
CUADERNOS DE LITERATURA DEL
Caribe e Hispanoamérica

No. 37 • Enero - junio de 2023 • ISSN Impreso: 1794-8290 • ISSN Online: 2390-0644

**El impensable
Caribe colonial.
Homenaje póstumo
a Raquel Albarrán
(1983-2022)**

Yolanda Martínez-San Miguel
Editora invitada

Raquel Albarrán
Santa Arias
Larissa Brewer-García
Viviana Díaz-Balsera
Daylet Domínguez
Patricia Ferrer-Medina
Mariselle Meléndez
Eyda M. Merediz

ceili **K** a

37



UNIVERSIDAD DEL ATLÁNTICO
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIONES
EXTENSIÓN Y PROYECCIÓN SOCIAL



UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIONES
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS



UNIVERSIDAD DEL ATLÁNTICO

RECTOR
DANILO HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

VICERRECTOR DE DOCENCIA
ALEJANDRO URIELES GUERRERO

VICERRECTOR DE INVESTIGACIONES,
EXTENSIÓN Y PROYECCIÓN SOCIAL
MIGUEL ANTONIO CARO CANDEZANO

VICERRECTORA ADMINISTRATIVA Y FINANCIERA
MARILUZ STEVENSON DEL VECCHIO

DECANO FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DALIN MIRANDA SALCEDO



UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

RECTOR
WILLIAN MALKÚN CASTILLEJO

VICERRECTOR DE DOCENCIA
EDNA GÓMEZ BUSTAMANTE

VICERRECTOR DE INVESTIGACIONES
HAROLD GÓMEZ ESTRADA

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO
JOSÉ ÁNGEL VILLANUEVA

DECANO FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
FREDDY ÁVILA DOMÍNGUEZ

**A ESTA REVISTA SE LE APLICÓ
PATENTE DE INVENCION No. 29069**

CORRESPONDENCIA
UNIVERSIDAD DEL ATLÁNTICO,
KM 7 ANTIGUA VÍA PUERTO COLOMBIA,
BLOQUE D, 2o. PISO
TELÉFONO: 01 8000 527676

CORREO ELECTRÓNICO:
cuadernosdeliteraturadelcaribe@gmail.com

DISPONIBLE EN LÍNEA
[http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/
cuadernos_literatura/](http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/cuadernos_literatura/)



**Cuadernos de Literatura del
Caribe e Hispanoamérica**
No. 37 / Enero - junio 2023



CUADERNOS DE LITERATURA DEL CARIBE E HISPANOAMÉRICA

No. 37 – Enero-junio de 2023

ISSN Impreso: 1794-8290

ISSN electrónico: 2390-0644

EDITORES ASOCIADOS

DR. AMILKAR CABALLERO DE LA HOZ

DR. KEVIN SEDEÑO-GUILLÉN

ASISTENTE EDITORIAL

EVA SANDRÍN GARCÍA CHARRIS

CORRECCIÓN DE ESTILO

KAREN RIVERA FERIA

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

MELISSA GAVIRIA HENAO

COMITÉ EDITORIAL

DRA. YOLANDA MARTÍNEZ-SAN MIGUEL (2024-2027)
UNIVERSITY OF MIAMI

DRA. MICHÈLE SORIANO
UNIVERSITÉ TOULOUSE-JEAN JAURÈS

DRA. MÓNICA MARÍA DEL VALLE IDÁRRAGA (2021-)
UNIVERSIDAD DE LA SALLE, BOGOTÁ

COMITÉ CIENTÍFICO

DR. ORLANDO ARAUJO FONTALVO
UNIVERSIDAD DEL NORTE

DRA. NADIA CELIS SALGADO
BOWDOIN COLLEGE

DR. LUIS FERNANDO RESTREPO
UNIVERSITY OF ARKANSAS

DR. SERGIO VILLALOBOS-RUMINOTT
UNIVERSITY OF MICHIGAN

EDITORES ANTERIORES

MG. WILFREDO ESTEBAN VEGA (2018-2021)
UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

DR. GABRIEL FERRER (FUNDADOR, 2005)
UNIVERSIDAD DEL ATLÁNTICO



CUADERNOS DE LITERATURA DEL CARIBE E HISPANOAMÉRICA
CUENTA CON UNA LICENCIA CREATIVECOMMONS ATRIBUCIÓN-
COMPARTIRIGUAL 4.0 INTERNACIONAL

SE AUTORIZA LA CITACIÓN, USO Y REPRODUCCIÓN PARCIAL O
TOTAL DE LOS CONTENIDOS, PARA LO CUAL SE DEBERÁ CITAR
LA FUENTE.

CUADERNOS DE LITERATURA DEL CARIBE E HISPANOAMÉRICA
SE ENCUENTRA INDEXADA EN PUBLINDEX Y CATALOGADA EN
LA BIBLIOTECA LUIS ÁNGEL ARANGO DEL BANCO DE LA
REPÚBLICA, EN LA BIBLIOTECA NACIONAL DE COLOMBIA, EN
CENGAGE Y EN REDIB



BANCO DE LA REPUBLICA
BIBLIOTECA LUIS ÁNGEL ARANGO



PERIODICIDAD
SEMESTRAL



Sello Editorial
UNIVERSIDAD
DEL ATLÁNTICO

SELLO EDITORIAL
UNIVERSIDAD DEL ATLÁNTICO



SELLO EDITORIAL
UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

BARRANQUILLA - CARTAGENA DE INDIAS, COLOMBIA (SURAMÉRICA)

CONTENIDO

Editorial

Los estudios coloniales ante el currículo de los estudios literarios en América Latina y el Caribe

Colonial Studies in the face of the Curriculum of Literary Studies in Latin America and the Caribbean
Kevin Sedeño-Guillén (Universidad de Cartagena)

8

Dossier. El impensable Caribe colonial.

Homenaje póstumo a Raquel Albarrán (1983-2022)

The Unthinkable Colonial Caribbean.
Posthumous tribute to Raquel Albarrán (1983-2022)

Introducción. El impensable Caribe colonial

The Unthinkable Colonial Caribbean
Yolanda Martínez-San Miguel (University of Miami)

19

Artículos

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 Fellow-Rutgers Advanced Institute for Critical Caribbean Studies)

49

Jerónimo de Mendieta, escritura minoritaria y retrospectión 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)

76

Los olores fétidos de la salvación: esclavitud, santidad y discurso sensorial en la Cartagena de Indias del siglo XVII

The Stench of Salvation: Slavery, Sanctity, and Sensorial Discourse in the Seventeenth Cartagena de Indias
Larissa Brewer-García (University of Chicago)

103

La reinención de la isla de San Juan de Puerto Rico bajo la Ilustración: desfronterización e imperialidad 126
The Enlightened Reinvention of the Island of San Juan de Puerto Rico: Desfronterization and Imperiality
Santa Arias (University of Arizona)

La visualización de la ciudad portuaria de San Juan Bautista de Puerto Rico en el siglo XVIII 153
Visualizing the Port City of San Juan Bautista de Puerto Rico in the 18th century
Mariselle Meléndez (University of Illinois, Urbana Champaign)

La identidad etno-ecológica en el Caribe colonial hispano y el dualismo civilización/barbarie como su fundamento ideológico 177
Ethno-ecological Identity in the Hispanic Colonial Caribbean and the Civilization/Barbarism Dualism as its Ideological Basis
Patricia Ferrer-Medina (Marist College)

Cora Montgomery, la filibustera: entre el expansionismo estadounidense y el anexionismo cubano 202
Cora Montgomery, the Filibuster: Between US Expansionism and Cuban Annexationism
Daylet Domínguez (University of California, Berkeley)

De islas, archipiélagos y periplos letrados: de vuelta a Colón en el siglo XIX 223
Of Islands, Archipelagos, and Intellectual Wanderings: Columbus in the 19th Century Once Again
Eyda M. Merediz (University of Maryland, College Park)

Reseñas

Para que hablemos de lo nuestro (Héctor Rojas Herazo). Reseña de Wilfredo Esteban Vega Bedoya. *Duelo de pájaros*. Bogotá: Si Mañana Despierto Ediciones, 2022. 248
Jorge Eliécer Ordóñez Muñoz

Editorial. Los estudios coloniales ante el currículo de los estudios literarios en América Latina y el Caribe

Editorial. Colonial Studies in the face of the Curriculum of Literary Studies in Latin America and the Caribbean

Kevin Sedeño-Guillén*

Universidad de Cartagena

 <https://orcid.org/0000-0002-0940-8198>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3939>

Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica pone en circulación su No. 37 (enero-junio, 2023) que incluye la sección monográfica “El impensable Caribe colonial. Homenaje póstumo a Raquel Albarrán (1983-2022)” (*The Unthinkable Colonial Caribbean. Posthumous Tribute to Raquel Albarrán*), a cargo de la profesora Yolanda Martínez-San Miguel, profesora e investigadora ampliamente reconocida en el campo de los estudios latinoamericanos y caribeños, y en particular en los estudios coloniales. El monográfico se publica en homenaje a Raquel Albarrán (1983-2002), autora que falleció durante el proceso de edición del monográfico. También incluimos un texto en homenaje al poeta colombiano Rómulo Bustos Aguirre, por Kevin Sedeño-Guillén; y una reseña del libro *Duelo de pájaros* (2022), de Wilfredo Esteban Vega Bedoya, escrita por Jorge Eliécer Ordóñez Muñoz.

Martínez-San Miguel ha publicado los libros: *Coloniality of Diasporas: Rethinking Intra-Colonial Migration in a Pan-Caribbean Context* (2014),

¿Cómo citar este texto?

Sedeño-Guillén, K. (ene.-jun., 2023). Editorial. Los estudios coloniales ante el currículo de los estudios literarios en América Latina y el Caribe. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (37), 8-18. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3939>

From Lack to Excess: 'Minor' Readings of Latin American Colonial Discourse (2008), *Caribe Two-Ways?: cultura de la migración en el Caribe insular hispánico* (2003) y *Saberes americanos: subalternidad y epistemología en los escritos de Sor Juana* (1999). También ha coeditado *The Routledge Hispanic Studies Companion to Colonial Latin America and the Caribbean (1492-1898)* (2021) y *Archipelagic Thinking: Towards New Comparative Methodologies and Disciplinary Formations* (2020).

El dossier “El impensable Caribe colonial/*The Unthinkable Colonial Caribbean*” está integrado por una introducción de Martínez-San Miguel y ocho artículos evaluados por pares de la autoría de igual número de profesoras afiliadas a universidades de Estados Unidos: Raquel Albarrán (Middlebury College, Ford Foundation Postdoctoral Fellow en Rutgers Advanced Institute for Critical Caribbean Studies), Santa Arias (University of Arizona), Larissa Brewer-García (University of Chicago), Viviana Díaz-Balsera (University of Miami), Daylet Domínguez (University of California, Berkeley), Patricia Ferrer-Medina (Marist College), Mariselle Meléndez (University of Illinois, Urbana Champaign) y Eyda M. Merediz (University of Maryland, College Park).

La introducción de Martínez-San Miguel, además de presentar cada uno de los textos incluidos en el dossier, resume las problemáticas teóricas recientes para la definición del Caribe, presenta un detallado balance crítico de los estudios que en la última década han abordado los procesos de colonialismo y colonialidad en el Caribe —constituyéndose en un importante aporte bibliográfico en ese campo—, y propone una valoración académica y vital de Raquel Albarrán y su trayectoria en los estudios caribeños.

Los artículos incluidos en este número monográfico cubren, con rigor investigativo y detalle académico, la amplia cronología del periodo colonial en el Caribe desde el siglo XV al XIX. La geografía abordada se extiende a espacios insulares y continentales de la región —y con los que esta entra en contacto— como el Caribe colombiano (Cartagena de Indias), Cuba, Estados Unidos, Las Canarias, Puerto Rico y República Dominicana, con mayor énfasis en Cuba y Puerto Rico. Las perspectivas teóricas que orientan estas investigaciones cubren abordajes recientes que van desde los estudios transatlánticos, la teoría espacial, los estudios sensoriales, los estudios visuales, los estudios culturales ambientales, entre otros. Estas perspectivas privilegian la articulación de espacios fronterizos y puntos de encuentro que se producen a través del viaje, el exilio y los desplazamientos característicos de la complejidad imperial de la región.

Como resultado de su complejo cubrimiento cronológico, geográfico y teórico-metodológico, “El impensable Caribe colonial/*The Unthinkable Colonial Caribbean*” se constituye en un importante aporte al campo, aún poco visible, de los estudios coloniales caribeños. Agradezco de manera muy especial a las autoras por sus colaboraciones y, de forma particular, a Yolanda Martínez-San Miguel por su generosidad intelectual y su dedicación al logro de este excelente monográfico.

Los objetos de estudio, perspectivas teóricas y métodos de investigación que se proponen en esta relevante colección de artículos nos confrontan con un campo inusitado, inexplorado e imprescindible para el conocimiento histórico y contemporáneo de producciones, dinámicas y prácticas historiográficas, culturales, discursivas, intelectuales, etc., que dan cuenta de los procesos coloniales y de la colonialidad del poder y del saber en el Caribe y en regiones circunvecinas en contacto con este.

Además de su importante aporte investigativo, esta colección nos confronta con la necesidad de transformar y actualizar los currículos docentes, las pedagogías y las didácticas de los estudios coloniales que subyacen en programas de estudios literarios en América Latina y el Caribe. Esta preocupación ya ha sido señalada antes en relación con “cierta persistencia en los estudios literarios de abordar la producción textual colonial desde una perspectiva eurocéntrica” (Catelli, 2012, pp. 44-45).

La transformación que se necesita requiere remontarse a la obligación epistemológica y ética de superar la noción de “literatura colonial” como paradigma excluyente y eurocéntrico en la enseñanza del periodo colonial. Como ha sido estudiado por Walter D. Mignolo —pionero del cambio de paradigma de los estudios coloniales latinoamericanos—, en su ya clásico artículo “La letra, la lengua, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)” (1986), la noción de “literatura colonial” se reprodujo en el ámbito de la historiografía de la literatura latinoamericana como criterio implícito que determinaba que “la literatura colonial ES la literatura escrita en castellano en/sobre América” (Mignolo, 1996, p. 3). Los historiadores de la literatura latinoamericana partían de dichas premisas para la canonización en exclusiva de textos escritos en castellano, considerados como literarios y que expresaran de cierta manera una experiencia americana (Mignolo, 1996, p. 3).

Mignolo ejemplifica ese corpus de “historias de la literatura hispano/latinoamericana” con *Las corrientes literarias en la América hispana* (Fondo de Cultura Económica, 1949), del dominicano Pedro Henríquez Ureña

(1884-1946), libro publicado originalmente en inglés en 1945 por Harvard University con el título *Literary Currents in Hispanic America*. En su valioso ensayo “Pedro Henríquez Ureña y las tradiciones intelectuales caribeñas”, Arcadio Díaz Quiñones afirma que:

La *cultura hispanoamericana* abarcaba para él la lengua española, la historia literaria y las instituciones, pero incluía también la historia de las ideas, la historia social, la pintura, y la música. Esa concepción le permitió construir uno de los “grandes relatos” que hacen posible una identidad integradora y largas continuidades. (Díaz Quiñones, 2008, p. 67)

Consecuentemente, Díaz Quiñones identifica —en el concepto de cultura que propone *Las corrientes literarias en la América hispana*— una versión de la historia que, aunque se propone destacar una supuesta convivencia entre culturas europeas y pueblos originarios, se configura en confrontación con las culturas afroamericanas como un espacio límite inabordable (Díaz Quiñones, 2008, p. 75). La penetrante lectura del intelectual puertorriqueño nos coloca así ante la obra de Henríquez Ureña como: “Esa utopía [que] se fundaba en una *búsqueda* constante en el legado de las *corrientes* sumergidas que se insinúan en la imagen marina propuesta en el título de su gran libro” (p. 78). Más allá de la metáfora marina que lee Díaz Quiñones, para Henríquez Ureña las corrientes literarias son los movimientos artístico-literarios que han marcado la historia de la cultura europea desde la llegada de Cristóbal Colón al “Nuevo Mundo”. Son moldes coloniales que facilitan el vaciado de producciones literarias y culturales de las Américas asimiladas a modelos europeos.

La impropiedad del sintagma “literatura colonial”, empleado desde una perspectiva tradicional para representar los contenidos enseñables sobre la cultura del periodo colonial en las Américas, se sustenta en al menos dos posiciones teórico-conceptuales: la que parte del origen europeo de la noción de literatura y la relativa a una cronología impuesta por la fecha de inicio de la invasión de los europeos, como supuesto inicio de la historia de la cultura en las Américas.

La desarticulación de los criterios historiográficos (idiomático, literario y cultural), y el dismantelamiento de las representaciones del periodo colonial diseminadas por historias de la literatura latinoamericana, continúan siendo tareas historiográficas y epistemológicas principales en la descolonización de los estudios literarios sobre el periodo colonial. Como plantea Mignolo, los estudios literarios se encuentran obligados a asumir:

Tanto la complejidad idiomática de las colonias como la confrontación de culturas basadas en la oralidad y sociedades basadas en la escritura, [que] hacen del período colonial un modelo ideal tanto para la reflexión sobre las culturas y lenguas en contacto como del espectro de interacciones discursivas. (Mignolo, 1996, p. 4)

Debido al escaso acceso a la formación en lenguas y formas no alfabéticas de escritura de los pueblos originarios de América, el modelo propuesto por Mignolo continúa siendo aún casi imposible en la práctica educativa, incluso en el contexto de sistemas educacionales de países ricos del Norte global. A pesar de esto, su propuesta abre el camino hacia un cambio de paradigma en que “el dominio de los textos escritos en castellano y con valor literario va dejando paso al dominio de textos escritos en otras lenguas y a las transcripciones de relatos orales, sin necesario valor estético” (Mignolo, 1996, p. 4). Sin embargo, como lo argumenta Mignolo, comenzó a hacerse innegable que:

Los conceptos de poesía y literatura son *regionales* y pertenecen a la tradición de las sociedades y culturas alfabéticas occidentales. No es ni mérito ni desmérito de una sociedad que ha tenido un desarrollo paralelo a la tradición de Occidente, no poseer o desconocer una forma de interacción que esta última ha conceptualizado y dado el nombre de poesía y literatura. (Mignolo, 1996, p. 13)

Desde este reconocimiento del carácter regional de los conceptos de poesía y literatura, Mignolo desestabiliza la validez epistemológica de la variante “literatura” inserta en la noción de literatura colonial. Si la poesía y la literatura son fenómenos principalmente europeos, no es pertinente su empleo como variables de análisis privilegiadas para el estudio de producciones culturales de los pueblos originarios de América y de los grupos de esclavizados traídos de otras regiones y de sus descendientes, que practicaban otras formas de expresión. En relación con la variante “colonial” contenida en la noción de literatura colonial, Mignolo evidencia que los procesos de construcción territorial en contextos coloniales operan al mismo tiempo como sentido de apropiación y dominación del territorio:

En ese proceso Cristóbal Colón ocupa un lugar singular. Su lectura de las Indias Occidentales es una apropiación territorial que se corresponde con la expansión peninsular.

La lectura que de Colón hacen los historiadores y los historiadores de la literatura que le otorgan un lugar privilegiado en el origen de las letras y de la cultura del Nuevo Mundo, se corresponde con la construcción territorial decimonónica posindependentista en Hispano/Latino América. (Mignolo, 1996, p. 21)

Como adjetivo añadido a la “literatura” producida en las Américas a partir de 1492, lo colonial se revela como un proceso violento de apropiación de la cultura de los pueblos originarios, de su negación y de un intento mismo de exterminio. En ese sentido, no basta con comprender lo colonial como un periodo histórico particular de la historia de la literatura latinoamericana y mucho menos como una variable meramente historiográfica.

La publicación del también clásico artículo “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos” (1988), de Rolena Adorno, aporta a la densidad de estas discusiones, como síntoma de una crisis de superación de la noción de “literatura colonial”, en tránsito hacia el nuevo paradigma de los “estudios literarios coloniales”:

En primer lugar, estamos concibiendo la cultura literaria colonial no como una serie de momentos culturales sino como una red de negociaciones que tienen efecto en una sociedad viviente. La noción de “literatura” se reemplaza por la de “discurso”, en parte porque el concepto de literatura se limita a ciertas prácticas de escritura, europeas o eurocéntricas, mientras que el discurso abre el terreno del dominio de la palabra y de muchas voces no escuchadas. (Adorno, 1988, p. 11)

Además de insistir en la superación de la noción de literatura en el estudio de la cultura colonial, Adorno aporta una nueva concepción de las dinámicas coloniales, no por medio del estudio de la evolución histórica de las ideas estéticas —como era el caso de la historia tradicional de la literatura— sino como una red en que los actores negocian su participación en el campo a través de prácticas culturales de diversa índole. En ese mismo sentido, Valeria Añón y Mario Rufer han insistido recientemente en la configuración de la literatura colonial como un importante ejemplo de producción de silencio:

En primer lugar, porque la acepción “literatura”, vinculada a la Ilustración y a las Bellas Letras, implicó un poderoso movimiento de exclusión y obliteración de todo texto mestizo

o de tradición indígena, mucho más cuando se trataba de producciones orales o performáticas, relegadas al terreno del folklor. (Añón y Rufer, 2018, p. 113)

Conviene insistir en que el aporte de Adorno a esos nuevos estudios literarios coloniales parte de lo que, según observaba la autora por entonces, era ya un programa en marcha que “consiste en ampliar el alcance no estético sino cultural, cruzando fronteras nacionalistas, étnicas y de género” (Adorno, 1988, p. 15). Este trabajo pionero reitera la incomodidad hacia posicionamientos estéticos como método para el estudio de la literatura colonial:

la crítica estética no contiene las respuestas a las preguntas permanentes sobre la producción y recepción de la cultura literaria discursiva colonial. Aquellas respuestas comienzan a emerger desde muchos sitios diferentes, haciendo que los estudios literarios coloniales empiecen a descolonizarse. (Adorno, 1988, p. 24)

El consenso que surge del nuevo paradigma desarrollado por Mignolo, Adorno y otros autores contemporáneos pasa por descartar la viabilidad de una crítica meramente estética. Los estudios literarios coloniales pasan a sustentarse teórica y metodológicamente por un enfoque contextual direccionado hacia la producción y la recepción, y no exclusivamente hacia el contenido de los textos en sí. Varios autores se han referido a la interdisciplinariedad como fundamento para “mantener el compromiso con la necesidad de contextualizar adecuadamente los discursos coloniales que se analizan” (Díaz, 2014, p. 530). Esta nueva articulación interdisciplinar expone también una consolidación de articulaciones concretas entre lo cultural y lo político. A partir de esta nueva configuración, sólo será posible hablar de la literatura colonial como campo de estudio desde una perspectiva residual posicionada en una realidad continuamente recolonizada.

Aníbal Quijano ha explicado como nadie ese proceso de larga duración a partir del cual la constitución de América, y de la globalización violenta que implicó la invasión, condujo a la instauración de unas formas coloniales de pensar que rigen mayormente hasta hoy el sistema mundial de producción de conocimientos:

La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo llevaron a la elaboración de la

perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. (Quijano, 2014, p. 779)

La enseñanza de las representaciones textuales, discursivas, visuales, materiales, etc., producidas antes, durante y después de la invasión europea de lo que hoy conocemos como América Latina y el Caribe, tiene que ser sustraída de las “relaciones intersubjetivas de dominación” (Quijano, 2014, p. 787) que, como señala Quijano, provocaron que “todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un solo orden cultural global en torno a la hegemonía europea y occidental”. Cualquier proceso de descolonización académica pasa entonces por la confrontación de la “colonización de las perspectivas cognitivas” (p. 788).

Las ramificaciones recientes de estas formas de conocimiento son mapeadas conceptualmente por Laura Catelli en su introducción al dossier “Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de los estudios coloniales” (2012), donde resume críticamente el desarrollo de los estudios coloniales latinoamericanos desde su etapa inicial en los años 80’ hasta la actualidad, proponiendo que:

Esta oleada de cuestionamientos y reflexiones sobre los objetos de estudio y los límites del campo ha provocado no solo la elaboración de nuevas perspectivas críticas, sino también una importante y necesaria —aunque aún insuficiente (Verdesio, 2001)— ampliación del canon colonial, resultando en la incorporación de voces subalternas, textos y artefactos culturales antes desdeñados como menores o simplemente irrelevantes desde la cultura moderna (Mignolo, 1986, 1995, 2000). (Catelli, 2012, p. 47)

Dicha proliferación de perspectivas críticas y de objetos de estudio ha conducido al imperativo desprendimiento del adjetivo “literario” de la denominación del campo, que se reconfigura bajo la articulación de los estudios coloniales latinoamericanos. Este nuevo campo se caracteriza particularmente por “un notable giro interdisciplinario que avanza sobre un amplio campo de discursos, desde la filosofía, los discursos raciales, la traducción, la arqueología, hasta la crítica ecológica” (Catelli, 2012, p. 48), por sólo mencionar algunos.

Algunas de las resistencias a la reconfiguración de los estudios coloniales latinoamericanos en América Latina se han basado en el origen europeo de múltiples de estas aproximaciones teórico-críticas. Sin embargo, en un balance de la validez de las perspectivas teóricas y metodológicas introducidas durante el periodo transcurrido desde el denominado cambio de paradigma, Mónica Díaz ha afirmado que

Las contribuciones publicadas en los últimos años muestran que evidentemente el problema no se encuentra en la exportación y aplicación de teorías, sino en la posicionalidad ética y política del emisor de discursos académicos y del uso que se haga de las herramientas teóricas elegidas. ¿Qué se quiere lograr con el análisis del pasado subalterno? ¿Para qué sirve el conocimiento que se intenta obtener? Éstas y otras preguntas similares deberían guiar un proyecto de investigación comprometido con su materia de estudio... (Díaz, 2014, p. 529)

Como he señalado antes, además del rechazo a nuevas articulaciones teóricas transdisciplinarias facilitadas por la consolidación de los estudios culturales como paradigma dominante en la academia global, la resistencia a la transformación de los estudios coloniales se encuentra asociada con la problemática de la ampliación del campo como resultado de la diversificación de sus objetos de estudio. Resulta significativo analizar esas resistencias como “formas del silenciamiento de lo colonial/la colonialidad” (Añón y Rufer, 2018, p. 112), estudiadas por Valeria Añón y Mario Rufer en relación con “los modos en que cada marco, disciplina, teoría, *produce sus silencios*” (p. 111).

Partiendo del clásico libro *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia* (1995), de Michel-Rolph Trouillot, Añón y Rufer proponen cuatro momentos a través de los cuales se produciría el silencio en los estudios literarios: el de delimitación del corpus, el de organización de series significantes, el de configuración del canon y el de producción de categorías (Añón y Rufer, 2018, p. 112). Es claro que estos silencios se producen y reproducen tanto en las decisiones que tomamos en investigación y docencia, como a nivel de la estructura, prioridades y toma de decisiones en el campo académico en general.

He querido compartir algunas notas acerca de las prácticas teóricas, metodológicas y didácticas que identifico como prevaletentes en la enseñanza de los estudios coloniales en América Latina y el Caribe. Para concluir de

algún modo esta participación en un debate que continúa abierto, quiero referirme al recientemente publicado *The Routledge Hispanic Studies Companion to Colonial Latin America and the Caribbean (1492-1898)* (Routledge, 2021), editado por Yolanda Martínez-San Miguel y Santa Arias, importante colección de artículos que actualiza de forma radical las teorizaciones, alcances e impactos de los estudios coloniales latinoamericanos actuales. Como lo indican las editoras en su introducción, el volumen propone análisis renovadores del colonialismo y la colonialidad para explorar relaciones de poder y prácticas imperiales relativas al desarrollo económico, la expansión territorial y la producción de conocimientos (Martínez-San Miguel y Arias, 2021, p. 2). Martínez-San Miguel y Arias reiteran que el periodo colonial es una invención colonizadora promovida por un proyecto moderno que se proponía crear una historia literaria latinoamericana paralela a las historias literarias europeas (p. 3). También reafirman el carácter transhistórico y transnacional —multimedial y transcultural, añadiría yo— que la práctica de los estudios coloniales latinoamericanos de los últimos años ha venido implementando:

A full understanding of the transhistorical and transnational dimensions of the colonial experience escapes the bounds of literary and historical production and analysis. One needs to pay attention as well to developments in architecture, the arts, and music, which often brought, in contradictory ways, cultural value to the “exotic” cultures and nature that had been colonized by Iberian powers. (Martínez-San Miguel y Arias, 2021, p. 10)

La ampliación de los objetos de estudio y de las aproximaciones teórico-metodológicas más recientes, a las que se ven abocados los estudios coloniales latinoamericanos y caribeños, dejan sin argumentos a posicionamientos residuales que parecen ignorar la densidad y complejidad del campo de los estudios literarios y culturales latinoamericanos y caribeños en su larga duración. Con este número monográfico sobre los estudios coloniales caribeños, *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* continúa la consolidación de una línea editorial que promueve la transdisciplinariedad, la interculturalidad y el enfoque social que los graves problemas del mundo de hoy demandan del ejercicio de la crítica cultural en escenarios de promoción de la justicia social.

Referencias

- Adorno, R. (1988). Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14(28), 11-28. *JSTOR*.
- Añón, V. y M. Rufer (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa*, 29, jul.-dic., 107-131.
- Catelli, L. (2012). Introducción: ¿por qué estudios coloniales latinoamericanos? Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de la crítica colonial. *Cuadernos del CILHA*, 13 (17), 44-55.
- Díaz, M. (2014). El “nuevo paradigma” de los estudios coloniales latinoamericanos: un cuarto de siglo después. *Revista de Estudios Hispánicos* 48, [519]-547.
- Díaz Quiñones, A. (2008). Pedro Henríquez Ureña y las tradiciones intelectuales caribeñas. *Letral*, 1, 64-80.
- Henríquez Ureña, P. (1980). Las corrientes literarias en la América hispánica. En *Obras completas 1945-1946*. t. X (pp. 41-307). Recopilación y pról. J. Jacobo de Lara. J. Diez-Canedo (Trad.). Santo Domingo, RD: Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña (UNPHU).
- Martínez-San Miguel, Y. y S. Arias (Eds.) (2021). *The Routledge Hispanic Studies Companion to Colonial Latin America and the Caribbean (1492-1898)*. London and New York: Routledge/Taylor and Francis.
- Mignolo, W. D. (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The U of Michigan P.
- Mignolo, W. D. (1996). La letra, la lengua, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales). En S. Sosnowski (Ed). *Lectura crítica de la literatura americana: inventarios, invenciones y revisiones* (pp. 3-29). Caracas: Biblioteca Ayacucho. (Obra original publicada en 1986)
- Mignolo, W. D. (2000). *Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton UP.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. [777]-832). Buenos Aires: CLACSO. *Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO*. (Texto original publicado en 2000)
- Verdesio, G. (2001) Todo lo que es sólido se disuelve en la academia: sobre los estudios coloniales, la teoría poscolonial, los estudios subalternos y la cultura material. *Revista de Estudios Hispánicos*, 35, 633-658.

Introducción.

El impensable
Caribe colonial*

Introduction.

The Unthinkable
Colonial Caribbean

Yolanda Martínez San Miguel**

Universidad de Miami

 <https://orcid.org/0000-0001-7802-0907>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl.37.2023.3940>

* Agradezco a mis asistentes de investigación, Massiel Medina y Vanessa Rodrigues Barcelos da Silva, por su diligente colaboración durante la preparación de este ensayo.

** Yolanda Martínez-San Miguel es Marta S. Weeks Chair in Latin American Studies en el Departamento de Literaturas y Lenguas Modernas de University of Miami. Recibió su B.A. de la Universidad de Puerto Rico y su M.A. y Ph.D. de University of California, Berkeley. Es autora de cuatro libros: *Coloniality of Diasporas: Rethinking Intra-Colonial Migration in a Pan-Caribbean Context* (Palgrave, 2014), *From Lack to Excess: 'Minor' Readings of Latin American Colonial Discourse* (Bucknell, 2008); *Caribe Two-Ways?: cultura de la migración en el Caribe insular hispánico* (Callejón, 2003) y *Saberes americanos: subalternidad y epistemología en los escritos de Sor Juana* (Iberoamericana, 1999). Martínez-San Miguel acaba de co-editar dos antologías: *The Routledge Hispanic Studies Companion to Colonial Latin America and the Caribbean (1492-1898)* (con Santa Arias, Routledge, 2021) y *Archipelagic Thinking: Towards New Comparative Methodologies and Disciplinary Formations* (con Michelle Stephens, Rowman and Littlefield, 2020). Co-edita la serie de "Critical Caribbean Studies" en Rutgers University Press. E-mail: yymm34@miami.edu



¿Cómo citar este texto?

Martínez San Miguel, Y. (ene.-jun., 2023). Introducción. El impensable Caribe colonial. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (37), 19-47. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl.37.2023.3940>

Resumen

Este texto reseña los problemas para definir la región caribeña como zona geopolítica y como objeto de estudios. También se discute la inesperada invisibilidad del Caribe en los estudios coloniales latinoamericanos y se consideran nuevos debates sobre el colonialismo temprano y extendido en el Caribe. Se ofrece un balance de los aportes de este número especial al incluir debates sobre estudios acerca de comunidades indígenas arahuacas, estudios de materialidad, con especial enfoque en espacialidad y sensorium, ecocrítica, teoría decolonial, y estudios comparados y archipelágicos. La introducción cierra con una semblanza y dedicatoria de este número especial a Raquel Albarrán (1983-2022).

Palabras clave: indigeneidades caribeñas, estudios de materialidad, ecocrítica, archipiélagos, Raquel Albarrán, estudios coloniales caribeños

Abstract

This text reviews the problems of defining the region as a geopolitical zone and as an object of study. Then we consider the unexpected critical invisibility of the Caribbean in Latin American colonial studies and consider the insights of new debates that have contributed to making early and extended colonialism in the Caribbean visible. The essay surveys the contributions debates on studies of indigenous Arawak communities, materiality studies, with special focus on spatiality and the sensorium, ecocriticism, decolonial theory, and comparative and archipelagic studies. It closes with a semblance and dedication of this special issue to Raquel Albarrán (1983-2022).

Keywords: Caribbean indigeneity, materiality studies, ecocriticism, archipelagos, Raquel Albarrán, Caribbean colonial studies

El panorama del Caribe colonial

The unthinkable is that which one cannot conceive within the range of possible alternatives, that which perverts all answers because it defies the terms under which the questions were phrased. In that sense, the Haitian Revolution was unthinkable in its time: it challenged the very framework within which proponents and opponents had examined race, colonialism and slavery in the Americas.

Michel-Rolph Trouillot. *Silencing the Past: Power and the Production of History* (1995). pp. 82-83.

Cuando pensamos en el Caribe usualmente asociamos la región con toda una serie de experiencias políticas, históricas y culturales que surgen, precisamente, de la imbricada historia colonial de la zona. Muchos de los debates sobre qué constituye o no el Caribe parten de preocupaciones geográficas —la insularidad vs. la continentalidad— o tratan de vincular la inmensa heterogeneidad cultural, religiosa, lingüística, política, social, etc., con algún tipo de hilo conductor que permita denominar la zona como una región claramente definida sobre la cual se puede articular una disciplina como los estudios caribeños (Torres-Saillant, 2006; Gaztambide, 2004, etc.). Utilizaré como punto de partida varias definiciones que han inspirado el trabajo que hacemos muchos de quienes nos dedicamos al Caribe desde la perspectiva de los estudios culturales y de las humanidades para enmarcar esta introducción a un número especial sobre colonialismo y colonialidad en el Caribe hispánico. En primer lugar, se encuentra la definición ya canónica de Antonio Benítez-Rojo que se articula en su libro *La isla que se repite*:

¿Cuál sería, entonces, la isla que se repite, Jamaica, Aruba, Puerto Rico, Guadalupe, Miami, Haití, Recife? Ciertamente ninguna de las que conocemos [...] Esto es así porque el Caribe no es un archipiélago común, sino un meta-archipiélago (jerarquía que tuvo la Hélade y también el gran archipiélago malayo), y como tal tiene la virtud de carecer de límites y de centro. Así, el Caribe desborda con creces su propio mar, y su última *Tule* puede hallarse a la vez en Cádiz o en Sevilla, en un suburbio en Bombay, en las bajas y rumorosas riberas del Gambia, en una fonda cantonesa hacia 1850, en un templo de Bali, en un ennegrecido muelle de Bristol,

en un Molino de viento junto al Zuyder Zee, en un almacén de Burdeos en los tiempos de Colbert, en una discoteca de Manhattan y en la *saudade* existencial de una vieja canción portuguesa. (Benítez-Rojo, 1989, p. v)

La segunda definición que me interesa recordar aquí es la que ofrece Silvio Torres-Saillant en su libro *An Intellectual History of the Caribbean*:

But the Caribbean, which in this book we also refer to interchangeably as Antilles and West Indies, does have a determinate geography. It consists of an archipelago shooting out of the Gulf of Mexico plus the coastal regions of South America, “from Colombia to the Guyanas and the riverine zones of Central America, in so far as those parts of the mainland were the homes of people engaged from time to time in activities which linked their lives with those of the people of the islands” as defined by Federico Mayor, former director-general of UNESCO (Mayor, 2003, p. vi). While encompassing a larger geography, Mayor’s way of mapping the region resembles the “third” of the definitions outlined by Andrés Serbin in its emphasis on region, common ethno-historical elements, and shared aspirations although it need not accept the formulation of what Serbin dismisses as a “persistent Afro-Caribbean bias” (Serbin, 1990, pp. 7–8). The Caribbean consists of a number of insular and continental territories that are ecologically, geologically, and historically interlinked. (Torres-Saillant, 2006, p.12)

Por último, me gustaría recordar aquí una de las definiciones más relevantes para el tema de este número especial, que es la que propone Juan Bosch en *De Cristóbal Colón a Fidel Castro*:

El primero de los imperios que entró en el Caribe fue España, así se tratara de un imperio a medias; el último fueron los Estados Unidos.

El Caribe comenzó a ser frontera imperial cuando llegó a las costas de La Española la primera expedición conquistadora, que correspondió al segundo viaje de Colón. Eso sucedió el 27 de noviembre de 1493. El Caribe seguía siendo frontera imperial cuando llegó a las costas de la antigua Española la

última expedición militar extranjera, la norteamericana, que desembarcó en Santo Domingo el 28 de abril de 1965.

Como puede verse, de una fecha a la otra hay cuatrocientos setenta y cuatro años, casi cinco siglos. Demasiado tiempo bajo el signo trágico que les imponen los poderosos a las fronteras imperiales. (Bosch, 1970, pp. 32-33)

Lo que todas estas definiciones tienen en común es la lucha por aunar lo disperso, lo que parece carecer de una continuidad que lo dote de una condición de posibilidad. Para Benítez Rojo existen una serie de elementos socio-históricos y culturales que explican lo que parecen ecos o repeticiones entre diferentes puntos en la zona. Torres-Saillant encuentra esos denominadores comunes en la historia y la geografía. Y Bosch se enfoca en el tema de los efectos del imperialismo en la región. El hilo conductor propuesto por cada pensador crea un relato apenas perceptible dentro de lo que parece un abigarrado espacio de contradicciones que se reúne en una zona muy pequeña de las Américas.

Esta dispersión y fragmentariedad interna ha sido uno de los desafíos persistentes para los caribeñistas, y para quienes habitan, viven y piensan en esta zona del mundo. Me gustaría cerrar este repaso de definiciones del Caribe con la propuesta del pintor y poeta Derek Walcott en “The Antilles: Fragments of Epic Memory”, su discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura en 1992, porque me parece que este pasaje propone otro modo de pensar la región:

Break a vase, and the love that reassembles the fragments is stronger than that love which took its symmetry for granted when it was whole. The glue that fits the pieces is the sealing of its original shape. It is such a love that reassembles our African and Asiatic fragments, the cracked heirlooms whose restoration shows its white scars. This gathering of broken pieces is the care and pain of the Antilles, and if the pieces are disparate, ill-fitting, they contain more pain than their original sculpture, those icons and sacred vessels taken for granted in their ancestral places. Antillean art is this restoration of our shattered histories, our shards of vocabulary, our archipelago becoming a synonym for pieces broken off from the original continent. (Walcott, 1992, s.p.)

El pensamiento de Walcott se mueve en dirección opuesta a los esfuerzos teóricos de los tres pensadores anteriores. Walcott asume que los fragmentos dispersos tras una ruptura se acomodan en una nueva organización que desarrolla significados nuevos e inesperados. Esta mirada desde el destrozado que se redefine propone otro modo de “leer” lo que se puede definir y entender como el Caribe en el contexto de las expectativas de las disciplinas modernas. La apuesta de Walcott —literaria y creativa— empuja contra el imperativo teleológico de la mirada del historiador o crítico cultural que está entrenado para identificar influencias, coherencias y continuidades. La imagen que utiliza Walcott como punto de partida es el jarrón quebrado y recompuesto, el accidente convertido en otra narrativa que significa sin borrar sus retazos disímiles. Lo que para el crítico cultural se presenta como un enigma en busca de una respuesta, para Walcott se convierte en un pretexto, una provocación que se resignifica por medio del amor.

Y es aquí donde me parece que nos puede ayudar el texto de Michel-Rolph Trouillot que sirve de epígrafe a esta introducción. Partiendo del trabajo teórico de Pierre Bourdieu sobre lo que no se puede conceptualizar porque no tenemos las herramientas o métodos, Trouillot medita sobre la oportunidad que surge cuando las disciplinas existentes nos fallan porque no nos permiten hacer las preguntas necesarias para poder pensar ciertos eventos históricos. Para Trouillot, al igual que para Walcott, lo impensable y el fragmento se convierten en una oportunidad para conceptualizar más allá de los límites de la historia y del lenguaje. ¿Qué hace que el Caribe resulte impensable, inconcebible, o tan difícil de teorizar? ¿De qué maneras esta región no se ciñe dentro de los paradigmas históricos y conceptuales que informan nuestras disciplinas? ¿Cómo se puede aprovechar este vacío teórico, disciplinario y metodológico para transformar nuestros campos de estudio?

