la Primera Parte de la *Historia General y natural de las Indias* de Fernández de Oviedo. La publicación total de la crónica masiva de Fernández de Oviedo en tres partes y cincuenta libros es realizada por primera vez por la Real Academia de la Historia entre 1851 y 1855, bajo el cuidado de José Amador de los Ríos (Myers & Scott, 2007, p. 301).

¹⁹ Véase Las Casas, 1987, v. 3, p. 261.

²⁰ Para un análisis de la polémica entre Fernández de Oviedo, “el enemigo de los indios” y Las Casas y sus papeles respectivos como consejeros del Carlos V, ver Myers & Scott (2007, pp. 113-125) y Myers, 2008.

el cacique y el capitán Hernando Martínez San Miguel, diciendo que no hubo disturbios durante cinco años hasta que se firmaron las paces definitivas. Según Fernández de Oviedo, Las Casas participó decisivamente en estas paces realizadas entre el cacique Enrique y el capitán Francisco de Barnuevo en 1533; sin embargo, el dominico no hace ninguna mención de su intervención en el episodio, ni siquiera como anticipación.²¹

Reescribiendo a Fernández de Oviedo, Mendieta apunta que el Emperador Carlos V había sido “avisado” que los españoles de la Isla no podían vencer a los indígenas. Viendo que esto ocurría desde hacía quince años, el Emperador envió a Barnuevo a la conquista otra vez, pero como “príncipe clementísimo”, dando instrucciones para negociar la paz con los alzados “antes de someterlos por las armas” (Mendieta, 1993, p. 56). No obstante, por lo menos entre los españoles de la Isla, se sabía que Enrique se había internado en el Bahoruco durante el reino de Carlos V, pues éste había subido al trono de España tres años antes de la insumisión indígena. Así, cabe entonces y desde luego la pregunta de por qué Carlos V había esperado década y media para mostrar su benevolencia al cacique y sus taínos.

Aunque no plantea la cuestión de ese modo, Mendieta no deja de anticiparla parcialmente dando como razones para las nuevas provisiones del Emperador dar fin a “aquel oprobio y afrenta a la nación española” de no poder doblegar “a poco más de cien indígenas”; dar también punto final a los daños recibidos por los españoles residentes en la isla “principalmente... en sus haciendas” y, por fin, evitar el daño a las almas de los indios sublevados (Mendieta, 1993, p. 56). No es entonces difícil colegir a partir del discurso minoritario de Mendieta que la clemencia del Emperador del Sacro Imperio Romano no había sido solamente producto de su misericordia. Era también, o más aún, la necesidad de negociar con el poder geopolítico del cacique Enrique para reestablecer el control de La Española, que tambaleaba luego de quince años de no poder someter al líder indígena y de enormes gastos para hacerlo que ya nadie quería seguir asumiendo en la isla.²²

Carlos V decidió por fin estampar su palabra imperial en una carta al cacique donde le solicitaba la paz, asegurándole que él y su gente “serían

²¹ Las Casas concluye su narración sobre la tregua de 1528 entre Enrique y los españoles en el capítulo 127 del Libro Tercero de la *Historia de Indias*. En el capítulo 128 hace un flashback al año 1518 y 1519, y aquí intercala el relato de la plaga de hormigas en La Española que recoge Benítez Rojo en *La isla que se repite*. Dejaremos una reflexión sobre el silencio de Las Casas para otra ocasión.

²² En efecto, Las Casas cuenta que se había gastado de la caja del Rey de ochenta a cien mil castellanos en estas campañas (Las Casas, 1987, v. 3, p. 265). Fernández de Oviedo, por su parte, dice que los gastos habían montado en cuarenta mil pesos de oro (Fernández de Oviedo, 1851, I, lib. V, cap. VIII, p. 152). Altman apunta que los oidores de la Audiencia de Santo Domingo venían advirtiendo sobre la resistencia en aumento de los comerciantes de seguir proveyendo a crédito los bastimentos necesarios para combatir a los “alzados”. Los costos de la ofensiva contra los indios habían sido pagados por los residentes españoles de la isla (Altman, 2007, p. 599).