El Caribe ha funcionado como ese crisol incómodo o como una suerte de aleph borgiano que *no* se acomoda dócilmente dentro de muchas de las categorías que configuran las disciplinas, métodos y herramientas que usamos para estudiar la historia cultural y literaria en las Américas. Su condición anómala desde la perspectiva geográfica —no es totalmente insular ni continental—, su historia política inusual —más de la mitad de los países en la región no son estados soberanos modernos— y la ubicuidad de las experiencias coloniales extendidas, que desplazaron comunidades de casi todos los otros continentes y de muchas islas a una zona geográfica muy reducida, dificultan no tan solo pensar, sino también aprehender lo que define al Caribe como una región específica, comprensible o definible. Y sin embargo, ese impensable existe, opera, funciona, para un conjunto de comunidades que se han sabido parte de un archipiélago que a veces parece que contiene la globalidad completa en su territorio.

Si complicado es definir el Caribe, más difícil resulta pensar el colonialismo en la región, experiencia ubicua que se extiende desde el principio de la expansión europea en las Américas hasta el presente. Pero a pesar de la evidente centralidad del Caribe para pensar el tema del colonialismo en las Américas, no ha sido hasta muy recientemente que han surgido movimientos teóricos como la teoría poscolonial —centrada en la experiencia colonial Anglo— y el giro decolonial —que incluye al Caribe francés y español, además de latinoamericano—, que han asumido como punto de partida esta región, y sus tradiciones filosóficas para teorizar el colonialismo (Maldonado-Torres, 2020).

Sin embargo, estos desarrollos relativamente recientes de los estudios históricos, filosóficos, políticos y culturales no han estimulado el interés significativo en estudiar el periodo colonial temprano en el Caribe. En los estudios literarios latinoamericanos, por ejemplo, los estudios coloniales están usualmente dominados por especialistas que se enfocan en los virreinos que se establecieron en zonas continentales: México, Perú, Nueva Granada, Río de La Plata. Este predominio de los virreinos en los estudios coloniales latinoamericanos no sería tan llamativo si no fuera porque el Caribe fue la región en la que comenzó todo el proceso de colonización y conquista, además de que continuó siendo una zona de intensas competencias imperiales durante los siglos XVII y XVIII, e incluso durante los siglos XIX, XX y XXI.

Esta invisibilidad del Caribe en los estudios coloniales latinoamericanos fue parte de mi formación como especialista en estudios coloniales. Muchos de los textos que se estudian como parte del canon de los estudios coloniales latinoamericanos —los diarios de Colón, los textos de Bartolomé de Las Casas, y hasta los *Naufragios* (1542), de Alvar Núñez Cabeza de Vaca y los *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690), de Sigüenza y Góngora— son narraciones en las que el Caribe es el espacio central, aunque tal detalle no se teoriza explícitamente entre muchos de los expertos del campo.

Así mismo, muchos de los textos centrales sobre el periodo del colonialismo temprano en el Caribe —como es el caso de la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, de Fray Ramón Pané; el *Espejo de paciencia*, de Silvestre de Balboa, o la *Elegía VI de los Varones Ilustres de las Indias* de Juan de Castellanos, que está dedicada al Caribe, por mencionar algunos ejemplos— son escasamente conocidos entre los mismos caribeñistas, aunque los historiadores han hecho un mejor trabajo por medio de sus investigaciones de archivo y los arqueólogos en sus estudios de cultura material (Fuentes, 2016; Rodríguez Ramos, 2010; Rodríguez Ramos et. al., 2023, por ejemplo). Al mismo tiempo, resulta curioso que, en una región

donde todavía hay varias zonas coloniales y neocoloniales activas, hay una especie de reticencia a tratar de estudiar el colonialismo extendido o de larga duración en la región, aunque hay algunos textos que han intentado establecer este tipo de conexiones utilizando marcos comparativos dentro del mismo Caribe (Bonilla, 2015; Martínez-San Miguel, 2014; King, 2014; Torres-Saillant, 2006; Grosfoguel, 1994-1995; Reyes-Santos, 2015).

Colonialismo y colonialidad en el Caribe hispánico

Este número especial intenta rectificar parte de esta laguna al reunir un conjunto de intervenciones que apuntan a áreas de investigación relacionadas con el colonialismo temprano y el colonialismo extendido en el Caribe hispánico. Agradecemos la invitación de Kevin Sedeño-Guillén a organizar un número de *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* alrededor del tema del Caribe colonial. Tomamos como inspiración una observación de Gordon K. Lewis, en una charla titulada “The Making of a Caribbeanist” que dictó en San Germán, Puerto Rico, en noviembre de 1983:

We perhaps sometimes forget that the study of the Caribbean has an old and honorable tradition. Far from being a modern phenomenon, as many seem to think, it in fact goes back to the very beginnings of post-Colombian experience. As early as the sixteenth century Fray Ramón Pané is the first Caribbean ethnologist, Padre Las Casas the first Caribbean anthropologist, Oviedo and Peter Martyr the first Caribbean historians. (Lewis, 1983, p. 11)

El pronunciamiento de Lewis es importante al menos por dos motivos. Por un lado, destaca la importancia de hacer visible la centralidad del Caribe en muchos de los textos canónicos en los estudios coloniales latinoamericanos. Pero, por otro lado, nos invita a los caribeñistas y colonialistas a descolonizar el campo de los estudios coloniales caribeños emprendiendo proyectos de rescate de archivos y tradiciones que, leyendo en contra del archivo imperial y colonizador español, le abre espacio a las voces, discursos, tradiciones y perspectivas provenientes del Caribe.

Nuestro equipo trabajó de una manera un poco diferente al modo en que se organizan las secciones o volúmenes especiales, pues empezamos por identificar un grupo de especialistas que, aunque se entrenaron en el periodo colonial desde la perspectiva de los estudios latinoamericanos, los

estudios de la temprana modernidad y la literatura comparada, con el paso del tiempo han ido enfocando sus pesquisas para interrogar *intencionalmente* el marco caribeño como una variable significativa que puede definir una heurística o una metodología diferentes para entender el colonialismo. Las colaboradoras de este número representan dos generaciones de colonialistas y caribeñistas a quienes les interesa pensar los estudios coloniales desde el Caribe, para proponer nuevas preguntas, y a su vez una serie de cambios de paradigma que enriquezcan los estudios coloniales, transatlánticos y de la temprana modernidad, así como los estudios caribeños.

El equipo colaboró desde el principio en el diseño de la convocatoria para atraer proyectos que abordaran los estudios culturales en el Caribe hispánico desde 1492 hasta 1898 tomando en cuenta las siguientes preguntas: ¿cómo y por qué se diferencian los estudios coloniales caribeños de los estudios coloniales latinoamericanos?, ¿cómo se conceptualizan los estudios sobre género, etnia, raza, espacialidad, migraciones africanas, asiáticas y europeas, trabajo esclavo o escriturado, estudios ambientales, y sobre indigeneidades y discursos minoritarios, entre otros, cuando se localiza al Caribe como punto de partida?, ¿cuáles son algunos de los retos y posibilidades de enmarcar el periodo colonial en diálogo con los estudios caribeños?, ¿cuáles son algunos de los debates más recientes y el estado del campo de los estudios coloniales caribeños?

A diferencia del proceso un tanto aislado en el que se suele trabajar cuando se edita un número especial, las colaboradoras de este número se reunieron en mayo y octubre del 2022 para colaborar en la conceptualización de sus intervenciones y para pensar en las contribuciones que podíamos hacer al trabajar en un marco colaborativo. La primera fue una reunión de tres horas en la que compartimos las propuestas preliminares de trabajos para someter a la convocatoria en diálogo con nuestros interrogantes sobre el status del campo de los estudios coloniales caribeños. La segunda reunión fue una jornada entera de trabajo —llevada a cabo en University of Miami— para discutir todos los artículos escritos para este número especial con el fin de ofrecer comentarios que informaran el proceso final de revisión de cada uno de los artículos sometidos al proceso de evaluación por pares. Durante el proceso final de corrección y revisión de los artículos, Eyda Merediz y Daylet Domínguez organizaron cuatro paneles sobre el tema de los estudios coloniales caribeños que se presentaron en el verano de 2023 en la conferencia de la Society of Early Americanists en Maryland y la conferencia del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana en Grecia. El eje de este número especial fue, por consiguiente, la colaboración y diálogo entre las colegas que participamos en este proyecto.

Cuando empezamos a pensar en este número especial, intenté hacer un balance de cuáles eran los temas predominantes en las publicaciones de las últimas décadas que se enfocan en el periodo colonial en el Caribe, aún si estos estudios no se conceptualizan como parte de un campo específico que analiza la colonialidad en la región. Sin tratar de ser exhaustiva, en términos generales, encontré estudios sobre la representación y supervivencia de comunidades indígenas en el Caribe (Haslip-Viera, 2001; Duany, 2001; Newton, 2013; MacDonald, 2019; Farnsworth, 2019; Stone, 2019; Feliciano Santos, 2011; Sedeño-Guillén, 2019); estudios sobre piratería, contrabando y la marginación y resistencia en el Caribe durante este periodo de intensa competencia imperial en la región (Genkins, 2018; Scarano, 2011; Ponce Vázquez, 2020; Velázquez, 2023); la historia de la trata esclava y las múltiples manifestaciones del cimarronaje social, político, cultural y sexual (Eagle, 2019; Honychurch, 2017; Gibbs, 2020; Brown, 2020; Palmié, 2011; Curtis, 2011; Cummings, 2010; Walicek, 2012); el lugar de las mujeres en las sociedades coloniales caribeñas (Lalor, 2019; Aljoe, 2011); estudios sobre medicina, salud, prácticas curativas regionales (Senior, 2018; Gómez, 2018); el mundo espiritual y religioso indígena y negro en su interacción con el proyecto evangelizador español (Rodrigues, 2020; Brewer-García, 2022; Sedeño-Guillén, 2019); ambientalismo y construcción de paisajes europeos en el espacio insular caribeño (Carrasquillo, 2019; Clark, 2019; McGregor, 2011; Funes Monzote, 2011; DeLoughrey, 2007; DeLoughrey, et al, eds., 2005); propuestas para una historia sensorial en el Caribe (Hacke y Musselwhite, 2017) y conexiones entre el Caribe y otras regiones insulares coloniales, tales como las islas Azores, las Canarias, las Filipinas y otras regiones del Pacífico y el Atlántico (Sampedro Vizcaya, 2009; De Avilés Rocha, 2019; Merediz, 2009; Martínez-San Miguel, 2014; Sampedro Vizcaya, 2019; Núñez, 2020; Figueroa, 2023).

También ha habido una serie de estudios comparativos en el Caribe que se han enfocado en los siguientes temas: la historia de la esclavitud indígena y negra en diálogo con el trabajo escriturado asiático que sucedió tras el cese de la trata esclava africana (Puri, 2004; Jackson, 2012; Khan, 2011); las relaciones afro-indígenas (Sued-Badillo, 2011; Griffin, 2021; Puri, 2004); los diferentes paradigmas imperiales/coloniales en la zona como resultado de la presencia española, francesa, holandesa, e inglesa (Fradera, 2011; Boucher, 2011; García Muñoz, 2011); el impacto e importancia de las revoluciones en el Caribe (Lambert, 2020; Alexis, 2021; Beckles, 2011; DuBois, 2011; Fischer, 2004; White, 2012); el colonialismo del tardío siglo XIX en el Caribe (Martínez-San Miguel, 2014; Lazo, 2005; Gillman, 2020; Schmidt-Nowara, 2011); el análisis de la formación de creoles en el Caribe (Delgado, 2019; Walicek, 2012), y el estudio del teatro colonial

caribeño (Prest, 2023), entre otros temas. Dos volúmenes importantes para los estudios coloniales caribeños comparados han sido *The Caribbean, a History of the Region and its Peoples* (2011), editado por Stephan Palmié y Francisco Scarano y *Caribbean Literature in Transition, 1800-1920* (2020), editado por Evelyn O'Callaghan y Tim Watson.

Una contribución reciente e innovadora es el libro *Culinary Colonialism, Caribbean Cookbooks and Recipes for National Independence* (2024), de Keja Valens, sobre la relación entre colonialismo, nacionalismo y la cocina caribeña, tema que ha sido central en textos fundacionales en los estudios caribeños. Por último, han resultado interesantes toda una serie de volúmenes en los que se ha estudiado el impacto del colonialismo en la configuración o dispersión de archivos caribeños (Bastian, 2003; Bastian et al., 2018; Taylor, 2020; Risam y Josephs, 2021).

Viendo el panorama de los temas que se estaban abordando en los estudios sobre el temprano Caribe colonial, para este número decidimos invitar a un grupo de estudiosas que estaban trabajando con el Caribe hispano, partiendo de temas que se prestaban para aportes originales en el campo de los estudios culturales y literarios. Los artículos que se incluyen en este número especial se enfocan en los cuerpos racializados y étnicos de la región, los espacios coloniales insulares y los modos en que la perspectiva caribeñista transforma debates claves en los estudios latinoamericanos, hemisféricos y archipelágicos. En el ámbito de los estudios raciales y étnicos este número incluye contribuciones para el estudio de indigeneidades caribeñas a partir de paradigmas más complejos como transculturación y multinaturalismo, los complicados efectos del discurso lascasiano en la extinción y censura de poblaciones indígenas y negras en el Caribe, y la exploración de una compleja afro-caribeñidad durante los siglos XVI al XIX.

En términos de los espacios coloniales insulares, los artículos incluidos aquí exploran el tema de la espacialidad y geografía en el Caribe insular y continental, la relación entre naturaleza, clima e imperialismo, el estudio de zonas portuarias y de litoral en el Caribe continental e insular, y estudios sobre materialidad y cultura material en el contexto de la decolonización. Finalmente, las colegas que colaboraron con este número especial abordan debates en estudios caribeños comparados a partir de referencias a estudios hemisféricos, transatlánticos y archipelágicos, al tiempo que recontextualizan términos claves del latinoamericanismo como el debate entre civilización vs. barbarie o el tema de la transculturación a partir del contexto caribeño.

El primer artículo es el de Raquel Albarrán, que hemos finalizado las colegas que participamos en este número especial y que se publica póstumamente. “Una lectura especulativa del multinaturalismo en las cosmologías taínas a partir de los cemíes en la *Relación de las antigüedades de los indios*” utiliza la teoría sobre el perspectivismo y el multinaturalismo propuesta por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro para analizar la transculturación arahuaca según se manifiesta en la función cultural y social de los cemíes en las sociedades taínas de fines del siglo XV. Aprovechando los aportes de los estudios de cultura material, Albarrán propone una lectura a contrapelo del texto evangelizador de Pané para rescatar una cosmovisión que reconocía la posibilidad de otras perspectivas y modos de aprehender el mundo que trasciende la limitada perspectiva del ser humano. Este tipo de acercamiento le permite a Albarrán colegir cómo las comunidades arahuacas navegaban e interactuaban con las diferencias provenientes de otras culturas humanas —como las comunidades negras de origen africano que estaban llegando al Caribe— así como de otras naturalezas vivientes que tenían sus propios modos de interpretar y entender el mundo insular caribeño.

El segundo artículo, “Jerónimo de Mendieta, escritura minoritaria y retrospectión sobre el escándalo de la cristiandad en el Caribe”, de Viviana Díaz Balsera, dialoga con el artículo de Albarrán porque analiza un texto que narra las primeras cinco décadas de colonización en la isla de La Española y se escribe casi cien años después de la relación de Pané. Se trata del libro primero de la *Historia eclesiástica indiana* del fraile español Jerónimo de Mendieta (1596), un texto que, silenciado hasta su publicación en 1896, todavía es apenas estudiado por los caribeñistas. En su lectura, Díaz Balsera utiliza la noción de discurso minoritario propuesta por Gilles Deleuze y Félix Guattari en diálogo con el acercamiento colonial a este concepto que proponen Jan Abdul Mohammed, David Lloyd y Yolanda Martínez San-Miguel. Díaz Balsera identifica y analiza cómo la conquista del Caribe que propone Mendieta documenta el holocausto de los indios taínos. Al reconstruir este período inicial de la conquista y colonización del Caribe desde México a fines del siglo XVI, el texto de Mendieta se convierte en un testimonio, discurso y denuncia que busca expiar en algo la culpa colectiva del proyecto imperial español, mediante la reiteración de la tragicidad indecible de la destrucción que perpetró en el Caribe.

Los próximos tres artículos exploran aspectos relacionados con estudios de los giros sensoriales y espaciales en los estudios culturales e históricos. Larissa Brewer-García integra el Caribe continental colombiano a este número especial al proponer una relectura del *Proceso de beatificación*

de Pedro Claver (1658-1669) a partir de la descripción de los hedores en su artículo “Los olores fétidos de la salvación: esclavitud, santidad y discurso sensorial en la Cartagena de Indias del siglo XVII”. Este artículo dialoga con el primer libro de Brewer-García, titulado *Más allá de Babel: la traducción de lo negro en Perú y la Nueva Granada en el siglo XVII* (2022), en el que se propone un estudio del rol de los traductores negros en la conquista y evangelización de la Nueva Granada. En este artículo, Brewer-García propone otros modos de contar la historia colonial a partir de su estudio de los modos en que el jesuita Pedro Claver confronta el proyecto de evangelización de sujetos negros mediante la aceptación de sus cuerpos enfermos y malolientes, según se documenta y representa en los escritos jesuitas del siglo XVII y el *Proceso de beatificación de Pedro Claver* (1658-1669). La hagiografía de Pedro Claver se fundamenta entonces en su capacidad sobrehumana para trascender la repulsión ante la fetidez para integrar los cuerpos de los esclavos a la fe católica.

Los próximos dos artículos se enfocan en el caso de Puerto Rico desde la perspectiva del estudio de los espacios coloniales caribeños. En “La reinención de la isla de San Juan de Puerto Rico bajo la Ilustración: desfronterización e imperialidad”, Santa Arias revisita e interroga la conceptualización del Caribe como frontera imperial, importante tesis de Juan Bosch en su libro *De Cristóbal Colón a Fidel Castro*. Su artículo analiza la *Historia geográfica, civil y política (natural) de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico* de Iñigo Abbad y Lasierra (1788), y otros textos del siglo XVIII, para examinar como la historia de abandono del Caribe a favor de la expansión continental se reemplaza por un discurso imperial donde Puerto Rico y el Caribe se proyectan como un espacio dinámico necesario para el progreso. El cuestionamiento del lugar de Puerto Rico y el Caribe en la historia del colonialismo de la Ilustración replantea el rol crucial en los proyectos de expansión y militarización imperial en la región. El aporte principal de este artículo es la propuesta decolonial de Arias de concebir Puerto Rico como espacio de expansión y posibilidad, en vez de periferia colonial estancada.

Mariselle Meléndez retoma el tema de Puerto Rico en el siglo XVIII en su artículo “La visualización de la ciudad portuaria de San Juan Bautista de Puerto Rico en el siglo XVIII”, pero para enfocarse en los puertos como espacios complejos de regulación, porosidad y de contacto social. Meléndez reflexiona nuevamente sobre el lugar estratégico y fronterizo de la isla de San Juan Bautista como punto de cruce para el contrabando y piraterías rampantes en la zona durante el período de competencias imperiales en la región, pero enfocándose en cómo las autoridades locales,

los extranjeros y la población negra se aprovechaban de la inestabilidad militar de la zona. Este artículo también propone un análisis que rebasa el espacio de los puertos y la arquitectura de los fuertes para la defensa de la zona, para enfocarse en la reorganización de tropas militares a partir del rediseño de sus uniformes en un intento imperial de transmitir orden y control. Porosidad y orden se presentan como fuerzas en tensión ante el deseo colonial de concebir las zonas portuarias como espacios potencialmente manejables.

Los últimos tres artículos exploran el colonialismo tardío del siglo XIX en el Caribe y las Canarias. Una de las diferencias claves entre las Américas continentales y el Caribe es precisamente la persistencia del colonialismo español —y más tarde estadounidense— en las regiones archipelágicas coloniales (Thompson, 2010). Aunque el Caribe es también la cuna de la primera república criolla negra en las Américas —tras el triunfo de la revolución haitiana en 1804—, el Caribe español llega con significativo rezago a las luchas de independencia —que tuvieron lugar durante la primera mitad del siglo XIX en el caso de la mayoría de los países hispanoamericanos. El estudio de este colonialismo tardío en el Caribe es un importante capítulo en la historia de las Américas que complica el paradigma nacionalista que predomina en el latinoamericanismo continental.

“La identidad etno-ecológica en el Caribe colonial hispano y el dualismo civilización/barbarie como su fundamento ideológico”, de Patricia Ferrer Medina, propone una revisión del imaginario simbólico y cultural sobre el Caribe a partir de un acercamiento que estudia la imbricación de discursos sobre raza/etnia y ecología en la región caribeña. Tomando como punto de partida el binomio fundacional de la literatura latinoamericana, la oposición entre civilización y barbarie elaborada por Domingo Faustino Sarmiento en el *Facundo o Civilización y barbarie en las pampas argentinas* (1845), Ferrer Medina propone una genealogía alternativa para el Caribe que se fundamenta en la figura del caníbal en los diarios de Colón escritos a fines del siglo XV, el cholo en el ensayo titulado “El cholo” (1870), de Eugenio María de Hostos y el concepto hombre natural americano que se opone al hombre artificial y eurocéntrico en Martí en su conocido ensayo “Nuestra América” (1891). Ferrer Medina argumenta que el binomio civilización y barbarie reproduce una ideología imperial que tiene una ecología implícita: la separación y superioridad conceptual del sujeto humano sobre el ámbito natural. El gesto decolonizador de Hostos y Martí en el siglo XIX, esclarecido a partir de una lectura ecocrítica, radica en una resemantización de los términos del binomio que restablece el vínculo orgánico entre el sujeto humano y el entorno caribeño.

En su artículo “Cora Montgomery, la filibustera: entre el expansionismo estadounidense y el anexionismo cubano”, Daylet Domínguez estudia el tema del filibusterismo, el separatismo que aspiraba a anexionar territorios americanos a los Estados Unidos, como un modo de acceder a la libertad democrática estatal representada por este país en el imaginario de algunos pensadores americanos. Este tema ha sido poco estudiado en el contexto del latinoamericanismo, con la excepción del trabajo fundacional de Rodrigo Lazo. El artículo de Domínguez complica la historia del expansionismo estadounidense y los movimientos separatistas y anexionistas en el Caribe, y se enfoca en la figura de Cora Montgomery —también conocida como Jane McManus Storm Cazneau—, mujer estadounidense que fue una de las pensadoras principales en la configuración del discurso del destino manifiesto estadounidense. A partir del análisis de varios escritos publicados en la prensa anexionista cubana publicada en Estados Unidos a mediados del siglo XIX, Domínguez concibe el Caribe como la frontera meridional del anexionismo antiaboliconista estadounidense.

Este número especial cierra con el artículo de Eyda M. Merediz titulado “De islas, archipiélagos y periplos letrados: de vuelta a Colón en el siglo XIX”. Merediz parte del marco de los estudios archipelágicos coloniales para repensar el vínculo transatlántico entre el Caribe y las Canarias. El artículo se enfoca en el análisis discursivo de dos representaciones críticas de la figura de Colón en el poema épico del criollo de origen caribeño Narciso de Foxá y Lecanda —de familia dominicana, nacido en San Juan de Puerto Rico e hijo adoptivo de Cuba —titulado *Canto épico sobre el descubrimiento de América por Cristóbal Colón* (1846) y del escritor canario Graciliano Afonso su “Oda a Colón” (c. 1840). Estos textos se leen como parte de una producción poética más abarcadora que incluye la oda “Al comercio” del primero y la “Oda al Teide” (1838, 1853) y “El juicio de Dios o la Reina Ico” (1840), escritos por el segundo. El artículo cierra con una breve referencia al poema “Me cago en el gran Colón” (Allen, 2016), escrito por un español anónimo que se confiesa desterrado en la isla de Santo Domingo probablemente alrededor de 1863 y que se aleja de toda celebración para apuntar a un legado incómodo y contradictorio. La mirada crítica ante la figura de Colón le sirve a Merediz para proponer una lectura archipelágica que reconecta el Caribe con las Canarias a partir de varios contextos históricos compartidos —ya estudiados por Merediz (2009) y Stevens-Arroyo (1993), entre otros. Asimismo, enfatiza un interesante debate sobre cómo el proyecto imperial español conectó a ambos archipiélagos en travesías coloniales y poscoloniales comunes.

Los artículos incluidos en este número especial son un atisbo a muchas de las interrogantes y líneas de investigación que están ocurriendo en el campo de los estudios coloniales caribeños. Nuestra selección de temas no es exhaustiva, puesto que nuestro número especial se enfoca en el Caribe hispánico. Hay estudios sobre el Caribe inglés, francés y holandés que pueden ampliar y complejizar muchas de las preguntas que exploramos aquí. En nuestro abordaje del Caribe hispánico también fue limitado el acercamiento a estudios sobre la Española y la República Dominicana durante los siglos XVII, XVIII y XIX. Esperamos, sin embargo, que esta selección de artículos sea una muestra de la riqueza del campo y una invitación a otros caribeñistas coloniales a empezar a concebir su trabajo en el marco de preguntas afines a las que inspiran este volumen.

“Corriendo sobre las botellas”. Dedicatoria a Raquel Albarrán

Me gustaría cerrar esta introducción regresando a la intervención de Raquel Albarrán, que dedicó sus estudios al periodo colonial en el Caribe y América Latina. Como mencioné anteriormente, las colegas que participamos en este número especial colaboramos en equipo para terminar el artículo póstumo de Raquel y unánimemente acordamos que queríamos dedicarle este número especial.¹

Raquel Albarrán nació en Santurce en Puerto Rico y estudió en la Escuela Secundaria de la Universidad. Completó su B.A. en Educación en la Universidad de Puerto Rico en el 2006. Hizo su maestría y doctorado en Estudios Hispánicos en University of Pennsylvania. Santa Arias y Yolanda Martínez-San Miguel codirigimos su tesis doctoral titulada “Colonial Assemblages: Objects, Territories, and Racialized Subjects in Pre-Independence Latin America” (Albarrán, 2016). Jorge Téllez, Michael Solomon y Luis Moreno Caballud fueron parte del comité de tesis y dialogaron con Raquel en diferentes momentos de su carrera. Eyda Merediz y Mariselle Meléndez también colaboraron con Raquel en conferencias académicas y profesionales.

Su tesis doctoral propone una interrogación crítica de la “semiosis colonial” de Walter Mignolo (1989, 1993) y la amplía para incorporar la cultura material y proponer otro paradigma interpretativo más allá de la representación verbal en el corpus de los estudios culturales latinoamericanos coloniales. Al mismo tiempo, su trabajo revisa la teoría del objeto-sujeto para producir una intervención crítica históricamente fundamentada, que

¹ Agradezco la colaboración de varios colegas y amigos de Raquel, que me ayudaron a reunir los datos sobre sus contribuciones académicas y artísticas que incluyo aquí. Parte de los datos que comparto provienen de una entrevista realizada por Roque Salas Rivera para *El proyecto de la literatura puertorriqueña/ The Puerto Rican Literature Project*.

va más allá de la simple aplicación de un paradigma teórico a un corpus literario y cultural bien conocido. Albarrán redefine la noción de “ensamblajes” de Deleuze y Guattari para conceptualizar el colonialismo como la rearticulación de múltiples capas de significación con profundas implicaciones culturales. Su tesis arguye que la representación de objetos está profundamente imbricada con nociones de espacio, raza, etnia y género sexual, elementos cruciales en el proceso de producción de significados en un contexto colonial. Según Albarrán, las Américas de los siglos XVI al XVIII deben estudiarse desde la perspectiva de la cultura material para comprender mejor las complejidades de la experiencia colonial. Su entendimiento complejo y sofisticado de la producción de significado en un contexto colonial enriquece nuestra comprensión de la producción cultural indígena, colonial e incluso poscolonial en América Latina y el Caribe.

La importancia del trabajo de Albarrán fue reconocida por sus colegas desde bastante temprano en su carrera. Recibió becas de Andrew W. Mellon Graduate Humanities Forum en University of Pennsylvania, National Endowment for the Humanities, Ford Foundation y American Council of Learned Societies. Enseñó en University of Washington, Florida State University y Middlebury College. Su investigación se enfocó en la América Latina colonial y el Caribe hispano, con particular interés en las maneras en que la materialidad dio forma a las nociones de raza y etnia 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” en *The Routledge Hispanic Studies Companion to Colonial Latin America and the Caribbean (1492–1898)* (2020) y “Schomburg and the Coloniality of Objects: An Introduction” en *Studies in American Culture*, número especial co-editado por Delia Poey y John Ribó, entre otras. Durante el año académico 2022-2023 se encontraba de sabático en Rutgers Advanced Institute for Critical Caribbean Studies, con apoyo de una beca posdoctoral de Ford Foundation. Cumplía uno de sus sueños: colaborar con los caribeñistas en Rutgers y, en especial con el trabajo del pensador decolonial Nelson Maldonado-Torres.

Además de su trabajo académico, Raquel cultivó intereses en el arte, el activismo, el performance y la poesía. Fue integrante del grupo fundador del blog colectivo *Derivas*, en el cual contribuyó con su labor de edición. Su libro de poesía *Intimidación de los extraños* (Atarraya Cartonera, 2010) refleja su interés y fascinación con la diferencia, puesto que los poemas surgieron de una serie de comunicaciones experimentales con desconocidos

en Internet. En 2010, en colaboración con Atarraya Carbonera, Raquel participó también en lo que llamó un “Experimento de fatiga textual” en el Museo de Arte Contemporáneo en Puerto Rico, en el cual transcribió a mano *El entierro de Cortijo*, de Edgardo Rodríguez Juliá, un texto que había sido censurado por el Departamento de Educación en Puerto Rico en 2009. El ejercicio de transcripción incluyó la participación del público en un proyecto colaborativo y una intervención pública que criticó la censura de textos literarios boricuas por el sistema de educación de la Isla. Tuve el gusto de participar en esta intervención artística de Raquel y de familiarizarme con su deseo de contribuir a los debates culturales y políticos en Puerto Rico.² Finalmente, el año pasado (2023) se acaba de publicar su colaboración con Roque Salas Rivera y Val Alborniés Flores, en la co-edición de la *La piel del arrecife: antología de poesía trans puertorriqueña*.³

Raquel Roque Salas Rivera, quien colaboró con Raquel en sus iniciativas artísticas, compartió lo siguiente sobre el rol e impacto de Raquel en Puerto Rico:

Siempre pensaba en la negritud, en Puerto Rico y en cómo estar presente. Fue central en la creación del programa de Middlebury en Puerto Rico. [...] Ser cuir fue importante para Raquel. Como parte de su cosmovisión, de su forma de relacionarse. A Raquel le importaba el *cómo* de las cosas. Era orgullosamente Geminis. Quería siempre ayudar a gente de su comunidad y estar en comunidad, aunque la academia la aislaba. También, una de las pensadoras que más le interesa y le impactó fue Sylvia Wynter. Era una persona que pensaba siempre en juntar esfuerzos, en sanar heridas históricas, en cultivar. En los últimos años comenzó a valorar mucho tomar su tiempo con las cosas. Su pedagogía era impecable. Su trabajo era impecable. Para elle, ser una pensadora era una encomienda social, colectiva y también académica. (e-mail personal, 23 de agosto de 2023).

Regresando a sus contribuciones académicas, se podría decir que su artículo sobre las representaciones de los cemíes en la *Relación* de Pané, incluido en este número especial, recoge dos líneas fundamentales de su intervención en los estudios coloniales: su interés en el giro material y su

² Un video de esta intervención artística y política de Raquel se puede ver en este enlace: <https://frecuenciaurbe.wordpress.com/2012/02/18/experimento-de-fatiga-textual-por-raquel-albarran/>.

³ La antología está disponible en formato PDF aquí: <https://files.cargocollective.com/734480/La-piel-del-arrecife-FINAL-junio-2023.pdf>

deseo de explorar las aristas complejas de las subjetividades coloniales en el Caribe. A partir del estudio de la cultura material, en este caso específicamente los *cemíes* —en su representación textual y física— Albarrán complica la definición de las culturas indígenas para dotarlas de dinamismo y de una capacidad para interactuar y procesar una heterogeneidad radical entre etnias, razas, culturas y ontologías diferentes. Es muy posible que aquí radique la contribución fundamental de este trabajo de investigación de Raquel, que insiste en la necesidad de aunar elementos materiales y simbólicos para comprender la complejidad de los procesos coloniales y decoloniales. Por eso, el trabajo de Albarrán se constituye a partir de las tensiones y el diálogo que se hace posible a partir de estudios de archivo, el giro material en los estudios antropológicos y arqueológicos, y debates teóricos en los estudios culturales, históricos y decoloniales.

Me gustaría cerrar esta introducción continuando con el espíritu de diálogo crítico que a Raquel tanto le fascinaba. Por ello menciono algunas interrogantes que están surgiendo sobre el giro ontológico en los estudios antropológicos y de la materialidad colonial que enmarcan el artículo suyo que abre este número especial. Por una parte, el giro ontológico tiene una dimensión *poshumanista*, que cuestiona la centralidad y la excepcionalidad de la experiencia humana para insertarla en el contexto más amplio y complejo del materialismo multirelacional que

considera que los objetos y los materiales actúan como cuasiagentes o actantes, esto es, que poseen sus propias tendencias, trayectorias y potencialidades, con las cuales modifican el curso de acción de otros actores con quienes se encuentran articulados a través de redes de relaciones. (Ruiz Serna y Del Cairo, 2022, pp. 16-17)

El trabajo de Manuel de Landa (2016) y Bruno Latour (2005) sobre los ensamblajes, así como la teorización de Deleuze y Guattari (1987) sobre las redes rizomáticas son ejemplos de intervenciones productivas que están revitalizando nuestras conversaciones sobre el colonialismo y la colonialidad en los estudios caribeños y latinoamericanos. Pero, por otra parte, están surgiendo toda una serie de debates sobre la posibilidad real de percibir y aprehender lo que se produce fuera de los límites de nuestra capacidad cognitiva humana:

Como puede apreciarse, aun cuando se trata de argumentos que contribuyen a desestabilizar el reino del *anthropos* y,

con ello, a descentrar el antropocentrismo constitutivo de posturas antropológicas más convencionales, sus aportes discurren por diferentes vías, y con ellas abren, pero también clausuran posibilidades de comprensión sobre lo que significa ser y habitar el mundo en compañía de otros. (Ruiz Serna y Del Cairo, 2022, p. 24)

El perspectivismo multinaturalista abre la puerta a varias posibilidades que no son fáciles de deslindar. ¿Se trata de ver las cosas de manera diferente o de ver diferentes cosas? ¿Cómo podemos explorar experiencias cognoscitivas que trascienden los marcos, métodos y herramientas que tenemos disponibles en ciertos *habitus* y momentos históricos? Si es evidente que la experiencia humana no es la única ni la más importante, ¿cómo abrir el espacio para percibir esas otras realidades o subjetividades que trascienden el marco de la experiencia humana sin reificar o idealizar las cosmovisiones indígenas?

A fin de cuentas, la pregunta que permanece abierta en este artículo de Albarrán con el que empieza este número especial es si vivimos en mundos diferentes —lo que los pensadores decoloniales denominan como el pluriverso y el *mainstream* académico reconoce como diversidad cultural— o si experimentamos conjuntos de atributos distintos de la realidad —temas que abordaríamos en debates sobre cómo la representación o los diferentes puntos de vista transforman o tergiversan una sola realidad. Lo que Serge Gruzinski (1991) concibió como la colonización de lo imaginario opera como un prisma que complica el debate mismo de la percepción de la realidad al agregar la variante de los grados de humanización y deshumanización que asume la diferencia como una performance material, epistémico e identitario que transforma radicalmente lo que se entiende por realidad.

Nos hubiera gustado saber cómo Raquel habría pensado el complejo tema de la ontología y el perspectivismo cuando nos enfocamos específicamente en la experiencia deshumanizante de la impronta imperial/colonial. Raquel nos dejó el regalo de sus preguntas sobre este tema, así como su sugerente invitación a releer la *Relación* de Pané, texto fundacional para los estudios caribeños que tiene mucho que ofrecernos. Es muy posible que Raquel ya estuviera pensando en las limitaciones y desafíos de la antropología y arqueología ontológica, y posiblemente recurrió al mito, la especulación y la representación simbólica en su artículo como avenidas discursivas alternativas donde resulta posible dejar indomesticado lo inconmensurable. Su enfoque en el discurso y mentalidad míticas, como un modo específico de representación en que las comunidades indígenas *hacían mundo*, puede ser una pista abierta con muchas posibilidades de exploración futura.

En una nota personal, me gustaría compartir algunos detalles sobre Raquel, con quien colaboré desde 2006, cuando nos conocimos en la entrevista de admisión al programa graduado de University of Pennsylvania. Raquel leía vorazmente, pensaba con profundidad y celeridad sobre temas variados. Su curiosidad sobre las lecturas que discutíamos en clase era prácticamente insaciable, su léxico recorría de manera impresionante los registros más formales y coloquiales tanto en el español como en inglés. Sus intereses intelectuales incluían el tema de los archivos caribeños y latinoamericanos, el período colonial y contemporáneo, la escritura creativa, los estudios de género y raza, los estudios de la materialidad... Pero también le interesaba entender las costumbres y prácticas cotidianas caribeñas, le fascinaba el baile y el performance. Compartir espacios con Raquel implicaba arrojarse a aprender por medio de la pregunta y la fascinación constantes. Raquel se emocionaba profundamente cuando pensaba y esa sensibilidad indómita podía ser a veces un poco solitaria en su trayecto intelectual porque era complicado pensar como ella. Vivir, escribir, aprender, amar, bailar, existir era un compromiso absoluto, intelectual y material que no estaba exento de riesgo. Conversar y pensar con Raquel era viajar de la cima a la sima, sin pausa ni titubeos.

Es con un inmenso pesar, pero también con mucha admiración y respeto, que le dedicamos este número especial a Raquel Albarrán. Me gustaría cerrar esta introducción cediéndole la palabra a ella, citando el que considero uno de los poemas más conmovedores de su poemario *Intimidación de los extraños*, porque recoge su carácter arrojado y valiente ante el conocimiento, la vida y los afectos:

alguien me dijo

desconfiarás del timbre del vidrio

perseguirás la rueda encerrada en un laboratorio

y yo descalza

me fui corriendo sobre las botellas.

Referencias

Abbad y Lasierra, I. (1788). *Historia geográfica, civil y política de la isla de S. Juan Bautista de Puerto Rico: dala á luz don Antonio Valladares de Sotomayor*. Madrid: Imprenta de Don Antonio Espinosa.

Afonso, G. (2007). *Antología poética de Graciliano Afonso*. Las Palmas: Academia Canaria de la Lengua.

- Albarrán, R. (2010). *Intimidad de los extraños*. San Juan: Atarraya Cartonera.
- Albarrán, R. (2012, feb. 18). Experimento de fatiga textual en el Museo de Arte Contemporáneo. *frecuEncia uRbe*. Disponible en <https://frecuenciaurbe.wordpress.com/2012/02/18/experimento-de-fatiga-textual-por-raquel-albarran/>
- Albarrán, R. (2016). *Colonial Assemblages: Objects, Territories, and Racialized Subjects in Pre-Independence Latin America*. Tesis doctoral. University of Pennsylvania, Philadelphia.
- Albarrán, R. (2020). Schomburg and the Coloniality of Objects: An Introduction. *Studies in American Culture*, 43 (1), 42-53.
- Albarrán, R. (2021). Material Encounters: Columbus's *Diario del primer viaje* and the Objects of Colonial Latin American and Caribbean Studies. En Y. Martínez-San Miguel y S. Arias (Comps.) *The Routledge Hispanic Studies Companion to Colonial Latin America and the Caribbean (1492-1898)* (pp. 249-266). New York: Routledge.
- Albarrán, R., R. S. R. Roque & V. A. Flores (2023). *La piel del arrecife: antología de poesía trans puertorriqueña*. [Puerto Rico]: La Impresora.
- Alexis, Y. (2021). *Haiti Fights Back: The Life and Legacy of Charlemagne Péralte*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Aljoe, N. (2011). *Creole Testimonies: Slave Narratives from the British West Indies, 1709-1838*. New York: Palgrave.
- Allen, H. (2016). “Me cago en el gran Colón”: Criticizing Global Projects in 19th-century Santo Domingo. *Laberinto* 9, 52-69.
- Altman, I. & D. Wheat (Comps.). *The Spanish Caribbean and the Atlantic World in the Long Sixteenth Century*. Lincoln: U of Nebraska P.
- Balboa, S. de (2010). *Espejo de paciencia*. Raúl Marrero Fente (Ed.). Madrid: Cátedra.
- Bastian, J. (2003). *Owning Memory. How a Caribbean Community Lost its Archives and Found its History*. Westport: Libraries Unlimited.
- Bastian, J. A., et al. (2018). *Decolonizing the Caribbean Record*. Sacramento, CA: Litwin Books.
- Beckles, H. McD. (2011). Servants and Slaves during the 17th-Century Sugar Revolution. En S. Palmié & F. A. Scarano (Comps.). pp. 205–16.
- Benítez-Rojo, A. (1989). *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Bonilla, Y. (2015). *Non-sovereign Futures: French Caribbean Politics in the Wake of Disenchantment*. Chicago: U of Chicago P.
- Bosch, J. (1970). *De Cristóbal Colón a Fidel Castro*. Madrid: Alfaguara.
- Boucher, P. (2011). The French and Dutch Caribbean, 1600-1800. En S. Palmié & F. A. Scarano (Comps.). pp. 217-230.

- Bourdieu, P. (1980). *Le Sense Practique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Brewer-García, L. (2022). *Más allá de Babel: la traducción de lo negro en Perú y la Nueva Granada en el siglo XVII*. George Palacios (Trad.). Bogotá: Universidad de los Andes, Crítica.
- Brown, Vincent. (2020). *Tacky's Revolt: The Story of an Atlantic Slave War*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard UP.
- Carrasquillo, R. E. (2019). La creación del primer paisaje colonial español en las Américas, Santo Domingo, 1492-1548. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, 36, 61-84.
- Castellanos, J. de. (1971). *Elegía VI de los Varones Ilustres de las Indias*. M. Cadilla de Martínez y E. Colón (Eds.). San Juan de Puerto Rico: Ediciones Borinquen, Editorial Coqui.
- Clark, J. M. H. (2019). Environment and the Politics of Relocation in the Caribbean Port Veracruz, 1519-1599. En I. Altman & D. Wheat (Comps.). pp. 189-210.
- Colón, C. (2003). *Textos y documentos completos*. Consuelo Varela (Ed.). Madrid: Alianza.
- Cummings, R. (2010). (Trans)nationalisms, Marronage, and Queer Caribbean Subjectivities. *Transforming Anthropology* 18(2), 169-180.
- Curtis, I. (2011). Masterless People: Maroons, Pirates, and Commoners. En S. Palmié & F. A. Scarano (Comps.). pp. 149-162.
- De Avilés Rocha, G. (2019). The Azorean Connection: Trajectories of Slaving, Piracy, and Trade in the Early Atlantic. En I. Altman & D. Wheat (Comps.). pp. 257-278.
- De Landa, M. (2016). *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1987). 1227: Treatise on Nomadology: -The War Machine. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia* (pp. 351-423). B. Massumi, (Trad.). Minneapolis: U of Minnesota P.
- Deleuze, G., F. Guattari, R. Brinkley (1983). What is a Minority Literature? *Mississippi Review* 11(3), 13-33.
- Delgado, S. J. (2019). *Ship English: Sailor's Speech in the Early Colonial Caribbean*. Berlin: Language Science Press.
- DeLoughrey, E. (2007). *Routes and Roots: Navigating Caribbean and Pacific Island Literatures*. Honolulu: U of Hawai'i P.
- DeLoughrey, E., et al. (2005). *Caribbean Literature and the Environment: Between Nature and Culture*. U of Virginia P.
- Duany, J. (2001). Making Indians Out of Blacks: The Revitalization of Taíno Identity in Contemporary Puerto Rico. En G. Haslip-Viera (Comp.). *Taino Revival* (pp. 55-82). Chapel Hill: The U of North Carolina P.

- DuBois, L. (2011). The Haitian Revolution. En S. Palmié & F. A. Scarano (Comps.). pp. 273-287.
- Eagle, M. (2019). The Early Slave Trade to Spanish America: Caribbean Pathways, 1530-1580. En I. Altman & D. Wheat (Comps.). pp. 139-162.
- Farnsworth, C. (2019). The Revolt of Agüeybaná II: Puerto Rico's Interisland Connections. En I. Altman & D. Wheat (Comps.). pp. 25-46.
- Feliciano Santos, S. (2011). *A Contested Caribbean Indigeneity. Language, Social Practice and Identity within Puerto Rican Taino Activism*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Figuroa-Vásquez, Y. (2023). *Diásporas descolonizadoras: cartografías radicales de literaturas afroatlánticas*. Toa Baja, Puerto Rico: Editora Emergente.
- Fischer, S. (2004). *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke UP.
- Foxá y Lecanda, N. (1846). *Canto épico sobre el descubrimiento de América por Cristóbal Colón*. La Habana: Liceo Artístico y Literario.
- Foxá & Lecanda, N. (1849). *Ensayos poéticos de Don Narciso de Foxá*. Ildfonso de Estrada y Zenéa (Ed.). Juicio crítico de Manuel Cañete. Madrid: Imprenta de los Sres. Andrés y Díaz.
- Fradera, J. M. (2011). The Caribbean between Empires: Colonists, Pirates, and Slaves. En S. Palmié & F. A. Scarano (Comps.). pp. 165-176.
- Fuentes, M. (2016). *Dispossessed Lives: Enslaved Women, Violence, and the Archive*. Philadelphia: U of Pennsylvania P.
- Funes Monzote, A. (2011). The Columbian Moment: Politics, Ideology, and Biohistory. En S. Palmié & F.A. Scarano (Comps.). pp. 83-96.
- García Muñiz, H. (2011). The Colonial Persuasion: Puerto Rico and the Dutch and French Antilles. En S. Palmié & F. A. Scarano (Comps.). pp. 537-551.
- 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.
- Genkins, D. (2018). *Entangled Empires: Anglo-Spanish Competition in the Seventeenth-Century Caribbean*. Tesis doctoral. Vanderbilt University, Nashville.
- Gibbs, J. M. J. (2020). Performances of Resistance, Freedom, and Memory. En E. O'Callaghan & T. Watson (Eds.). pp. 52-66.
- Gillman, S. (2020). José Martí, José Rizal, and their Speculative Extended Caribbean. *Caribbean Literature in Transition, 1800-1920*. En E. O'Callaghan y T. Watson (Eds.). pp. 325-340.
- Griffin, T. (2021) *The Unmaking of St. Vincent: Colonial Insecurity and Black Indigeneity, 1780-1797*. Tesis Doctoral. University of California Los Angeles.

- Gómez, P. (2018). *The Experiential Caribbean: Creating Knowledge and Healing in the Early Modern Atlantic*. Chapel Hill: U of North Carolina P.
- Grosfoguel, R. (1994-1995). Caribbean Colonial Immigrants in the Metropolises: A Research Agenda. *Centro 7.1*, 82-95.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. J. Ferreiro (Trad.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Joaquín Mortiz.
- Hacke, D. & P. Musselwhite (2017). Introduction: Making Sense of Colonial Encounters and New Worlds. *Empire of the Senses: Sensory Practices of Colonialism in Early America* (pp. 1-32). Boston: Brill.
- Haslip-Viera, G., (Ed.) (2001). *Taíno Revival. Critical Perspectives on Puerto Rican Identity and Cultural Politics*. Princeton: Markus Wiener Publications.
- Honychurch, L. (2017). *In the Forest of Freedom: Fighting Maroons of Dominica*. Jackson: UP of Mississippi.
- Hostos, E. (1995). El cholo. 1870. En J. C. López (Ed.). *Los rostros del camino. Antología*. (pp.183-186). San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Jackson, S. (2012). *Creole Indigeneity: Between Myth and Nation in the Caribbean*. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Jan Mohammed, A. & D. Lloyd (1987). Introduction: Toward a Theory of Minority Discourse. *Cultural Critique*, (6), *The Nature and Context of Minority Discourse*, 5-12.
- Khan, A. (2011). Africa, Europe, and Asia in the Making of the 20th-Century Caribbean. En S. Palmié & F. A. Scarano (Comps.). pp. 399-413.
- King, R. S. (2014). *Island Bodies: Transgressive Sexuality in the Caribbean Imagination*. Gainesville: UP of Florida.
- Lalor, S. (2019). Two Doñas: Aristocratic Women and Power in Colonial Cuba. En I. Altman & D. Wheat (Comps.). pp. 91-112.
- Lambert, L. R. (2020). *Comrade Sister: Caribbean Feminist Revisions of the Grenada Revolution*. Charlottesville: U of Virginia P.
- Las Casas, B. (1987). *Historia de las Indias*. Santo Domingo: Sociedad de Bibliófilos Dominicanos, Inc. 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*. André Saint-Lu (Ed.). Madrid: Cátedra.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford UP.

- Lazo, R. (2005). *Writing to Cuba. Filibustering and Cuban Exiles in the United States*. Chapel Hill: U of North Carolina P.
- Lewis, G. K. (1983). The Making of a Caribbeanist. *Caribbean Institute and Study Center for Latin America Working Papers*. San Germán, PR: Universidad Interamericana de San Germán.
- MacDonald, L. (2019). The Cemí and the Cross: Hispaniola Indians and the Regularly Clergy, 1494-1517. En I. Altman & D. Wheat (Comps.). pp. 2-24.
- Maldonado-Torres, N. (2020). El Caribe, la colonialidad, y el giro decolonial. *Latin American Research Review* 55(3), 560–573. DOI: <https://doi.org/10.25222/larr.1005>
- Martí, J. (1968). *Nuestra América. Prosa y poesía*. Buenos Aires: Kapelusz.
- 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? (pp. 162-190). En R. Bauer y J. A. Mazzotti (Eds.). *Creole Subjects in the Colonial Americas: Empires, Texts, Identities*. Chapel Hill, N.C.: 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), 196-215.
- Martínez-San Miguel, Y. (2014). *Coloniality of Diasporas: Rethinking Intra-Colonial Migrations in a Pan Caribbean Context*. New York: Palgrave.
- Martínez San Miguel, Y. & M. Stephens (2020). Introduction. ‘Isolated Above, but Connected Below’: Toward New, Global Archipelagic Linkages. En M. Stephens y Y. Martínez-San Miguel (Eds.). *Contemporary Archipelagic Thinking. Toward New Comparative Methodologies and Disciplinary Formations*. Lanthan, Boulder, New York, London: Rowman & Littlefield.
- Mayor, F. (2003). Preface. En J. Sued-Badillo (Ed.). *General History of the Caribbean* (pp. vi-viii). London, Oxford: UNESCO Publishing and Macmillan Publishers. v. I.
- McGregor, D. (2011). Contemporary Caribbean Ecologies: The Weight of History. En S. Palmié & F. A. Scarano (Comps.). pp. 39-51.
- Mendieta, F. J. (1993). *Historia eclesiástica Indiana. Historia escrita a finales del siglo XVI*. México: Porrúa.
- Merediz, E. M. (2009). De insulis o más islas que se repiten: Canarias, Cuba y el Atlántico hispano. *Revista Iberoamericana* 75(228), 195-220.

- Mignolo, W. D. (1989). Afterword: From Colonial Discourse to Colonial Semiosis. *Dispositio* 14(36/38), 333-337.
- Mignolo, W. D. (1993). Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism? *Latin American Research Review* 3(28), 120-34.
- Mignolo, W. D. (2002). The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *South Atlantic Quarterly* 101 (1), 57-96.
- Newton, M. J. (2013). Returns to a Native Land: Indigeneity and Decolonization in the Anglophone Caribbean. *Small Axe* 17(2), 108-22.
- Núñez Cabeza de Vaca, A. (2005). *Naufragios*. Juan Francisco Maura (Ed.). Madrid: Cátedra.
- Núñez Rodríguez, X. (2020). Las otras islas del Caribe: una revisión del concepto de meta-archipiélago a través de los discursos identitarios de las Islas Canarias y el archipiélago antillano. *Anuario de Estudios Atlánticos* 66, 1-16.
- O'Callaghan, E. & T. Watson (Eds.) (2021). *Caribbean Literature in Transition, 1800-1920*. Cambridge: Cambridge UP.
- Palmié, S. (2011). Toward Sugar and Slavery. En S. Palmié & F. A. Scarano (Comps.). pp. 139-145.
- Palmié, S. & F. A. Scarano (Comps.) (2011). *The Caribbean: A History of the Region and Its People*. Chicago: U of Chicago P.
- Ponce Vázquez, J. J. (2020). *Islanders and Empire: Smuggling and Political Defiance in Hispaniola, 1580 – 1690*. Cambridge: Cambridge UP.
- Prest, J. (Ed.) (2023). *Colonial-Era Caribbean Theatre: Issues in Research, Writing and Methodology*. Liverpool: Liverpool UP.
- Proceso de beatificación de Pedro Claver*. (1658-69). Proc. Ord. Cathaginen. s. fama. [manuscrito inédito]. Archivo Apostólico Vaticano. Riti. Cause dei santi.
- Puri, S. (2004). *The Caribbean Postcolonial: Social Equality, Post/nationalism, and Cultural Hybridity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Reyes-Santos, A. (2015). *Our Caribbean Kin: Race and Nation in the Neoliberal Antilles*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Risam, R. & K. B. Josephs (Eds.). (2021). *The Digital Black Atlantic*. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Rodrigues, J. (2020). Obeah, Religion, and Nineteenth-Century Literature of the Anglophone Caribbean. En E. O'Callaghan & T. Watson (Comps.). pp. 198-212.
- Rodríguez Ramos, R. (2010). *Rethinking Puerto Rican Precolonial History*. Tuscaloosa: The U of Alabama P.

- Rodríguez Ramos, R., M. Rodríguez López & W. J. Pestle (2023). Revision of the cultural chronology of precolonial Puerto Rico: A Bayesian approach. *PLOS ONE* 18(2): e0282052. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0282052>
- Ruiz Serna, D. & Del Cairo, C. (2022). Ontologías y antropología: apuntes sobre perspectivas en disputa. *Humanos más que humanos y no humanos. Intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías* (pp. 14-51). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Salas Rivera, R. R. (2021). Entrevista a Raquel Albarrán. *El proyecto de la literatura puertorriqueña/The Puerto Rican Literature Project*.
- Sampedro Vizcaya, B. (2009). Theorizing Equatorial Guinea. *Afro-Hispanic Review* 28 (2), 15-19.
- Sampedro Vizcaya, B. (2019). Inscribing Islands. From Cuba to Fernando Poo and Back. En C. Enjuto-Rangel, S. Faber, P. García-Caro & R. P. Newcomb (Comps.). *Transatlantic Studies: Latin America, Iberia, and Africa* (pp. 99-113). Liverpool UP.
- Sarmiento, D. F. (2015). *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*. 1845. México: Plaza Editorial.
- Scarano, F. A. (2011). Imperial Decline, Colonial Adaptation: The Spanish Islands during the Long 17th Century. En S. Palmié & F. A. Scarano (Comps.). pp. 177-189.
- Schmidt-Nowara, C. (2011). A Second Slavery? The 19th- Century Sugar Revolutions in Cuba and Puerto Rico. En S. Palmié & F.A. Scarano (Comps.). pp. 333-345.
- Sedeño-Guillén, K. (2019). Coger el indio: espectros indígenas en la poesía del siglo XVIII y el espiritismo de cordón. *Dieciocho: Hispanic Enlightenment* 42 (2), 279-299.
- Senior, E. (2018). *The Caribbean and the Medical Imagination, 1764-1834. Slavery, Disease and Colonial Modernity*. Nueva York: Cambridge UP.
- Serbin, A. (1990). *Caribbean Geopolitics: Toward Security Through Peace?*. S. Ramírez (Trad.). Boulder and London: Lynne Rienner Publishers.
- Sigüenza y Góngora, C. (1990). *Infortunios de Alonso Ramírez*. Estelle Irizarry (Ed.). Río Piedras: Editorial Cultural.
- Stevens-Arroyo, A. M. (1993). The Inter-Atlantic Paradigm: The Failure of Spanish Medieval Colonization of the Canary and Caribbean Islands. *Comparative. Studies in Society and History* 35, 515-43.
- Stone, E. (2019). War and Rescate: The Sixteenth-Century Circum-Caribbean Indigenous Slave Trade. En I. Altman & D. Wheat (Comps.). pp. 47-69.

- Sued-Badillo, J. (2011). From Tainos to Africans in the Caribbean: Labor, Migration, and Resistance. En S. Palmié & F. A. Scarano (Comps.). pp. 97-113.
- Taylor, L. N. (2020). Digital Restaging of Early Caribbean Texts. En E. O'Callaghan y T. Watson. pp. 374-389.
- Thompson, L. (2010). *Imperial Archipelago. Representation and Rule in the Insular Territories Under U.S. Dominion after 1898*. Honolulu: U of Hawai'i P.
- Torres-Saillant, S. (2006). *An Intellectual History of the Caribbean*. New York: Palgrave.
- Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Valens, K. (2024). *Culinary Colonialism, Caribbean Cookbooks and Recipes for National Independence*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Velázquez, M. (2023). *Cultural Representations of Piracy: Travelers, Traders, and Traitors in England, Spain, and the Caribbean (1570-1604)*. New York: Routledge.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subject in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge* 10 (3), 463-484.
- Viveiros de Castro, E. (2013). Perspectivismo y multinaturalismo en la América Latina. En M. 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.
- Walcott, D. (1992). The Antilles: Fragments of Epic Memory, Nobel Lecture, December 7. https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1992/walcott-lecture.html
- Walicek, D. E. (2012). From Tomb to Tool? Rethinking Plantations for a Caribbean Philosophy of Language. En. N. Faraclas, R. Severing, et al. (Comps.). *Double Voicing and Multiplex Identities* (pp. 165-174). Willemstad: University of Curaçao, Fundashon pa Planifikashon di Idioma.
- White, A. (2012). *Encountering Revolution: Haiti and the Making of the Early Republic*. Baltimore: Johns Hopkins UP.

ARTÍCULOS

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 coadyuvaron 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)

Cemíes 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.

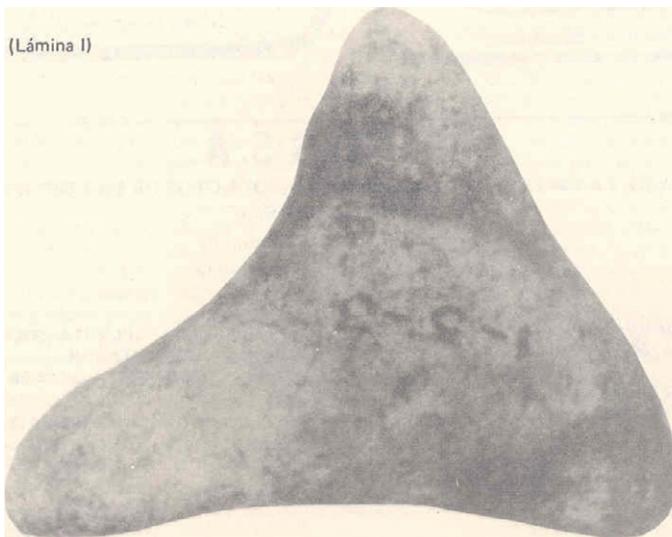


Figura 1. Vista lateral del trigonolito de Malambo. Fuente: Veloz Maggiolo y Angulo Valdés, 1981, p. 1.

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.

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 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 Yucahuguamá 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, Yucahuguamá 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 Batoruco 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 Yucahugumá. 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 Batoruco, 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 Batoruco 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 aprovecharen 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 des-cubrirle 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.

Los olores fétidos de la salvación:

Esclavitud, santidad y
discurso sensorial en
la Cartagena de Indias
del siglo XVII

The Stench of Salvation:

Slavery, Sanctity, and
Sensorial Discourse in
the Seventeenth-Century
Cartagena de Indias

Larissa Brewer-García*

University of Chicago

 <https://orcid.org/0000-0003-0966-4105>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl.37.2023.3943>

* Larissa Brewer-García es profesora asociada de literatura latinoamericana en University of Chicago. Hizo su licenciatura en literatura comparada en Columbia University, su doctorado en estudios hispánicos en University of Pennsylvania y un posdoctorado en Princeton University. Es co-directora del Working Group on Slavery and Visual Culture, un proyecto de University of Chicago y Yale University. Es la autora de *Beyond Babel. Translations of Blackness in Colonial Peru and New Granada* (Cambridge UP, 2020) que fue luego publicado en su traducción al español por George Palacios con el título *Más allá de Babel. La traducción de lo negro en Perú y la Nueva Granada en el siglo XVII* (Planeta, Uniandes, 2022). Su investigación actual tiene que ver con las biografías y los retratos de santos o posibles santos no-europeos en los Andes en el siglo XVII. E-mail: brewergarcia@uchicago.edu



Recibido: 26 agosto 2022 * Aceptado: 6 enero 2023 * Publicado: 17 febrero 2024

¿Cómo citar este texto?

Brewer-García, L. (enero-junio, 2023). Los olores fétidos de la salvación: esclavitud, santidad y discurso sensorial en la Cartagena de Indias del siglo XVII. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (37), 103-125. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl.37.2023.3943>

Resumen

Al analizar el lenguaje sobre el mal olor de los africanos esclavizados en los escritos jesuitas del siglo XVII y el *Proceso de beatificación de Pedro Claver* (1658-1669), este artículo investiga los orígenes del discurso sensorial en la trata transatlántica en el Caribe hispano y cómo las desigualdades sociales del espacio colonial estaban conectadas al olor. A través de sus descripciones detalladas de los olores de la trata en el *Proceso de beatificación*, los intérpretes africanos de los jesuitas criticaron sutilmente la esclavitud a la vez que ayudaron a apoyar el caso de beatificación de Claver.

Palabras clave: *Proceso de beatificación de Pedro Claver*, malos olores, asco, evangelización, hagiografía, estudios coloniales caribeños

Abstract

Through analyzing language about the smell of enslaved Africans in Jesuit writings from the seventeenth century and the *Beatification Trial of Pedro Claver* (1658-1669), this essay traces the origins of the discourse devoted to the odors of the transatlantic slave trade to the Spanish Caribbean and considers how the inequalities of the colonial setting were reflected in perceptions of smell. Through their detailed descriptions of the stench of the slave trade in the *Beatification Trial*, the Jesuits' African interpreters articulated subtle critiques of the violence of slavery while also supporting Claver's beatification case.

Keywords: *Beatification Trial of Pedro Claver*, foul odors, disgust, evangelization, hagiography, Caribbean colonial studies

Durante los siglos XVI y XVII el Caribe hispano era una zona de alto contacto en la cual las enfermedades contagiosas solían llegar con los barcos provenientes de Europa, África y otros puertos americanos.¹ A muchas de estas enfermedades se les asociaban olores fétidos como los de la disentería y de la viruela.² La mentalidad europea sobre el contagio durante los primeros dos siglos de colonización europea en las Américas atribuía la transmisión de enfermedades al mal olor y para combatirlo los habitantes de las ciudades del Caribe hispano usaban perfumes y quemaban hierbas tales como el romero y la lavanda para purificar el aire.³ Además de cubrir los olores malos con los buenos, las élites de las ciudades caribeñas procuraban alejarse físicamente de los malos olores que asociaban con las personas de clases más bajas (Silva Campo, 2018; Mitchel, 2022; Tovar Esquivel, 2019). Así el Caribe hispano urbano repetía un patrón identificado por numerosos historiadores sobre las urbes en otras partes del Atlántico donde se buscaba reducir el contacto de la población élite con los olores de las industrias que olían mal y con las personas menos privilegiadas (Jenner, 1991; Brown, 2009; Palmer, 1993, pp. 65-66).⁴ Pero a diferencia de los puertos europeos, en el Caribe hispano hubo una población mucho mayor de personas esclavizadas, y en los lugares de llegada de los armazones como en Cartagena de Indias, los negros esclavizados eran colocados en casas grandes *dentro* de la ciudad donde los preparaban para ser vendidos de nuevo y llevados a otros destinos en el continente o en el Caribe insular. Eventualmente algunos se quedaban en los mismos puertos trabajando en los espacios domésticos. La confluencia del calor caribeño, las pésimas condiciones de salud resultantes del maltrato durante la travesía transatlántica, el uso del espacio doméstico para encerrar a los negros esclavizados y los contagios frecuentes en los puertos contribuyeron a que las descripciones más detalladas del mal olor en estos siglos en el Caribe hispano se atribuyeran

¹ Sobre las enfermedades contagiosas en las ciudades portuarias caribeñas, véase Vila Vilar, 1977, pp. 154-55; Chandler, 1981; Rigau-Pérez, 1982; Navarrete, 2005, p. 121; Newson y Minchin, 2007a, p. 295; Newson y Minchin, 2007b; Gómez, 2017; Block, 2017 y Mitchell, 2022.

² Para ejemplos del lenguaje con el que se describían estas enfermedades y sus olores, véase *Cartas anuas* (Carta no. 7, 2014, pp. 172-175; Carta no. 9, p. 353), *Proceso de beatificación de Pedro Claver* (1658-59, f. 82v, f. 136r, f. 173v, f. 238r) y Fernández, 1666, pp. 197-208.

³ La práctica de quemar hierbas olorosas para limpiar el aire de posibles contagios data por lo menos de los remedios contra la plaga negra en el siglo XIV en Europa (Giles, 2018, n. 25, p. 30; Palmer, 1993, pp. 66-67). En Europa medieval se quemaban hierbas como el romero para purificar el aire en los peregrinajes y, por lo tanto, se asociaban no solo con la salud corporal sino también con la salud espiritual (Giles, 2018). Los europeos no fueron los únicos en usar los buenos olores para adornar y purificar sus cuerpos y los espacios que ocupaban. Un siglo después del que estudiamos en este artículo, Olaudah Equiano describió que entre los Iboes en la costa occidental de África se apreciaba mucho el uso de perfumes y lavatorios corporales (Babilon, 2017, pp. 80-81; Brown, 2009, p. 1). Sobre el mal olor pensado como causa de enfermedad en Europa y la América española colonial, véase Kole de Peralta, 2019; *Cartas anuas*, Carta, no. 7, 2014, p. 83. Para el Caribe británico, véase Kettler, 2020.

⁴ Para un estudio sobre el mal olor y la distribución desigual de los recursos entre distintos sectores sociales en el momento actual, véase Hsu, 2020. Para estudios panorámicos sobre la historia del olfato, orientados alrededor de los cambios que vinieron con la industrialización en Europa en el siglo XIX, véase Larrea Killinger, 1997 y Muchembled, 2020.

a los cuerpos de los hombres y mujeres negros.⁵ Estas referencias surgen en los textos sobre la labor misionera de los jesuitas entre las personas recién traídas desde la costa occidental de África.

Estas fuentes nos muestran, entre otras cosas, que la población de élite no fue el único sector que experimentó disgusto por los olores fétidos de la trata transatlántica hacia las ciudades portuarias. Los mismos negros esclavizados y esclavizadas también se quejaban de los olores en los barcos negreros, de sus cuerpos enfermos y de las casas en las cuales eran encerrados después del desembarque en puerto. Estas reacciones sensoriales de los negros esclavizados al llegar al Caribe hispano se tomaron en cuenta dentro del proyecto evangélico para diseñar una manera particularmente eficaz de fomentar en ellos la buena voluntad hacia los misioneros y su mensaje evangelizador. En Cartagena, por ejemplo, los jesuitas y sus intérpretes africanos limpiaban las caras y los cuerpos de los recién llegados, aplicaban “agua olorosa” a sus fosas nasales y les daban frutas, tabaco y otras comidas conocidas en África para ayudarles a recobrar fuerzas después del viaje (*Proceso*, 1659, f. 37r, f. 643r). A los cuerpos especialmente enfermos, los tapaban con una capa de sacerdote llamado *manteo* debajo del cual quemaban hierbas fragantes (*Proceso*, 1659, ff. 266v-267r, f. 521r). La imagen grabada del padre jesuita catalán Pedro Claver, que se publicó con la primera hagiografía breve del santo impresa en Madrid pocos años después de su muerte en Cartagena de Indias, muestra al padre con su manteo amarrado (Andrade 1657) (Figura 1)

Las intervenciones olfativas de aguas aromáticas, comida, hierbas y sahumeros buscaban restaurar cierta comodidad y dignidad a los esclavos enfermos como punto de partida para evangelizarlos.⁶ Luego, en el caso de Cartagena, las reacciones sensoriales de las personas esclavizadas hacia los olores de la trata transatlántica se documentaron como parte del proceso de beatificación de Pedro Claver cuya fama provenía, en gran parte, de su dedicación a la evangelización de los hombres y mujeres negros recién llegados al puerto desde 1616 hasta su muerte en 1654. Al analizar el lenguaje sobre el olor en los escritos jesuitas del siglo XVII y el *Proceso de beatificación de Pedro Claver* (1658-1669), este artículo explora los orígenes del discurso sobre los olores en la trata transatlántica en el Caribe hispano y cómo las desigualdades sociales del espacio colonial estaban conectadas con la percepción del olor.

⁵ Otros malos olores que se encuentran en los escritos de la época son los humores de las tenerías, las cárceles y los mataderos. Sobre las tenerías en Cartagena, véase Silva Campo, 2018, cap. 5. Sobre las cárceles y los mataderos, véase Gómez, 2017, p. 43.

⁶ Es posible que estas intervenciones se interpretaran como curas espirituales también. Para el uso del olor por los *mohanes* de ascendencia africana en el Caribe en el siglo XVII, véase Gómez, 2017, cap. 4 y pp. 156-158.



Figura 1. Artista anónimo. Frontispicio de A. Andrade. *Vida del venerable y apostolico padre Pedro Claver de la Compañia de Jesus*. Madrid: Maria de Quiñones. Reproducción cortesía de Thomas Fischer Rare Book Library, University of Toronto.

El proceso ordinario de beatificación de Claver comenzó en 1658 en Cartagena, cuatro años después de su muerte, y de allí fue enviado a Europa donde un traductor de la Sagrada Congregación de Ritos en el Vaticano lo tradujo al italiano. Más tarde, en 1696, los testimonios fueron editados para crear un libro que apoyara el proceso de beatificación. Este libro fue traducido de nuevo al español del italiano en el 2002 por el padre Tulio Aristizábal y Anna María Splendiani. Sin embargo, los testimonios completos del *Proceso* no aparecen en ese libro impreso (Aristizábal y Splendiani, 2002). Más bien, los testimonios completos sobreviven en dos lugares distintos: en un manuscrito inédito en italiano en la Biblioteca Nacional de Colombia en Bogotá y en dos manuscritos inéditos en el Archivo Apostólico del Vaticano.⁷

⁷ El Archivo Apostólico del Vaticano tiene una versión del proceso ordinario en el español original y la traducción al italiano. El presente estudio usa y cita el manuscrito completo en español del Archivo Apostólico del Vaticano.

De estas fuentes surgen dos modos liminales de concebir la humanidad con relación al mal olor en Cartagena. El primero se enfoca en los cuerpos de los recién llegados, esclavos y esclavas, cuyos olores son atribuibles a enfermedades, heces, desnudez y sudor después de dos meses de travesía desde África occidental, y al calor extremo de la ciudad portuaria caribeña a donde llegaban. El segundo tipo de humanidad liminal en estas fuentes se revela en las descripciones de la reacción de Pedro Claver a estos olores. Según muchos de los testigos entrevistados para el *Proceso de beatificación*, Claver, en lugar de evitarlos o mostrar señal de asco, los buscaba para atender a esclavas y esclavos recién llegados a quienes quería ayudar física y espiritualmente. Algunos de los argumentos más conmovedores del excepcional comportamiento de Claver radican precisamente en la apreciación de dichos olores fétidos, algo que los testigos en su *Proceso de beatificación* relacionan con la disposición de Claver a entrar en los espacios solo destinados a individuos marginados. Al comparar los testimonios sobre esos malos olores por testigos europeos y testigos africanos que sirvieron como intérpretes para Claver, se muestra que los intérpretes criticaron sutilmente la violencia de la esclavitud a la vez que ayudaron a apoyar el caso de beatificación de Claver.

El hedor de la esclavitud

Las descripciones de los malos olores en personas esclavizadas durante la trata transatlántica empezaron a circular en las cartas anuas de los jesuitas aun antes de la llegada de Pedro Claver a Hispanoamérica. Estas cartas mencionan el olor como uno de los desafíos más grandes para la evangelización de los negros.⁸ Por ejemplo, una descripción de 1608 sobre el trabajo evangelizador entre los negros esclavizados en Cartagena, atribuible al jesuita Alonso de Sandoval, se refiere dos veces al hedor de esa misión. La primera vez, para quejarse de los espacios físicos donde son colocados los esclavos, los cuales el narrador describe como “lugares [...] muy asquerosos y de mal olor” (*Cartas anuas*, Carta no. 3, 2015, p. 242). La segunda vez aparece en una anécdota que busca documentar los éxitos misioneros relacionados con los negros recién llegados enfermos:

Yo he andado entre ellos remediando sus almas, con tanto gusto mío y consuelo tan extraordinario que ni me acuerdo de comer ni beber ni reparo de e[!] sudar ni el mal olor ni otras incomodidades que hay muchas, pero todo lo hace llevadero y gustoso ver tan claramente que se van tantas almas al cielo... (*Cartas anuas*, Carta no. 3, 2015, p. 243)

⁸ El desafío más mencionado y subrayado, aún más que el problema del mal olor, es la pluralidad de lenguas habladas por los grupos heterogéneos de africanos esclavizados. Sobre las lenguas y las estrategias empleadas para evangelizar en este contexto, véase Brewer-García, 2022, caps 2 y 3.

Según la carta, la incomodidad física del misionero producida por el mal olor se justifica por la gustosa salvación de las almas a través del bautismo. Ninguna de estas dos menciones a los malos olores de la esclavitud constituye una crítica al sistema esclavista o la trata en sí, sino más bien es un punto de partida para celebrar la dedicación de los que han empezado a trabajar entre los hombres y mujeres negros y una propuesta para dedicar más recursos a esa labor. Como muestran otras cartas jesuitas tempranas del siglo XVII, la ideología jesuita sobre la esclavitud de ese momento era que la evangelización ayudaría tanto a disminuir las pérdidas de almas para Dios como a crear esclavos más pacíficos y obedientes.⁹

Por ejemplo, una carta anua de 1604 escrita desde Panamá atribuye el cimarronaje a la falta de cristianización de los cautivos africanos; asevera que, si los amos cristianizaran mejor a sus trabajadores esclavizados, estos últimos serían mejores sirvientes para los españoles: “la religión les hace sujetarse a sus superiores y que trabajen y acudan a sus obligaciones entendiendo que Dios se lo manda y que conviene para su salvación estas extremas necesidades” (*Cartas anuas*, Carta no. 1, 2015, p. 134). Lejos de criticar la esclavitud, el proyecto evangélico entre los hombres y mujeres negros, presentado como un sacrificio sensorial para el olfato, se valora porque apoya el asentamiento español y asegura la subyugación de los esclavizados traídos a las colonias para servir como mano de obra.

En *Naturaleza, policia sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etiopes*, el famoso tratado que Alonso de Sandoval termina en 1624 en Cartagena y se imprime en Sevilla en 1627, el jesuita vuelve a referirse al mal olor para llamar la atención sobre el sufrimiento terrenal de esta población a quienes los jesuitas deben subsanar con apoyo espiritual. Al describir el olor de los barcos en los que llegan encadenados los negros esclavizados al puerto de Cartagena, Sandoval declara que: “...no hay español que se atreva a poner la cabeza al escotillón sin almadiarse, ni perseverar dentro una ora sin riesgo de gran enfermedad. Tanta es la hediondez, apretura y miseria de aquel lugar” (1627, Libro I, cap. 18, pp. 72v). La referencia a la “hediondez” se asocia con el asco, la enfermedad, el sufrimiento, el confinamiento y la muerte. Sandoval lo menciona para animar a los misioneros y a los dueños de esclavos a valorar más el proyecto evangelizador que ellos necesitan. Termina ese capítulo incitando a la acción:

⁹ Sobre la ideología jesuita sobre la legitimidad de la esclavitud a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, véase Nemser, 2019; Del Valle, 2010; More, 2019; Ireton, 2020.

Estas son pues las armazones, esta la necesidad destos pobres negros, este es el empleo a que estos pocos y mal limados libros van enderezados: Plega al Señor que assi como mi deseo es bueno, y en esto le pretendo agradar, assi se embeba en mis palabras, para que peguen fuego, y enciendan los corazones de los que lo leyeren, animándoselas a hacer bien a pobres que tan poco socorro tienen. (Sandoval, 1627, Libro I, cap. 18, pp. 74r)

El bien al que se refiere Sandoval es la evangelización.¹⁰ Por lo tanto, en su tratado, como en las cartas anuas anteriormente citadas, el mal olor se menciona para reconocer la caridad y los sacrificios que los misioneros tienen que hacer para evangelizar a los negros esclavizados y para pedir más apoyo para el proyecto evangélico, no para criticar la esclavitud o la trata transatlántica en sí.¹¹

A estas menciones al olor de la trata transatlántica en las cartas anuas y en el tratado de Sandoval se suman muchas más de testimonios recopilados en Cartagena entre 1658 y 1668 para el *Proceso de beatificación de Pedro Claver*. En estas, se ve una variedad más amplia de perspectivas sobre “la hediondez” de la trata y de los propósitos al mencionarla. En este proceso, que empezó en Cartagena en 1558 testificaron 151 personas, el 26% de los testigos eran personas negras. Las narraciones más sustanciales sobre los olores relacionados con el proyecto misionero son las provenientes de africanos que bajo esclavitud sirvieron de intérpretes.¹² El porcentaje inusualmente alto de testimonios de testigos esclavos y esclavas en el *Proceso* habla también específicamente del sentido del olfato: los negros y las negras que trabajaron con Claver fueron capaces de dar narraciones más detalladas de la labor del jesuita entre la población esclavizada porque las personas privilegiadas no querían someterse a los olores de la misión.¹³

Por ejemplo, aun Nicolás González, el testigo español más entrevistado de todo el proceso que acompañó a Claver en sus labores evangélicas durante más de 27 años, no fue capaz de dar una narración detallada de primera

¹⁰ Sobre la representación del negro en el discurso jesuita del siglo XVII, véase Borja Gómez, 2003; Borja Medina, 2005; Navarrete, 2009; Chaves Maldonado, 2009; Brewer-García, 2022, entre otros.

¹¹ Véase el estudio de Luis Fernando Restrepo para una descripción de cómo el discurso del asco en la Cartagena colonial producido por las élites “revela una sociedad injusta y desigual a partir de su propia humanidad denegada” (2019, 161). Para otro estudio sobre el discurso de la caridad jesuita hacia los negros esclavizados y su apoyo al sistema esclavista en Cartagena de Indias en el siglo XVII, véase Grimes, 2017.

¹² Sobre los intérpretes africanos empleados por los jesuitas en Cartagena, véase Vargas Arana, 2006; Wheat, 2016, pp. 229-238; Brewer-García, 2022, caps. 2, 3 y 4; Guerrero Mosquera, 2018, pp. 244-258.

¹³ El hermano coadjutor catalán Pedro Lamparte nombra a los intérpretes esclavizados como testigos y otro hermano coadjutor Manuel Rodríguez los llama “buenos testigos” para hablar sobre el trabajo que hacía el padre (*Proceso*, 1659, f. 212v).

persona sobre la labor de Claver entre los negros enfermos porque admite que él esperaba al padre en la puerta de las habitaciones donde Claver y los intérpretes trabajaban debido al mal olor que se respiraba en los cuartos (*Proceso*, 1658, 35v).¹⁴ En cambio, muchos de los intérpretes africanos que dan sus testimonios en el *Proceso* habían trabajado al lado de Claver por décadas, algunos por más de treinta años, en esos espacios cerrados entre los negros enfermos recién llegados y comparten esa memoria sensorial en sus testimonios en el *Proceso*.¹⁵

Las narraciones elaboradas por los intérpretes africanos en el *Proceso* están claramente enfocadas en documentar la vida de un individuo santo, al igual que ocurre en los testimonios de los testigos europeos. De hecho, los relatos de todos los testigos fueron guiados a través de preguntas orientadas hacia las virtudes de Claver. Aun así, en los testimonios de los intérpretes se encuentran información, lenguaje y estrategias de comunicación sobre fenómenos que no se limitan al propósito de beatificación del padre jesuita. Esto ocurre en particular en los testimonios de los intérpretes sobre el mal olor. Casi todos los 9 intérpretes que testifican en el *Proceso* describen el mal olor de la labor misionera entre la población esclavizada. De los nueve intérpretes que testificaron —los cuales fueron Manuel Moreno, Andrés Sacabuche, Ignacio Angola, José Manzolo, Diego Folupo, Ignacio Soso, Francisco Jolofo, Francisco José Jolofo y María de Mendoza— solo Manuel Moreno y Francisco José Jolofo no lo mencionan ni siquiera indirectamente.¹⁶

A diferencia de las narraciones de los españoles anteriormente citadas y de los testimonios de los españoles durante el mismo *Proceso de beatificación*, los testimonios de los intérpretes que hablan sobre el olor también mencionan sus causas. Al nombrar las causas del olor, los intérpretes evocan el maltrato de la trata, haciendo una referencia oblicua al abuso y a la privación de necesidades básicas de los negros esclavizados. Por ejemplo, al describir la estrategia de perfumar los cuerpos enfermos malolientes con el manteo y las hierbas quemadas, el intérprete angolano Andrés Sacabuche incluye un comentario en el que identifica el origen de ese olor:

¹⁴ El intérprete Ignacio Angola también explica que Nicolás González durante esos momentos “estaba algo apartado por haversele mandado assi el dicho padre” (*Proceso*, 1659, ff. 537v-538r).

¹⁵ Para más información sobre los intérpretes que testifican en el *Proceso* y las fechas aproximadas de su llegada en Cartagena, véase Brewer-García, 2022, pp. 173-80.

¹⁶ El testimonio de María de Mendoza es el más breve. En él, Mendoza hace referencia a las llagas y la diarrea de los enfermos de “cámaras” que Claver tocó con sus manos cuando ella le ayudaba a evangelizar. Mendoza menciona que Claver le enseñó a no tener asco, pero no describe el olor de esos líquidos corporales en sí (*Proceso*, 1669, f. 879r).

save que hera tanta su caridad [del Padre Claver] para con los dichos negros enfermos que si lo havian menester los cubria con su manteo y devajo del ponía algun tiesto con brassas y los ahumava para que se confortassen por el mal olor que de ssi despedían y mucha suciedad que sobre ssi tienen respecto de estar siempre en cueros en los navios desde que salen de su tierra hasta que llegan a esta. (*Proceso*, 1659, f. 266v)

Sacabuche asocia el mal olor con la suciedad de los cuerpos durante su viaje y a su falta de ropa, sugiriendo indirectamente la inmencionable experiencia de cautiverio, abuso, pérdida y enfermedad durante los dos meses que tomaba cruzar el Atlántico. Otro intérprete, Francisco Jolofo, también atribuye el mal olor de los cuerpos a su desnudez al momento de llegar (*Proceso*, 1659, f. 657r), añadiendo el dato de que una vez desembarcados, los dueños obligaban a los negros recién llegados a dormir sobre la tierra:

los dueños por enfermos que esten no les dan por cama mas que sola una tabla quando mucho porque lo mas ordinario los ponen en el duro suelo sin abrigo ni reparo y muchas veces estando los dichos negros enfermos y llenos de tierra los rostros sudados y llenos de lagañas los ojos y babas las vocas. (*Proceso*, 1659, f. 657r-v)

Ignacio Angola, otro colega intérprete, que a diferencia de los demás testigos fue comprado de niño por los jesuitas en Angola especialmente para ser criado y servir de intérprete, no solo menciona la desnudez con la que “siempre vienen los dichos negros de su tierra” (*Proceso*, 1659, f. 521r) sino también, el olor de diarrea en los barcos, “el hedor” de las llagas de viruela y el “muy mal olor” que dice que “naturalmente despiden de ssi” (*Proceso*, 1659, f. 521r). Aunque podría concebirse esta última descripción de la naturaleza del sudor como algo esencial del cuerpo de los negros, el hecho de mencionarla como parte de la lista de los sufrimientos padecidos en los barcos y la violencia de la experiencia del viaje bajo el escotillón implica que para Angola los olores, incluso los del sudor, son efectos del maltrato de la trata, no algo inseparable de los cuerpos mismos. Los intérpretes mencionan estos olores con tanto detalle porque, como veremos más adelante, son factores clave para entender el valor que atribuían a Claver por su dedicación al cuidado de las personas menos estimadas de toda la sociedad colonial.