amparados con toda vigilancia y cuidado” (Mendieta, 1993, p. 56), misiva que el teniente Barnuevo le entregó personalmente a Enrique. Siguiendo a Fernández de Oviedo, Mendieta representa la inaccesibilidad de la sierra donde se desplazaban Enrique y los suyos al relatar todo lo que tuvo que hacer Barnuevo para llegar a él con la palabra escrita del Emperador. Pero, en el recuento de Mendieta, la representación de la escabrosidad (protectora) del Bahoruco opera como metáfora del desafío y fuerza de Enrique y metonimia de su competencia militar, todo lo cual le había permitido resistir al enemigo durante tantos años.²³ Muy a diferencia del discurso imperial triunfalista de Fernández de Oviedo, Mendieta apunta que Barnuevo nunca pudiera haber llegado por fuerza de armas al cacique, sino tan solo por su empeño, de dimensión providencial, de negociar la paz para hacer regresar a los indígenas a la comunidad de la Iglesia (Mendieta, 1993, p. 58). Afirma Mendieta que, Barnuevo fue guiado por Dios, “como de su mano” (p. 58).

Aunque Enrique acató la carta del Emperador donde éste le concedía incluso el título de hidalguía de “don”, no dio por sentado de inmediato el poder de la palabra real. Para verificarla, envió a Gonzalo, un indio principal de confianza, junto a Barnuevo, a la audiencia de Santo Domingo (Mendieta, 1993, p. 59; Fernández de Oviedo, 1851, I, lib. V, caps. VII-IX, pp. 147-155). Mientras, el propio Enrique bajaba a la villa de Anzúa de Compostela en la Maguana, con ochenta guerreros, para probar en persona si se había recibido allí la palabra del Emperador, como en efecto corroboró. Al regresar al Bahoruco llegó su emisario Gonzalo con presentes de la Audiencia de Santo Domingo. Pero todavía dudaba Enrique de las promesas de los españoles de la isla pues, aunque creía la palabra dada del Rey, “para desagraviarlo a él y a los suyos estaba lejos el socorro del Emperador” (Mendieta, 1993, p. 61). Esta puntualización en boca del cacique activa la estructura minoritaria de la desterritorialización del discurso imperial en el acá colonial, pues muestra cómo la distancia diferencial de la Isla podía incapacitar, y de hecho incapacitaba, el efecto de la palabra del Rey, convirtiéndola en mera superficie o signo vacío.

Siguiendo a Fernández de Oviedo en el orden de los hechos, Mendieta apunta que la visita extraoficial que hizo Las Casas al Bahoruco fue decisiva para asegurarle al cacique la palabra pactada.²⁴ Habiéndose enterado de ésta, y sorteando todas las dificultades e imposibilidades del terreno, llegó el

²³ Cuenta Las Casas, por ejemplo, que cuando Enrique mandaba a algunos indios a pescar en los ríos o a cazar por los montes, nunca lo encontraban en el mismo lugar donde los había enviado, ni sabían dónde podrían volverlo a ver. Esto se hacía por si los españoles prendían a alguno, no pudiera dar cuenta de dónde estaba Enrique, incluso bajo tortura (Las Casas, 1987, v. 3, p. 264). Si el grupo que enviaba era numeroso, ya entonces no tomaba tantas precauciones el cacique porque calculaba que alguno siempre podría escaparse para avisarle de la proximidad y posición de los españoles.