En comparación, el hermano coadjutor temporal español Nicolás González describe más escuetamente el mal olor de las casas en las que encerraban a los recién llegados y solo atribuye ese olor a la enfermedad y la naturaleza misma de los negros. Sobre los olores de las casas donde colocaban a los recién llegados dice que “ay muy mal olor assi por el natural de los negros como por los muchos enfermos contagiassos que en ellos suele haver” (*Proceso*, 1658, 35v). Con esta oración, González identifica el “hedor” con la enfermedad —sin dar una causa clara— y con lo que asume como propiedad innata de los negros. Esta atribución también se ve en el testimonio del pintor español Juan Pérez de Miranda que declara sobre los negros recién llegados que “naturalmente es gente horroza” (*Proceso*, 1659, f. 880r).

Otro testigo, el hermano coadjutor catalán Pedro Lamparte, testifica con admiración hacia Claver por acercarse a los negros recién llegados enfermos sin inmutarse debido a que “era tanto el mal olor que dessi despedian que este testigo con estar a la puerta no lo podia çufrir” (*Proceso*, 1659, f. 199r). Aunque los testigos europeos también reconocen el valor sobrehumano de Claver al acercarse a los malos olores, la ausencia de detalles sobre las causas de los mismos olores en estos testimonios sugiere que no los concebían como resultados problemáticos de los abusos de la trata transatlántica, como es el caso en los testimonios de los intérpretes africanos. Tampoco se reconocía que los efectos devastadores de enfermedad en sí pudiesen ser resultado de la violencia de la trata y los abusos de la travesía transatlántica.

El asombro que expresan los intérpretes por la actitud de Claver hacia los olores de la misión entre los negros recién llegados muestra que compartían con los testigos europeos un temor hacia las enfermedades que pensaban que podían transmitirse por los malos olores. Por ejemplo, Francisco Jolofo explica que Claver buscaba a los negros enfermos y los limpiaba “sin escrupulo, ni asco, aunque tubiessen los rostros llagados y llenos de viruelas” (*Proceso*, 1659, f. 657v). Queda implícito en esta oración que Jolofo sí sintió escrúpulos y repugnancia, no porque no sintiera lástima hacia ellos sino porque temía contagiarse del mismo mal.¹⁷ En otro testimonio parecido, Andrés Sacabuche asevera que uno de los mayores actos de sacrificio personal de Claver era su falta de preocupación por su bienestar personal al acercarse a los malos olores. Continuando el pasaje citado anteriormente sobre perfumar los cuerpos de los enfermos con el manteo y las hierbas quemadas, Sacabuche compara la reacción de Claver a la de los intérpretes negros respecto a los mismos olores:

¹⁷ Para teorías africanas sobre contagio, véase Mitchell, 2022 y Gómez, 2017.

y si eran muchos los dichos negros enfermos que necesitaban del d[ic]ho sahumero que el llevaba prevenido en su çurron, no solo los abrigaba con el dicho su manteo sino tambien mandaba que este testigo y sus compañeros los abrigassen para el d[ic]ho efe[c]to con sus capas, lo qual hacian por darle gusto pero no por voluntad, por el d[ic]ho mal olor que de ssi despiden los d[ic]hos negros y porque algunos de los que assi abrigava y sahumava estavan muy llagados y apostemados y por esta causa muy llenos de materias y podres tan hediondas que era cassi yntolerable estar junto a ellos y el dicho padre los limpiava con paños enjugandoles y gustandoles las d[ic]has materias con tan buen semblante como si estoviese cojiendo flores y rossas. (*Proceso*, 1659, ff. 266v-267r)

La descripción de Sacabuche distingue entre dos tipos de cuerpos negros. Por un lado, están los cuerpos de los intérpretes, saludables y vestidos con capas; por el otro, están los cuerpos de los negros recién llegados, enfermos y desnudos, en un estado de abyección completa, cubiertos de llagas malolientes. Mientras que los intérpretes saludables como Sacabuche temen acercarse a los recién llegados enfermos, Claver los busca para cuidarlos. Al describir el asco que sentían los intérpretes, Ignacio Angola explica que a veces le pedía a Claver que se alejara de los enfermos para que no se enfermara por el olor:

hera muy yntolerable el hedor que havia hordinariamente en el apossento o lugar donde estavan los dichos enfermos y en especial quando havia muchos con biruelas tanto que este testigo y los demas ynterpretes no lo podian sufrir y el asistir hera solo por el respecto del d[ic]ho Padre. El nunca se quejava del dicho mal olor ni mostrava asco, antes se llegava y abraçava a los dichos enfermos y los acariçava como si fuesen sus hijos y aunque este testigo quando via a algunos muy asquerosos le dezia que no se llegase a ellos que se apartasse, [que] no se le pagasse el mal o se enfermasse del mal holor, no bastava para que lo dejasse de haçer y llegarse muy cerca a ellos para acariçarlos y consolarlos. (*Proceso*, 1659, f. 521v)

Como Andrés Sacabuche, Nicolás González y Pedro de Lamparte, Ignacio Angola identifica la cercanía a los olores como algo casi imposible de tolerar. Pero en el caso de los intérpretes como Sacabuche que habían

experimentado el viaje en los barcos negreros hacia Cartagena es posible que otro factor influyera en su deseo de distanciarse de los olores de los barcos y las casas donde colocaban a los enfermos recién llegados y que este fuera que esos olores les recordaban sus propias experiencias traumáticas. Como describe la estudiosa de la planificación urbana Victoria Henshaw sobre el “paisaje olfatorio” urbano (2004), la experiencia de un espacio puede ser un compuesto de los olores del pasado con los del presente, en gran parte porque el olor y la memoria tienen una relación particularmente estrecha.¹⁸

Para los intérpretes a los que se les pidió recordar su trabajo al lado de Claver, su reacción física a los olores es una de las sensaciones más resaltadas de sus recuerdos de los años en que dedicaron a la misión y a Claver. Al elaborar su preocupación por las enfermedades transmitidas por exponerse a dichos olores, los intérpretes subrayan y celebran la dedicación heroica de Claver a pesar del peligro. De esta manera, las descripciones de los intérpretes muestran que el elemento más milagroso de Claver no era el tipo de labor que ejercía —porque eran los intérpretes quienes hacían gran parte de la labor misionera (Brewer-García, 2022, capítulo 3)— sino la reacción afectiva y física de Claver hacia esa labor.

Para aguantar el estrés sensorial del trabajo evangelizador y protegerse de las enfermedades, los intérpretes describen cómo recurrían a estrategias tales como hierbas quemadas y perfumes. Al mencionar esas sustancias, Diego Folupo explica que Claver “yba siempre prevenido de romero y al[h]uçema y algunos pebetes o pastillas” (*Proceso*, 1659, f. 644v).¹⁹ De nuevo, los intérpretes nombran estas estrategias para resaltar el hecho de que Claver no usara ninguna para él mismo, reservando su uso para los negros enfermos y los intérpretes. Ignacio Angola, por ejemplo, explica que Claver preparaba a sus intérpretes para el estrés sensorial de la misión, dándoles “de almorçar y un trago de vino y les dava algunos confortativos de olores para que oliesen” (*Proceso*, 1659, 522r) antes de empezar el trabajo mientras que el padre “se yva en ayunas y sin confortativo ninguno como si fuese un hombre de bronce” (*Proceso*, 1659, 522r).²⁰ Con ese lenguaje figurativo, Angola presenta su propia perspectiva sensorial como una que compartiría con las demás personas ante los mismos fenómenos.

¹⁸ Kathleen Kole de Peralta (2019) también trabaja con este concepto de Henshaw para analizar el mal entorno urbano en Lima en el siglo XVI.

¹⁹ El alhuzema era un nombre para un tipo de lavanda, también llamado espliego o nardo (Covarrubias, 1611, f. 48r, f. 379r). Quedo agradecida con Andrea Mosquera Guerrero por ayudarme a trazar esta conexión.

²⁰ Hay otra anécdota en el testimonio de Francisco Jolofo donde pasa lo contrario. Después de atender al negro enfermo, el mismo enfermo le pide al padre que deje a Francisco Jolofo a su lado para consolarlo más tiempo (*Proceso*, 1659, f. 655r).

Esa perspectiva sirve para enfatizar la experiencia olfativa única de Claver. Al referirse a Claver como un “hombre de bronce” por no molestarse, Angola celebra la fuerza de Claver. El poder de este símil podría venir de su asociación con el cristo de bronce que Claver llevaba colgado sobre su pecho y que muchos testigos mencionan en el proceso (*Proceso*, 1659, f. 99v, f. 104r, f. 139r) y quizás también por su semejanza a los *nkisis* de África central que son esculturas talladas en madera y pegadas o perforadas por clavos de metal cuando se consultaban para pedir intercesión.²¹ De cualquier forma, con este símil, Angola muestra apreciación hacia el padre jesuita por cuidar a los más necesitados, algo que describe en otra parte de su testimonio como un ejemplo que lo deja “compadecido y muy edificado” (f. 537v). Este retrato que Angola hace de Claver muestra una conciencia sobre la santidad de este que comparte con los otros intérpretes por su cercanía con la abyección olfativa de los recién llegados enfermos.

Los olores y la hagiografía

El tropo del seguidor o la seguidora de Cristo que se expone a los olores fétidos de personas enfermas, mostrando caridad y mortificándose para alabar a Dios, tiene raíces en el discurso hagiográfico medieval.²² El ejemplo más conocido es el de Catalina de Siena, que fue capaz de vencer su asco hacia los malos olores cuando cuidaba a una mujer cuyo cáncer de pecho emitía un “hedor abominable” (Capua, 1588, f. 111r). Ante ese desafío sensorial, Raimundo de Capua, el autor de la hagiografía, explica que Catalina “n[un]ca ni siquiera por señas mostro asco ni se enfadaba de la servir en todo linage de servicio, mas con alegre rostro y con alegría mucha la servia...” (f. 111v) y cuando su estómago la desobedecía y se volteaba a pesar de sí, Catalina se aproximaba aún más al pecho canceroso, hasta tomarlo en su propia boca (f. 112r-v). De esta manera, la narrativa de Capua presenta a Santa Catalina como una heroína del “martirio del olfato”, bendecida por Cristo por retar sus percepciones sensoriales terrenales. Otro ejemplo conocido de este tipo de martirio viene de la vida de San Francisco Xavier. En una hagiografía escrita por João de Lucena y traducida del portugués al español por Alonso de Sandoval en Cartagena de Indias en 1619, Lucena describe una escena que ocurrió en Venecia cuando San Francisco Xavier cuidaba a un hombre infectado de viruela. Cuando San Francisco Xavier percibió su propio disgusto al “mal olor de sus llagas” decidió retarse siguiendo el modelo de Catalina de Siena:

²¹ Sobre el uso de los *nkisis* en el siglo XVII, véase MacGaffey, 2000, pp. 99-100.

²² Para los usos alegóricos del olor en la tradición cristiana temprana, véase Leyerle, 2009 y Albert, 1990. Para la época medieval y el “santo” olor de los leprosarios en particular, véase, Giles, 2018. Para el discurso del asco, el gusto y el olor en otros textos religiosos de la Nueva Granada colonial, véase Quevedo Alvarado, 2007.

se llegó un día al enfermo, y para curarlo con mas bl[an] dura le exprimì las llagas, no ya con los dedos mas con los labios recogiendo en la boca la materia, que por vencerse, y triunfar enteramente del enemigo bebió, y bolviendosele por el horror natural a la boca, bolvio animosamente algunas veces a tragar, a imitacion de santa Catalina de Sena [sic], como si fuera no ponçoña, mas un suave temario. (Lucena, 1619, p. 14)

Siguiendo el ejemplo de Catalina de Siena, San Francisco Xavier toma el objeto de la repugnancia en la boca para ingerirlo y mortificarse para Dios. Claver seguramente conocía tanto el caso de Catalina de Siena como el de Francisco Xavier y los usó como guías para su propio comportamiento.²³ Es posible también que Claver haya leído estas narrativas en voz alta a sus intérpretes para darles un tipo de guía espiritual, ya que recibió permiso del padre general de la orden para educar a los intérpretes de tal manera que sirvieran mejor en los ministerios (Pacheco, 1959, p. 277).

Otro tropo relacionado con el olor en la hagiografía medieval, que se reprodujo ampliamente en la hagiografía colonial y que se ve en los testimonios del *Proceso de beatificación de Claver*, es el de los cuerpos bendecidos que huelen bien al momento de morir o de ser enterrados o exhumados. Por ejemplo, en el mismo libro de Raimundo de Capua sobre Santa Catalina se describe un olor maravilloso del cuerpo muerto de otra dominica, Sor Juana de Orbiato, que murió con fama de santidad. Capua explica que su cuerpo “...antes de ser sepultado subitamente abundo un olor maravilloso, y tan copioso que cuantos alli eran quedaron espantados de la grandeza y suavidad del, y dicen nunca en su vida aver sentido tan excelente olor, porque sobrepujaba a cuantas cosas odoríficas son en la tierra” (Capua, 1588, f. 338v). El lenguaje hiperbólico de Capua, que captura tanto la inversión de los olores típicamente asociados con la muerte como la sorpresa de los demás al percibir esos olores, es un elemento común de este tropo. Numerosas referencias al olor “suave” y purificador del cuerpo santo se ven también en las hagiografías compuestas en Perú desde las primeras décadas del siglo XVII (Jouve Martín, 2004; Iwasaki Cauti, 2016) y en los testimonios de los intérpretes africanos sobre el trabajo de Claver en Cartagena en 1659. Por ejemplo, para explicar la falta de repugnancia de Claver hacia los olores de

²³ Don Vicente de Villalobos describe haber visto a Claver acercar la boca y luego escuchar que besaba las llagas de los enfermos (*Proceso*, 1659, f. 292r). Este episodio también se narra en la hagiografía de Claver escrita por José Fernández en Zaragoza en 1666 usando los testigos del proceso de beatificación como su fuente (Fernández, 1666, pp. 204-205). En su propio análisis sobre el martirio del olfato de Claver, Fernández cita los ejemplos de Catalina de Siena, Francisco Xavier e Isabela de Portugal como antecedentes (p. 207).

la trata transatlántica, lo cual Ignacio Angola llama “cossa que le caussava gran admiracion a este testigo y a los demas ynterpretes”, afirma que “en fin el bueno olor de su vida lo limpiaba todo” (*Proceso*, 1659, f. 521r).²⁴

Como extensión de este tropo, aparecen también múltiples referencias al olor milagrosamente bueno que tenía el manteo que Claver y los intérpretes usaban para cuidar a los recién llegados enfermos. Francisco Jolofo, por ejemplo, menciona que “nunca olia mal el dicho manteo y esto notaron este testigo y los demas ynterpretes sus compañeros” (*Proceso*, 1659, f. 659r). Ese buen olor del manteo es especialmente sorprendente cuando se considera en relación con las detalladas descripciones de cómo se ensuciaba durante la labor misionera entre los recién llegados enfermos. José Manzolo explica, por ejemplo, que Claver usaba su manteo para cubrir a los enfermos:

[El padre Claver] nunca tenia asco de las llagas materias ni escrementos de los dichos negros ni se quejava de los malos olores que de si despedían, antes los sahumeros que les dava hera porque se confrotassen los dichos enfermos, y para que lo pudieçen recibir los cubria con su manteo sin reparar en que estaban en cueros y sucios y asquerosos y muchos de ellos llenos de llagas, muy hedionas materias y otros humores corrompidos proçedidos de enfermedades muy contajiosas que tenian antes se mostrava muy alegre de ello y muchas vezes bio este testigo todo lo referido y que el dicho [manteo] estava muy sucio lleno de materias postillas y otros escrementos e ynmundicias. (*Proceso*, 1659, ff. 540r-v)

Ignacio Angola describe otra circunstancia en que hasta la forma del cuerpo de un enfermo quedó impresa sobre el manteo por la gran cantidad de desechos corporales que emitía el enfermo: “quando le quitaron del manteo, quedo en el señalado su cuerpo por muchos pedaços de su pellejo que dejo en el y algunos de la misma carne, de lo qual no mostro ningun asco ni pesadumbre el dicho padre y este testigo compadeçido y muy edificado tomo el dicho manteo y lo sacudió lo mejor que pudo” (*Proceso*, 1659, f. 537v). Sobre el proceso de limpiar el manteo después de episodios como ese, Diego Folupo explica que para los intérpretes “hera neçesario limpiarselo en la casa a donde suçedia y en biniendo a este colegio

²⁴ Varios testigos mencionan el buen olor de su cuerpo después de su muerte (Silva Campo, 2018, pp. 161-162). Por ejemplo, describiendo el olor de un dedo desenterrado de Claver dos años después de su muerte, el médico Bartolomé de Torres menciona que despedía “un grato olor como de un barro delicado y olorosso” (*Proceso*, 1659, f. 252r).

labarselo” (*Proceso*, 1659, f. 644v).²⁵ La yuxtaposición de estos testimonios que insisten en la necesidad de lavar el manteo frecuentemente por su suciedad y los testimonios que mencionan que el mismo manteo nunca olía mal nos muestra que para los intérpretes hubo por lo menos dos niveles de percepción de la pulcritud del manteo. En un nivel, el manteo poseía una limpieza tangible que solo se aseguraba a través de las múltiples lavadas por los intérpretes cada día. En otro nivel, el manteo poseía una pulcritud olfativa asociada con la moralidad de cuidar a los negros esclavizados y tomar en cuenta sus necesidades sensoriales. Ese segundo tipo de buen olor no se presenta en los testimonios en el *Proceso* como resultado de los esfuerzos de los intérpretes para lavar el manteo o de perfumarlo con las hierbas quemadas, sino de la santa disposición de Claver al aproximarse con tanta caridad a los negros enfermos.

Hay alguna evidencia para reflexionar sobre lo que posiblemente pensaban los otros cartageneros de ascendencia africana sobre el manteo de Claver y los asociados olores de la trata transatlántica. Francisco Jolofo cuenta, por ejemplo, que después de la muerte de Claver, sus reliquias fueron usadas repetidas veces por la población de ascendencia africana para sanar: “a visto que muchas personas, en especial negros, acuden a su sepulchro a pedir a nuestro señor remedio en sus enfermedades por su ynterçession y oydo decir que a obrado su divina magestad muchos milagros por ella” (*Proceso*, 1659, f. 548r). Según otros testimonios, fragmentos de su hábito sirvieron en particular para realizar milagros. Por ejemplo, una mujer esclavizada del colegio de los jesuitas llamada Ángela Biáfara explica que:

despues de muerto dicho padre Pedro Claver, le quedo a esta testigo un pedacito de la palma con que le enterraron y pedacitos de sus habitos que todo junto lo guarda en una bolsa de que hace mucha estimacion y que en una ocasion que no se acuerda el tiempo que ha, vino muy afligida la suegra de Andres Lopez de Betancur, que se llama Ana Hidalgo y le dixo a esta testigo que tenia a su yerno a la muerte que si tenia alguna reliquia para el padre Pedro Claver se la diesse para ponersela y esta testigo le dio la bolsa que tenia con las dichas reliquias que guardaba de dicho padre Pedro Claver, y despues supo que assi que se las pucieron hablo y volvio en su acuerdo y oi esta vivo. (*Proceso*, 1668, f.820r-v)

²⁵ La necesidad de estas lavadas se describe por Manzolo como una cosa absolutamente imprescindible: “era necesario para que pudiese volver a este su colejo que se lo lavasse este testigo y otro de los ynterpretes como muchas vezes se lo lavo (*Proceso*, 1659, f. 540v).

En este caso, Ángela Biáfara parece haber creado con los hábitos de Claver un objeto de protección común en la diáspora africana, conocido en otros contextos como *bolsa de Mandinga* (Fromont, 2020; Rarey, 2018; Gómez, 2017; Guerrero Mosquera, 2021; Calainho, 2008).²⁶ Estas bolsas solían ser hechas de papeles con dibujos y oraciones escritas amarrados con otros objetos. En este caso, Ángela Biáfara solo menciona los hábitos de Claver y los trozos de palma, pero podría haber incluido otros objetos que no se nombran porque no venían al caso para el testimonio. Aquí la capacidad curativa que Biáfara atribuye a la bolsa podría concebirse solamente con relación a la persona de Claver, pero también podría asociarse a los fluidos y olores que su manteo tantas veces absorbió cuando cuidaba y perfumaba a los recién llegados.

De todas formas, la anécdota muestra que los poderes percibidos como curativos fueron reconocidos no solamente por personas esclavizadas como Ángela Biáfara sino también por otras no-esclavizadas y, por lo tanto, ha quedado rastro de ellos en el archivo que documenta el legado de Claver entre los cartageneros.²⁷ Aun así el testimonio de Ángela Biáfara muestra que las y los cartageneros de ascendencia africana no necesitaban un proceso de beatificación para preservar sus propias memorias de la labor misionera de Claver. A través de objetos materiales y cuentos orales que seguramente acompañaban a los objetos, los negros y negras de Cartagena recordaban los traumas sensoriales de su travesía transatlántica y la intercesión de misioneros e intérpretes cuando estuvieron en esas circunstancias.

En conclusión, en los testimonios sobre la vida santa de Pedro Claver recogidos en Cartagena, los malos olores están relacionados con la más básica naturaleza humana: el cuerpo corruptible, las llagas, el excremento, el sudor, la enfermedad y la muerte. Entretanto, los olores buenos están asociados con la quema de hierbas fragantes, perfumes, el cuerpo incorrupto del santo y el manteo usado por Claver y sus intérpretes para atender a los negros esclavizados. Los europeos y los africanos que testifican en el *Proceso de beatificación* describen los olores de la trata de forma muy distinta. Las narrativas de los europeos los mencionan para decir que Claver, a través de su aproximación sobrehumana a los olores de los recién llegados enfermos, compensaba el sufrimiento corporal de la población esclavizada con ayuda espiritual.

²⁶ Como explica Wheat (2017, pp. 32-33), el nombre “biáfara” corresponde al grupo étnico de los biáfadas proveniente de la región llamada “de los Ríos” en la documentación del siglo XVII. Hoy en día corresponde a las regiones alrededor del río Gambia.

²⁷ En otro ejemplo del *Proceso*, la testigo parda Sebastiana de Olmo que trabajaba como partera en Cartagena describe un milagro realizado al aplicar una imagen grabada de Claver al vientre de una mujer negra en peligro de muerte después de tres días de trabajo de parto en el que el feto ya había fallecido (*Proceso*, 1669, f. 932v). Según Olmo, al ser tocada por el retrato, la mujer inmediatamente pudo expulsar el cuerpo muerto de su matriz. En todos los retratos de Claver del siglo XVII que sobreviven, el jesuita aparece con su manteo.

Mientras tanto, las narrativas de los intérpretes hacen referencia al maltrato que produjo ese sufrimiento corporal y celebran la caridad de Claver dentro de ese contexto. Para los intérpretes y los otros hombres y mujeres negros que sirvieron de testigos en su caso de beatificación, la figura compuesta de Claver, sus intérpretes y sus reliquias podría haber servido tanto para recordar a Claver como para recordar su propia resistencia física y emocional bajo una experiencia inhumana en la cual recibieron algo de amparo. Pensadas así, las detalladas descripciones del mal olor de la trata que incluyeron los y las testigos esclavizados en sus testimonios pueden ser concebidas no solo como maneras de reconocer la misericordia de Claver sino como huellas de su propia supervivencia y de sus críticas sutiles a la violencia de la esclavitud y la trata transatlántica.

Referencias

- Albert, J. P. (1990). *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Andrade, A. (1657). *Vida del venerable y apostolico padre Pedro Claver de la Compañía de Jesus*. Madrid: Maria de Quiñones.
- Aristizábal, T. y Splendiani, A. M. (Eds.). (2002). *Proceso de beatificación y canonización de San Pedro Claver*. 1696. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Babilon, D. (2017). *The Power of Smell in American Literature. Odor, Affect, and Social Inequality*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Block, K. (2017). Slavery and Inter-imperial Leprosy Discourse in the Atlantic World. *Global Currents* 14 (2), 243-262.
- Borja Gómez, J. (2003). Restaurar la salud. La cristianización de los esclavos en el siglo XVII. En *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad hasta la construcción de la nación*. (pp. 292-329). Bogotá: Aguilar.
- Borja Medina, F. (2005). El esclavo: ¿Bien mueble o persona? Algunas observaciones sobre la evangelización del negro en las haciendas jesuíticas. En S. Negro y M. Marzal (Eds.). *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuíticas en la América virreinal* (pp. 83-124). Lima: PUCP.
- Brewer-García, L. (2020). *Beyond Babel. Translations of Blackness in Colonial Peru and New Granada*. New York: Cambridge UP.
- Brewer-García, L. (2022). *Más allá de Babel*. Trad. George Palacios. Bogotá: Uniandes, Planeta.
- Brown, K. (2009). *Foul Bodies: Cleanliness in Early America*. New Haven: Yale UP.

- Calainho, D. (2008). *Metrópole das mandingas. Religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Capua, R. (1588). *Vida y milagros de la bienaventurada Sancta Catherina de Sena, trasladada de Latin en Castellano, por el Reverendo maestro Antonio De la Peña*. Salamanca: Pedro Lasso.
- Cartas anuas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada, años 1638 a 1660* (2014). J. del Rey Fajardo y A. Gutiérrez (Eds.). Bogotá: Archivo Histórico Juan Manuel Pacheco, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cartas anuas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada, años 1604 a 1621* (2015). J. del Rey Fajardo y A. Gutiérrez (Eds.). Bogotá: Archivo Histórico Juan Manuel Pacheco, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chandler, D. (1981). *Health and Slavery in Colonial Colombia*. New York: Aro.
- Chaves Maldonado, M. (2009). La creación del “Otro” colonial. Apuntes para un estudio de la diferencia en el proceso de la conquista americana y de la esclavización de los africanos. En M. Chaves Maldonado (Ed.). *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial* (pp. 178-243). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Covarrubias, S. (1611). *Tesoro de la lengua castellana*. Madrid: Luis Sánchez.
- Del Valle, I. (2010). José de Acosta. Entre el realismo político y disparates e imposibles, o por qué importan los estudios coloniales. En I. Rodríguez y J. Martínez (Eds.). *Estudios transatlánticos poscoloniales II. Mito, archivo, disciplina* (pp. 291-324). Barcelona: Anthropos.
- Fernández, J. (1666). *Apostólica y penitente vida del P. Pedro Claver de la Compañía de Jesús*. Zaragoza: Dormer.
- Fromont, C. (2022). Paper, Ink, Vodun, and the Inquisition. Tracing Power, Slavery, and Witchcraft in the Early Modern Portuguese Atlantic. *Journal of the American Academy of Religion* 88 (2), 460-504.
- Giles, R. (2018). The Breath of Lazarus in the Mocedades de Rodrigo. En R. Giles y S. Wagschal (Eds.). *Beyond Sight: Engaging the Senses in Iberian Literatures and Cultures, 1200-1750* (pp. 17-30). Toronto: U of Toronto P.
- Gómez, P. (2017). *The Experiential Caribbean. Creating Knowledge and Healing in the Early Modern Atlantic*. Chapel Hill: U of North Carolina P.
- Grimes, K. (2017). *Fugitive Saints: Catholicism and the Politics of Slavery*. Minneapolis: Fortress Press.
- Guerrero Mosquera, A. (2018). De África a la Nueva Granada. La evangelización de africanos en Cartagena de Indias desde una perspectiva Atlántica (1605-1698). Tesis de doctorado. Universidad Autónoma Metropolitana.

- Guerrero Mosquera, A. (2021). Bolsas Mandingas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII. *Memorias* 17 (43), 61-93.
- Henshaw, V. (2004). *Urban Smellscapes. Understanding and Designing City Smell Environments*. New York: Routledge.
- Hsu, Hsuan L. (2020). *The Smell of Risk. Environmental Disparities and Olfactory Aesthetics*. New York: New York UP.
- Ireton, C. (2020). Black Africans' Freedom Litigation Suits to Define Just War and Just Slavery in the Early Spanish Empire. *Renaissance Quarterly* 73, 1277-319.
- Iwasaki Cauti, F. (2016). ¡El olor! ¡El olor! Olores de santidad en Lima colonial. *Nuevas de Indias* 1, 61-116.
- Jenner, M. (1991) Early Modern English Conceptions of 'Cleanliness' and 'Dirt' as reflected in the environmental regulation of London c. 1530-1700. Tesis de doctorado. U of Oxford.
- Jouve Martín, J. (2004). En olor de santidad. Hagiografía, cultos locales y escritura religiosa en Lima, siglo XVII. *Colonial Latin American Review* 13 (2), 181-198.
- Kettler, A. (2020). *The Smell of Slavery. Olfactory Racism in the Atlantic World*. New York: Cambridge UP.
- Kole de Peralta, K. (2019). Mal Olor and Colonial Latin American History. Smellscapes in Lima, Peru, 1535-1614. *Hispanic American Historical Review* 99 (1), 1-30.
- Larrea Killinger, C. (1997). *La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Leyerle, B. (2009). Refuse, Filth, and Excrement in the Homilies of John Chrysostom. *Journal of Late Antiquity* 2 (2), 337-356.
- Lucena, J. (1619). *Historia de la vida del P. Francisco Xavier: y de lo que en la India Oriental hizieron los religiosos de la Compañía de Jesus*. A. Sandoval (trad.). Sevilla: Francisco de Lyra.
- MacGaffey, W. (2000). *Kongo Political Culture. The Conceptual Challenge of the Particular*. Bloomington: Indiana UP.
- Mitchell, E. (2022). Morbid Crossings. Surviving Small Pox, Maritime Quarantine, and the Gendered Geography of the Early Eighteenth-century Intra-Caribbean Slave Trade. *William and Mary Quarterly* 79 (2), 177-210.
- More, A. (2019). Jesuit Networks and the Transatlantic Slave Trade: Alonso de Sandoval's *Naturaleza, policía sagrada y profana* (1627). En I. del Valle, A. More y R. O'Toole (Eds.). *Iberian Empires and the Roots of Globalization* (pp. 131-158). Nashville: Vanderbilt UP.

- Muchembled, R. (2020). *Smells: A Cultural History of Odours in Early Modern Times*. Trad. Susan Pickford. Cambridge, UK: Polity Press.
- Navarrete, M. C. (2005). *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia siglos XVI y XVII*. Cali: Universidad del Valle.
- Navarrete, M. C. (2009). Las Cartas Anuas jesuitas y la representación de los etíopes en el siglo XVII. En M. Chaves Maldonado (Ed.). *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial* (pp. 22-57). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Nemser, D. (2019). Possessive Individualism and the Spirit of Capitalism in the Iberian Slave Trade. *Journal for Early Modern Cultural Studies* 19 (2), 101-129.
- Newson, L. y S. Minchin. (2007a). *From Capture to Sale. The Portuguese Slave Trade to Spanish South America in the Early Seventeenth Century*. Leiden: Brill.
- Newson, L. y S. Minchin (2007b). Cargazones de negros en Cartagena de Indias en el siglo XVII. Nutrición, salud y mortalidad. En A. Meisel y H. Calvo Stevenson (Eds.) *Cartagena de Indias en el siglo XVII* (pp. 207-243). Cartagena: Banco de la República.
- Pacheco, J. (1959). *Los jesuitas en Colombia. Tomo I (1567-1654)*. Bogotá: San Juan Eudes.
- Palmer, R. (1993). 'In Bad Odour': Smell and Its Significance in Medicine from Antiquity to the Seventeenth Century. En W. Bynum y R. Porter (eds.). *Medicine and the Five Senses* (pp. 61-68). New York: Cambridge UP.
- Proceso de beatificación de Pedro Claver*. Proc. Ord. Cathaginen. s. fama. [1658-69, manuscrito inédito]. Archivo Apostólico Vaticano. Riti. Cause dei santi.
- Quevedo Alvarado, M. (2007). *Un cuerpo para el espíritu. Mística en la Nueva Granada, el cuerpo, el gusto y el asco, 1680-1750*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Rarey, M. (2018). Assemblage, Occlusion, and the Art of Survival in the Black Atlantic. *African Arts* 51 (5), 20-33.
- Restrepo, L. F. (2019). Cartagena de Indias en el siglo XVII. La retórica del asco y la humanidad denegada. En María Piedad Quevedo Alvarado (Ed.). *Cartografías críticas y enseñanza literaria. El legado de Cristo Figueroa* (pp. 153-64). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Rigau-Pérez, J. (1982). Smallpox Epidemics in Puerto Rico during the Prevaccine Era (1518-1803). *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 37 (4), 423-38.

- Sandoval, A. (1627). *Naturaleza, policía sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etíopes*. Sevilla: Francisco de Lyra.
- Silva Campo, A. (2018). *Roots in Stone and Slavery. Permanence, Mobility, and Empire in Seventeenth-Century Cartagena de Indias*. Tesis de doctorado. U of Michigan.
- Tovar Esquivel, E. (2019). *Malos olores. Aromas corruptos, malsanos he-dores y otros virulentos humores en la historia de los regiomontanos*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Vargas Arana, P. (2006). Pedro Claver y la evangelización en Cartage-na. Pilar del encuentro entre africanos y el Nuevo Mundo, siglo XVII. *Fronteras de la historia* 11, 293-328.
- Vila Vilar, E. (1977). *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Wheat, D. (2016). *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640*. Chapel Hill: U of North Carolina P.

La reinención de la isla de San Juan de Puerto Rico bajo la Ilustración:

Desfronterización
e imperialidad

The Enlightened Reinvention of the Island of San Juan de Puerto Rico:

Desfronterization
and Imperiality

Santa Arias*

University of Arizona

 <https://orcid.org/0000-0002-3790-9045>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl.37.2023.3945>

* Santa Arias (Ph.D., University of Wisconsin-Madison) es profesora titular en el departamento de Español y Portugués de University of Arizona. Su labor docente e investigadora se centra en el estudio del colonialismo y la colonialidad, y la importancia crítica del espacio y el lugar en las articulaciones entre diferencia, religiosidad y expansión imperial. Ha publicado *Bartolomé de las Casas y la tradición intelectual renacentista* (2001), cinco volúmenes sobre los estudios coloniales en coedición, y alrededor de cuarenta artículos y capítulos críticos. Ahora está trabajando en un nuevo proyecto de libro titulado *Entanglements from San Juan: The Imperial-Colonial Paradox of Enlightened Discourses on Improvement at the Caribbean Frontier*. E-mail: sarias@arizona.edu



Recibido: 6 noviembre 2022 * Aceptado: 18 diciembre 2022 * Publicado: 17 febrero 2024

¿Cómo citar este texto?

Arias, S. (enero-junio, 2023). La reinención de la isla de San Juan de Puerto Rico bajo la Ilustración: desfronterización e imperialidad. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (37), 126-152. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl.37.2023.3945>

Resumen

Este artículo examina la relación crítica entre la escritura de la historia y el orden geopolítico en la España ilustrada. Se centra en la visión ilustrada del Caribe, en particular el capital simbólico de la isla de San Juan de Puerto Rico, que se revela como una frontera colonial en la *Historia geográfica, civil y política (natural) de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico* (1788). El artículo examina la labor del cronista, el fraile benedictino aragonés Iñigo Abbad y Lasierra, que arguye a la Corte una interpretación de la historia de la conquista de una isla que, imaginada como una región volátil y peligrosa, debe ser revalorizada e integrada al circuito comercial Atlántico a través de su desarrollo y fomento.

Palabras clave: Iñigo Abbad y Lasierra, *Historia geográfica, civil y política (natural) de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*, frontera, desfronterización, colonialidad, Ilustración, estudios coloniales caribeños

Abstract

This article examines the critical relationship between historical writing and geopolitical order in enlightened Spain. It focuses on enlightened imaginings of the Caribbean, in particular the symbolic capital of the island of San Juan de Puerto Rico, which is revealed as an early colonial frontier in the *Historia geográfica, civil y política (natural) de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico* (1788). The article examines the work by chronicler, the Aragonese Benedictine friar Iñigo Abbad y Lasierra, who argues to the court an interpretation of the history of the conquest of an island that, imagined as a volatile and dangerous region, should be revalued and integrated into the Atlantic commercial circuit through its development and improvement.

Keywords: Iñigo Abbad y Lasierra, *Historia geográfica, civil y política (natural) de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*, frontier, defronterization, coloniality, Enlightenment, Caribbean colonial studies

Entre las obras de arte de Francisco José de Goya en el Museo del Prado se pueden apreciar tres alegorías que representan los pilares fundamentales de la política económica de la Ilustración: “Industria” “Comercio” y “Agricultura” (1797).¹ Esta muestra, que visualiza los instrumentos que sostienen la ideología de fomento, ejemplifica así mismo la visión imperial de ordenamiento, racionalismo y modernidad que influyó el ímpetu desarrollista que se impuso en las posesiones ultramarinas bajo Carlos III (1759–88) y Carlos IV (1788–1808). No podemos negar que la fuerza reformista del Antiguo Régimen fue global, pero su impacto se sintió más rotundamente en los territorios americanos y en las islas del Caribe. Durante el siglo XVIII, con el Imperio en lenta decadencia, se buscó la optimización de la administración colonial y la militarización e integración económica de regiones fronterizas amenazadas por fuerzas rivales, para recuperar y proteger lo que quedaba de la hegemonía global hispánica. Estos procesos fueron centrales en el fortalecimiento de la imperialidad hispánica.² El cuerpo documental de estas décadas nos revela la forma en que relaciones geográficas, informes administrativos y científicos, cartografía e historiografía se compaginaron para justificar nuevas prioridades reformadoras para lo que sería el último vuelo de la visión imperial de expansión económica y política.

Este artículo le presta atención a la más pequeña de las islas, San Juan Bautista de Puerto Rico, para reflexionar cómo el espacio insular se reimagina a través del discurso de la geo-historia bajo el reformismo borbónico. Propongo que los proyectos de desarrollo y fomento forman parte de un proyecto de desfronterización³ que confronta la insistente narrativa colonial de la “miseria, decadencia y el aislamiento” que dominó la visión de la isla durante los siglos XVI y XVII (Wolff, 2022). Propongo que el discurso geo-histórico con sus análisis y proyecciones económicas para Puerto Rico ejemplifica el modo en que las ansiedades políticas forjaron imperecederos diseños de dominación para el control de territorios y mares.

En una historia bien conocida, la colonización y desarrollo de las Antillas Mayores, “llaves del Nuevo Mundo”, quedó pausada hacia 1530 ante las

¹ Los tondos fueron comisionados para decorar la residencia madrileña del ministro Manuel Godoy. Una cuarta alegoría, “Ciencia”, se encuentra perdida.

² La noción de imperialidad apunta al engranaje de ideologías y prácticas que mantienen el poder político-económico. En el contexto de lo que se ha llamado “el largo siglo XVIII” opera dentro de un marco conceptual que defiende la dominación geopolítica.

³ Si el concepto de “fronterización” se entiende como proceso histórico que define y pluraliza las relaciones de diferencia, su antónimo, desfronterización, deshace esta diferencia. En términos geopolíticos, produce conocimientos y discursos que sostienen o deshacen (respectivamente) la base fundamental del poder hegemónico que depende de la extensión territorial. En este caso propongo que los procesos de desfronterización, tienen que estudiarse cuidadosamente al servir de táctica fortalecedora del poder hegemónico. Sobre los procesos de fronterización, véase Briones y Del Cairo (2015).

noticias y seguida conquista de las prometedoras regiones continentales.⁴ Tenemos que considerar que la narrativa sobre la precariedad de la isla y las regiones insulares se justifica por frecuentes huracanes, las enfermedades y el agotamiento de reservas minerales que, en el caso de Puerto Rico, llevó a su gradual despoblación. Después de casi tres siglos de mínimas inversiones, durante la segunda mitad del siglo XVIII la monarquía española se vio obligada a reajustar su política exterior con propuestas para mejorar la administración, fortificar y asegurar el desarrollo económico y comercial.

Por su ubicación geográfica, desde los primeros siglos de la colonización, Puerto Rico y el resto de las Antillas eran parte del circuito comercial y marítimo más importante dada su complejidad y multiculturalidad (Wolff, 2022). Como respuesta a los profundos retos políticos que amenazaban las ambiciones de expansión territorial y comercial de España, el *Nuevo sistema de gobierno económico para la América* (1743), de José del Campillo y Cossio, sirvió de base ideológica para reencausar el desarrollo y seguridad comercial y económica en la península y en Ultramar. Según Allan J. Kuethe y Kenneth J. Adrien (2014), Campillo y Cossio fue el pensador político más importante del siglo XVIII; su plan establecería la ideología de fomento y protegería la legitimidad del dominio sobre los territorios en Europa, Asia, África y sobre todo las posesiones continentales e insulares americanas.

No es coincidencia que la geopolítica ilustrada se sostenga del poco estudiado giro archivístico de la época. Son extensas las labores de organización de documentos en archivos existentes y nuevos durante el siglo XVIII. Estas actividades están ligadas a la creación de nuevas instituciones como la Real Academia de la Historia, el Archivo General de Indias y el Archivo de la Secretaría de Estado. Como bien sabemos, de los archivos y bibliotecas se extrae el conocimiento que vendrá a transformarse en el cuerpo documental que apunta, por un lado, al prestigio del imperio hispánico y, por el otro, a la potencialidad, necesidad de ordenamiento y control de cuerpos y territorios. A consecuencia de las prioridades ministeriales provocadas por la guerra con Inglaterra y tensiones con Francia, se creó el Archivo General de Indias (AGI)—una institución dedicada a custodiar los documentos que servirían en la producción de discursos geopolíticos para proteger los intereses del imperio.⁵ En mi análisis, es importante resaltar

⁴ En la competencia imperial por la cuenca del Caribe, las islas y regiones continentales fueron denominadas *llaves* por su valor geoestratégico y económico (Coll y Toste, 1914-27; Zapatero, 1968).

⁵ Desde 1571 ya se alude a un archivo secreto que recogía los documentos necesarios para los cosmógrafos e historiadores del reino (Portuondo, 2009). Su existencia se reconoce oficialmente en las ordenanzas reales de 1636 (Gómez Gómez, 2003). (1989-90) y Cañizares-Esguerra (2007) han examinado los debates institucionales sobre el método para escribir la historia de las Indias y cómo la escritura responde a las ansiedades de dominación imperial.

que el establecimiento del archivo en la Casa de Lonja en Sevilla responde a esta competencia trans-imperial enfocada en las disputas territoriales y acuerdos de fronteras. Dada la pérdida de amplios territorios hacia el norte y sur del hemisferio americano, se reconoció la vulnerabilidad de las Antillas españolas, no solo por su ubicación geográfica, sino también por su escasa documentación.⁶

Los primeros registros que se depositan en el AGI fueron recogidos por Juan Bautista Muñoz, inicialmente para documentar su *Historia del Nuevo-Mundo* (1793).⁷ Muñoz respondió a los detractores franceses e ingleses de España en su interpretación de la conquista y las acciones de Colón. Según Muñoz, parte de la base documental había sido mal interpretada, la otra parte seguía desconocida. La *Historia del Nuevo-Mundo* como geo-historia contribuyó a la revalorización política de las Antillas españolas dentro del contexto del Atlántico.⁸ Paradójicamente, los documentos, relaciones y memoriales sobre el Caribe hispánico que se recogieron durante la segunda mitad del siglo XVIII demuestran el estado de abandono prevaliente durante la segunda mitad del siglo XVI y siglo XVII. Asimismo, se puntualiza la ubicación fronteriza de Puerto Rico.⁹ Este trabajo arguye que las cartas y relaciones de los viajes colombinos inauguran esta visión de Puerto Rico como isla frontera que, como veremos luego, se desmantela en la nueva agenda reformista de la monarquía borbónica.¹⁰

He aquí dos momentos decisivos para entender la historiografía colonial de Puerto Rico y que asimismo ejemplifican la visión y transformación imperial de la isla: en primer lugar, el segundo viaje colombino de 1493; y, en segundo lugar, el largo proceso de investigación y escritura que a partir de 1760 culmina con nuevas fuentes documentales sobre la isla. Este trabajo estudia los argumentos y el contexto intelectual del texto fundacional de la historia de la isla, la *Historia geográfica, civil y natural de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*, para argüir que la crónica establece la revalorización de la isla a través de su desfronterización.

⁶ Sobre la rivalidad y guerra en el Caribe durante el siglo XVIII, véase Hamilton (2005).

⁷ Muñoz llegó a publicar el primer volumen y no pudo terminar el segundo; no obstante, bajo el título *El manuscrito olvidado* (2012), se ha publicado la versión incompleta del segundo, editado por Bas Martín (2012).

⁸ La geo-historia tiene sus raíces en el pensamiento del miembro de la Escuela de los Anales. Fernand Braudel acuñó el término en *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen a l'époque de Philippe II* (1949) en su conceptualización de la geo-historia, una suerte de *longue durée* que atiende a los cambios geo-ambientales y los avances tecnológicos.

⁹ Hay que entender que Puerto Rico es un sub-archipiélago que comprende los municipios de Culebra, Vieques y el parque nacional de Isla de Mona. Dado los continuos ataques que sufrían las islas, durante el siglo XVIII el interés descansa sobre la isla grande.

¹⁰ La importante conceptualización del Caribe como frontera colonial aparece en una amplia gama de estudios que se inicia con Mañach (1970) y otros como los de Boucher (2007), Candlin (2012) y Bosch (2012). La vigencia del concepto se atiene a las dinámicas políticas y económicas relacionadas con la ciudadanía, la diáspora, el neocolonialismo y la exclusión de los caribeños de los derechos humanos. Sobre el caso particular de Puerto Rico como frontera, véase Gaztambide (2014) y Fojas (2021).

La historia fue escrita por el fraile benedictino Agustín Iñigo Abbad y Lasierra (1745-1813), quien a partir de 1781 fungió como cronista y consejero bajo la protección de José Moñino y Redondo, Conde de Floridablanca y Eugenio Llaguno. Entre 1772 y 1778, Abbad y Lasierra sirvió como confesor y asistente de Manuel Jiménez Pérez, Obispo de la Diócesis de Puerto Rico. En Puerto Rico se realizaron extensas visitas que incluyeron frecuentes recorridos por la isla y entrevistas con pobladores de los diferentes estados sociales.¹¹

La *Historia* de Puerto Rico se nutrió de noticias de las primeras crónicas de la conquista y colonización y, más importante, de las observaciones de Abbad y Lasierra como visitador. Una primera versión circuló tempranamente en 1782 y luego fue editada y publicada en 1788 por el promotor cultural Antonio Valladares de Sotomayor. Según la nota de Valladares que acompaña la publicación, Abbad y Lasierra no aprobó los primeros números y, como lamenta el editor, no los pudo corregir al tener que salir de la Corte. En los años que siguieron, Abbad y Lasierra continuó revisando el manuscrito, sustituyó el mapa prefactorio y añadió tablas estadísticas.¹² La *Historia* de Puerto Rico es definitivamente una historia geográfica y natural, como lo anuncia el título del manuscrito original. De manera prominente aparecen los consejos para la mejor integración de Puerto Rico al circuito comercial del Atlántico.

En el análisis que sigue examino el legado de la geo-historia y otras epistemologías imperiales en la proyección desarrollista. Arguyo que la *Historia* anula el imaginario de la isla como frontera imperial que se establece con los viajes colombinos y que perdura hasta el siglo XVIII. Entonces, ¿en qué forma la búsqueda de nuevos conocimientos empíricos y su expresión a través de la historia natural, civil, y geográfica sirvieron o subvirtieron las prioridades económicas y políticas de la época? ¿Qué impacto tuvo el proyecto historiográfico de Abbad y Lasierra en la producción de un nuevo valor simbólico de la territorialidad insular a través de la escritura? Más que reescritura de la conquista y colonización de la isla, las observaciones y críticas sobre el estado de la isla, contribuyen a la visión y estrategia que fomenta el orden económico y político.

¹¹ La mayoría de las biografías de Abbad y Lasierra están vinculadas a su servicio de Obispo en Barbastro, las excepciones son pocas, entre ellas se distingue la labor de Gutiérrez del Arroyo (1948), Hilton (1980), Nieto Callén y Sánchez Molledo (Abbad y Lasierra, 2003) y de más actualidad la de García (2002).

¹² La versión más completa y la más cercana a la publicación de Valladares fue encontrada casi un siglo después en la biblioteca privada de Domingo del Monte, quien durante su estancia en Madrid se había dedicado a la recuperación de documentos originales de las Antillas españolas. Esta fue anotada y publicada en 1866 por José Julián de Acosta. La edición de Valladares fue reeditada y publicada por segunda vez en Puerto Rico en 1831 por Tomás Rivera de Córdova—secretario de gobierno de Miguel de la Torre (1823-1837)— en el volumen *Memorias geográficas, históricas, económicas y estadísticas*.

Isla- territorio-frontera

Según Henri Lefebvre (1991), el movimiento, los viajes y las jornadas constituyen la primera práctica espacial concreta que identifica el lugar de la experiencia. Segundo, los discursos culturales que imaginan y le dan sentido al espacio y a la espacialidad son las geografías performativas, que subrayan la interrelación y dependencia del espacio y el discurso como abstracción y práctica mutuamente constitutivas y regenerativas.¹³ Los primeros discursos sobre el arco de las Antillas inscriben el poder imperial y legitiman su territorialización. Inscripciones de lo observable (el espacio concreto), que encontramos en las relaciones, historias y discursos administrativos de gobierno e iglesia, contribuyeron a la conciencia diferenciadora que imaginó la primera frontera del mundo hispánico.

No es una coincidencia que la larga era de la Ilustración coincidiera con el protagonismo de la geografía histórica, mapas y diccionarios. Los agentes ilustrados agenciaron proyectos enciclopédicos que incluían diccionarios especializados enfocados en el lenguaje que identificaba una geografía cambiante y, con esto, la historiografía que buscaba la reinención del pasado para afirmar la modernidad a través de la constelación del conocimiento.

No hay duda de que la noción de “frontera” del siglo XVIII que encontramos en diccionarios de diferentes lenguas ha sido políticamente manipulada. En la primera edición del *Diccionario de la lengua castellana* (1780), frontera aparece como sinónimo de límite: “la raya y término que parte y divide los reynos, por estar uno frente al otro” (p. 483). Esta definición se comparte en los diccionarios contemporáneos ingleses.¹⁴ Al proceder de la semántica cognitiva moderna, apunta claramente a las demarcaciones observables en los mapas que divide Estados. No obstante, en la tercera edición del *Diccionario* (1791) se observa un cambio semántico al redefinir la frontera como “el extremo y confín de un estado o reyno” (pp. 438).¹⁵ Esta nueva acotación imagina la “frontera” como una formación que coloca y limita a un estado político ante tierras vacías, *terra nullius*. De esta forma, se suprime la demarcación lineal que separa cualquier Estado rival, imaginando en cambio a la España civilizada como “extremo y confín” frente al terreno epistemológico de la desconocida/incivilizada/desordenada tierra de nadie de la cartografía imperial.

¹³ La espacialidad se refiere a los procesos de interacción y dependencia entre el espacio y las relaciones sociales. Soja (1989) redefinió este concepto y apuntó que el desarrollo del capitalismo privilegió lo espacial sobre lo temporal. No podemos negar que esta perspectiva fue encausada durante la modernidad temprana a partir de los viajes colombinos y la expansión del comercio transoceánico.

¹⁴ Por ejemplo, véase *Dictionary of the English Language* (1773), de Samuel Johnson y *The New and Complete Dictionary of the English Language* (1775), de John Ash.

¹⁵ La primera edición del *Diccionario de la lengua castellana* de 1780 sigue el *Diccionario de Autoridades* de 1726.

En un lienzo abstracto, las primeras cartas y memoriales en las descripciones ya trazan líneas para las primeras instrucciones de conquista y colonización. Es así como la representación se constituye en el instrumento fundamental de la fronterización. En *The Birth of the Territory*, Stuart Elden (2013) sostiene que el territorio es un concepto que necesita ser reexaminado en su dimensión espacial y entendido como una práctica y una tecnología política que ha permitido la extensión del poder del Estado. Debemos llevar esta teorización más allá para pensar los conceptos de frontera y fronterización de territorios. Estos conceptos también denotan procesos y prácticas que se convierten en tecnologías para asegurar fronteras útiles para la explotación de recursos y la militarización y defensa. Entonces, las fronteras son espacios imaginados y concretos —asimismo son zonas mutables dada su función en la expansión imperial. No olvidemos que la ambigüedad define la frontera; como señalan Jason Cons y Michael Eilenberg (2019), la frontera es “un lugar donde la oportunidad y la posibilidad está estrechamente ligada a la resistencia y a la incomodidad oficial” (3).

La espacialidad colombina

El segundo viaje de la empresa colombina, también conocido como el viaje de confirmación (León Guerrero, 2006), fue el viaje más largo de Colón. Se podría considerar el más significativo de la primera década, dado que se instituye formalmente la esclavitud, que provocará las primeras rebeliones indígenas. Sabemos que los encuentros bélicos y la enfermedad contribuyeron al declive demográfico y desorganización de las sociedades aborígenes, no a la total exterminación de los pueblos originarios isleños como ha sostenido la historiografía nacional y criolla.¹⁶ Aunque las instrucciones reales que recibió Colón son precisas en cuanto al objetivo primordial de la conversión religiosa, el cuerpo documental del segundo viaje se aparta de las instrucciones para justificar los derechos de posesión, territorialización y guerra.

El archivo colombino sobre el segundo viaje abarca las sumillas que aparecen en la *Historia de las Indias* de Bartolomé de Las Casas, la *Vida del Almirante* de Hernando Colón, la *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, de Andrés de Bernáldez y los textos compilados en lo que se ha llamado el *Libro copiator*, recuperado en 1989 por Antonio Rumeu de Armas.¹⁷ En noviembre de 1493, la impresionante flota de 17 naves y más de 1200 tripulantes recorrió las Antillas Menores desde Dominica hasta la costa norte de Puerto Rico. En ruta hacia el noreste, Colón pretendió encontrar ricas minas de oro y destruir los “feroces” caribes anticipados en los testimonios

¹⁶ Véase la contribución de Raquel Albarrán en este volumen. Su contribución contextualiza los trabajos sobre el concepto “taíno” y más importante, los debates sobre el mito de la extinción de los pueblos originarios de la región caribeña.

¹⁷ El *Libro copiator* incluye siete textos desconocidos de Cristóbal Colón. Entre estos, la “Carta-relación del segundo viaje de Colón” con fecha de enero de 1494 es de la mayor importancia para el estudio de la llegada de Colón a Puerto Rico.

orales de indígenas de Bohío/Haytí (La Española). En la descripción de las islas se acentúa y entrelazan la barbarie humana, la belleza de los paisajes y señales de oro. Como señala Peter Hulme (1986), el oro del discurso orientalista y la barbarie se reiteran en un mismo significante que motivó a Colón a continuar la exploración del sur del archipiélago.

Del *Diario de abordó* recordemos la nota del 23 de noviembre sobre la existencia de tierras al sureste habitadas por caníbales que luego también denomina como los Cariba o Canima (Colón, 1989). Si bien los documentos del segundo viaje que encontramos en el *Libro copiador* narran el bojeo de Cuba y Jamaica, y los difíciles comienzos de la colonización en La Española; más importante son las comunicaciones que describen la incertidumbre y violencia del encuentro con los anticipados “caníbales”.

Colón zarpó de Cádiz el 25 de septiembre de 1493, meses después de la publicación de la “Carta del descubrimiento”.¹⁸ En medio de la gloria comenzó su derrota. Con la llegada a la isla que nombra Santa María de Guadalupe se inician los desafíos de la conquista ante el encuentro de los “caníbales”. Se ha señalado que días antes de la llegada a Puerto Rico, la expedición se confronta a lo que se ha llamado “la refriega con los caníbales” en la isla de Santa Cruz. Álvarez Chanca (1984) describe como cuatro hombres y dos mujeres con sus flejas lograron herir a varios tripulantes y uno de ellos murió.¹⁹ Una lectura atenta de los documentos revela que la isla que Colón bautizó San Juan Bautista, aunque hermosa y fértil, era poco prometedora y de costas peligrosas. Las cartas-relación del segundo viaje —Colón, Álvarez Chanca, Cuneo y Coma—, aunque detalladas en su descripción de las Antillas, describen la isla muy escuetamente.

Los detalles del reconocimiento de Puerto Rico apuntan a la poca atención que se le prestó a la isla. Según María Monserrat León Guerrero (2006), las naos que exploraron el norte de Puerto Rico el 19 de noviembre hicieron escala el 20 y salieron temprano en la madrugada del próximo día camino a La Española. Aunque Colón y su médico, Diego Álvarez Chanca, coinciden en que los aborígenes de Borinquen estaban emparentados con los taínos de La Española. Para Colón y su médico, la isla era insegura por las frecuentes invasiones de los caribes y la evidencia de canibalismo. Colón afirma en la “Carta-relación” que la isla “poblada es de gente que come carne humana, enemiga de los caníbales y de todas las otras islas” (1989, II, p. 453). La visión de Puerto Rico como frontera también quedó fijada en el trabajo de los primeros cosmógrafos que vertieron su imaginación sobre la fisicalidad de la región de “Islas

¹⁸ Sobre la Carta del descubrimiento y los debates de su origen, véase Zamora (1993).

¹⁹ En los documentos del segundo viaje, Álvarez Chanca identifica la isla como Martino, véase Allaire (1996).

de los Caníbales”. Carlos Jáuregui señala: “[d]os momentos claves del tropo de la América caníbal es su desplazamiento ícono-cartográfico de las Antillas menores hacia el continente durante la primera mitad del siglo XVI y los trabajos etnográficos sobre el canibalismo aborígen” (2008, p. 104). Entre los primeros cosmógrafos, Bartolomé Colón, Juan de la Cosa, Johannes Ruysch y Martin Waldseemüller ayudaron a infundir la diferencia de la región al situar la isla Cariba —isla de los caníbales— en un lugar discreto de la cuenca caribeña.

La visión de Puerto Rico como parte del mundo caníbal persiste en el *Islario general de las islas del mundo* (1542), del Cosmógrafo Real Alonso de Santa Cruz. En su ensayo “San Joan o Boriquen con las Yslas de los caníbales” señala que los indígenas de la isla “fértil de oro”, “exceden en esfuerzo a los desta ysla [La Española] y en ser más belicosos y flecheros, sin usar yerbas en las flechas como los Caribes” (1542, p. 495). Aunque en la narrativa se establece una diferencia entre estos espacios geográficos, el mapa propone las islas como partes de un todo. Santa Cruz incluye mapas separados para las islas de Jamaica, Cuba y La Española, pero incluye la isla de San Joan como el extremo occidental de las “Islas de Caníbales” (Figura 1). En este caso, la isla de San Joan dentro del archipiélago de los Caribes refirma su ambigüedad. Sabemos que la textualidad y la imagen de los mapas son enunciados políticos que recontextualizan al receptor.

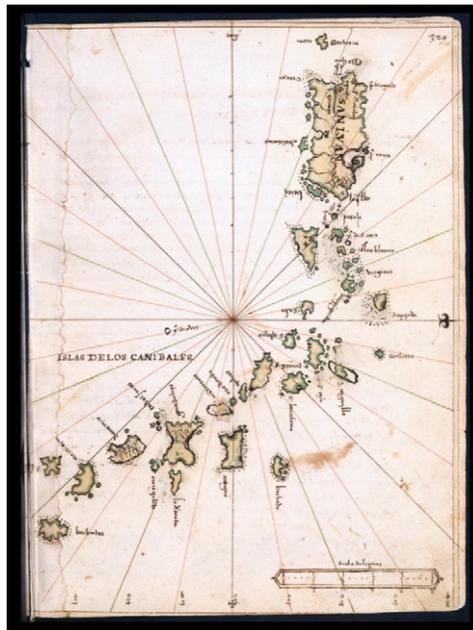


Figura 1. Islas de los Caníbales. Alonso de Santa Cruz. *Islario general de todas las islas del mundo* (1539). Library of Congress. <https://www.loc.gov/item/2021668468/>.

El llamado “descubrimiento” de Puerto Rico fue un acontecimiento sin incidentes que dio paso al abandono, la ruina y función de la isla como lugar de arranque en las campañas esclavistas en las Antillas Menores. Ponce de León y Diego Colón, actores centrales que no necesitan presentación en el drama de la conquista, despacharon desde Puerto Rico expediciones para apoyar la naciente actividad extractivista en La Española y Cuba. Diego Colón, quien reemplazó a Juan Ponce de León como gobernador de la isla, se encargó de cumplir con el edicto de guerra contra los caribes que había sido emitido por Fernando el Católico. Con el abandono de las Antillas Menores, Inglaterra, Francia, Holanda y el olvidado Reino de Dinamarca establecieron una presencia colonial duradera que trocó al Caribe en una región volátil que, con frecuentes ataques de piratas y corsarios, convirtió a San Juan, San Germán y Guánica en atractivos puntos de ataque. Paradójicamente, la fortificación y construcción de la emblemática plaza fuerte de San Juan, más que símbolo de la modernidad imperial, anuncia la realidad de una isla-frontera que bajo dominio español se mantuvo ignorada por casi dos siglos y medio. Con la renovación de la guerra contra Inglaterra, Puerto Rico pasa de los márgenes al centro de la historia. Como ya se ha estudiado, desde tempranamente en el siglo XVIII, Inglaterra ya había expresado su interés de intercambiar el Peñón de Gibraltar por alguna posición valiosa del archipiélago (D’Alzina, 1990). A pesar de las vacilaciones de la monarquía, Floridablanca le pone punto final al asunto cuando le aconseja a Carlos IV, que ni Puerto Rico ni Trinidad deberían ser concedidas a los británicos.

Desconcierto, archivo y frontera

Laura Ann Stoler escribe que el archivo colonial constituye una especie de arsenal que se adapta a las nuevas estrategias de gobierno (2009, p. 3). Esta afirmación no podría ser más cierta en la interpretación de los acontecimientos políticos entre las décadas de 1760 y 1790, cuando España retomó la defensa de sus establecimientos y prestigio como imperio global. La evidencia que arroja la consolidación y reorganización de los archivos imperiales demuestra el estrecho vínculo entre los proyectos archivísticos de recuperación y la producción de nuevos registros para la promoción de un imperio global. Estas actividades moldearían la opinión pública para justificar reformas e inversiones en las regiones disputadas.²⁰

Con la inesperada toma de la isla de Guadalupe por los británicos (1759) y —de impacto directo para España— con la invasión de La Habana (1762-3), España torna una vez más su mirada hacia las Antillas españolas

²⁰ Sobre la reorganización de los archivos imperiales, véase Bas Martín (2002), Gómez Gómez (2003) y Nemser (2015).

como posesiones de indiscutible geoestrategia y desarrollo. La lógica de la continuidad territorial bajo el imperio español conduce a un llamado desde la metrópoli a fortalecer las llaves antillanas. Por un lado, se buscaba proteger la Nueva España, el istmo de Panamá, la Florida y el resto de las costas continentales; y por el otro, poblar e integrar de una vez por todas las Antillas al circuito comercial. Con la pérdida de la región occidental de La Española, queda demostrado que la vulnerabilidad de los territorios se debía al abandono y despoblamiento. De todos los pensadores de la Ilustración, fue Kant quien en sus charlas sobre la geografía física de 1792 (Kelingeld, 2014) anotó la falta del desarrollo agrícola de Puerto Rico y la irresponsabilidad de España con las Antillas. Aunque los filósofos ilustrados del norte de Europa negaron los esfuerzos de España para remediar la precaria situación de la región, el archivo imperial evidencia los esfuerzos para llenar los vacíos del conocimiento de las regiones fronterizas que se refleja en el volumen de relaciones de expediciones, mapas y datos estadísticos que sirvieron de base a propuestas administrativas y a la historiografía imperial. Como vemos, el problema no fue la carencia de una base documental, sino el método con que debe escribirse la historia.

Coincidentemente, los benefactores de Goya —Jovellanos, Campomanes y el Conde de Floridablanca—, y otros agentes de Estado como José de Gálvez, fueron también protagonistas en el escenario político que, bajo el sello de la ideología de fomento, alimentaron las nuevas prioridades de utilidad para desarrollar la industria, el comercio, la ciencia y la agricultura.²¹ Ellos fungieron como “actores del documento” (Gómez Gómez, 2003) al propulsar la creación y organización de archivos y patrocinar el arte, la cartografía y los proyectos enciclopédicos para la propaganda imperial y la defensa de fronteras imperiales.

No podemos negar que prevalecía la ignorancia sobre la geografía de Puerto Rico, como demuestra el ensayo dedicado a la isla en el *Diccionario geográfico-histórico*, de Antonio de Alcedo, que ubica la isla en el archipiélago de las Antillas Menores.²² Asimismo, los testimonios sobre las condiciones deplorables de la isla se conjugaron con las críticas y propuestas de los enciclopedistas detractores de España. En la *Enciclopedia francesa*, el apartado acerca de la isla incluye las coordenadas, tamaño, topografía y proyección del potencial de la isla por su gran puerto:

²¹ El “fomento”, como sinónimo de desarrollo y mejora, constituye el medio que hace posible la riqueza y el orden del Estado imperial que buscaba el absolutismo borbónico. Como ideología provocó un culto a la eficiencia, así lo sostiene Drayton (2000) en su examen del mejoramiento que posibilita la ciencia imperial para una economía global.

²² Alcedo señala: “PUERTORICO, Isla de la mar del N, una de las *Antillas menores* descubiertas por el Almirante Don Christoval Colon en su segundo viage...” (1787, p. 307; el énfasis es mío).

PORTO-RICO, o PUERTO-RICO, y por el francés PORTORIC, (Geog. mod.) una isla en América del Norte, una de las Indias Occidentales, al este de la de Santo Domingo, y al oeste de las Islas de Sotavento. Cristóbal Colón la descubrió en 1493; tiene 20 leguas de norte a sur, y 40 de este a oeste; hay altas montañas, muchas colinas y valles muy fértiles; las producciones son las mismas que en Santo Domingo; su nombre proviene de las minas de oro que los españoles encontraron allí; Porto Rico es la capital. Está situada en la parte norte de la isla, y el caballero François Drake no pudo tomarla en 1685. El puerto que da nombre a la ciudad es espacioso, resguardado de los vientos y defendido por un fuerte castillo. ("Porto-Rico", *Encyclopédie*, 1772, v. 13, p. 156; la traducción es mía)

En este apartado se compagina la narración histórica con el discurso geográfico para reconocer la singular importancia del puerto que invita al comercio. Mientras, en Madrid, los esfuerzos archivísticos y las relaciones que se inspiraron en los documentos sirvieron a la administración imperial para establecer "la verdad" ante conocidas calumnias de los discursos enciclopedistas.²³ La recuperación y ordenación del conocimiento sobre las islas y regiones continentales americanas iniciadas por agentes de la Secretaría de Estado, intelectuales de la Real Academia de la Historia y sobre todo por Juan Bautista Muñoz formaron parte del importante proyecto patriótico de reescritura de la historia y promoción de una modernidad tardía que asimiló las ideas de detractores europeos para la renovación del imperio español.

Escribir historia

Después de 8 años en Puerto Rico, Iñigo Abbad y Lasierra regresó a Madrid en 1779. Él había sido desterrado de la isla por sus severas opiniones acerca de las autoridades locales y conflictos con el gobernador general de Puerto Rico, José Dufresne (1786-83). La orden enviada a la corte acusaba al fraile de "usura, falsificación de la real marca de esclavos y perturbación a la paz y los tribunales" (Hilton, 1980, p. 42). En Madrid residía su hermano Manuel, también clérigo benedictino y con quien compartía la ambición e intereses por la diplomacia, la historia y la economía política.²⁴ Manuel Abbad y Lasierra, protegido de Campomanes, Conde de

²³ La severa crítica de los enciclopedistas subraya la violencia de la conquista española. Los enciclopedistas usaron el pensamiento de la causalidad ambiental para analizar las diferencias entre las creencias religiosas, la salud, la experiencia histórica, la influencia de la navegación y la exploración y distribución geográfica de los logros humanos (Glacken, 1967).

²⁴ Sobre Manuel Abbad y Lasierra, véase Demerson (1980) y Nieto Callén y Sánchez Molledo (2004).

Floridablanca y Eugenio Llaguno, era miembro de la Real Academia de la Historia, y justo en menos de un año del regreso de Iñigo, se le nombró miembro supernumerario de la distinguida institución que censuraba la historiografía del reino. No es difícil especular que los vínculos personales de Manuel influyeron en los resultados del caso criminal que traía Iñigo Abbad de regreso a Madrid. Para el 29 de junio de 1780, ya había sido declarado inocente y en menos de dos años se había transformado en un útil servidor del consejo real.²⁵

Abbad y Lasierra comenzó a escribir sobre “asuntos literarios del real servicio” para la Secretaría de Estado (Floridablanca, 1783, s.p.). Entregó su *Historia* sobre Puerto Rico con una carta fechada el 25 de agosto de 1782.²⁶ Siguieron privilegios de conventual en San Martín con el apoyo financiero de la corte y libre acceso a los archivos en Madrid, Simancas, El Escorial y Barcelona. El privilegio de entrada a estos archivos lo ayudó a completar su serie de tratados sobre historia, política y economía de regiones fronterizas en ultramar —Puerto Rico, Florida, California y Filipinas. Recordemos que, tras el acuerdo del Tratado de Aranjuez, en 1779 se renueva la guerra contra los británicos y la no poco importante Declaración de Independencia de las 13 colonias, la cual tiene un fuerte impacto en el Caribe. No fue difícil para Abbad y Lasierra ingresar en los circuitos de la Corte dado el contexto de la guerra y defensa de las fronteras españolas, la agenda de renovación patriótica y necesidad de fortalecer el mercantilismo en el Caribe.

En el *Diario* de viaje desde Cumaná a Puerto Rico, Abbad y Lasierra demuestra ser un agudo observador de las condiciones de las islas. Como ya he observado (Arias, 2015), sus descripciones geográficas de la región glosan y expanden las descripciones de Guillaume Thomas Raynal de su *Historie philosophique* (1780). Las notas al pie de página delatan la atenta lectura del filósofo francés y otros enciclopedistas que inspiran sus ideas sobre la diferencia racial, el clima y la naturaleza, que asimismo se rearticulan dentro del contexto expansionista de la Ilustración española. Aunque la historia filosófica de Raynal fue prohibida en España, no dejó de ser leída y debatida.²⁷ El primer editor de Abbad y Lasierra, Antonio Valladares, le presta atención en las páginas del *Semanario Erudito*.

²⁵ Sobre la expansión del mecenazgo real para apoyar a escritores, eruditos y artistas durante la segunda mitad del siglo XVIII, véase Noel (2009). Escritores y eruditos también se convirtieron en actores políticos que sirvieron a la Corte como editores y escritores para la prensa periódica, véase Ricketts (2017, pp. 84-107).

²⁶ De todos los manuscritos de la *Historia*, aquí me refiero a la copia en las colecciones de la New York Public Library.

²⁷ Sobre el caso de la traducción del Duque del Almodóvar, véase Pocock (2000) y el estudio de Paquette (2007).

Dentro del contexto bélico, económico e intelectual es importante reconocer las destrezas que Abbad y Lasierra aplicó como lector e intérprete de las primeras crónicas e historias modernas. Ya sabemos que la historia de los asentamientos y la explotación de la isla de Puerto Rico la encontramos a trazos en las crónicas de Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y Bartolomé de las Casas, entre las más notables. Testimonios como la relación geográfica de Puerto Rico, de Juan de Melgarejo (1582); la *Descripción de la isla y ciudad de Puerto Rico*, de Diego Torres Vargas (1647), y las innumerables cartas e informes de las visitas pastorales de los obispos asignados a la jurisdicción eclesiástica ocupan un lugar discreto. La corte recibe en 1765 la *Memoria de la Isla de Puerto Rico*, de Alejandro O'Reilly; y, en 1775, las *Noticias de la Isla y Plaza de San Juan*, de Fernando Miyares. Los informes del cabildo y los gobernadores también nutrieron los desordenados archivos imperiales. La condición de los archivos dificultaba la producción del conocimiento histórico que implicaba el dificultoso rastreo de documentos en fondos dispersos de Madrid y otras partes de la península.

No dudo que el proyecto de Abbad y Lasierra fuera difícil, ¿cómo establecer la utilidad y potencialidad de la isla de Puerto Rico para poder justificar su desarrollo y fomento? La labor consistía en dejar al olvido el imaginario de la isla-frontera de los textos colombinos, llenar los blancos de la empresa colonizadora y, con nuevos significados, justificar las reformas ya iniciadas bajo el gobernador general Miguel de Muesas (1769-76).²⁸ Más importante fueron los retos del contrabando, latifundio y, por el otro lado, encausar la reforma agraria con un énfasis en poblar y distribuir la tierra en parcelas que fomentarían el desarrollo del territorio.

De los cuarenta capítulos que incluye la *Historia*, 18 están dedicados a la síntesis de los sucesos de la conquista desde Colón hasta el ataque inglés de 1697 del Conde Estren —Jean de Estrées. Las observaciones personales del cronista, la parte más original y significativa de los argumentos desarrollistas y geopolíticos, se insertan en los 22 capítulos dedicados a la geografía y topografía, estado y población, y la historia natural. El texto resume memoriales y noticias de contemporáneos que se intercalan con sus observaciones de la visita pastoral por los pueblos de la isla. Tanto en el extenso capítulo sobre Puerto Rico que aparece en el *Diario de viaje* como en la *Historia*, Abbad y Lasierra retoma el método de los filósofos naturalistas franceses que acuden a la historia, geografía y filosofía natural aunadas en el análisis crítico y racional que cumple con las expectativas

²⁸ Sobre Muesas, véase Ortiz (1983).

del nuevo letrado ilustrado/agente imperial. El sujeto historiador deja manifiesto su afecto por los paisajes, las poblaciones y las villas y los pobladores. La descripción se confunde con la necesidad de orden y seguridad para el fomento que debe ofrecer la administración colonial. Señala:

Esta Isla de Puerto-Rico, considerable por su extensión, apreciable por su fertilidad y situación, rodeada de diferentes posesiones extranjeras, y envidiable por muchas razones, ha merecido siempre la Real atención para su seguridad y defensa (a), gastando sumas inmensas en su beneficio, sin que hasta ahora haya ofrecido los auxilios necesarios para su conservación y fomento. (Abbad y Lasierra, 1788, p. 256)

Para Abbad y Lasierra, si el orden civil es necesario para fomentar respeto hacia la institución eclesiástica, la moral y la ética; entonces, la administración tiene que responder en la defensa de aquella isla que en los tiempos de Felipe II era “frente y vanguardia de todas mis Indias occidentales.” (Abbad y Lasierra, 1788, p. 256). Paradójicamente, el sesgo crítico del texto resuena más de medio siglo después en los discursos de los patriotas criollos de la segunda mitad del siglo XIX como los de José Julián Acosta —su segundo editor—, Ramón Baldorioty de Castro, y Alejandro Tapia y Rivera. Estos abolicionistas puertorriqueños representan el otro lado de la moneda al promover la agencia criolla con las ideologías desarrollistas que definen el espíritu reformador de la Ilustración.

Abbad y Lasierra escribe su examen crítico de Puerto Rico en un momento que no escapa a los profundos debates científicos sobre la influencia geo-ambiental sobre los seres organizados. Si el conocimiento sobre la naturaleza es necesario para la felicidad del pueblo y el progreso moderno, así sus observaciones sobre la geografía y el clima sirven en interpretaciones sobre los géneros, la constitución y el valor del entorno natural y los habitantes. El texto resalta la lectura minuciosa de cronistas ilustrados que coincidieron en las regiones continentales que recorrió en su visita pastoral. Las *Noticias americanas* (1772), de Antonio de Ulloa; *Historia de la Nueva Andalucía* (1779), de Antonio Caulín y *El Orinoco ilustrado* (1741), de Joseph Gumilla, sirven para legitimar la forma en que el clima y la geografía también han beneficiado la región. El benedictino mantiene la postura determinista al describir la disposición humana, pero al seguir a Ulloa, Gumilla y Caulín arguye: “se experimentan en ellos muy contrarios efectos de frío, calor, humedad, sequedad, y otros que constituyen climas diversos, y por consiguiente variedad de caracteres, usos, costumbres, inclinaciones, colores, enfermedades” (Abbad y Lasierra, 1788,

p. 24).²⁹ Gutiérrez del Arroyo (1959) señala que en el momento en que Abbad y Lasierra irrumpe en el debate determinista sostiene con más fuerza la utilidad y potencial de desarrollo que la diversidad natural y geográfica le otorga. Hay que entender que la ideología determinista, según lo estudió Gerbi (1955), es un renglón del discurso geográfico que se nutre de los hilos de teología natural de crónicas, cartas y relaciones de viajeros religiosos ilustrados como Caulín y Gumilla.

En la conclusión a la *Historia*, Abbad y Lasierra subraya el discurso providencialista que sustenta el utilitarismo en su historia: “la provida naturaleza nada hace en valde, para que admiren las maravillas que hoy no conocen, y alabaran al Criador de todas las cosas [...] (1788, p. 383). Para lanzar al olvido la memoria de isla-frontera, encontramos como el discurso de la geografía sirve para unir la perspectiva científica basada en la observación y teología natural. Estos elementos entrevieron el proyecto de fomento basado en desfronterización.

En el archivo de Abbad y Lasierra se encuentran notas autógrafas relacionadas con el proyecto reformista que no llegaron al manuscrito, pero sirvieron a los argumentos de la *Historia*. En la nota que sigue (Figura 2), se proyecta el número de estancias que podría albergar la isla.

Tenemos que recordar que Abbad y Lasierra sale de la isla en el año en que se conceden las bases legales de la propiedad agraria en Puerto Rico. Aunque la Real Cédula de 1778 se inspira en los informes de Alejandro O'Reilly y del gobernador Miguel de Muesas, llevar a la práctica la reforma agraria iba a ser difícil. Como señala Francisco Scarano, la Real Cédula de 1778 hace posible la propiedad de los terrenos ocupados, más control con tres nuevas jurisdicciones municipales y permiso para la inmigración de trabajadores de extrínjera, diestros en tecnología para la industria azucarera (1983). En este nuevo contexto, es vital la intervención de Abbad y Lasierra para repensar el uso de la tierra y la población. El texto exalta la importancia del tributo que debe asignarse a las estancias que servirían a la agricultura por ser “tan fértiles para muchas especies de frutos apreciables” y asimismo para la ganadería, “por la abundancia, y buena calidad de los pastos” (Abbad y Lasierra, 1788, p. 209). Señala que “ésta será la primera y más segura renta que resultará de la distribución y propiedad de las tierras [...]” (p. 262). Abbad y Lasierra censura el latifundio y promueve la orden para la distribución de tierra que apoyará el desarrollo del comercio.

²⁹ Un siglo después, José Julián Acosta confronta la lectura determinista de Abbad y Lasierra de los capítulos sobre los suelos, el clima, la naturaleza y el carácter de los habitantes. En sus notas señala “Se ve que el autor profesaba acerca de la influencia del clima la opinión de Montesquieu, tan en boga en el siglo pasado. Hoy está desautorizada con sobrados fundamentos.” (Acosta en Abbad y Lasierra, 1866, p. 50).

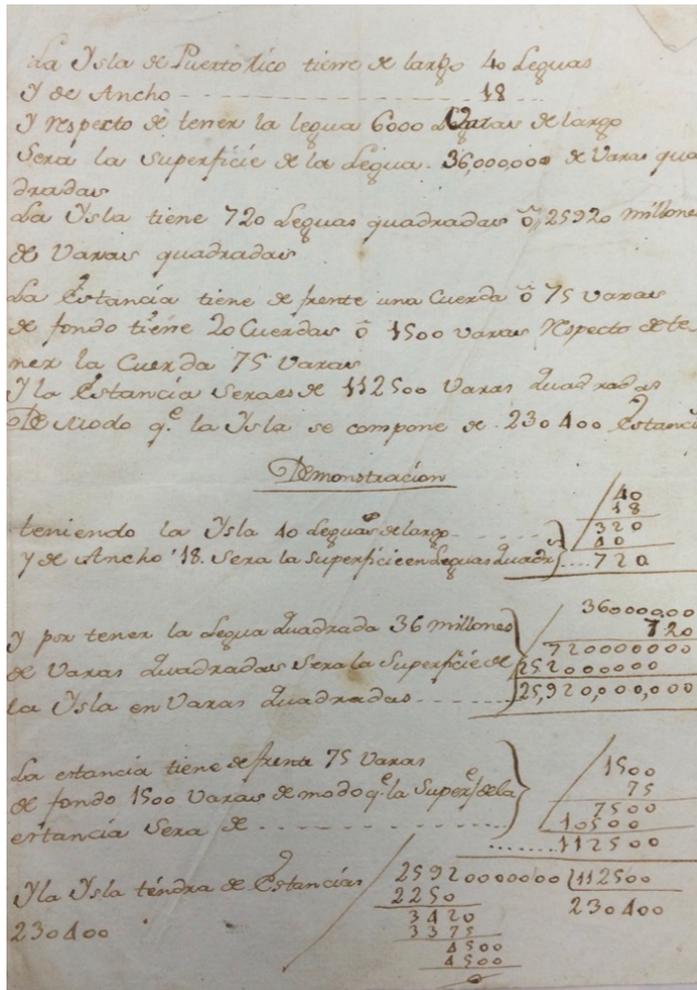


Figura 2. Proyección del número de estancias para establecer en Puerto Rico. Fondo Americanista de Abbad y Lasiera, Archivo Diocesano de Barbastro Monzón.

Desde estas perspectivas, se genera una gramática geográfica cómplice con la visión ilustrada de fomento de la ganadería, la agricultura y la continua extracción de minerales y metales. Las reformas borbónicas para regiones históricamente imaginadas como fronteras tienen que verse como propuestas de re-territorialización que paradójicamente revitalizarían la soberanía a través de lo unimaginable —la aprobación del aumento de actividades transfronterizas para el fomento del comercio y movilidad para satisfacer la necesidad de fuerza laboral. El nuevo sistema pensado para el Caribe, especialmente para Puerto Rico —la frontera de la frontera español— necesitaría abrirse hacia el sur del Caribe y repensar la reconfiguración de la tierra para su desarrollo.

La retórica del mapa

Abbad y Lasierra no dejaba de reiterar su malestar por la corrupción política, la negligencia y la falta de atención al conocimiento del territorio insular. Los precedentes debates de la Real Academia de la Historia (1755 y 1764) estuvieron dedicados al contenido y método de la historiografía de Indias. Nótese que se cifran sobre tres piedras angulares: la historia geográfica, civil y natural (Nava Rodríguez, 1989-90) tan necesaria en actos de territorialización. Bajo el asesoramiento de los ministros de la corte —Floridablanca, Campomanes, Aranda y Jovellanos—, Carlos III hizo de la historia natural y la geografía un foco de estudio e investigación que luego sirvió en historias y corografías del imperio ultramarino. Estos esfuerzos no fueron una cuestión de simple curiosidad, sino un elemento necesario que nutría el espíritu reformista para el desarrollo y fomento. Con estos argumentos los cronistas españoles siguieron las pautas sobre la cartografía histórica de sus rivales europeos. Comenzaron a aparecer mapas prefactorios que guiaban al lector de historias y relaciones por el espacio de la historia y, con su precisión, igualmente a los ministros que buscaban nuevos diseños geopolíticos para las reñidas fronteras continentales e insulares. Abbad y Lasierra señala en el Memorial a Carlos III:

La oportunidad que tuve de viajar nueve años continuos por diferentes Provincias e Islas de América haciendo la visita eclesiástica y misión Apostólica me proporcionó la ocasión de observar aquellos países y estudié prácticamente lo diminuto y errado de sus descripciones, el trastorno y corrupción de los nombres de cabos, pueblos, y ríos, la equivocación de sus verdaderas graduaciones, distancias y cursos: la poca inteligencia o la mala fe con que se ha procedido en la formación de sus Mapas, y sobre todo la grande mutación y progresos que ha tenido en todas sus partes la América en estos últimos años. (Abbad y Lasierra, 1782b, s.p.)

Durante el siglo XVIII, la prominencia que se le otorga al discurso geográfico y a la cartografía aspira a satisfacer las necesidades de la monarquía. La *Historia* de Abbad y Lasierra no deja de ser emotiva ante este espacio de la historia y asimismo crítica de sus datos geográficos. Lo que supongo sería una de las primeras copias de la *Historia*, dado sus errores en comparación a copias posteriores (1782a, copia de la New York Public Library), está acompañada por el mapa anónimo “Plano de la Ysla de Sn. Juan de Puerto Rico en la America Septentrional” (Figura 3). De los tres manuscritos de la

Historia que he revisado, este es el más cercano al manuscrito que manejó Antonio Valladares de Sotomayor y que no se incluyó en la primera edición publicada de la *Historia* (1788).