²⁴ Fernández de Oviedo narra esta visita en el Capítulo XII del Quinto Libro de la Primera parte.

dominicano con ornamentos para decir misa adonde se encontraba Enrique con su gente, quedándose con ellos algunos días “dándoles a entender la clemencia grande [del Emperador]... y aconsejándoles que se aprovecharan de tan señalado beneficio y perseverasen en la obediencia y servicio de tan benignísimo rey” (Mendieta, 1993, p. 61). Continúa Mendieta su lectura de Fernández de Oviedo apuntando que Las Casas reportó a partir de su visita cómo Enrique siempre continuó con sus prácticas cristianas de rezar diariamente e, incluso, ayunar los viernes. Vale la pena apuntar que, desde su discursividad minoritaria, Mendieta, al igual que Las Casas, en todo momento representa una imagen heroica del Enrique alzado como líder indígena intachable, competente y piadoso, quien siempre ejerció la violencia contra los españoles únicamente en legítima defensa propia. Esta es la imagen noble, épica y eminente del cacique bicultural que reitera Manuel J. Galván en su romance nacional fundacional *Enriquillo*, el cual, en las palabras y visión también finiseculares y sin ilusiones de Doris Sommer, se convirtió en un conveniente mito nacional dominicano o en personaje cuasi-sagrado de la historia colonial de Quisqueya para la clase dirigente dominicana (Sommer, 1983).

Fernández de Oviedo concluye la historia de Enrique con su muerte un año luego de haberse hecho las paces, nombrándolo con su título de hidalguía de “don” y diciendo, lacónicamente, que murió como cristiano (Fernández de Oviedo, 1851, I, lib. V, cap. XI, p. 158). Como señalé arriba, en su *Historia de las Indias*, Las Casas solamente llega hasta el año 1528, dejando a Enrique y su gente tranquilos en el monte, ya sin ser perseguidos por los españoles ni anticipar su propia participación en la consolidación de la paz cinco años más tarde. Pero desde su discurso minoritario, en un gesto verdaderamente explosivo, Mendieta denuncia las paces aceptadas por Enrique —y registradas por Fernández de Oviedo— como algo catastrófico para su gente: “pues el volver a su amistad y comunicación [con los españoles] fue causa de acabarse del todo y consumirse en menos de ocho años toda su generación y la de los demás indios naturales de aquella tierra, que ya en su tiempo no eran muchos” (Mendieta, 1993, p. 62).

La palabra imperial que Carlos V concedió al invicto Enrique asegurándole respeto, buen tratamiento, tierras y libertad a él y a su gente, que le había llevado Barnuevo, se convirtió en contacto letal. En este sentido, era “el abrigo de las montañas” (Mendieta, 1993, p. 62) del Baboruco, el suelo natal taíno, la fortaleza inexpugnable que pudiera haber garantizado la conservación de la gente de Enrique, y no la palabra del Rey, de nuevo desterritorializada e inutilizada por el diferimiento colonial. La figura heroica de Enrique e, incluso, la agencia protectora de Las Casas, quedan desfiguradas en Mendieta por el efecto fatídico del contacto con la palabra real que el

cronista franciscano trae a colación desde su posición retrospectiva de finales de siglo. Aunque posiblemente ya había sido testigo de la destrucción final de los indios luego de la capitulación del cacique Enrique, Las Casas no quiso, o no pudo, enfrentar los efectos mortíferos de su agencia pacificadora, la cual tendría que haber narrado en el prometido Cuarto Libro de la *Historia de Indias*, pero que nunca tuvo tiempo o fuerzas para llegar a escribir.

El discurso minoritario, encore

“Y por estas verdades que aquí digo...no consiento que alguno me tenga por enemigo de mi nación y patria como acaece que muchos inconsideradamente lo echan por esta calle porque... ¿en qué juicio cabe juzgar, que yo, siendo como soy, español, pretenda por los extraños infamar á mis naturales? ¿Ni que razón hay para que yo holgase por mi pasatiempo de echar sus faltas en la plaza, si no estuviesen divulgadas de Oriente a Poniente?”

Jerónimo de Mendieta. Libro Primero. *Historia eclesiástica indiana*.