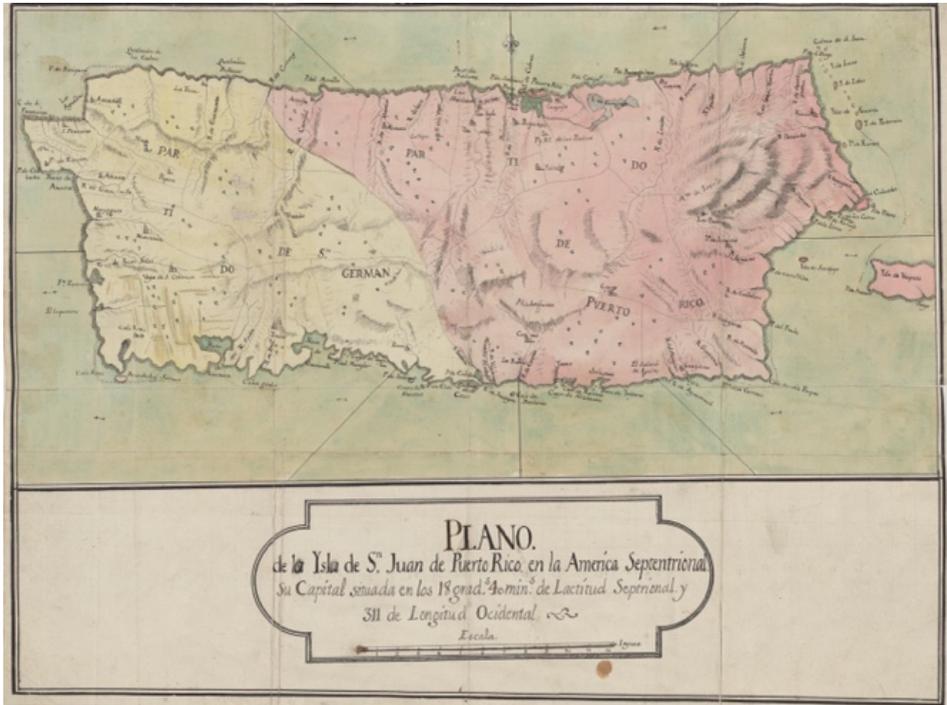


Figura 3. Plano de la Ysla de Sn. Juan de Puerto Rico en la America Septentrional". Manuscripts and Archives Division, The New York Public Library.

En este plano se asoma Vieques, la isla que durante el siglo XVIII fue de las más disputadas del Archipiélago. Los colores dan prominencia a los dos partidos originales: el partido de Puerto Rico —que incluye a Vieques por el color— y el de San Germán. No hay dudas que es un mapa defectuoso; no obstante, se corrige parcialmente durante el periodo de investigación archivística que Abbad y Lasierra le dedicó a sus otros proyectos.

El acceso a la Secretaría de Estado y sus agentes tuvo un gran impacto en el desarrollo de sus proyectos. Abbad y Lasierra coincidió con Juan de Surville, hijo de Luis de Surville, uno de los delineadores más conocidos al servicio del estado. Él fue responsable del mapa de la América Meridional que Abbad y Lasierra incluyó en su *Diario de viaje*. Los Surville, hijo y padre se dedicaron a la cuestión de fronteras durante una de las épocas más difíciles para España en Norte y Sur América y el Caribe. Juan de Surville copia y corrige el mapa de Puerto Rico del antiguo gobernador Miguel

de Muesas para Abbad y Lasierra (Figura 4). Este mapa no llegó a publicarse, asimismo el manuscrito de la *Historia* que acompañaba; ambos se encuentran en la Biblioteca del Real Palacio. Fueron revisados por el fraile y enviados a la Corte para luego ser depositados en el archivo imperial.

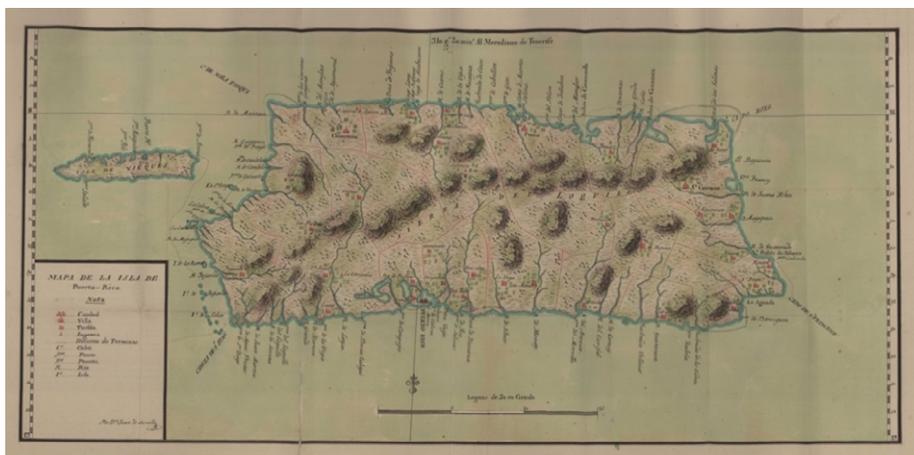


Figura 4. Mapa de la isla de Puerto-Rico, por Dn. Juan de Surville. Real Biblioteca de Palacio, Madrid, Patrimonio Nacional, II/1482, fol. 234r.

En 1772, el gobernador Miguel de Muesas recibió a Abbad y Lasierra a su llegada a Puerto Rico. Años después envió su informe de gobierno junto con su mapa y censo de la isla que sirvió de base directa al “Mapa de la isla de Puerto-Rico” que aquí observamos.³⁰ Los dos mapas de Abbad y Lasierra contribuyen a definir la figura de la isla durante el último tercio del siglo XVIII. Este último mapa le da prominencia a los aspectos topográficos que distinguen a la isla y los innumerables puertos, villas y pueblos que sirven de evidencia de desarrollo. Ambas producciones cartográficas, por su precisión costanera y topográfica forman parte de la importante serie que comienza con el mapa de Puerto Rico enviado por el Obispo Mariano Martí (1769) y que luego se perfecciona en el mapa Muesas (1775). Los mapas de Abbad y Lasierra sirven de puente a otros mapas canónicos como los de Tomás López (1791) y Cosme Damián Churrua (1794-94). Abbad y Lasierra, empeñado en corregir aún más el desconocimiento de la isla y llenar las lagunas de los informes del Mariscal de Campo Alejandro O’Reilly y de Fernando Miyares, ofrece novedosos detalles de la geografía de la isla con nuevos asentamientos basados en sus observaciones.

Establecer los vínculos entre los mapas es indispensable para entender las relaciones entre conocimiento y poder que se derivaron del reconocimiento

³⁰ Véase el plano del gobernador Muesas en el ensayo de Mariselle Meléndez en este volumen monográfico.

de mares, costas y territorios. Si el discurso textual articula la memoria histórica en un gesto que se abre hacia el presente, el mapa hace posible visualizar el escenario y las proyecciones hacia el futuro. Abbad y Lasierra, con su exhaustivo estudio de la isla, creó un espacio cartográfico cuyo reconocimiento indujo y apoyó toda una serie de prácticas reformadoras. No se enfocó en la visión archipelágica, al contrario, apuntó hacia la isla Grande con una propuesta de su inmenso potencial que necesitaba de reintervención colonial.

Conclusiones

Las inscripciones del conocimiento geográfico que se destacan en la historia se convirtieron en el fundamento epistémico de la imperialidad ilustrada. Desde los viajes colombinos hasta las observaciones más recientes de historia natural y civil, la historización de la transformación de la isla de frontera ha servido en la documentación de los adelantos y la proyección de su utilidad para los proyectos ilustrados. Como historia y relación geográfica, la *Historia* pretende calibrar el potencial económico para una mejor integración de Puerto Rico al circuito comercial atlántico. Este fue un proyecto inacabado que se volvió a retomar por los patriotas criollos a mediados del siglo XIX. La *Historia* de Abbad y Lasierra, sella el plan de reformas iniciadas en la década de 1760. No obstante, su crítica de la historia colonial y exaltación del territorio y su potencial explican la fácil adopción del texto como instrumento decolonial y símbolo de la identidad para los liberales criollos.

Necesitamos tener en cuenta que la geo-historia Ilustrada, en función a la política de expansión y defensa, es fundamental para legitimar nuevos actos de territorialización. Franklin Knight (2005) afirma que entre 1770 y 1840 se transforma el mundo caribeño entre la revolución de las 13 colonias y la tardía revolución industrial. La geo-historia de las islas sirve en la articulación de las nuevas concepciones epistemológicas que delinean la geometría del poder absolutista español y, paradójicamente, de las revoluciones y movimientos insurgentes del siglo XIX.

Como hemos visto, el discurso de la historia también cumple como discurso administrativo para presentar la visión de una isla que emerge del olvido para conectarse a las redes del Atlántico norte. Durante los años de la estancia de Abbad y Lasierra en Puerto Rico, y el periodo que sigue en la Corte en Madrid, vemos cómo se “redescubre” la isla de Puerto Rico a través de la afirmación de la soberanía imperial que claramente depende de la desfronterización. Como consecuencia del racionalismo europeo, el escribir historia abraza los postulados empíricos cuya objetividad recupera los moldes humanistas que privilegiaban las fuentes primarias. La fuerza de los argumentos, la evidencia

del potencial de la Isla, la crítica del abandono imperial que conduce a la ruina, hacen que la *Historia* se convierta en el texto fundacional y símbolo identitario de los liberales criollos y generaciones futuras.

Referencias

- Abbad y Lasierra, I. (1782a). *Historia geográfica, civil y política de la isla de S. Juan Bautista de Puerto Rico*. Manuscripts & Archives, Mss Col 2, New York Public Library.
- Abbad y Lasierra, I. (1782b). Memorial al Príncipe de Asturias, 16 septiembre de 1782 (tachado y corregido por Abbad en 30 de enero de 1783). Archivo Diocesano de Barbastro. Leg. 781, doc.1.
- Abbad y Lasierra, I. (1788). *Historia geográfica, civil y política de la isla de S. Juan Bautista de Puerto Rico: dala á luz don Antonio Valladares de Sotomayor*. Madrid: Imprenta de Don Antonio Espinosa.
- Abbad y Lasierra, I. (1866). *Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*. J.J. de Acosta (Ed.). [Puerto Rico]: Imprenta y Librería de Acosta.
- Abbad y Lasierra, I. (1959). Memorial de Fray Iñigo Abbad y Lasierra a D. Carlos, Príncipe de Asturias. En *Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*. CXIX-CXXVII. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Abbad y Lasierra, I. (2003). *Diario del viaje a América*. J. J. Nieto Callén y J. M. Sánchez Molledo (Eds). 1974. Madrid: Miraguano.
- Alcedo, A. de. (1788). *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*. Madrid: Imprenta de Blas Román. v. 3.
- Allaire, L. (1996). Visions of Cannibals: Distant Islands and Distant Lands in Taino World Image. En R. L. Paquette y S. L. Engerman (Comps.). *The Lesser Antilles in the Age of European Expansion* (pp. 33-49). Gainesville: Florida UP.
- Álvarez Chanca, D. (1984). Carta del doctor Álvarez Chanca al Cabildo de Sevilla. En J. Gil y C. Valera (Eds.). *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas* (pp. 152-176). Madrid: Alianza.
- Arias, S. (2015). Looking to the Southeast Antilles: Iñigo Abbad y Lasierra's Geopolitical Thought in his *Historia geográfica, civil y natural de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico* (1788). *Colonial Latin American Review*, 25(1), 17-35.
- Bas Martín, N. (2002). *El cosmógrafo e historiador Juan Bautista Muñoz (1745-1799)*. Universitat de València. v. 11.

- Bas Martín, N. (2012). *El manuscrito olvidado: el tomo II de la Historia de Nuevo Mundo de Juan Bautista Muñoz*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- Bernaldez, A. (1870). *Historia de los reyes católicos D. Fernando y Da. Isabel*. Sevilla: Impr. que fue de J.M. Geofrin.
- Bosch Gavino, J. (1991). *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial*. México: Porrúa.
- Boucher, P. P. (2007). *Cannibal Encounters: Europeans and Island Caribs, 1492–1763*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Braudel, F. (1949). *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen a l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin. 3 v.
- Briones, C., y del Cairo, C. (2015). Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia. *Universitas Humanística*, (80), 13-52.
- Candlin, K. (2012). *The Last Caribbean Frontier, 1795-1815*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Cañizares-Esguerra, J. (2001). *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford UP.
- Coll y Toste, C. (1914-1927). *Boletín Histórico de Puerto Rico*. San Juan, PR: Tipografía Cantero. 14 v.
- Colón, C. (1989). La carta relación del segundo viaje de exploración a América y colonización de la isla española. En Antonio Rumeu de Armas (Ed.). *Manuscrito del libro copiadore* (pp. 446-466). Madrid: Testimonio. v. II.
- Cons, J., y Eilenberg, M. (Comps.). (2019). *Frontier Assemblages: The Emergent Politics of Resource Frontiers in Asia*. Oxford: John Wiley.
- Córdova, P. T. de. ([1831-1833] 1968). *Memorias geográficas, históricas, económicas y estadísticas de la Isla de Puerto Rico*. E. M. Colón (Ed.). San Juan, PR: Editorial Coquí. 6 v.
- D'Alzina, G. C. (1990). Puerto Rico y Gibraltar (1711-1788): una negociación frustrada. *Anuario de Estudios Americanos* 47(1), 381-397.
- Demerson, J. (1980). *Ibiza y su primer obispo: Don Manuel Abad y Laserra*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Drayton, R. (2000). *Nature's Government: Science, Imperial Britain, and the 'Improvement' of the World*. New Haven: Yale UP.
- Elden, S. (2013). *The Birth of the Territory*. Chicago: U of Chicago P.
- Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre & publié par M. Diderot ... & quant a la partie mathématique, par M. d'Alembert*. (1772). A Neufchastel: Chez Samuel Failche & Companie.

- Floridablanca, Conde de (1783). Carta al General de San Benito. San Ildefonso, 9 de agosto de 1783. Archivo Histórico Nacional, Estado. Leg. 2334, no. 4.
- Fojas, C. (2021). *Islands of Empire: Pop Culture and U.S. Power*. Austin: U of Texas P.
- García, G. L. (2002). Historiar bajo censura: la primera historia puertorriqueña. Estudio introductorio en Abbad y Lasierra, Í. *Historia geográfica, civil y natural* (pp. 13-105). San Juan: Doce Calles.
- Gaztambide, A. (2014). Puerto Rico como frontera. *80 Grados*, 21 de marzo. Recuperado de <https://www.80grados.net/puerto-rico-como-frontera/>
- Gerbi, A. ([1955] 1973). *The Dispute of the New World: The History of a Polemic 1750-1900*. Trad. J. Moyle. Pittsburgh: U of Pittsburgh P.
- Glacken, C. J. (1967). *Traces on the Rhodian Shore; Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley: U of California P.
- Gómez Gómez, M. (2003). *Actores del documento: oficiales, archiveros y escribientes de la Secretaría de Estado y del Despacho Universal de Indias*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Gutiérrez del Arroyo, I. (1948). Fray Íñigo Abbad y su Historia de Puerto Rico. En Gutiérrez del Arroyo, I.; Posada, G.; González y González, L.; Chinchilla Aguilar, E.; Cavallini Q. L.; Muro Arias, L. F.; Velázquez, M. y Funtanellas, C. (Comps.). *Estudios de historiografía americana* (pp. 13-105). México: El Colegio de México.
- Gutiérrez del Arroyo, I. (1959). Estudio preliminar. En Abbad y Lasierra. *Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico* (pp. CXIX-CXXVII). Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Hamilton, D. J. (2005). *Scotland, the Caribbean and the Atlantic World 1750-1820*. Manchester: Manchester UP.
- Hilton, S. (1980). Noticia biográfica de fray Íñigo Abbad y Lasierra. *Cuadernos para Investigación de la Literatura Hispánica* (2-3), 41-54.
- Hulme, P. (1986). *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. London: Methuen.
- Jáuregui, C. (2008). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América-Latina*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Kelingeld, P. (2014). Kant's Second Thought on Colonialism. En K. Flikschuh y L. Ypi (Comp.). *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives* (pp. 43-67). Oxford: Oxford UP.
- Knight, F. (2005). Las Antillas en la era de las luces y la revolución. En F. Knight (Comp.). *El Caribe en la época de la Ilustración, 1788-1837* (pp. 3-26). Madrid: Siglo XXI.

- Kuethé, A. J., y Andrien, K. J. (2014). *The Spanish Atlantic World in the Eighteenth Century: War and the Bourbon Reforms, 1713–1796*. Cambridge: Cambridge UP.
- Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- León Guerrero, M. M. (2006). *Cristóbal Colón y su viaje de confirmación*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid.
- Mañach, J. (1975). *Teoría de la frontera*. Río Piedras, PR: Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico.
- Morales Carrión, A. (1995). *Puerto Rico y la lucha por la hegemonía en el Caribe*. Río Piedras, PR: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Muñoz, J. B. (1990). *Historia del Nuevo Mundo*. 1793. Valencia: Generalitat Valenciana.
- Nava Rodríguez, M. T. (1989-1990). Bases y objetivos de una historia general del nuevo mundo el cargo de cronista mayor de las Indias entre 1755 y 1764. *Cuadernos de Historia Moderna*, 10, 103-120.
- Nemser, D. (2015). Eviction and the Archive: Materials for an Archaeology of the Archivo General de Indias. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 16:(2), 123-141.
- Nieto Callén, J. J., y Molledo, J. M. (2004). Fray Manuel Abad y Lasierra, un aragonés de la Ilustración. *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 114, 371-389.
- Noel, C. (2009). In the House of Reform: The Bourbon Court of Eighteenth-century Spain. En G. Paquette (Comp.). *Enlightened Reform in Southern Europe and its Atlantic Colonies, c. 1750-1830* (145-166). Cambridge: Cambridge UP.
- O'Reilly, A. ([1854] 1945). Memoria de D. Alejandro O'Reilly sobre la isla de Puerto Rico. En A. Tapia y Rivera (Comp.). *Biblioteca histórica de Puerto Rico* (pp. 526-45). San Juan, PR: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Ortiz, A. (1983). *Eighteenth-Century Reforms in the Caribbean: Miguel de Muesas, Governor of Puerto Rico (1769-1776)*. Rutherford, NJ: Fairleigh Dickinson Press.
- Paquette, G. B. (2007). Enlightened Narratives and Imperial Rivalry in Bourbon Spain: The Case of Almodóvar's *Historia Política de los Establecimientos Ultramarinos de las Naciones Europeas* (1784-1790). *The Eighteenth Century* 48(1), 61-80.
- Pocock, J. G. A. (2000). Commerce, settlement and history: A reading of the *Histoire des Indes*. En R. Starr (Comp.). *Articulating America: Fashioning a National Political Culture in Early America* (pp. 15-44). Lanham: Rowman & Littlefield.

- “Porto-Rico” (2022). *ARTFL Encyclopédie Project*. Robert Morrissey y Glenn Roe (Eds.). Chicago: U of Chicago. Recuperado de <http://encyclopedie.uchicago.edu/>
- Portuondo, M. M. (2009). *Secret Science: Spanish Cosmography and the New World*. Chicago: The U of Chicago P.
- Raynal, G. T. (1780). *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux indes*. Geneva: Jean-Leonard Pellet. 4 v.
- Real Academia Española (RAE). (1780). *Diccionario de la lengua castellana*. Madrid: por Don Joaquín Ibarra.
- Real Academia Española (RAE). (1791). *Diccionario de la lengua castellana*. Madrid: Por la viuda de Don Joaquín Ibarra.
- Ricketts, M. (2017). *Who Should Rule? Men of Arms, the Republic of Letters, and the Fall of the Spanish Empire*. New York: Oxford UP.
- Santa Cruz, A. de (1918-20). *Isolario general de todas las islas del mundo. 1542*. Madrid: Imprenta del Patronato de Huérfanos de Intendencia e Intervención Militares. 2 v.
- Scarano, F. A. (1983). *Puerto Rico: cinco siglos de historia*. Boston: McGraw Hill.
- Soja, E. (1989). *Postmodern Geographies*. London: Verso.
- Stoler, A. L. (2009). *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton UP.
- Torres Vargas, D. ([1647] 1995). Descripción de la isla y ciudad de Puerto Rico. *Crónicas de Puerto Rico*. Eugenio Fernández Méndez (Ed.). San Juan, PR: Ediciones El Cemi.
- Wolff, J. (2022). *Isla Atlántica Puerto Rico. Circuitos antillanos de contrabando y la formación del Mundo Atlántico, 1580 -1636*. Madrid: Doce Calles.
- Zamora, M. (1993). *Reading Columbus*. Berkeley: U of California P.
- Zapatero, J. M. (1990). *La guerra del Caribe en el siglo XVIII*. Madrid: Servicio Histórico Militar y Museo del Ejército.

La visualización de la ciudad portuaria de San Juan Bautista de Puerto Rico en el siglo XVIII

Visualizing the Port City of San Juan Bautista de Puerto Rico in the 18th century

Mariselle Meléndez*

University of Illinois at Urbana-Champaign

 <https://orcid.org/0000-0002-3232-0549>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3947>

* Mariselle Meléndez es profesora de literaturas y culturas de América Latina en University of Illinois at Urbana-Champaign, donde también se desempeña como directora de School of Literatures, Cultures and Linguistics. Es autora de los libros: *Deviant and Useful Citizens: The Cultural Production of the Female Body in Eighteenth-Century Peru* (Vanderbilt University Press, 2011, 2021) y *Raza, género e hibridez en El lazarillo de ciegos caminantes* (University of North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, 1999). También es coeditora de *Mapping Colonial Spanish America: Places and Commonplaces of Identity, Culture and Experience* (Bucknell University Press, 2002). Recientemente recibió la distinción como LAS Alumni Distinguished Professorial Scholar. Este artículo proviene de la investigación para su nuevo libro titulado *Fluid Spaces and Transient Bodies: The Cultural and Racial Geography of Spanish American Ports in the Eighteenth Century*, actualmente bajo contrato con Vanderbilt University Press. E-mail: melendez@illinois.edu



Recibido: 26 agosto * Aceptado: 6 marzo 2023 * Publicado: 17 febrero 2024

¿Cómo citar este texto?

Meléndez, M. (enero-junio, 2023). La visualización de la ciudad portuaria de San Juan Bautista de Puerto Rico en el siglo XVIII. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (37), 153-176. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3947>

Resumen

Este artículo examina las reformas impuestas por la corona española durante el siglo XVIII, para hacer del puerto un lugar de orden frente a las amenazas extranjeras que sufría la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico como resultado del contrabando rampante que existía. Ancladas en las ideologías de la Ilustración, estas reformas enfatizan la naturaleza geográfica del puerto como espacio de control y manejo social. El artículo discute las reformas militares llevadas a cabo por el mariscal Alejandro O'Reilly con el apoyo de sus ingenieros y cartógrafos Thomas O'Daly y Juan Francisco Mestre.

Palabras clave: cartografía, colonialismo, Ilustración, puertos, San Juan Bautista de Puerto Rico, estudios coloniales caribeños

Abstract

This article reads colonialism through the view of ports as places that aim to convey ideas of order, containment, and management of the physical space and the social interactions that took place in that space. The discussion focuses on the main ports of the island of San Juan Bautista de Puerto Rico in the eighteenth-century. The guiding questions of the essay are: How do foreign threats made Spanish authorities rethink the outer areas of the port in order to maintain vigilance and control? How were these ideas reflected visually through maps and plans as well as in writing? Finally, what Enlightenment ideas influenced the way government authorities and locals read colonialism practices in a way that meant to keep the island away from danger and social chaos?

Keywords: cartography, colonialism, Enlightenment, ports, San Juan Bautista de Puerto Rico, Caribbean colonial studies

Los puertos han sido estudiados históricamente, de forma exclusiva, en relación con su carácter comercial, olvidando el rol que han ocupado como espacios de contacto social y cultural.¹ En su ensayo “Forts and Ports”, Joseph L. Scarpaci (2011) recuerda que la geografía de la conquista y el imperio de España dependían totalmente de los fuertes y los puertos (p. 98). El autor agrega que, debido a ello, los mapas de baluartes y fortalezas se encuentran entre las representaciones más abundantes de la arquitectura colonial en los archivos españoles (p. 100). Siguiendo los comentarios de Scarpaci, es posible leer el colonialismo a través de la visión de los puertos como lugares a través de los cuales se intentan transmitir ideas de orden y control del espacio físico y las interacciones sociales que tienen lugar en ese espacio. En el caso del Caribe, en particular, sería importante preguntar, ¿cómo las amenazas extranjeras obligaron a las autoridades españolas a replantear las zonas exteriores del puerto para mantener la vigilancia y el control?, ¿cómo se reflejan visualmente estas ideas a través de mapas y planos, así como por escrito? y, finalmente, ¿qué ideas de la Ilustración influyeron en la manera en que las autoridades gubernamentales interpretaron las prácticas coloniales para evitar el peligro y el caos social?

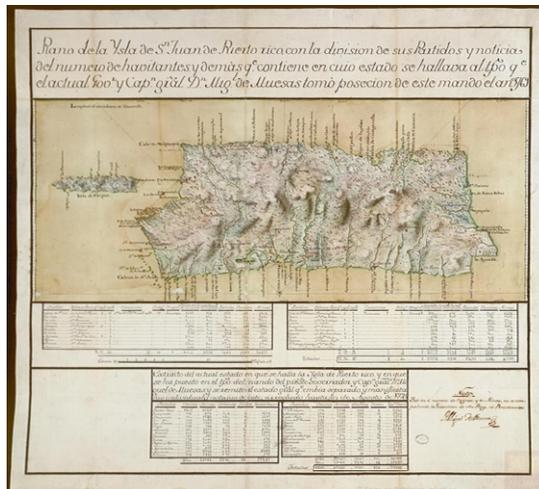
Este artículo busca ofrecer respuestas a estas preguntas examinando las prácticas coloniales impuestas por la corona española durante el siglo XVIII, para hacer del puerto un lugar de orden frente a las amenazas extranjeras que sufría la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico como resultado del contrabando rampante que existía. En este período, la economía de la isla estaba en declive total y su principal puerto había pasado a ocupar un papel marginal en las rutas comerciales de España. Primero, se examinarán documentos legales que hablan de las amenazas extranjeras que ponían en peligro a la Isla y cómo diferentes sectores de la población se involucraron en transacciones comerciales con corsarios extranjeros. Son estas interacciones ilícitas las que motivarán a las autoridades locales y a la Corona a establecer un plan de reforma militar que intentaba servir como antídoto a lo que se describía como una “infección” que debilitaba el estado de la isla. Como resultado, se discutirán las reformas militares llevadas a cabo por el mariscal Alejandro O’Reilly con el apoyo de sus ingenieros y cartógrafos Thomas O’Daly y Juan Francisco Mestre, las cuales se centraron en la renovación de los fuertes como un esfuerzo por controlar la amenaza extranjera y en la necesidad de una presencia militar humana visible y dedicada a controlar tales amenazas. Ancladas en las ideologías de la Ilustración, estas reformas enfatizan la naturaleza geográfica del puerto como espacio de control y manejo social.

¹ Para algunos de estos estudios véase, Lane (1998) y Knight & Liss (1991).

Las costas y su porosidad

Una de las imágenes recurrentes sobre la ciudad portuaria de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico, que encontramos en documentos del siglo XVIII, es la porosidad que caracterizaba las zonas costeras y la facilidad con que los extranjeros las traspasaban. Con porosidad me refiero a los intersticios y pasajes que permiten que algo pase con fluidez. En este sentido, los puertos y las ciudades portuarias son espacios muy fluidos donde el movimiento era la norma. En el caso de la ciudad que rodeaba al puerto, las regulaciones militares continuaron jugando un papel determinante en el desarrollo urbano de la ciudad (Matos Rodríguez, 2001, p. 11). La ciudad portuaria urbana fue, de hecho, establecida allí debido a su excelente puerto y de fácil defensa que, si bien representaba ventajas, nunca evitó las constantes amenazas de los extranjeros.

En el siglo XVIII circularon muchos informes y cartas de las autoridades gubernamentales quejándose sobre la persistencia del comercio ilícito entre comerciantes británicos, holandeses y franceses con los habitantes locales de la isla. Por ejemplo, en 1759, el gobernador D. Antonio Guazo Calderón llamaba a este tipo de transacciones “comercio vicioso” (Guazo Calderón, 1759). Este documento detalla los desafíos que enfrentaban las autoridades al tratar de proteger todas las áreas costeras. El gobernador describía cómo un grupo de comerciantes británicos y negros en una “valandra”, sabiendo que el puerto de la ciudad capital de San Juan estaba mejor protegido, decidieron ingresar a la isla a través del menos conocido puerto sureño de Ponce. (Figura 1)



El verbo usado para describir la forma cómo estos extranjeros ingresaban a la isla era “adentrarse”, lo que enfatiza la idea de penetrar o entrar profundamente. Las fortalezas y los muros no impidieron que extranjeros y esclavos negros ingresaran a la isla ilegalmente para realizar negocios con los habitantes locales. El gobernador explicaba cómo en este caso los extranjeros “primero llegaron al Puerto de Mayagüez”, en la costa oeste, antes de entrar por Ponce (Figuras 1 y 2). Al final, la balandra británica fue capturada y todo lo que había dentro confiscado, incluyendo a los esclavos negros. Una lista de lo que fue confiscado da una idea de lo que los habitantes locales importaban, lo que incluía principalmente textiles: “quatro piezas de Holanda, una de Alemania, siete de Lino Pintado, dos paquetes de lienzo de hilo, retazo pintado de Carmin” (Guazo Calderón, 1759).² En una isla donde no se fabricaban textiles, se dependía exclusivamente de las importaciones y comprar de contrabando les salía mucho más barato.

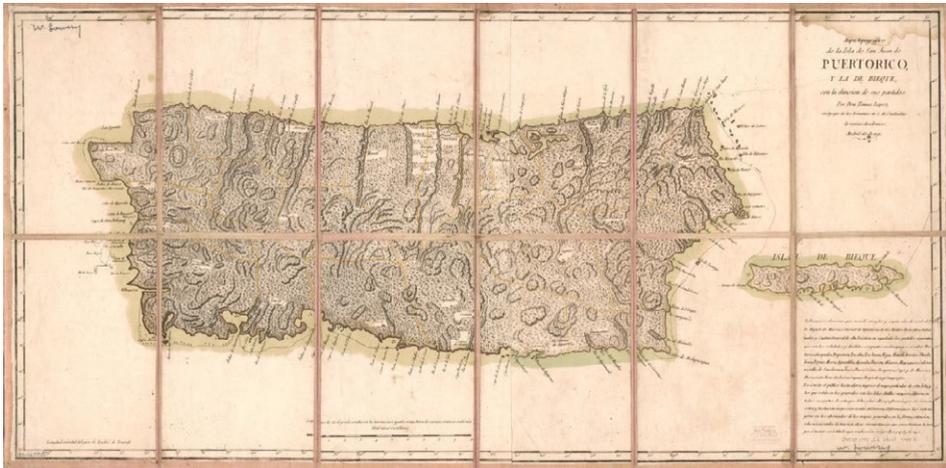


Figura 2. Mapa topográfico de las islas de Puerto Rico y Bieques. 1791. Don Tomás Lopez de Vargas Machuca, Geógrafo de los Dominios de S.M. é individuo de varias Academias.
Fuente: Library of Congress.

El cruce constante de los puertos de la Isla por parte de extranjeros y su comercio ilícito era visto por los funcionarios españoles locales como una infección que debilitaba a la Isla. Por ejemplo, un documento de 1728 titulado “Informe de corsarios infectando las costas de Puerto Rico”, escrito por el oficial real don Joseph del Pozo Onesto y dirigido al gobernador D. Joseph Antonio de Mendízabal, describía esta porosidad costera como una infección. Del Pozo Onesto se refiere a la actuación de estos corsarios “que nos Infestaban las Costas con sus tratos, de las Naciones Inglesa, Franceza

² Todas las citas de textos del siglo XVIII conservan la ortografía original.

y Dinamarquesa” (Pozo Onesto, 1728, s.p.). En el siglo XVIII, la palabra “infección” se refería a: “El mal efecto o daño que causa la calidad venenosa, peste o contagio” (RAE, v. 2, pp. 262-263). Esta definición se aplica bien al tipo de dolencia que según las autoridades del gobierno afectaba a Puerto Rico. Las costas, como partes exteriores del cuerpo de la Isla, estaban siendo contagiadas —es decir, infectadas—, lo que producía efectos nocivos. La falta de una total protección militar permitió condiciones favorables para que estos extranjeros penetraran muros, fuertes y fortalezas. La población local de comerciantes también contribuyó a la propagación de esta infección al participar en el comercio ilícito. En este caso, como sostiene Issac Land en su estudio sobre las zonas costeras, la zona costera representa un lugar de transmisión, pero también de “discontinuidades y rupturas forzadas” (2018, p. 267).³ Es por ello que las autoridades españolas hacen un urgente llamado a la necesidad de hacer cumplir las normas para restituir el orden.

En este caso, el oficial real Del Pozo Onesto denunció como testigo que Miguel Henríquez, capitán residente en la isla, conspiraba con estos corsarios. De hecho, se interpusieron una larga lista de delitos contra Henríquez por no pagar a la Real Hacienda “los derechos” que debía por todos los esclavos negros que adquirió de estos corsarios por contrabando y “por los fraudes y delitos que cometió contra la Real Hacienda” (Pozo Onesto, 1728, s.p.). En realidad, Henríquez terminó debiendo al gobierno alrededor de 130,883 pesos por introducir esclavos ilegalmente y, según Joseph del Pozo, no cabía duda de que Henríquez “tenía sus corsarios” con quienes hacía negocios ilícitos (Pozo Onesto, 1728, s.p.). De hecho, en el momento de la denuncia judicial las autoridades no habían podido capturar a estos corsarios.

La incapacidad para proteger las zonas costeras de la constante amenaza que los corsarios extranjeros representaban para la Isla es evidente en otro documento de 1759 titulado “Sobre extorsiones hechas por corsarios ingleses en aquellas costas y embarcación en su trato.” Las autoridades denunciaron que estas extorsiones eran generalizadas y que ocurrían con la colaboración de comerciantes locales, que participaban en el contrabando ilegal con extranjeros. El administrador colonial exigía recibir ayuda económica de la Corona para mejorar la defensa de las costas. Él advierte que “se estubiese con cuidado en todos los Puertos de una y otra costa por si se metían en alguna” (“Sobre extorsiones hechas por corsarios ingleses”, 1759). Otros

³ Issac Land (2018) propone mirar las zonas costeras como un aparato crítico más complejo. Divide las formas urbanas costeras en tres áreas: “la línea de playa urbana, la zona costera urbana y el estuario urbano”, que forman parte del continuo costero (p. 266). Con “línea de playa urbana” se refiere a la misma “franja estrecha de territorio llena de una intensa actividad” (p. 269). La “zona costera urbana” comprendía la “costa de ingeniería” que se asocia más con parte de la ciudad portuaria que con una interrupción o una excepción de ella (p. 270). Finalmente, el “estuario urbano” es considerado como un espacio híbrido de encuentro y de intimidación para aquellos quienes no necesariamente o rara vez se hacen a la mar (p. 272).

numerosos documentos fechados en 1759 incluyen quejas sobre la falta de recursos, tanto humanos como económicos, para defender todas las costas de la intrusión extranjera. El colonialismo trajo consigo una cultura de intereses ilegales mutuos entre extranjeros y comerciantes locales que se había vuelto imposible de contener; o sea, se habían convertido en una infección. Esta “cultura marítima” contribuyó a una serie de intercambios culturales, que fueron construidos “desde adentro y desde afuera” a partir de las confluencias entre la tierra y el mar (Beaven et al., 2018, pp. 4-5).

Es importante señalar que otros sectores de la población, como los esclavos negros y los negros desertores de otras islas del Caribe, participaron en este contrabando ilícito. Por ejemplo, el 18 de noviembre de 1755, las autoridades del gobierno español interceptaron una balandra que navegaba con bandera británica alrededor de un islote y que posteriormente llegó a Fajardo. Cuando las autoridades interceptaron la balandra, encontraron a una mujer negra con lo que parecían ser cantidades de maíz suficientes para vender. Luego de que las autoridades la capturaron, ella confesó a través de un intérprete que formaba parte de un grupo de tres corsarios británicos blancos y dos hombres negros que se habían embarcado en la isla de Vieques para cortar un poco de madera y traer el maíz que fue sembrado allí junto con algunos “textiles y ropa” (“listados y ropa”)⁴ (“Carta del Gobernador de Puerto Rico de 18 Noviembre de 1755”). Desafortunadamente, la mujer negra no pudo ofrecer ninguna información acerca de hacia dónde habían ido los otros hombres y la mercancía fue finalmente confiscada por las autoridades coloniales, que también arrestaron a la mujer.

En las “Ordenanzas de esta Ciudad de San Juan de Puerto Rico: del Gobierno de los Capitulares de Ayuntamiento” de 1768, el Rey ya dictaba cómo los intercambios comerciales en la Isla debían estar bajo control estricto. Por ejemplo, se establecía “que para facilitar el comercio interior de la ciudad, con las ventajas que éste trae, se destinen dos ó más sitios proporcionados para el establecimiento de plaza, en donde, y no en otra parte alguna, se podrá hacer venta de frutos del país a excepción de bebidas” (Caro Costas, 1974, p. 238). El colonialismo solo podía sobrevivir bajo un sistema de control que administrara tanto los lugares como las interacciones entre las personas.

En el mismo documento, el Rey detallaba cómo se venderían los alimentos que llegaran al puerto, incluyendo harina de trigo, maíz, yuca, carne de res, tortugas marinas y vino, a qué precio, los lugares en los que se suponía que debían ser vendidos y por quién. Se asignaron lugares específicos alrededor del puerto en un esfuerzo por mantener el control de los intercambios

⁴ Aparentemente, en la isla de Vieques el maíz fue sembrado por hombres y mujeres negros.

comerciales. En la misma “Ordenanza” el Rey explica cómo se suponía que un control tan estricto entraría en vigor. Las autoridades coloniales consideraron una necesidad crucial establecer lugares oficiales donde los negocios debían llevarse a cabo, de manera que generaran una ganancia comercial completa para la Corona. Estos lugares designados alrededor de las áreas portuarias debían determinar claramente lo que era legal de lo ilegal, ya que las autoridades españolas estaban plenamente conscientes de que islas como San Juan de Puerto Rico eran los objetivos principales del comercio ilícito.

Como indican otros documentos legales, los corsarios extranjeros se detenían en Puerto Rico para adquirir artículos de primera necesidad, en particular carnes, antes de partir hacia las otras Antillas Menores. Por este motivo, como afirma Aníbal Sepúlveda Rivera, Puerto Rico se convirtió en una “tierra fronteriza” en medio del mar “ante el avance de potencias europeas en las Antillas Menores” (2004, p. 13).⁵ Incluso las mercancías que llegaban oficialmente al puerto de San Juan Bautista de Puerto Rico eran minuciosamente examinadas. Por ejemplo, en 1778 el Rey permitió que los funcionarios de la Iglesia inspeccionaran todos los barcos que llegaban al puerto de San Juan para asegurarse de que no hubiera extranjeros, mercancías extranjeras o esclavos ilegales a bordo. El Rey los dotó de poder para confiscar todo lo que fuera ilegal o contrario a la fe católica (Hostos, 1979, p. 71). Nuevamente, el puerto se consideraba como un área fuertemente vigilada, pero no inmune a la intrusión extranjera debido a su porosidad. En consecuencia, en el período colonial tardío, las renovaciones de fuertes, fortalezas y murallas se concibieron como una necesidad inmediata.⁶

Renovación militar y reformas arquitectónicas

En el siglo XVIII, la renovación y expansión de los fuertes junto con los muros de protección se convirtió en una de las principales preocupaciones imperiales. Fue a través del poder de la cartografía que el colonialismo dejó su marca. Como observa Scarpaci, muchos de estos mapas fueron elaborados por funcionarios militares y civiles para ayudar en la formulación de políticas (2011, p. 98). La acción de defenderse y protegerse de las amenazas externas fue la guía en la elaboración de estos mapas. En el caso de Puerto Rico, el 25 de septiembre de 1765, el rey Carlos III emitió un decreto real, anunciando los planes militares de defensa de la isla, dejando a cargo de

⁵ Es importante señalar, como añade Aníbal Sepúlveda Rivera, que San Juan era el punto más oriental del sistema de defensa militar de España (2004, p. 13).

⁶ En el siglo XVIII no era poco común encontrar esclavos negros que llegaban a Puerto Rico luego de desertar de las islas controladas por otros países europeos. Por ejemplo, en 1705 llegaron 102 esclavos negros de las colonias holandesas en el Caribe (López Cantos, 1999, p. 26). Ya en 1728, los holandeses también habían establecido un comercio ilícito en Santo Tomás, una isla muy cercana a Puerto Rico (Hostos, 1979, p. 71).

las renovaciones al mariscal Alejandro O'Reilly y sus ingenieros y cartógrafos Thomas O'Daly y Juan Francisco Mestre.⁷ Era una empresa costosa subvencionada por los ingresos (“situado”) de la Real Hacienda en México. Entre 1766-1771 se recibieron \$100,000 pesos para compensar los costos. Para 1775, esta suma asciende a \$150,000 pesos y para 1776 pasó a ser de \$225,000 (Hostos, 1979, p. 222). Como afirma Kris E. Lane, estas fortalezas fueron enormemente costosas de construir, con inversiones en piedra, herramientas y, sobre todo, esclavos, y fueron casi igual de costosas en su mantenimiento (1998, p. 53). En el caso de Puerto Rico, los planes maestros requerían una total reorganización y renovación de las defensas militares.⁸

Para su plan, O'Reilly partió de su creencia de que los atributos de la isla justificaban invertir en ella. Por ejemplo, subrayó el buen clima que atraía a todos los europeos y nativos de la Isla como un entorno perfecto para vivir y trabajar: “muy templado el calor, muy sano el temperamento, tan favorable a los europeos como a los naturales” (1945, p. 526). Además, los sistemas fluviales de la Isla permitieron sembrar y cosechar con éxito todo tipo de productos, incluyendo maíz, arroz, tabaco, caña de azúcar, chile tabasco, cacao, nuez moscada, café y una variedad de frutas que podían cosecharse tres veces al año (p. 527). Sin embargo, la razón por la cual nadie había aprovechado el potencial agrícola para beneficiarse económicamente era que la isla carecía según él, de “un Reglamento político conducente a ello; haberse poblado con unos soldados sobradamente acostumbrados a las armas para reducirse al trabajo de campo” (p. 527).⁹ Otro impedimento fue la falta de inversión gubernamental en la isla que, lamentablemente, había contribuido al “trato ilícito que tienen con las islas Danesas de Sto. Tomás y Santa Cruz” (p. 530). Fue esta amenaza extranjera a través del comercio ilícito o desenfrenado en la Isla lo que hizo necesario volver a imaginar la ciudad portuaria como un fuerte bastión militar que pudiera mantener alejados a los extranjeros. Si según O'Reilly (1945) el propósito de su informe era resaltar “las ventajas que puede sacar el rey y la nación de la isla de Puerto Rico” (p. 533), era primordial que la “preciosa isla” fuera protegida militarmente del peligro extranjero. La única manera de que la Isla dejara de ser una “carga perpetua y pesada al

⁷ El decreto del Rey reza así: “San Juan de Puerto Rico habrá de ser una Plaza de primer orden de apoyo de la Ysla; Baluarte de las Antillas; antemural del Golfo Mexicano; Plaza de Depósito; punto de aclimatación; escala y apostadero para las Esquadras que surgen estos Mares; favorable al Fomento y seguridad del Comercio que proporciona adelantos a la Yndustria, Agricultura y Arte, base de la verdadera Riqueza (“Del Real decreto de S.M. Carlos III” 669). Para una discusión más profunda de este decreto, véase mi artículo, “Geographic Knowledge, Global Recognition and Patriotic Enlightenment: The Case of the Port City of San Juan Bautista de Puerto Rico” (2021).

⁸ Puerto Rico junto con Cuba, Santo Domingo y Florida funcionaban militarmente de manera autónoma, pero financieramente dependían de la Real Hacienda de México (Gómez Ruiz y Juanola, 2004, p. 4). Judicialmente, Puerto Rico estaba bajo la jurisdicción de la Audiencia de Santo Domingo (p. 4).

⁹ Junto a esta renovación, O'Reilly también ordenó realizar un censo que en 1765 registraba 44,883 habitantes en la isla, de los cuales 39,846 eran libres y 5,037 negros esclavos (Díaz Soler, 1981, p. 90).

Real Erario” (p. 535) era fortalecerla militarmente para acabar así con el comercio ilícito con las naciones europeas extranjeras que estaban establecidas en otras islas del Caribe.

Es importante señalar que los fuertes y fortalezas se concibieron desde el principio de la expansión imperial de España como estructuras arquitectónicas importantes para mantener el colonialismo en su lugar. Las áreas designadas para su construcción fueron elegidas cuidadosamente por su ubicación geográfica estratégica con el objetivo de detener a los enemigos en el mar y, en última instancia, proteger las principales áreas urbanas. Ya en 1608 en el Libro III, Título séptimo de la *Recopilación de leyes de los Reinos de Indias*, el rey español Felipe III dictó un decreto instruyendo, “que cerca de los Castillos y Fortalezas esté limpia, y desocupada la campaña; y si huviere casa, ó edificio trecientos passos alrededor de la muralla, ó tan fuerte, que en mayor distancia haga perjuicio, se demuela” (*Recopilación*, 1841). La geografía fue dotada de poder para controlar las amenazas y mantener intacto el poder colonial. El poder también tenía que transmitirse visiblemente a través de la arquitectura de fortificaciones masivas que rodeaban las áreas costeras del puerto, como se ve en esta reproducción del 1702 de la ilustración original del 1671 de la isla de Puerto Rico por Arnoldus Montanus (1625?-1683).¹⁰ (Figura 3)



Figura 3. Arnoldus Montanus. *De nieuwe en onbekende weereld: of beschryving van American en 't zuid-land*, 1671. University of Illinois Rare Book and Manuscript Library.

¹⁰ Montanus nunca viajó a las Américas, por lo que tomó prestadas las descripciones de quienes lo habían hecho, repitiendo muchos mitos y conceptos erróneos en el camino. Jacob Van Meurs probablemente fue el grabador y editor de esta imagen que Montanus reproduce en su obra.

Entre 1766 y 1790 se realizaron remodelaciones de los castillos de San Felipe del Morro y de San Gerónimo, además del recinto fortificado de San Juan.¹¹ El castillo del Morro estaba ubicado geográficamente en la entrada principal del puerto de San Juan.¹² Como resultado, durante este período se desarrollaron mapas más detallados de las costas y los puertos. San Juan de Puerto Rico fue concebida como una especie de muralla militar oceánica de defensa o “tierra fronteriza” dotada de la gran responsabilidad de proteger el resto de las posesiones españolas situadas en el Caribe, incluyendo el preciado Golfo de México. Junto a los mapas, O’Reilly escribió un informe titulado “Relación circunstanciada del actual estado de la población, frutos y proporciones para fomento que tiene la isla de San Juan de Puerto Rico” (1765), en el que deja claro que la inversión de la Corona en la Isla valió la pena porque:

la importancia de la situación de la isla de Puerto Rico, la bondad de su puerto, la fertilidad, ricos productos, y población, las ventajas que debe producir a nuestro comercio el irreparable daño que nos resultaría de poseerla los extranjeros. (O’Reilly, 1945, p. 484)

El trato extranjero surgió como una señal de peligro y, por esta razón, proteger la entrada oficial del puerto y sus costas adyacentes era un imperativo importante para el desarrollo comercial de la Isla y la protección de sus áreas urbanas. O’Reilly incluyó varios planes de fortificación que tenían como objetivo dejar claro el tipo de renovaciones que iban a hacer de la isla un puesto militar más fuerte. (Figuras 4, 5 y 6)



Figura 4. Mapa que muestra en gran detalle el Castillo de San Felipe del Morro y sus alrededores. Por Thomas O’Daly. Ca. 1765. División de Recursos Culturales, Castillo de San Cristóbal, Servicio de Parques Nacionales, San Juan, PR.

¹¹ Las renovaciones se llevaron a cabo bajo el liderazgo de dos gobernadores diferentes: Don José Dufresne y Don Miguel Antonio de Ustariz entre 1765-1791 (Zapatero, 1964, p. 318). Juan Manuel Zapatero se refiere a este período (1765-1783) como “el período de esplendor” (p. 318).

¹² El fuerte menor de San Cristóbal estaba localizado en el lado este del puerto, mientras que la Real Fortaleza de Santa Catalina se construyó en la parte sur. Es importante señalar que hubo otros proyectos urbanísticos que se llevaron a cabo en ese momento, como la pavimentación de las calles aledañas al propio puerto (Silvestre Lugo, 2021, p. 29).

Como era característico de la cartografía de la Ilustración, el arte en el desarrollo de mapas pasó “de cartógrafos en el estudio a ingenieros en el campo” (Edney y Pedly, 2019, p. xxix). En este sentido, como indican Matthew H. Edney y Mary Sponberg Pedly, surgieron cambios profundos en el arte de la guerra, el crecimiento de los ejércitos y marinas, y el aumento asociado de burocracias centralizadas para administrar y pagar a las autoridades militares ampliadas hacia la cartografía como herramienta administrativa (p. xxxi). La colaboración de O’Reilly con los ingenieros y cartógrafos Thomas O’Daly y Juan Francisco Mestre es un ejemplo perfecto del uso de la cartografía como herramienta administrativa para mantener el colonialismo en su lugar.

De igual importancia en la cartografía de la Ilustración fue el uso de la vigilancia como una forma de autoridad tanto visual como geométrica y política (Withers, 2019, p. 397). O’Reilly centró este tipo de mapeo que, como describe Brian Leigh Dunnigan (2019), eran representaciones arquitectónicas formales de las defensas militares, a menudo cuidadosamente medidas y con frecuencia coloreadas para identificar o resaltar ciertos detalles (p. 1014). Los componentes de estos planos eran una tabla de referencias, una planta resaltada por secciones transversales y alzados, dibujos, uso de colores, líneas fuertes y detalles tales como la representación de muros, zanjas y otras características, todo lo cual se distribuyó de acuerdo con estrictos principios geométricos (pp. 1014-15). Estas características eran muy visibles en los planos de O’Daly y Mestre.

El uso del color fue extremadamente importante porque tenía como objetivo educar a los lectores con el uso de colores específicos (Dunnigan, 2019, p. 1015). Por ejemplo, el carmín o el rojo solía identificar los componentes de la mampostería; el verde representaba el césped que cubría las paredes de tierra para impedir la erosión; el marrón o rojizo quemado generalmente mostraba la zanja seca que rodeaba la mayoría de las fortificaciones de cualquier tamaño, mientras que el azul aquamarina indicaba agua (Dunnigan, 2019, p. 1015). Las características eran tan populares en ese momento que, en el caso de la Hispanoamérica del siglo XVIII, los planos de fortificación se parecían bastante.¹³ (Figuras 4, 5 y 6)

¹³ Al respecto, Brian Leigh Dunnigan (2019) destaca que el uso de convenciones similares en estos planos de fortificación tenía el objetivo de darles una apariencia uniforme que pudiera ser leída y entendida por sus pares al servicio de otras naciones, aunque en su mayoría permanecieron en manuscritos (p. 1014).

se podían contener las fuerzas externas. De hecho, la presencia humana fue borrada y reemplazada por una concepción matemática del espacio. Al mismo tiempo, los mapas subrayan la porosidad que rodeaba la costa norte de la isla y lo imposible que era evitar las penetraciones extranjeras.

Como observa Eric Javier López Jorge, Puerto Rico, por estar “ubicada histórica y geográficamente en el paso de intereses imperiales siempre estuvo abierta a ser atacada” (2019, p. 98). Las aguas abiertas que rodeaban el fuerte y la isla eran para el gobierno un recordatorio constante de los riesgos perpetuos que hacían a las ciudades portuarias y sus fortalezas tan vulnerables a los ataques marítimos. Lo que estos planos de fortificación tenían en común con representaciones cartográficas similares de otros puertos del Caribe en esa época era “cuán accesible por agua parece cada ciudad” (Scarpaci, 2011, p. 101). Fue esta accesibilidad debido a su apertura lo que colocó a ciudades portuarias como San Juan en un constante estado de peligro.

No hay mejor mapa para mostrar la vulnerabilidad de la isla que el trazado en 1769, titulado “Plano de la ysla de San Juan de Puerto Rico, con la división de sus partidos, y noticia del número de havitantes y demás que contiene, en cuió estado se hallava al tiempo que el actual gobernador y Capitán General don Miguel de Muesas tomó posesión de este mandado el año 1769” (Figura 7a y b).

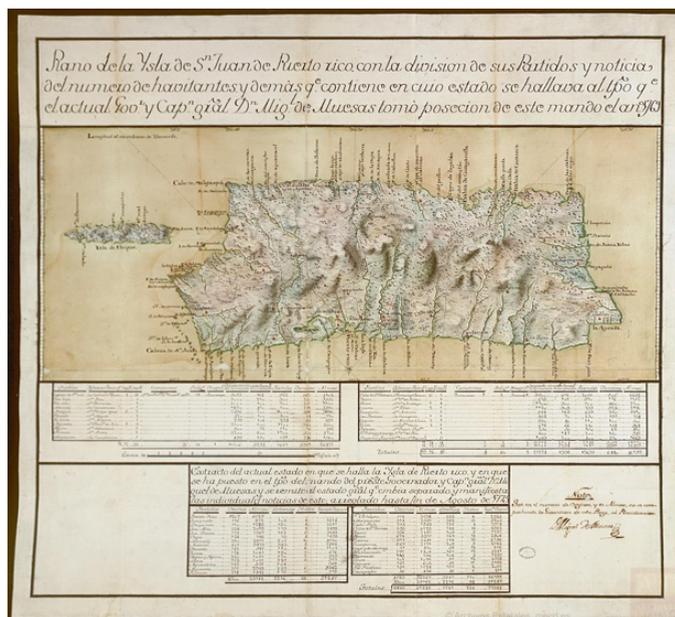


Figura 7a. Plano de la ysla de San Juan de Puerto Rico, con la división de sus partidos, y noticia del número de havitantes y demás que contiene, en cuió estado se hallava al tiempo que el actual gobernador y Capitán General don Miguel de Muesas tomó posesión de este mandado el año 1769. Archivo General de Indias.



Figura 7a. Detalle del plano.

Aunque en el mapa la Isla está claramente delineada con palabras escritas que indican los nombres de los territorios costeros, los cuales funcionan simbólicamente como una especie de muro físico, a la vez la Isla está rodeada por un cuerpo de agua abierto lo que la hacía accesible a cualquiera, especialmente en los intersticios entre un pueblo costero y otro. Como señala Charles Withers (2019) con respecto a la cartografía de la Ilustración, la autoridad gráfica y visual de los mapas, su poder político y administrativo es claro tanto por lo que no muestran como por lo que sí muestran (p. 398). Lo que no se mostró en este mapa ni en ninguno de los planos de fortificación discutidos como parte del plan de O'Reilly fue el componente humano que, irónicamente, fue clave para defender la ciudad portuaria.

Junto con la necesidad de defender el espacio físico del puerto y sus áreas adyacentes, también se puso énfasis en asegurar que las personas que debían proteger los fuertes fueran fácilmente identificables. En el siglo XVIII, un soldado era parte integral del panorama militar (López Jorge, 2019, p. 98). Por ejemplo, el 20 de abril de 1761, Ambrosio de Benavides redactó un documento titulado “Relacion del bestuario y coraje que necesitan sus cuatrocientas Plazas de sargentos tambores,¹⁴ y soldados, solicitando se haga en Barca y que sea conducido por las embarcaciones de la compañía de su comercio en esta Isla”. Este documento detallaba la necesidad de uniformes específicos con énfasis en el color, los accesorios y la calidad de la tela. Por ejemplo, Benavides solicita “Mil y cien camisas para tambores y soldados a razón de tener cada uno para vestuario y medio; su calidad buena bretaña¹⁵ con quatro varas de lienzo en cada una y cosidas a satisfacion” (“Relacion del bestuario”, 1761s.p.). Los uniformes militares se usaron para subrayar las órdenes que acompañaban la defensa de la Isla. Clasificar visualmente a la milicia fue otro intento de paliar las amenazas que sentían las autoridades locales españolas por parte de los extranjeros

¹⁴ De acuerdo al *Diccionario de autoridades*, un “soldado tambor”: “Se llama tambien el que toca el atambór en las Compañías de Infantería” (RAE, v. 3, p. 220).

¹⁵ “Bretaña” hace referencia a “Cierta género de lienzo fino, que se fabrica en la Provincia de Bretaña, de quien tomó el nombre” (RAE, v. 1, p. 679).

que intentaban atacar o penetrar estos espacios. Además, el uniforme se asociaba como complemento del coraje que estos soldados necesitan para defender la plaza: “Bestuario y coraje que necesitan” (s.p.). Carmen Gómez Pérez (1992) recuerda que, como parte de las reformas ilustradas de Carlos III, era importante contar con:

un ejército disciplinado y operativo, que no solo fuese capaz de asumir con éxito la defensa de las colonias, sino que, además, ofreciera una imagen digna y adecuada a la importancia de su función y de su estatus social. (Gómez Pérez, 1992, p. 69)

El uniforme se convirtió en un importante marcador visual de orden, disciplina y homogeneidad (Gómez Pérez, 1992, p. 70) que, concomitantemente, reflejaba visualmente un poder. La imposición de llevar el uniforme correcto entre los grupos de milicias fue impuesta por ley. Por ejemplo, en un documento titulado “Reglamento para la Plaza de Puerto Rico” el rey dispuso que “A cualquier soldado que se encuentre fuera de su cuartel en traje de uniforme... se le castigará la primera vez con quince días de prisión y la segunda con un mes” (cit. en Gómez Pérez, 1992, p. 74). El plan de O’Reilly también requería una nueva organización de los grupos de milicias basada en la designación de nuevos uniformes distintivos, para que cada grupo del ejército pudiera ser fácilmente identificado. Se determinaron claramente reglas específicas sobre colores, tipos de tela, adornos e insignias.

La siguiente colección de cuatro acuarelas de castas militares, con fecha de 1785, reforzó la idea de que el orden y el poder estaban en su lugar.¹⁶ La primera imagen titulada “Miliciano Moreno de Puerto Rico” representa a un militar negro en un atuendo impecable (Figura 8). La imagen va acompañada de una descripción que dice:

Los Sargentos de esta Milicia llevan el mismo distintivo que los del Exército y sus Vestuarios son de generos mas finos. Los Cabos primeros de la misma se distinguen con dos cintas angostas de hilo en la divisa. Los Cabos segundos con una sola; y los Tambores y Pifanos¹⁷ por medio de ojales de franja angosta en la Chupa (s.p.).

¹⁶ Se desconoce quién es el autor de estas acuarelas. Algunos historiadores como Juan Manuel Zapatero creen que pertenecen al célebre pintor mulato puertorriqueño José Campeche y Jordán (1751-1809), por su similitud con el retrato campechano del capitán Diego Carvajal (Zapatero, 1964, p. 414).

¹⁷ “Pifano” es descrito por el *Diccionario de autoridades* como: “Instrumento Militar, bien conocido, que sirve en la Infantería, acompañado con la caja. Es una pequeña flauta, de mui sonora y aguda voz, que se toca atravesada” (RAE, v. 3, p. 269). Por otro lado, “Chupa” se refiere a: “Vestidura configurada al cuerpo, larga hasta cerca de las rodillas, que abraza las demás vestiduras interiores, encima de la qual no hai más ropa que la casaca. Es voz moderna tomada del francés” (v. 1, p. 338).



Figura 8. Miliciano Moreno de Puerto Rico [Black Militiamen of Puerto Rico]. Colección de pinturas de casta de la vestimenta de los militares [Collection of Military Casta paintings]. 1785. División de Recursos Culturales, Castillo de San Cristóbal, Servicio de Parques Nacionales, San Juan, PR.

Aquí, el poder de los uniformes ordenados por la Corona, el diseño estricto y el uso del color hablan de las prácticas políticas de la vestimenta en relación con sus “capacidades comunicativas, performativas, emotivas y expresivas” (Lemire y Riello, 2020, p. 4). Como añaden Beverly Lemire y Giorgio Riello, la vestimenta ha funcionado como un instrumento cultural asociado con la política colonial y decolonial, y la agenda social y política (p. 5). En este caso, el uniforme apela a la necesidad de instaurar visiblemente el orden y el poder para mantener intacto el poder colonial. Los uniformes militares representados en estas pinturas de castas subrayan cómo la política colonial estaba ligada a las preocupaciones nacionales, específicamente a cómo proteger la ciudad portuaria —y la Isla en general— de los ataques extranjeros, al combinar un sólido sistema de fortificación con un componente humano preparado que era fácilmente identificable a través de la política del vestido.

El color desempeñó un papel importante, ya que también delineó las diferencias de clase social y el poder jerárquico. Gómez Pérez explica que los militares blancos debían vestir de azul y rojo como parte del uniforme,

mientras que los “morenos” debían vestir de rojo y blanco y; los “pardos”, de verde y blanco (p. 94).¹⁸ A los grupos militares blancos se les ordenó usar una casaca (chaqueta larga), mientras que a los “pardos” y “morenos” se les pidió que usaran una chupa (abrigo corto) y un calzón (pantalones) (p. 94). La nueva visión del atuendo de las tropas parecía prestar más atención a la apariencia de un ejército bien vestido como muestra de prestigio nacional, al punto de olvidar que lujosos uniformes no garantizarían una defensa exitosa de la Isla. Los uniformes se convirtieron en parte de una empresa colonial que, en la era de la Ilustración, apuntaba al orden y el control, mientras fomentaba en los militares negros colonizados un sentido de pertenencia a un orden social de élite. La jerarquía entre el orden social también quedó ilustrada en los diferentes tipos de uniformes que portaban otros milicianos, como es el caso del “Miliciano de cavalleria” y el “Miliciano de Ynfanteria”. (Figuras 9 y 10)



Figura 9. Miliciano de Ynfantería de Puerto Rico [Yfantry Militiaman of Puerto Rico]. Colección de pinturas de casta de la vestimenta de los militares [Collection of Military Casta paintings]. 1785. División de Recursos Culturales, Castillo de San Cristóbal, Servicio de Parques Nacionales, San Juan, PR.

¹⁸ Ilona Katzew (2004) indica que a medida que la participación de negros africanos en las fuerzas armadas adquirió más urgencia, la palabra “mulato” se cambió por “moreno” y “pardo”, términos eufemísticos que se referían a la tez más oscura de este grupo y que evitaba la connotación peyorativa del antiguo término “mulato” (p. 44).



Figura 10. Miliciano de Cavallería de Puerto Rico [Cavalry Militiaman of Puerto Rico]. Colección de pinturas de casta de la vestimenta de los militares [Collection of Military Casta paintings]. 1785. División de Recursos Culturales, Castillo de San Cristóbal, Servicio de Parques Nacionales, San Juan, PR.

Fernando Miyares González, Capitán de la Milicia en San Juan de Puerto Rico, ofrece en 1775 en *Noticias particulares de la Isla y Plaza de San Juan Bautista de Puerto Rico*, una sinopsis del estado de la milicia en la isla y de cómo los negros libres (“pardos libres” o mulatos) constituían un componente activo del ejército.¹⁹ De los cuatro grupos de milicias, dos estaban compuestos por hombres blancos, uno por negros libres y dos por negros nacidos en las Américas (“morenos criollos”). También hubo tres compañías de infantería que ayudaron en la defensa de la ciudad portuaria. Estos hombres supervisaban la defensa de la plaza principal San Felipe del Morro, ubicada en el punto más occidental de la Isla. Miyares subrayó que para 1775, el castillo del Morro “se halla, en el día, en un bellissimo estado para impedir la entrada en el puerto de los navíos enemigos” (1954, p. 56). Al considerar clave el componente humano para mantener la Isla a salvo de

¹⁹ Según Eugenio Fernández Méndez (1954), Miyares nació en Cuba en 1749. Fue trasladado a Puerto Rico desde Cuba, donde formó parte de la milicia española. Fue nombrado Secretario de Gobierno y Teniente del Régimen de Infantería de las fuerzas militares en San Juan de Puerto Rico, donde residió durante 10 años. Posteriormente, fue ascendido a capitán en 1777 (pp. xv-xvi). En cuanto al relato, nunca se publicó, pero la intención del autor, como dice en su proemio, era “ilustrar la posteridad con tradiciones útiles para el conocimiento de los principios de esta isla” (p. 99).

enemigos, Miyares añade que el Rey aprobó en 1776 el incremento de la vigilancia de la ciudad portuaria y en particular de la plaza, añadiendo dos batallones de infantería y otra compañía de artillería. Esta fue, en verdad, una inversión costosa. Se preveía que el costo económico de todas estas renovaciones y reformas iba a ser cubierto por la Real Hacienda de México.

El componente humano militar, junto con las fortificaciones que rodeaban el puerto, se concibió como instrumento para mantener el colonialismo en su lugar. Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos Jáuregui resumieron el colonialismo español como la “[m]ultiplicidad y heterogeneidad (de proyectos, de estratos sociales entre sujetos dominantes y dominados, de articulaciones políticas dentro del vasto espacio de sociedades coloniales, de lenguas y tradiciones culturales)” (2008, p. 7). En el caso de los documentos del siglo XVIII discutidos aquí, las articulaciones políticas de poder se reflejaron en la reinención del puerto como un espacio estratégico militar que, junto con un ejército identificable visualmente, debía proteger ese espacio de las amenazas extranjeras. Las ilustraciones visuales en forma de mapas, planos y acuarelas reforzaron las prácticas coloniales de orden y control. En este sentido, como argumenta Gillian Rose, la imagen visual nunca es inocente porque siempre se construye a través de diversas prácticas, tecnologías y saberes (2016, p. 23). La ciudad portuaria fue vista, en efecto, como un lugar que debía mantenerse alejado del desorden y la contaminación. Al respecto, las mismas “Ordenanzas” establecen,

Que las embarcaciones que vienen a este puerto cargadas de negros no pueden desembarcar ninguno ínterin no se le pase la visita de sanidad, la que se hará por uno de los regidores y un médico con el escribano del ayuntamiento; y hecha, determinarán lo que corresponda *a fin de que no se inficcionen la república con las enfermedades contagiosas que los negros suelen traer*, que trayéndolas, por ningún pretexto permitirán que se desembarquen hasta que hayan pasado la cuarentena en la isla de Cabras, sitio para este efecto determinado. (Caro Costas, 1974, p. 248; el énfasis es mío)²⁰

La contaminación de enfermedades indeseadas traídas por esclavos negros se concibió como otra amenaza para el orden social que las autoridades coloniales querían desesperadamente mantener, especialmente en un área tan fluida como era la ciudad portuaria donde las mercancías y las personas estaban en constante flujo. Además, los cuerpos extranjeros,

²⁰ La isla de Cabras es un islote ubicado en la entrada de la Bahía de San Juan y claramente visible desde el fuerte del Morro.

como corsarios y piratas también eran vistos como una amenaza constante para el orden social. Controlar los riesgos que estos cuerpos infecciosos introducían al puerto y la ciudad portuaria fue la mayor pesadilla del colonialismo español.

Comentarios finales

Brad Beaven, Karl Bell y Robert James recuerdan que los espacios culturales urbano-marítimos funcionan como lugares donde las culturas locales y extranjeras se encuentran y entrecruzan (2018, p. 5). A esto se debe agregar que, estos intercambios fluidos pusieron a prueba las prácticas colonialistas, que se mostraron insuficientes a la hora de intentar contener la porosidad de estas zonas costeras. Los intentos de fortalecer los fuertes en la principal ciudad portuaria de San Juan Bautista de Puerto Rico, a través de un enfoque de ingeniería militar arraigado en los principios de la Ilustración, como lo demuestran el plan maestro de O'Reilly y los mapas militares de O'Daly, fueron en verdad una tarea muy costosa. Los esfuerzos españoles para contener la gestión de las áreas adyacentes al puerto constituyeron otro factor clave para enfrentar los peligros que venían de alta mar.

La cartografía fue definitivamente otro aparato crítico para asegurar que el colonialismo fuera efectivo como una herramienta de gestión y control que en el siglo XVIII estaba profundamente arraigada en los principios de la Ilustración. Como recuerda Charles Withers, durante la Ilustración la cartografía fue importante para el avance de la razón práctica y de la ciencia geográfica como bien público, expresado a través de la cosmografía matemática (2019, p. 398). Se percibía como un bien público el cómo delinear matemáticamente la geografía militar de la Isla en un momento de constante amenaza extranjera.

La empresa de ingeniería de Alexander O'Reilly, al fortificar las áreas exteriores de la ciudad portuaria, representó un esfuerzo para garantizar el orden y el control y, como tal, fue vista por la Corona española como un recurso imperial para contener la amenaza de enemigos extranjeros. La visualización de la ciudad portuaria no se basó únicamente en el poder de la arquitectura, sino que también implicó una reorganización de las tropas militares a través de la institución de nuevos uniformes. Una vez más, el aspecto exterior de la ciudad portuaria pretendía transmitir orden, disciplina y uniformidad al mundo exterior. En la mentalidad de la Ilustración, la gestión y centralización de espacios y personas equivalía a orden y progreso, y estaba guiada por un ordenamiento visual que perseguía asegurar que el colonialismo y el poder imperial siguieran vigentes.

Referencias

- Beaven, B., K. Bell, and R. James (2018). Introduction. En B. Beaven, K. Bell & R. James. (Eds). pp. 1-10.
- Beaven, B., K. Bell, and R. James (Eds.) (2018). *Port Towns and Urban Cultures. International Histories of the Waterfront, C. 1700-2000*. London: Palgrave Macmillan.
- Caro Costas, A. R. (1974). *El cabildo o régimen municipal puertorriqueño en el siglo XVIII*. San Juan de Puerto Rico: Instituto de Cultura Puertorriqueña. t. II.
- Carta del Gobernador de Puerto Rico de 18 noviembre de 1755, en que da cuenta con Autos del apresamiento hecho por el Armamento de Juan de Bove de una Balandra con bandera inglesa en las costas de aquella isla (1755). Archivo General y Biblioteca Nacional de Puerto Rico.
- Del Real Decreto de S.M. Carlos III de 25 de septiembre de 1765 aprobando los planes de defensa del mariscal de campo don Alejandro O'Reilly. En A. R. Caro Costas, (1974). pp. 669-679.
- Díaz Soler, L. M. (1981). *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico*. Río Piedras: Editorial Universidad de Puerto Rico.
- Dunnigan, B. L. (2019). Fortification Plan. En M. H. Edney & M. S. Pedley (Eds.). pp. 1014-1015.
- Edney, M. H. & M. S. Pedly (Eds). (2019). *Cartography in the European Enlightenment*. Chicago and London: U of Chicago P. Part 1.
- Edney, M. H. & M. S. Pedly. (2019). Introduction. En M. H. Edney and M. S. Pedly (Eds). pp. xxiii-xxxvii.
- Fernández Méndez, E. (1954). Apuntes sobre la vida y la obra de don Fernando Miyares González. En F. Miyares Gonzalez. *Noticias particulares de la isla y plaza de San Juan Bautista de Puerto Rico comprendidas desde la Conquista hasta fin de diciembre de 1775. Extractadas de algunas antiguas tradiciones y archivos* (pp. xi-xxxvii). Río Piedra, PR.
- Gómez Pérez, C. (1992). *El sistema defensivo americano. Siglo XVIII*. Madrid: Editorial Mapfre.
- Gómez Ruiz, M. y V. Alonso Juanola (1992). *El ejército de los borbones. Tropas de Ultramar*. Madrid: Servicio Histórico Militar. v. 2.
- Guazo Calderón, A. (1759). "Informe ataques 15 diciembre, 1759". Archivo General y Biblioteca Nacional de Puerto Rico.
- Hostos, A. de. (1979). *Historia de San Juan, ciudad murada: Ensayo acerca del proceso de la civilización en la ciudad española de San Juan Bautista de Puerto Rico, 1521-1898*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.

- Katzew, I. (2004). *Casta Painting. Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. New Haven and London: Yale UP.
- Knight, F. W. and P. K. Liss. (1991) *Atlantic Port Cities. Economy, Cultures and Society in the Atlantic World, 1650-1850*. Knoxville: The U of Tennessee P.
- Land, I. (2018). Doing Urban History in the coastal Zone. En B. Beaven, K. Bell, & R. James (Eds.). pp. 265-282.
- Lane, K. E. (1998). *Pillaging the Empire. Piracy in the Americas 1500-1750*. Armonk, NY: M.E. Sharpe.
- Lemire, B. & G. Riello. (2020). Introduction: Dressing Global Bodies. En B. Lemire & G. Riello. (Eds). *Dressing Global Bodies. The political Power of Dress in World History* (pp. 1-14). New York and London: Routledge.
- López Cantos, Á. (1999). *Los puertorriqueños: mentalidad y actitudes (Siglo XVIII)*. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- López Jorge, E. J. (2019). *De bastión español a reservación militar estadounidense. Estrategias y transformaciones de los pasajes militarizados de San Juan de Puerto Rico*. Disertación. Universidad de Puerto Rico.
- Matos Rodríguez, F. (2001). *Women in San Juan 1820-1868*. Princeton: Marcus Wiener Publishers.
- Meléndez, M. (2021). Geographic Knowledge, Global Recognition and Patriotic Enlightenment: The Case of the Port City of San Juan Bautista de Puerto Rico. *Revista de Estudios Hispánicos* 65(1), 65-88.
- Miyares Gonzalez, F. (1954). *Noticias particulares de la isla y plaza de San Juan Bautista de Puerto Rico Comprendidas desde la Conquista hasta fin de diciembre de 1775. Extractadas de algunas antiguas tradiciones y archivos. 1775*. Río Piedras, Puerto Rico.
- Moraña, M., E. Dussel & C. Jáuregui (Eds.) (2008). Colonialism and its Replicants. *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate* (pp. 1-22). Durnham & London: Duke UP.
- Ordenanzas de esta Ciudad de San Juan de Puerto Rico: del Gobierno de los Capitulares de Ayuntamiento (1768). En A. R Caro Costas (1974). pp. 238-252.
- O'Reilly, A. (1945). Relación circunstanciada del actual estado de la población, frutos y proporciones que tiene la isla de San Juan de Puerto-Rico, con algunas ocurrencias sobre los medios conducentes á ello, formada para noticia de S.M. y de sus Ministros, por el Mariscal de Campo D. Alexandro O'Reilly, y de resulta de la visita general que acaba de hacer en la espresada Isla, para evacuar las comisiones que se ha dignado fiar á su celo la piedad del Rey. 1765. En A. Tapia y Rivera (Ed). *Biblioteca histórica de Puerto Rico que contiene varios documentos de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII* (pp. 526-537). San Juan de Puerto Rico: Instituto de Literatura Puertorriqueña.

- Pozo Onesto, J. del. (1728). Informe de corsarios infectando las costas de Puerto Rico. Archivo General y Biblioteca Nacional de Puerto Rico.
- Real Academia de la Lengua (RAE). (1990). *Diccionario de autoridades*. 1737. Madrid: Editorial Gredos. v. 1-3.
- Recopilación de leyes de los Reinos de Indias* (1841). Madrid: Boix, editor, impresor y librero.
- Relacion del bestuario y coraje que necesitan sus cuatrocientas Plazas de sargentos tambores, y soldados, solicitando se haga en Barca y que sea conducido por las embarcaciones de la compañía de su comercio en esta Isla (1761). Archivo General y Biblioteca Nacional de Puerto Rico.
- Rose, G. (2016). *Visual Methodologies. An Introduction to Researching with Visual Materials*. 4 ed. London: Sage.
- Scarpaci, J. L. (2011). Forts and Ports. En J. Dym and K. Offen (Eds.). *Mapping Latin America. A Cartographic Reader*. (pp. 98-112). Chicago: U of Chicago P.
- Sepúlveda Rivera, A. (2004). *Puerto Rico urbano: atlas histórico de la ciudad puertorriqueña*. San Juan: CARIMAR.
- Silvestre Lugo, J. C. (2021). *San Juan: Herramientas e intervenciones*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Sobre extorsiones hechas por corsarios ingleses (1759). Archivo General y Biblioteca Nacional de Puerto Rico.
- Zapatero, J. M. (1964). *La guerra del Caribe en el siglo XVIII*. San Juan de Puerto Rico: Instituto de Cultura Puertorriqueña.

La identidad etno-ecológica en el Caribe colonial hispano y el dualismo civilización/barbarie como su fundamento ideológico

Ethno-ecological Identity in the Hispanic Colonial Caribbean and the Civilization/ Barbarism Dualism as its Ideological Basis

Patricia Ferrer-Medina*

Marist College

 <https://orcid.org/0009-0002-9433-8872>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3950>

* Patricia Ferrer-Medina, de Mayagüez, Puerto Rico. Es profesora asistente de español y Jefa del departamento de World Languages and Cultures de Marist College, en Poughkeepsie, NY. Se doctoró en literatura comparada por Rutgers, The State University of New Jersey. Tiene publicados: “El zombie canibal entre la colonialidad y la diferencia ecológica: una breve arqueología de ideas”. *Terra Zombi: el fenómeno transnacional de los muertos vivientes* (pp. 29-45). Ed. Rosana Díaz-Zambrana. San Juan, PR: Isla Negra, 2015; “Nuevas incursiones críticas a los estudios coloniales caribeños: la crítica ecológica” *Cuadernos del CLHA*, 13(2), 2012, 91-112. E-mail: patricia.ferrer@marist.edu



Recibido: 8 septiembre 2022 * Aceptado: 29 mayo 2023 * Publicado: 17 febrero 2024

¿Cómo citar este texto?

Ferrer-Medina, P. (enero-junio, 2023). La identidad etno-ecológica en el Caribe colonial hispano y el dualismo civilización/barbarie como su fundamento ideológico. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (37), 177-201. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3950>

Resumen

Este artículo utiliza el concepto de identidad etno-ecológica adscrita para estudiar las figuras del caníbal (Colón), el cholo (Hostos) y el hombre natural (Martí) en textos coloniales del Caribe de los siglos XVI al XIX. Se identifica el dualismo civilización/barbarie como base ideológica subyacente de las figuras y se traza su resemantización en un discurso de diferencia proto-racial que enfatiza grados de civilización, distancia del mundo natural y soluciones que reproducen o critican la colonialidad.

Palabras clave: ecología, barbarie, decolonialidad, mestizo, caníbal, estudios coloniales caribeños

Abstract

This article uses the concept of ascribed ethno-ecological identity to study the figures of the cannibal (Columbus), the cholo (Hostos), and the natural man (Martí) in colonial Caribbean texts from the 16th to the 19th centuries. The article identifies the civilization/barbarism dualism as the underlying ideology of the figures and traces its resemantization in a discourse of proto-racial difference that emphasizes degrees of civilization, distance from the natural world, and resolutions that reproduce or critique coloniality.

Keywords: ecology, barbarism, decoloniality, mestizo, cannibal, Caribbean colonial studies

Nuestro intento de entender la lógica de la colonialidad (Quijano, 2000) impuesta en Latinoamérica nos lleva a comenzar en el Caribe. La región fue la entrada y laboratorio donde el proyecto colonial europeo hizo sus primeros intentos y estragos; “es el espacio-tiempo donde la colonialidad comienza a desplegarse por primera vez en lo que vino a llamarse luego el Nuevo Mundo” (Maldonado-Torres, 2020, p. 561). Como parte de este número especial, este artículo intenta resaltar la importancia del Caribe colonial en un campo de investigación que muestra preferencia por el colonialismo continental americano.

Con esta meta, el artículo toma como objeto analítico las figuras discursivas del caníbal, el cholo, y el hombre natural en textos claves de la literatura caribeña a través de los siglos XVI al XIX, prestando mayor atención al principio y al final de este periodo. Los principales textos utilizados como fuentes primarias: el *Diario* (1492), de Cristóbal Colón; “El cholo” (1870), de Eugenio María de Hostos y “Nuestra América” (1891), de José Martí, son contextualizados por eventos históricos mayores como el encuentro del viejo y el nuevo mundo y la lucha por la independencia de Puerto Rico y Cuba, últimas colonias españolas. No es posible hablar de civilización y barbarie sin discutir *Facundo* (1845), de Domingo Faustino Sarmiento, texto seminal en Latinoamérica y quizás el ejemplo más explícito del uso del dualismo. Discutimos el texto de Sarmiento brevemente como precursor literario de los textos de Hostos y Martí, pero enfatizamos una genealogía alterna, caribeña y decolonizadora al uso del dualismo.

La discusión principal se centra en la deconstrucción de las figuras textuales como identidades étnicas y ecológicas, nutridas por la ideología de la colonialidad en su resemantización del dualismo civilización/barbarie. Se busca analizar la manera implícita o explícita en que las partes congruentes del dualismo se constituyen recíprocamente en oposición, además de identificar las relaciones de poder que contextualizan el discurso y discutir la manera en que el texto ofrece o no una solución a la oposición.

Consideramos a estas figuras, etiquetas de identificación etno-ecológica para resaltar el hecho de que se vincula una categoría proto-racial, como el amerindio, a una ecología o relación específica con el medioambiente. La ecología de los primeros casos discutidos es considerada por el orden colonial como índice de barbarie, inferior e indeseable, lo que sirve de justificación para el proceso civilizatorio de la cristianización y pacificación. En los últimos dos casos encontramos que la ecología de las figuras sirve como lugar de apoyo a la resistencia a la colonialidad, produciendo un gesto decolonizador.

La identidad ecológica y la identidad etno-ecológica

“Identidad etno-ecológica” es un término acuñado en las ciencias sociales en la última década para referirse a un grupo de personas que comparten rasgos étnicos/raciales y una experiencia medioambiental.¹ El concepto deriva de los conceptos identidad ecológica e identidad ambiental de la psicología ambiental y la ecología humana donde se establece que el estudio del entorno natural resulta en cambios en la identidad y la perspectiva psicológica del individuo (Borden; cit. en Thomashow, 2008, p. 4).² Más específicamente, el término se refiere a la manera en que el individuo construye su subjetividad en relación al entorno extra-humano. Mitchell Thomashow (2008) resalta la importancia de la interacción con el entorno natural en el proceso, y define la identidad ecológica como “all the different ways people construe themselves in a relationship to the earth as manifested in personality, values, actions, and sense of self. Nature becomes an object of identification” (p. 3). Para Thomashow, el concepto tiene ramificaciones conceptuales extraordinarias, ya que apunta hacia una manera de interpretar la experiencia de vida que trasciende las interacciones sociales y culturales e incluye la conexión del individuo con la tierra, la percepción del ecosistema y la experiencia directa de la naturaleza. Clayton y Opatow (2003) recalcan que la concepción de la relación con el entorno lleva a una manera de percibir y, por lo tanto, actuar en el mundo.

Cuando el enfoque es en el individuo que, falto de agencia, pertenece a poblaciones históricamente marginadas o minorizadas, entonces es importante considerar que, ya que este individuo no está en control de los medios y, por lo tanto, no necesariamente tiene la agencia de definir su propia identidad ecológica discursivamente, la identidad puede ser adscrita en vez de autoproclamada. Esto quiere decir que, el discurso dominante le asigna a un individuo o cierto grupo de individuos una identidad etno-ecológica específica la cual asocia una etnia/raza particular con una relación con el medioambiente determinada. Como ejemplo consideremos la identidad ecológica y etno-ecológica de la mujer o el amerindio que lleva a la presunción de

¹ En su estudio sobre el Trapecio amazónico colombiano y el Archipiélago de San Andrés, el sociólogo Pablo de la Cruz (2014) usa una conceptualización de *identidad ambiental* que incluye elementos de identidad étnica y justicia ambiental: “una toma de consciencia hacia una serie de reivindicaciones políticas y morales aceptadas como ‘justas’ en torno al derecho de las ‘minorías étnicas’ por apropiarse e interpretar su entorno inmediato y definir la relación entre el medio natural y su cultura” (p. 126). Por otra parte, la investigadora Susan Healey (2009) usa el término identidad etno-ecológica para entender las alianzas politizadas de grupos indígenas rurales en su conflicto con el estado en Bolivia y lo define como “—una identidad sociopolítica formada por la relación única entre el ser humano y el medioambiente, y la lucha de los pueblos de la zona montañosa y la llanura— [que] es clave para entender las alianzas políticas dominantes en Bolivia hoy, al igual que las proyecciones sobre el futuro” (p. 84). Para ambos investigadores de culturas indígenas contemporáneas el término es más útil que los de raza, etnia o que la clasificación lingüística antropológica, ya que las identidades indígenas actualmente se construyen más allá del grupo étnico, teniendo en cuenta una experiencia política y ecológica compartida: los indígenas se autoidentifican por sus quejas y reclamos al gobierno los cuales son particulares a las condiciones ambientales de la zona donde viven (p. 85).