En el epígrafe de este apartado, Mendieta expresa la ambivalencia e inestabilidad de su discurso minoritario colonial mediante la salvedad de su pertenencia inequívoca a la nación española. Sus palabras implican que, por ser español, jamás defendería a otros para infamar a sus compatriotas, pero que tampoco podría dejar de decir las infamias que España hubiera perpetrado contra ellos. Como español, siguen las implicaciones, no decir la verdad de la infamia de España que todos conocen es infamarla más; aunque reiterar su verdad infamante al mundo que ya la sabe, sea también hacerlo. Volver a descubrirle al orbe la abyección universal de España en y desde el espacio colonial donde se ha padecido es, acaso, el único modo de poder decir y pertenecer a una España verdadera.

La ambivalencia, la desterritorialización, el vaciamiento y la inversión son entonces estructuras que marcan el discurso minoritario colonial retrospectivo de Jerónimo de Mendieta. Pues tal discurso, aunque lúcido ante la catástrofe cometida por el proyecto imperial-providencialista de los Reyes, no podía renunciar a la ideología, ni a la materialidad emotiva, epistémica e histórica de éste. Expone la discapacitación calamitosa de la palabra real, pero al mismo tiempo quiere o tiene que encubrirla. Le reconoce valores proféticos al epistema indígena que registra, pero no puede asumirlo como equivalente ni procesar el mundo desde esa perspectiva. Alaba la virtud y coraje de don Enrique, pero lo implica en la cuasi-destrucción de sus últimos descendientes. Es español, pero no puede sino repudiar a su nación por y para serlo verdaderamente. Y en otro giro de tuerca, Mendieta mismo parecería repetir la opacidad informativa que denuncia al casi borrar de su discurso la agencia de la orden franciscana en las islas o dar una versión insuficiente del conflicto entre Bernardo Buil y los hermanos Colón.

Esta ambivalencia y fluctuación “de una subjetividad diferenciada, que ni es europea ni americana, pero simultáneamente metropolitana y colonial, y que también se traduce a una relación ambivalente con la cultura indígena” (Martínez-San Miguel, 2008, p. 33; la traducción es mía) e, incluso, toca el propio acto de enunciación, repite la angustia minoritaria lascasiana que se refleja en las contradicciones, elisiones e incoherencias, que agitan el discurso vehemente de Mendieta. Y, sin embargo, aunque lúcido, subversivo, hipercrítico, y devastador, el discurso minoritario del franciscano no puede ajustarse del todo a nuestras expectativas poscoloniales o decoloniales contemporáneas. Pues al igual que el de Las Casas, está circunscrito por su historicidad y sus horizontes epistémicos e ideológicos. Así, era prácticamente imposible que en ese discurso se considerase que la evangelización de los indígenas del Nuevo Mundo no fuera una responsabilidad y obligación apostólicas, o que se pudiera haber desplegado nuestra experiencia y (supuesta) amplitud epistemológica del siglo XXI para relacionarse con formas más equitativas con la diferencia y la alteridad de cosmologías, panteones y epistemas diversos. El discurso minoritario colonial latinoamericano, unas veces más radicalmente abrumador que otras, al tener como ejes la ambivalencia, la contradicción y la desterritorialización, casi nunca es completamente asimilable ni en el momento de su enunciación, ni tampoco en el de su posteridad. No obstante, el reconocimiento de su subjetividad escindida es una de sus marcas, y acaso, también de su valor y de su fuerza.

Para concluir, aunque muy poco estudiado, el Libro Primero de la *Historia eclesiástica indiana* es una instancia elocuente del discurso minoritario colonial caribeño que importa considerar. El libro de Mendieta reafirma la tragedia que inauguró el espacio colonial americano en el Caribe, volviendo a establecer con vigor y contundencia el carácter de la incapacidad culpable del proyecto imperial de la metrópoli. Tal retrospección, a finales de siglo, memorializa y clama ante el holocausto de los taínos del Caribe. Pero acaso, en otro giro contradictorio y ambivalente de su discursividad colonial minoritaria, al hacerlo desde un presente y locus de enunciación que para él repetía la infamia perpetrada por la voracidad colonial, pero ahora en México, lo que buscaba o ansiaba Mendieta más que nada era dejar registrado en el archivo, para el futuro y para nosotros, el deseo ferviente de intentar expiar la culpa colectiva de España. Tal intento de expiación se realizaba mediante la reiteración lacerante de la inmensidad indecible de su delito, desde el margen donde se perpetraba. Y si tal acto de reiteración hubiera sido mera instrumentalización (astuta) por su sujeto, solo retórica y estrategia calculada para promover intereses particulares o sectarios del enunciante, aun así, no se invalidaba la trascendencia de su legado minoritario expiatorio. Pues semejante usurpación

quedaba compensada por ese torrente lascasiano de discursividad caribeña al límite, cuyo sujeto escindido, ambivalente y contradictorio, se sabía y reconocía, con lucidez autorreflexiva, como enunciador, agente y paciente, de la ruina colonial que le había ocultado a España la cara de Dios.

Referencias

- Adorno, R. (2007). *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale UP.
- Aguirre Beltrán, G. (1963). *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Alegría, R. (1997). An Introduction to Taíno Culture and History. En F. Bercht, et al. (Eds). pp.18-33.
- Altman, I. (2007). The Revolt of Enriquillo and the Historiography of Early Spanish America. *The Americas* 63(4), 587-614.
- Anderson-Córdova, K. F. (2017). *Surviving Spanish Conquest: Indian Fight, Flight, and Cultural Transformation in Hispaniola and Puerto Rico*. Tuscaloosa: U of Alabama P.
- Anglería, P. M. (1978). Carta a Ludovico de Aragón. En Fr. R. Pané. pp. 91-101.
- Arias, S. (2002). Bartolomé de las Casas's Sacred Place of History. En S. Arias y M. Meléndez. (Eds.). *Mapping Colonial Spanish America. Places and Commonplaces of Identity, Culture and Experience* (pp. 121-136). Lewisburg: Bucknell UP.
- Arias, S. (2010). Rethinking Space: An Outsider's View of the Spatial Turn. *GeoJournal* (75), 29-41.
- Arias, S. & E. Merediz. (2008) (Eds). *Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de Las Casas*. New York: The Modern Language Association of America.
- Arrom, J. J. (1978). Estudio preliminar. En Fr. R. Pané. pp. 1-19.
- Baudot, G. (1995). *Utopia and History in Mexico. The First Chronicles of Mexican Civilization, 1520-1569*. Trads. Bernard R. Ortiz de Montellano y Thelma Ortiz de Montellano. Niwot: UP of Colorado.
- Baudot, G. (2010). *La pugna franciscana por México*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Benítez Rojo, A. (1996). *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Bercht, F., E. Brodsky, J. A. Farmer y D. Taylor (Eds.) (1997). *Taíno. Pre-Columbian Art and Culture from the Caribbean*. Nueva York: Museo del Barrio, The Monacelli Press.

- Cameron, E. (2010). *Enchanted Europe: Superstition, Reason and Religion, 1250-1750*. Oxford: Oxford UP.
- Campagne, F. A. (2009). *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cayota, M. (1992). *Siembra entre brumas: utopía franciscana y humanismo renacentista*. Montevideo: Instituto S. Bernardino de Montevideo, C.I.P.F.E.
- Cervantes, F. (1994). *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven: Yale UP.
- Clark, S. (1999). *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford UP.
- Coleman, D. (2013). *Creating Christian Granada. Society and Religious Culture in an Old-World Frontier City, 1492-1600*. Ithaca: Cornell UP.
- Corominas, J. (1954). *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Berna: Editorial Francke. 3 v.
- Crewe, R. D. (2019). *The Mexican Mission: Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521-1600*. Cambridge: Cambridge UP.
- Dávila, A. (2001). Local/Diasporic Taínos: Towards a Cultural Politics of Memory, Reality and Imagery. En G. Haslip-Viera (Ed). pp. 33-53.
- Deleuze, G., F. Guattari & R. Brinkley (1983). What is a Minority Literature? *Mississippi Review*, 11(3), 13-33.
- Díaz Balsera, V. (2005). *The Pyramid under the Cross. Franciscan Discourses of Evangelization and the Nahua Christian Subject in Sixteenth-century Mexico*. Tucson: U of Arizona P.
- Díaz Balsera, V. (2018). *Guardians of Idolatry. Gods, Demons and Priests in Hernando Ruiz de Alarcón's Treatise on the Heathen Superstitions*. Norman: U of Oklahoma P.
- Duany, J. (2001). Making Indians Out of Blacks: The Revitalization of Taíno Identity in Contemporary Puerto Rico. En G. Haslip-Viera (Ed). pp. 55-82.
- Elliott, J. H. (1966). *Imperial Spain 1469-1716*. New York: The New American Library.
- Feliciano-Santos, S. (2011). *A Contested Caribbean Indigeneity. Language, Social Practice and Identity within Puerto Rican Taíno Activism*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Fernández de Oviedo, G. (1851). *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano. Primera parte / por el Capitán Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés; publicala la Real Academia de la Historia; cotejada... enriquecida... por José Amador de los Ríos*. Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvir->

- tual.com/obra/historia-general-y-natural-de-las-indias-islas-y-tierra-firme-del-mar-oceano-primera-parte--0/
- Flint, V. I. J. (1991). *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton: Princeton UP.
- Frost, E. C. (1976). El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel. *Historia Mexicana* (26), 3-28.
- Galván, M. J. (1986). *Enriquillo. Leyenda histórica dominicana (1503-1533)*. México: Porrúa.
- Gaztambide-Géigel, A. (2004). The Invention of the Caribbean in the 20th Century. (The Definitions of the Caribbean as a Historical and Methodological Problem). *Social and Economic Studies*, 3(53), 127-57.
- Gibson, Ch. (1964). *The Aztecs under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Stanford: Stanford UP.
- Gómez Canedo, L. (1977). *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México: Porrúa.
- Graziano, F. (1999). *The Millennial New World*. Oxford: Oxford UP.
- Griffiths, N. y F. Cervantes (Eds.) (1999). *Spiritual Encounters: Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America*. Lincoln: U of Nevada P.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Trad. Jorge Ferreiro. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Joaquín Mortiz.
- Haslip-Viera, G. (Ed.) (2001). *Taino Revival. Critical Perspectives on Puerto Rican Identity and Cultural Politics*. Princeton: Markus Wiener Publications.
- Icazbalceta, J. (1993). Noticias del autor y de la obra. En J de Mendieta. pp. xvii-xxxvi.
- Jan Mohammed, A. R. y D. Lloyd. (1987). Introduction: Toward a Theory of Minority Discourse. *Cultural Critique*, (6) *The Nature and Context of Minority Discourse*, 5-12.
- Jesse, C. (1965). The Papal Bull Of 1493 Appointing the First Vicar Apostolic in The New World. *Caribbean Quarterly*, (11), 62-71.
- Labanyi, J. (2010). Doing Things: Emotion, Affect, and Materiality. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 3-4(11), 223-233.
- Las Casas, B. (1987). *Historia de las Indias*. Santo Domingo: Sociedad de Bibliófilos Dominicanos. 3 v.
- Las Casas, B. (1992). *Apologética historia sumaria*. En *Obras completas*. Madrid: Alianza. v. 6, 7 y 8.

- Las Casas, B. (1995). *Brevísima relación de la destrucción de Indias*. Ed. André Saint-Lu. Madrid: Cátedra.
- Livi-Bacci, M. (2003). Return to Hispaniola: Reassessing a Demographic Catastrophe. *Hispanic Historical Review*, 83(1), 3-51.
- Lockhart, J. (1992). *Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford: U of California P.
- López Baralt, M. (2005). *Para decir al otro. Literatura y antropología en nuestra América*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert.
- Martínez-Cruzado, J., et al. (2001). Mitochondrial DNA Analysis Reveals Substantial Native American Ancestry in Puerto Rico. *Human Biology*, 73(4), 491-511.
- Martínez-San Miguel, Y. (2008). *From Lack to Excess: Minor Readings of Latin American Colonial Discourse*. Lewisburg: Bucknell UP.
- Martínez-San Miguel, Y. (2009). Colonial Writings as Minority Discourse? En R. Bauer y J. A. Mazzotti (Eds). *Creole Subjects in the Colonial Americas: Empires, Texts, Identities* (pp. 162-190). Chapel Hill, NC: Omohundro Institute of Early American History and Culture, U of North Carolina P.
- Martínez-San Miguel, Y. (2011). Taíno Warriors?: Strategies for Recovering Indigenous Voices in Colonial and Contemporary Hispanic Caribbean Discourses. *Centro Journal*, 23(1), 197-215.
- McClure, J. (2017). *The Franciscan Invention of the New World*. Cham, Suiza: Palgrave.
- Mendieta, Fr. J. (1993). *Historia eclesiástica Indiana. Historia escrita a finales del siglo XVI. 1870*. México: Porrúa.
- Menegus, M., F. Morales y O. Mazin. (2010). *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: la pugna entre las dos iglesias*. México: UNAM.
- Mignolo, W. D. (1993). Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism? *Latin American Research Review*, 3(28), 120-34.
- Montaner, A. y E. Lara. (Eds.) (2014). *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura y cultura españolas del Renacimiento*. Salamanca: Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas.
- Myers, K. A. (2008). Las Casas versus Oviedo: The Polemic between the 'Defender of the Indians' and the 'Enemy of the Indians'. En S. Arias y E. Merediz (Eds.). pp. 147-158.
- Myers, K. A. y N. M. Scott (2007). *Fernández de Oviedo's Chronicle of America: A New History for a New World*. Austin: U of Texas P.

- Nettel Díaz, P. (1989). *La utopía franciscana en la Nueva España*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Oliver, J. R. (2009). *Caciques and Cemí Idols. The Web Spun by Taíno Rulers Between Hispaniola and Puerto Rico*. Tuscaloosa: U of Alabama P.
- Pané, Fr. R. (1978). *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Ed. J. J. Arrom. México: Siglo XXI.
- Phelan, L. J. (1970). *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley: U of California P.
- Poole, S. (1978). Case Reopened: An Enquiry into the 'Defection' of Fray Bernal Boyl and Mosen Pedro Margarit. *Journal of Latin American Studies*, 6(2), 193-210.
- Poole, S. (1987). *Pedro Moya de Contreras: Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*. Berkeley: U of California P.
- Roe, P. G. (1997). Just Wasting Away: Taíno Shamanism, and Concepts of Fertility. En F. Bercht et al. pp. 124-157.
- Schwaller, J. F. (1987). *The Church and the Clergy in Sixteenth Century Mexico*. Alburquerque: U of New Mexico P.
- Sempat Assadourian, C. (1988). Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta. *Historia Mexicana*, (37), 357-422.
- Siegel, P. E. (1997). Ancestor Worship and Cosmology among the Taíno. En F. Brecht, et al. (Eds.). pp.106-111.
- Sommer, D. (1983). El otro Enriquillo. *Revista de Crítica Latinoamericana*, 9(17), 117-45.
- Stone, E. W. (2013). America's First Slave Revolt: Indians and African Slaves in Española, 1500-1534. *Ethnohistory*, 60(2), 363-383.
- Tavárez, D. (2011). *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford UP.
- Tibesar, A. S. 1957. The Franciscan Province of the Holy Cross of Española, 1505-1559. *The Americas* 13 (4), 377-389.
- Turley, S. E. (2014). *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599, Conflict beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1-10)*. Farnham: Ashgate.
- Weckmann, L. (1982). Las esperanzas milenaristas de los franciscanos en la Nueva España. *Historia Mexicana*, (32), 89-105.
- West, D. C. (1989). Medieval Ideas of Apocalyptic Mission and the Early Franciscans in Mexico. *The Americas*, (45), 293-313.
- Wilson, S. M. (1997). The Caribbean before European Conquest: A Chronology. En F. Bercht et al. (Eds.). pp. 15-17.