² Para más información véase Richard Borden (1986) y Weigert (1997).

que estas figuras tienen una relación más cercana con la naturaleza. Esta conjetura, atribuida por parte de los productores del discurso dominante a estas dos poblaciones, ha teñido la representación y la percepción de ambos grupos en la sociedad resultando en su infravaloración.³

El uso del concepto aquí está informado por los campos de los estudios poshumanos y poscoloniales para referirse a la relación adscrita entre un grupo étnico/racial y su entorno natural como un aspecto identitario significativo, incluyendo concepciones, actitudes y prácticas dentro de un contexto colonial que imposibilita la autoidentificación. La identidad etno-ecológica se puede utilizar como otro criterio de diferenciación entre grupos de personas en adición al género, la raza y la clase socio-económica, entre otros aspectos identitarios. El amerindio no tiene ni el espacio ni los medios para definirse a sí mismo, ni precisar su ecología. Por ende, la identidad (ecológica) de estas figuras es adscrita y no afirmada por los individuos mismos. El análisis aquí descrito espera demostrar que, según el discurso colonial, determinado grupo étnico o (proto)racial tendrá una relación con el medioambiente, una ecología, determinada y particular.

El dualismo civilización/barbarie y su ecología

El estudio de identidades etno-ecológicas coloniales desvela el dualismo civilización/barbarie como contrapunto ideológico fundamental a su discurso. Un dualismo es un binomio de términos contrarios que son definidos por su oposición y organización jerárquica, donde el primer término apunta a un ideal abstracto que es visto como superior al segundo. La preferencia del primer término del binomio sobre el segundo, y la energía necesaria para sostener esta jerarquía, hace de la opresión una característica inherente (Plumwood, 1993, p. 41).

El dualismo civilización/barbarie es congruente con otros binomios como cultura/naturaleza, amo/esclavo y hombre/mujer, que niegan su interdependencia y reproducen la violencia entre sus términos. Un estudio diacrónico muestra que los términos civilización y barbarie, por ejemplo, no tienen significados estáticos, sino que actúan como referentes sin referidos específicos, ya que sus significados varían a través del tiempo y se autodefinen de manera inversa al confirmar el valor de sus antítesis (White, 1978, p. 152). Lejos de tener definición fija, civilización y barbarie demuestra una maleabilidad y ambigüedad que, al permitir una serie de referentes y referidos análogos y congruentes, los cuales mantienen su jerarquía e interdependencia negada,

³ Para ver el caso de las mujeres, consulte a Ortner (1974). Para el caso de los indígenas, consulte Krech (2000).

aseguran su efectividad y vigencia (Plumwood, 1993, p. 42). Los referentes análogos actúan como matrices o complejos simbólicos de ideas afines “the referents of which shift and change in response to the changing patterns of human behavior which they are meant to sustain” (White, 1978, p. 152).

La variabilidad de los referentes y referidos no es arbitraria ni infinita, ya que guarda cercana aproximación además de una lógica de colonización, como dice Plumwood (1993), o colonialidad, definida por los actores, las instituciones y las ideologías que los producen dentro de su contexto socio-cultural y político. Es decir, los cambios en la utilización y la significación de términos específicos son calculados y diseñados por los productores del discurso para beneficiar intereses particulares, en este caso coloniales.⁴ En la manera en que este discurso de diferencia en binomios es ubicuo, y cómo busca distribuir el poder social, la asignación del significado de los términos es un proceso discursivo político autorreferencial, aunque atribuya su autoridad a un valor absoluto fuera del texto como Dios o la Naturaleza. Para fines de este análisis enfatizamos que los dualismos funcionan como fundamento ideológico o ejes conceptuales que subyacen a los símbolos o matrices referenciales variables de ideas afines referidas del discurso. El texto no tiene que utilizar la palabra “civilización”, por ejemplo, para hacer referencia a su ideología implícita. Basta con simbolizarla al hablar de la ciudad, el orden y la organización social. Tampoco hace falta invocar la “barbarie” para hacer referencia a ella, ya que el mencionar evoca a la otra.

En los casos que son discutidos aquí se verá la utilización del dualismo civilización/barbarie como aparato discursivo en la literatura colonial de y sobre el Caribe que funciona como fundamento a varias figuras de la región como el amerindio y el mestizo. Estas figuras son a la vez históricas y textuales, símbolos, a través de los cuales la imaginación “civilizada” proyecta sus fantasías y ansiedades.⁵ Lo que se arguye aquí no es que estas figuras del discurso colonial hayan sido descritas usando los términos explícitos de civilización/barbarie, sino que, (1) cualquiera que haya sido la simbología utilizada en la descripción de estas figuras, la ideología subyacente es la del dualismo civilización/barbarie; (2) que implícita con la referencia al dualismo hay una ecología (o relación con el medioambiente) determinada y juzgada inferior a la de la cultura dominante; y (3) que la figura introduce al discurso la posibilidad de resistir la colonialidad lo que la vuelve un agente decolonizador.

⁴ Arpini y Giorgis (1991) añaden que “la dicotomía expresada en ‘civilización’ y ‘barbarie’ u otras equivalencias (luces-ignorancia, culto-inculto, progreso-atraso, orden-desorden) pertenecen al universo discursivo de las élites sociales que integraban las ‘nacientes burguesías’ y revelan, además, la presencia de enfrentamientos sociales” (p. 50).

⁵ Para más información sobre la variabilidad y autorreferencia de los referidos y las ansiedades y fantasías europeas a las cuales responden ver Bartra (1994), Greenblatt (1990), White (1978).

El canibal de Colón como figura etno-ecológica

Aunque el dualismo como fundamento ideológico del discurso alcanza su más clara y reconocida expresión con Sarmiento en el siglo XIX, es posible identificar trazos implícitos del fundamento ideológico en el discurso colonial temprano. De hecho, la oposición entre la civilización y la barbarie subyace en la literatura sobre el Caribe de los cronistas españoles del siglo XVI y enseguida cobra auge con la polémica de los indios, apenas comenzando el proyecto colonial, donde se debate si es o no es justa la coerción española al amerindio. En la medida en que codifica y naturaliza la dominación social, política y económica del proyecto imperial español sobre las gentes y materias del llamado Nuevo Mundo, el binomio se convierte en fundamento ideológico que alimenta el discurso colonial latinoamericano.

Cuando se evidencia en la literatura colonial caribeña, el dualismo ideológico era ya milenario, utilizado por los griegos dentro de un discurso de diferencia cultural entre ellos y los pueblos limítrofes considerados inferiores. Por ejemplo, en sus *Historias* (c. 430 A.C.), Heródoto enfatiza el uso variable de la palabra bárbaro al explicar que su significado tiene poco que ver con la barbarie (la crueldad, los excesos, etc.) y todo que ver con la libertad y soberanía política: “A Greek is ‘political’, that is to say free, and a Barbarian is ‘royal’ subjected to a master” (cit. en Hartog, 2015, p. 34). Esto es, el griego es ciudadano autónomo y el bárbaro no tiene poder sobre sí mismo. Aunque no en absoluta oposición, el bárbaro es capaz de vivir en comunidad social; en este ejemplo, la tensión entre el griego y el bárbaro es congruente o análoga a civilización/barbarie, aunque estos términos no son explícitamente nombrados.

El dualismo civilización/barbarie es la base de la yuxtaposición entre el taíno-indio bueno y el caribe-indio malo que encontramos en el *Diario del primer viaje* (1492), donde Cristóbal Colón usa el vocablo canibal al referirse a los amerindios de las Antillas menores.⁶ Para Colón, el canibalismo es el principal marcador de diferencia étnica entre ambos grupos.⁷ Carlos A. Jáuregui explica que el canibalismo “ha sido un tropo fundamental en la definición de la identidad cultural latinoamericana desde las primeras visiones europeas del Nuevo Mundo como monstruoso y salvaje” por lo

⁶ *Canibal* deriva de *carib* o *caniba*, palabra de origen arahuaco que usaban los amerindios de las Antillas Mayores para referirse a los de las Antillas Menores.

⁷ Peter Hulme (1986) argumenta convincentemente que Colón yuxtapone los indígenas caribes canibales (malos) a los indígenas taínos dóciles (buenos) como grupos étnicos diferentes y opuestos. No obstante, el etnohistoriador Irving Rouse (1992) explica que tanto los caribes como los taínos eran descendientes de los arahuacos del valle del Orinoco, las Guyanas y Trinidad, y compartían lenguas hermanas. Los taínos se diseminan por las Antillas poblándolas antes que los caribes. Algunas diferencias entre estas dos etnias es que los taínos construían sus pueblos alrededor de una plaza, enfatizaban religión y prácticas funerarias, tenían jefes hereditarios, una sociedad y un lenguaje homogéneo. Por otro lado, los caribes construían sus pueblos alrededor de una casa donde vivían los hombres, enfatizaban la guerra y el trueque, tenían jefes temporeros elegidos para sus excursiones, una sociedad dividida entre hombres y mujeres y un lenguaje pidgin secundario que usaban los hombres.

cual el *canibal* es muy probablemente la primera figura en la literatura colonial con una identidad etno-ecológica adscrita (2008, p. 14). Por ejemplo, el 26 de noviembre de 1492, Colón escribe que,

Toda la gente que hasta hoy he hallado dice que tiene grandísimo temor de los Caniba o Canima, y dicen que viene en esta isla de Bohío, la cual debe ser muy grande, según le parece, y creen que van a tomar a aquellos a sus tierras y casas, como sean muy cobardes y no saber de armas: y a esta causa le parece que aquellos indios que traía no suelen poblarse a la costa de la mar, por ser vecinos de esta tierra, los cuales dice que después que le vieron tomar la vuelta de esta tierra no podían hablar, temiendo que los habían de comer, y no les podían quitar el temor, y decían que no tenían sino un ojo y la cara de perro; y creía el Almirante que mentían, y sentía el Almirante que debían de ser del señorío del Gran Can que los captivaban. (Colón, 1982, p. 145)

Los caniba o canima son feroces mientras que los otros indios son cobardes. Éstos últimos no asientan las costas por temor de que los primeros los encuentren muy fácilmente y se los coman. De aquí, que los caniba o canima sean caníbales. Que éstos tengan un solo un ojo y hocico de perro es un detalle de su apariencia monstruosa que deja ver al lector que los consideraban casi como animales. En entradas posteriores de su diario, Colón nota el miedo que los indios taínos tienen de los caniba: “todas estas islas viven con gran miedo de los de Caniba” (11 de diciembre; Colón, 1982, p. 158) y “en las islas pasadas estaban con gran temor de Carib, y en algunas le llamaban Caniba, pero en La Española, Carib; y que debe de ser gente arriscada, pues andan por todas estas islas y comen la gente que pueden haber” (13 de enero de 1493; p. 195).

Estas notas contrastan con las descripciones de los taínos como mansos, hermosos, y dóciles: “los hombres todos mancebos, como dicho tengo, y todos de buena estatura, gente muy hermosa” (13 de octubre; Colón, 1982, p. 111) y “no le conozco secta ninguna y creo que muy presto se tornarían cristianos, porque ellos son de muy buen entender” (16 de octubre; p. 117). En otras palabras, los caribes son bestias, feroces, saqueadores, caníbales, mientras que los taínos son hermosos, dóciles y vivían en pueblos. Con estas observaciones, el discurso colonial de Colón opone lo (potencialmente) civilizado y lo (canibal) bárbaro. La antropofagia es el marcador cultural principal y ésta, al ser compartida con los animales, señala una relación con el mundo natural particular y poco humana.

Dentro del sistema colonial español, caribe se convirtió en una categoría identitaria étnica legal utilizada políticamente para explotar recursos naturales y esclavizar a los amerindios (Whitehead, 1984, p. 70; Lenik, 2012, p. 83). De hecho, un poco más tarde se usaría el término caribe para denominar cualquier etnia amerindia en Centro y Sur América que resistiera cultural o políticamente el orden colonial (Badillo, 1978, p. 77). Ya esto se veía venir cuando el 26 de diciembre Colón se ofrece como salvador de los taínos:

...habla de los de Caniba, que ellos llaman caribes, que los vienen a tomar, y traen arcos y flechas sin hierro... El Almirante les dijo por señas que los Reyes de Castilla *mandarían destruir a los caribes y que a todos se los mandarían traer las manos atadas*". (Colón, 1982, p. 180; el énfasis es mío)

El *Diccionario de Autoridades* (1729) define el vocablo *caribe* de esta manera: "s. m. El hombre sangriento y cruel, que se enfurece contra otros, sin tener lástima, ni compasión. Es tomada la metáfora de unos indios de la provincia de Caribana en las Indias, donde todos se alimentaban de carne humana" (RAE, t. II). El caníbal descrito aquí es un ser humano, casi-animal, sin empatía ni bondad cristiana lo que no le permite ni vivir en comunidad ni aceptar la colonialidad necesaria para su salvación. El caníbal representa una ideología ecológica diferente de la europea en la manera en la que se siente a gusto en la naturaleza salvaje donde el ser humano civilizado temería por su vida. La distinción entre ser humano y animal se borra, y el ser humano es a la vez sujeto que actúa sobre su entorno y objeto natural al ser comido.

Roberto Fernández Retamar, en la posdata de 1993 a su discurso "Calibán", identifica el dualismo entre civilización y barbarie implicado en la figura del caníbal. El caníbal es "el hombre bestial situado irremediamente al margen de la civilización" (Fernández Retamar, 2010a, p. 24). En "Calibán quinientos años más tarde" (1992), Fernández Retamar explica que el caníbal es menos que humano lo que sirve para justificar su tratamiento:

El término "civilización", creado a mediados del siglo XVIII, implicó que el verdadero ser humano vive en la ciudad (del lat. "*cives*"), mientras quien prácticamente *no es humano* vive en la selva y *es un salvaje* (del lat. "*silva*" provienen el ital. "*selvaggio*", el fr. "*sauvage*", el esp. "salvaje", el ing. "*savage*"). La presunta civilización designó al estado que tenía entonces Occidente, y fue considerada la forma única

de vida *realmente humana*, arrojando a las comunidades del resto del planeta, en muchas de las cuales había grandes culturas previas al arribo de Occidente que este lastimó o desbarató, a la condición de salvajes o bárbaros, con lo que la sedicente civilización (la imposición occidental sobre la supuesta barbarie) se convirtió en un arma criminal.... (Fernández Retamar, 2010b, p. 124; el énfasis es mío)⁸

Aquí el autor deconstruye el dualismo detrás de la figura discursiva del caníbal caribeño, mostrando su contextualización política y nombrando las prácticas de dominación global que son justificadas por él. Jáuregui resume la significancia de la figura del caníbal al declarar que él es la otredad salvaje en oposición a quién se construye como el sujeto moderno colonial eurocéntrico de la civilización (2008, p. 27). El primero representa una ecología de inmersión en el mundo extra-humano donde el ser humano es a la vez sujeto y objeto, mientras que el segundo representa una ecología donde el ser humano es el ápice de la creación; el único sujeto en un mundo de objetos. La resistencia política del caníbal se construye doblemente en contra del sujeto moderno y su colonialidad. El crítico resume su argumento sobre el caníbal:

El caníbal que funciona como estigma del *salvajismo* y la *barbarie* del Nuevo Mundo [...] llega a ser: *un eje discursivo de la crítica de occidente, del imperialismo y del capitalismo* [...]; un personaje metáfora en la emergencia de la conciencia criolla durante el Barroco [...] y la Ilustración americana [...]; un *tropo para las otredades étnicas frente a las cuales se definieron los nacionalismos latinoamericanos* [...]; una de las metáforas claves del surgimiento discursivo de Latinoamérica en la segunda mitad del siglo XIX [...]; y una herramienta de identificación y auto-percepción de América Latina en la modernidad. (Jáuregui, 2008, p. 15; el énfasis es mío)

El argumento aquí planteado coincide con los pensamientos de Jáuregui, especialmente la significación de la figura como eje discursivo, fundamento ideológico y tropo de otredades etno-ecológicas de resistencia política al orden colonial europeo y la colonialidad que permanece en Latinoamérica luego de la independencia como veremos más adelante en los textos de Hostos y Martí.

⁸ Calibán es el personaje de "La tempestad" de Shakespeare, publicada en 1600, que representa al amerindio salvaje. *Calibán* es un anagrama de *caníbal*, vocablo que tiene el mismo origen que *caribe*.

Civilización/barbarie como fundamento ideológico en Sarmiento

Sin duda, la expresión más reconocida, clara y explícita del binomio civilización/barbarie es la perteneciente al ensayo *Facundo o Civilización y barbarie en las pampas argentinas* (1845), de Domingo Faustino Sarmiento, donde esboza su análisis de la situación política y social de su país. Miembro de la clase intelectual y futuro presidente de Argentina, el escritor desarrolla un discurso nacional dentro de parámetros liberales europeos. Para él, el progreso económico y la estabilidad política de la joven república argentina solo serían alcanzados si la civilización venciera a la barbarie.

Pero, ¿qué constituyen la civilización y la barbarie para Sarmiento? La civilización es el orden y el adelanto social y económico. Además, es la vida de ciudad ya que, “allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etc.” (Sarmiento, 1977, p. 30). Se encuentra lo opuesto fuera de la ciudad:

saliendo del recinto de la ciudad, todo cambia de aspecto: el hombre de campo lleva otro traje, que llamaré americano, por ser común a todos los pueblos; sus hábitos de vida son diversos; sus necesidades, peculiares y limitadas; parecen dos sociedades distintas, dos pueblos extraños uno de otro. (Sarmiento, 1977, p. 30)

Para él, las diferencias culturales entre estos dos grupos son muy grandes. El autor se refiere con desprecio a los campesinos bárbaros y a la pampa, inhóspito marco escénico. Ellos son los mestizos o indígenas que Sarmiento ve como un obstáculo al desarrollo económico de Argentina, y a su introducción en el sistema global capitalista del s. XIX (Ward, 2007, p. 89). La respuesta a la llamada cuestión sobre el indio que enfrenta Sarmiento es transformar o echar al indio del país. La cuestión o pregunta sobre el indio es: “What shall be done with the Indian as an obstacle to the national progress?” (Walker, 1874, 17).

Jáuregui (2008) advierte al lector sobre una interpretación maniquea del pensamiento de Sarmiento. Aunque su discurso nacionalista utiliza como fundamento ideológico el dualismo, la verdad es que la interpretación de cada parte es menos drástica de lo que pareciera ser: “la lectura detenida de la tensión sarmientina entre civilización y barbarie muestra las relaciones fluidas entre ambos términos, su complementariedad y, en todo caso, una

situación más compleja que la de un binarismo escueto” (Jáuregui, 2008, p. 47). El crítico explica que, para Sarmiento, la barbarie no es la antítesis de la civilización, sino que designa un grado de desarrollo político y económico menor que puede ser superado con el proyecto político y económico apropiado (p. 260).

Sarmiento expande su concepción de la campiña cuando explica, desde la perspectiva del novelista, que la vida del campo ofrece escenas de interés por sus condiciones inhóspitas para la organización política, la riqueza y la libertad, elementos que entiende únicamente como productos de la civilización europea. De hecho, continúa el escritor, la literatura nacional podría brillar si tomara como objeto la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena:

Si de las condiciones de la vida pastoril, tal como la ha constituido la colonización y la incuria, nacen graves dificultades para una organización política cualquiera y muchas más para el triunfo de la civilización europea, de sus instituciones, y de la riqueza y la libertad, que son sus consecuencias, no puede, por otra parte, negarse que esta situación tiene su costado poético, y fases dignas de la pluma del romancista. Si un destello de literatura nacional puede brillar momentáneamente en las nuevas sociedades americanas, es el que resultara de la descripción de las grandiosas escenas naturales, y, sobre todo, de la lucha entre *la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia: lucha imponente en América*, y que da lugar a escenas tan peculiares, tan características y tan fuera del círculo de ideas en que se ha educado el espíritu europeo, porque los resortes dramáticos se vuelven desconocidos fuera del país donde se toman, los usos sorprendentes, y originales los caracteres. (Sarmiento, 1977, p. 38; el énfasis es mío)

Sarmiento expone, abierta y claramente, la congruencia entre civilización/barbarie e inteligencia/materia. Además, el autor identifica a Europa con los primeros términos y el entorno natural suramericano y sus gentes con los segundos. No hay posibilidad de organización política, de riqueza, ni de libertad fuera de Europa o fuera de los centros urbanos creados como reflejos de Europa. Dado que la barbarie es parte de la identidad etno-ecológica de los indígenas y los mestizos, la única solución al dualismo es el proceso civilizatorio de la superación de sus culturas.

El contexto histórico colonial del cholo y el hombre natural

Análogas a la figura etno-ecológica colonial del caníbal, otras dos figuras son el cholo y el hombre natural, las cuales emergen en el siglo XIX. Aunque son diferentes a la figura del caníbal, las tres comparten un contexto colonial caribeño. Encontramos su esbozo en los ensayos “El cholo” (1870), del puertorriqueño Eugenio María de Hostos, y “Nuestra América” (1891), del cubano José Martí, publicados unos años después del ensayo *Facundo o Civilización y barbarie* —25 y 46 años respectivamente. Es aquí que Hostos y Martí desarrollan las figuras del cholo y el hombre natural haciendo referencia directa a Sarmiento,⁹ al retomar el tropo literario de la lucha entre la civilización y la barbarie, aunque recontextualizado desde el Caribe y desarrollado de manera muy distinta.

Hostos y Martí escriben dentro del contexto colonial tardío del Caribe durante la lucha por la independencia de Cuba y Puerto Rico, últimas colonias españolas en las Américas. Sus escritos muestran un compromiso político con la lucha por la independencia de sus islas y un reconocimiento de los EE.UU. como poder mundial y amenaza a los antiguos actores europeos. De hecho, Martí publica su ensayo “en el contexto de la 1era conferencia Internacional Americana de Washington (1889-1990) en que EE.UU. se preparaba para promover el panamericanismo teniendo como trasfondo la doctrina Monroe” de *América para los americanos* (Suberca-seaux, 2017, p. 257). Asimismo, ve un resurgir hacia el 1898 de la leyenda negra e ideas antiespañolas, incluyendo reimpresiones de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de Las Casas y de sus traducciones al inglés. Roberto Valdeón (2017) argumenta que las traducciones al inglés de Las Casas del final del siglo XIX hacen uso de civilización/barbarie para denunciar el salvajismo español —civilización indígena y barbarie española— a la misma vez que usan el dualismo para justificar la colonización anglo —civilización anglo y barbarie indígena. Los escritos de Hostos y Martí muestran familiarización con la obra lascasiana y es muy probable que una relectura de la *Brevísima relación* influyera en su pensamiento.¹⁰ Los dos escritores reconfiguran el dualismo dentro de este contexto y lo movilizan en servicio de sus argumentos.

Ambos, Hostos y Martí demuestran en sus escritos ser conscientes de que la realidad racial y étnica en el Caribe se desarrolla de manera muy diferente a la que se da en la parte continental, ya que los indígenas casi desaparecen

⁹ Ver referencias específicas en Arpini y Giorgis (1991) y Ward (2007).

¹⁰ Ward (2007) ve similitudes y paralelismos entre el pensamiento de Martí y el de Bartolomé de Las Casas. El investigador sostiene que un estudio minucioso de Las Casas y Martí revelaría una afinidad de pensamiento con el jurista (p. 92).

temprano y por completo en la conquista y la mezcla de razas ocurre en mayor grado que en el continente donde los grupos raciales y étnicos se mantienen separados. Este contexto colonial y racial/étnico caribeño facilita en ambos escritores una reflexión sobre la realidad continental vista desde el Caribe. Esta reflexión lleva al reconocimiento de la colonialidad de pensamiento que permanece en el continente latinoamericano, aunque el estado de dependencia política y económica formal ya haya desaparecido. Asimismo, el pensar y escribir desde el Caribe, como hacen estos escritores, les permite afirmar la posibilidad de la decolonización del pensamiento, la que es difícil de ver en y desde el continente. Por lo tanto, en los escritos de Hostos y Martí, la figura discursiva del cholo (mestizo racial) y el hombre natural (mestizo cultural) no presupone —como en Sarmiento— un obstáculo al progreso, sino la única posibilidad para un futuro fuera de la colonialidad.

El cholo de Hostos como figura etno-ecológica

En 1870 el puertorriqueño Eugenio María de Hostos publica un ensayo titulado “El cholo” en el periódico limeño *La sociedad*. En éste, el abogado y sociólogo se enfoca en la figura racial del cholo o el mestizo —mitad indígena y mitad blanco— arguyendo que sólo él puede traer la civilización a Latinoamérica y de paso, reivindicar al indígena. El dualismo civilización/barbarie se muestra aquí de manera muy diferente a la elaborada por Sarmiento. Para Hostos, la barbarie está en el estado actual de la sociedad peruana y en el hecho de que los mestizos no se educan. La civilización es “aquello por alcanzar” (Arpini y Giorgis, 1991, p. 52).

Las investigadoras Adriana Arpini y Liliana Giorgis (1991) establecen que el dualismo civilización/barbarie aparece resemantizado a todo lo largo de la obra de Hostos. Para el sociólogo, la civilización es representada por las sociedades libres, educadas y cultas mientras que la barbarie está compuesta por las sociedades esclavistas (Arpini y Giorgis, 1991, p. 51). La lucha por la independencia y la educación que despierta la razón son elementos civilizadores. Las investigadoras resaltan la importancia del orden para Hostos al explicar que, en el modelo evolutivo de desarrollo social que Hostos describe en sus escritos sociológicos, la civilización “radica en el ordenamiento armónico de todas las potencias de la sociedad: industriales, intelectuales, jurídicas, morales” (p. 54).

Cabe señalar aquí que, aunque los estados sociales del modelo evolutivo de Hostos —el Salvajismo, la Barbarie, la Semibarbarie, la Semicivilización y la Civilización— se podrían entender de primera instancia como

grados de separación de la naturaleza, esto sería un error. Un mejor entendimiento de los estados sociales de Hostos tomaría en cuenta que para éste la naturaleza es racional y contiene la moral dentro de sí. De hecho, en “El propósito de la Normal” (1884) Hostos establece la preeminencia de la educación como refuerzo a la naturaleza e impedimento a la incultura que considera bárbara: “era indispensable formar un ejército de maestros que, en toda la República, militara contra la ignorancia, contra la superstición, contra el cretinismo, contra la barbarie” (Hostos, 1939, p. 132). Unas líneas más tarde, Hostos afirma que el único modo de “formar hombres en toda la excelsa plenitud de la naturaleza humana” es desarrollando la razón, la cual la naturaleza ha designado “el medio universal de formación moral del ser humano” (Hostos, 1939, p. 133).

En uno de los pasajes más citados de su ensayo “El cholo” Hostos identifica los atributos del mestizo que lo llevan a ser el intermediario ideal entre la civilización y la barbarie. El sociólogo apoya su argumento en la idea de que la naturaleza es racional y que ella le otorga al ser humano elementos provechosos que es su deber desarrollar a través de la educación:

Si el cholo, en el cual predominan las cualidades orgánicas de la raza india, la gran cualidad moral de esa noble raza, abatida pero no vencida por la conquistadora, abrumada pero no sometida por el coloniaje, desenvuelve la fuerza intelectual que ha recibido de la raza europea, el cholo será un miembro útil, activo, inteligente, de la sociedad peruana; mediador natural entre los elementos de las dos razas que representa, las atraerá, promoverá aún más activamente su fusión, y la raza intermedia que él anuncia, *heroicamente pasiva* como la india, *activamente intelectual* como la blanca, alternativamente melancólica y frívola como una y otra, artística por el predominio del sentimiento y de la fantasía en ambas razas, batalladora como las dos, como las dos independiente en su carácter, formado en las filas del progreso humano, y habrá reparado providencial las iniquidades cometidas con una de sus razas madres. (Hostos, 1995, p. 185; el énfasis es mío)

La descripción de atributos de Hostos de los europeos y los indígenas muestra un esfuerzo progresista por parte del autor, que termina reproduciendo estereotipos raciales. Bien que, en su descripción, el indígena no es el salvaje bárbaro que vimos antes, éste aporta al cholo su cualidad moral

y melancolía, mientras que el europeo aporta fuerza intelectual y frialdad. El cholo, por lo tanto, tiene la potencialidad de encauzar sus dones orgánicos y de reparar el daño que el coloniaje causó a los indígenas. Hostos concluye su ensayo con las siguientes palabras:

Entonces no se regalarán cholos como se regalan chotos, y el hijo de un hombre será más respetado que el de un toro. Para eso ¿qué debe hacerse? Lo que siempre, seguir a la naturaleza.

Ella ha mezclado las cualidades orgánicas, morales y mentales, de tal modo y en tales proporciones, que el producto de las razas cruzadas tenga todos los elementos buenos de ambas; pero el carácter interior y el aspecto exterior de la raza que más ha padecido.

Educar, *desarrollar por la educación esas cualidades, secundar los esfuerzos de la naturaleza*, preparar para su próximo destino a1 que ha de ser pueblo de esta sociedad, ése es el deber.

Hoy no se cumple. (Hostos, 1995, p. 186; el énfasis es mío)

La ecología del cholo es tal que el mundo natural le ha aportado todo lo necesario para que él sea un miembro útil de la sociedad trayendo razón y moral. La educación es necesaria para desarrollar estas cualidades y preparar al cholo para su destino como protagonista del futuro de una sociedad que haya superado la colonialidad. El cholo o mestizo es aquí una figura discursiva racial que se define en oposición al europeo y al indígena. Su relación con la naturaleza es diferente a la relación del indígena, ya que él es el único que ha sido posicionado por ella para crear el porvenir social. La ecología del cholo es particular en su cercanía con la naturaleza y su potencialidad decolonial. Por consiguiente, el cholo tiene una identidad etno-ecológica adscrita en la cual se mezcla el conocimiento de la naturaleza racional y la educación social europea por las cuales es posible, según Hostos, la decolonización.

El hombre natural de Martí

Al igual que Hostos, el cubano José Martí también presta mucha atención al mundo natural en su redefinición de la civilización en el Caribe y América. Para Martí, el mundo natural es fuente de sabiduría y armonía. Martí dedica mucha tinta y gran parte de su obra a hablar de la naturaleza y los elementos naturales describiéndolos, admirándolos, reflexionando y haciendo reflexionar sobre ellos y “sobre el equilibrio ecológico necesario

para la vida y la responsabilidad del ser humano en mantenerlo” (Saralegui, 2011, p. 247). Incluso, en su carrera como docente, “el ideario pedagógico martiano está especialmente relacionado con la necesidad de vincular al hombre con el conocimiento de la naturaleza” (p. 249). Entre todas las palabras del autor sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza resaltan éstas, tomadas de un ensayo en honor al escritor norteamericano Emerson publicado originalmente en el año 1882 y titulado con su mismo nombre:

[...] Hay carácter moral en todos los elementos de la naturaleza; puesto que todos avivan este carácter en el hombre, puesto que todos lo producen, todos lo tienen. [...] El bosque vuelve al hombre a la razón y a la fe, y es la juventud perpetua. El bosque alegra, como una buena acción. La naturaleza inspira, cura, consuela, fortalece, y prepara para la virtud al hombre. Y el hombre no se halla completo, ni se revela a sí mismo, ni ve lo invisible, sino en su íntima relación con la naturaleza. (Martí, 1991, p. 73)

En estas palabras queda claro que, para Martí, el hombre que escuche y siga la naturaleza encontrará una fuente de inspiración para el bien. La naturaleza es, cual espejo divino, reflejo de la facultad de la razón y de la confianza en Dios. Una relación cercana, profunda e íntima entre el ser humano y la naturaleza es esencial para el hombre de bien. Esta relación constituye una ecología responsable y mutua donde el ser humano tiene una responsabilidad de conservar y bien administrar y donde la naturaleza lo guía cual tutor del bien.

Para encontrar la identidad etno-ecológica que Martí presenta, enfocamos la discusión en el ensayo “Nuestra América” (1891). Jáuregui reconoce los dualismos en el ensayo: “En el sistema de oposiciones que informa el famoso ensayo, la ‘América natural’ (deudora del edén lascasiano y del buen salvaje de Rousseau) es objeto del apetito salvaje de los Estados Unidos” (2008, p. 21). Además de advertir sobre la influencia de los EE.UU., Martí es también muy crítico de los latinoamericanos que no reconocen el lugar del amerindio en la nación. Con su metáfora compara a los latinoamericanos que ignoran a los indígenas, con aquellos que “llevan el delantal indio” (Martí, 2010), pero se avergüenzan y reniegan de la madre (amerindia) que los crió, ahora enferma; y critica la falta de reconocimiento del indígena (p. 134). Insiste que “¡[...] América ha de salvarse con sus indios [...]!” (p. 134). Martí denuncia la élite criolla latinoamericana que se cree grandiosa y con el derecho de vivir una vida desmedida en un entorno natural que no le sirve para sus caprichos porque es inhóspito:

Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal, porque tiene la pluma fácil o la palabra de colores, y acusa de incapaz e irremediable a su república nativa, porque no le dan sus selvas nuevas modo continuo de ir por el mundo de gamonal famoso, guiando jacas de Persia y derramando champaña. (Martí, 2010, p. 134)

En la próxima línea, continúa impugnando a la clase elite criolla por su vacua admiración de los EE.UU. y Francia. Resalta la particularidad y la violencia del coloniaje de los pueblos de las Américas y la insuficiencia de modelos extranjeros para gobernarlos:

La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. (Martí, 2010, p. 134)

El error de utilizar formas extrañas al país es una de las preocupaciones principales de Martí, por lo que el escritor hace un llamado al estudio profundo y al detalle “de la historia de América, de los incas a acá” (Martí, 2010, p. 135). Asimismo, hay que estudiar la naturaleza. Martí mantiene que la naturaleza de América es singular —distinta de la europea o de la norteamericana— y por tanto requiere un estudio directo y atento. Para él, la nación debe ser una nación natural y el estadista o gobernante debe ser un estadista natural, lo que quiere decir que la nación y su gobierno deben ir de acuerdo con las condiciones naturales e históricas del país. Con “el alma de la tierra” (p.136), afirma un poco más tarde, hay que gobernar. En siguiente, Martí advierte sobre los resultados de la incongruencia e impertinencia de gobernar sin considerar las características y predisposiciones de los países americanos. El gobernar sin considerar la identidad del país lleva a la tiranía y la revolución:

Por esta conformidad con los elementos naturales desdeñados han subido los tiranos de América al poder, y han caído en cuanto les hicieron traición. Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno y gobernar con ellos. (Martí, 2010, p. 135)

La predisposición inherente al país es ignorada a costa de la democracia y la paz. Pero hay un hombre que conoce muy bien las inclinaciones innatas del país: el hombre natural. En uno de los párrafos más citados de su obra, Martí explica la ecología del hombre natural. En la manera en que el hombre natural tiene acceso a la educación europea y la del país, el hombre natural es un mestizo cultural:

Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. *El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la Naturaleza.* El hombre natural es bueno y acata y premia la inteligencia superior, mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés. (Martí, 2010, p. 135; el énfasis es mío)

Aquí el hombre natural es el mestizo que comparte los ideales ilustrados de la libertad, el progreso, la democracia, pero quiere alcanzarlos cimentándolos en las particularidades históricas y culturales del país. Aunque Martí hace referencia al mestizo como una figura más oriunda del lugar que el ser europeo blanco, para el autor, mestizo no es necesariamente un término racial (“no hay odio de razas, porque no hay razas”) sino una categoría identitaria que se refiere a aquel que combina las dos tradiciones de conocimiento. Cabe aclarar que “la negación política de la raza de Martí corresponde al mítico abrazo fraterno y cooptación de las alteridades étnicas del nacionalismo finisecular e independentista cubano” (Jáuregui, 2008, p. 70) y no a una crítica antiesencialista del conceptoseudocientífico.

El hombre natural-mestizo tiene una identidad ecológica precisa que corresponde con la identidad consustancial del país. Ésta es sólo posible en la congruencia con los hechos y condiciones naturales y originarias, pero también sociales e históricas. Martí niega la oposición entre la civilización y la barbarie, y ofrece una oposición nueva: los saberes importados, artificiales y lo que brota del entorno mismo. Reitera el escritor que el conocimiento extranjero no es apropiado, sino artificial. Contrapone al mestizo con el criollo. Al primero lo llama autóctono, es decir, oriundo; y al segundo lo llama exótico, es decir, foráneo. Aquí se trastoca el binomio civilización/barbarie al redefinir los términos. La civilización no es tal cosa,

sino que es sabiduría fingida, maña artificial, extraña; mientras la barbarie es el orden natural. Por esto, el hombre natural se somete a la inteligencia a menos que ésta le haga daño. La suposición detrás de esta enunciación es que el mestizo tiene una identidad ecológica diferente al latinoamericano blanco. Es decir, del mestizo cultural se asume una identidad etno-ecológica innata, más benevolente y armoniosa, una relación más cercana con la naturaleza, vista muy similarmente a la naturaleza en los escritos de Hostos como fuente de razón y sabiduría. El mestizo racial —Hostos— o el mestizo cultural —el hombre natural de Martí— son, gracias a su relación con la naturaleza, actores civilizadores y decolonizadores.

Conclusión

El cholo-mestizo racial de Hostos y el hombre natural-mestizo cultural de Martí son análogos al caníbal como identidades etno-ecológicas en la manera en que pertenecen al Caribe colonial y manifiestan una relación con el medioambiente que es otra a la perteneciente a la cultura dominante. Estas figuras textuales contienen dentro de sí la ideología del dualismo civilización/barbarie. El dualismo, en vigor durante muchos años, contrapone dos matrices simbólicas que se autodefinen en su oposición, aunque son interdependientes. Las matrices simbólicas corresponden a dualismos relacionados como la urbanidad/ruralidad, civilidad/salvajismo, y orden/caos, por ejemplo, los cuales guardan entre sí una relación congruente.

Las referencias al dualismo civilización/barbarie en la literatura latinoamericana son tan conocidas, numerosas y explícitas en el siglo XIX que resulta difícil argumentar, aunque no con evidencia, que ya en el siglo XVI encontramos en el Caribe referencias textuales a la ideología del dualismo. El argumento aquí presentado establece una genealogía caribeña alterna al uso de civilización y barbarie como tropo literario además de una deconstrucción de los elementos que componen las diferentes matrices simbólicas en los textos. El Caribe es, pues, el locus de enunciación de una crítica a la colonialidad del poder del orden urbano de la colonia temprana, en primera instancia y, finalmente, una crítica a la colonialidad del pensamiento latinoamericano que permanece en el continente aun cuando ya es políticamente independiente.

La historiadora María Eugenia Chaves Maldonado (2009) y el antropólogo Eduardo Restrepo (2009) arguyen que en Las Casas y otros, como Ginés de Sepúlveda, José de Acosta y Alonso de Sandoval, se repite una formulación discursiva donde, a través de la ausencia de una noción racial, las diferencias culturales y étnicas entre los pueblos se explican con base en criterios de

civilidad que incluyen la ubicación del pueblo, el desarrollo estructural de las comunidades, la organización política, la economía, el nivel agrícola, lo que visten y comen, entre otras cosas. La observación de estos criterios, ya presente en la conceptualización griega de la barbarie, lleva a la determinación de una jerarquía y un grado de civilización con base en la distancia de lo que se consideraba la condición natural del ser humano.

Como fundamento ideológico, el dualismo civilización/barbarie infunde y no estrictamente controla el discurso de diferencia. Si lo controlara, no habría solución posible a la oposición. Sin embargo, en los ejemplos discutidos aquí siempre hay una vía a la resolución. En las descripciones de los amerindios caníbales de Colón, por ejemplo, el dualismo informa y no controla los discursos coloniales, por lo que se les considera “casi animales” y no “animales”. Los animales no tienen alma y, por lo tanto, no hay esperanza de educarlos en la fe cristiana, lo que constituiría la resolución a la oposición. De la misma forma, para Sarmiento, es posible superar el grado inferior de civilidad del indígena y mestizo de la pampa con proyectos de desarrollo económico.

Hostos y Martí presentan una solución única a la oposición. Con la intención de negarla, ambos escritores invierten el valor de los términos y convierten la naturaleza en parte de la dimensión racional y decolonizadora. Para ellos, la naturaleza no se opone a la verdadera civilización, sino que la culmina. La resolución del dualismo reside en la reivindicación del entorno natural y del ser humano que se siente a gusto en él, en contra de diseños o aparatos externos. La distancia más corta entre el ser humano y la naturaleza es la más deseable y beneficiosa para el sujeto humano. Mientras que en Sarmiento se reproduce la colonialidad del poder, la resemantización de los términos en el pensamiento hostosiano y martiano desemboca en un gesto decolonial latinoamericano enunciado desde el Caribe colonial. El llamar la atención a este hecho es parte de la labor de esta investigación. Primer lugar de contacto y último lugar de control, cuna de caníbales y mestizos, el Caribe ha sido por mucho tiempo contexto de ímpetus decoloniales. Maldonado-Torres nos recuerda que:

Pero el Caribe ya ha estado muy presente, aunque escondido o invisibilizado, en el pensamiento decolonial que se ha venido presentando como latinoamericano. Se hace necesario resaltar esta presencia del Caribe tanto para contrarrestar cierto latinoamericano-centrismo que continúa limitando los estudios sobre y desde el Caribe y América

Latina como para mostrar que, lejos de ser una importación al Caribe, el pensamiento decolonial es central al Caribe y viceversa. (Maldonado-Torres, 2020, p. 561)

Finalmente, es importante establecer la utilidad del concepto de identidad etno-ecológica en el intento de entender identidades individuales y colectivas, y plantear soluciones sensitivas a las complejidades de la identidad humana. La ecología surge como otra categoría identitaria al igual que el género, la raza/etnia, la clase socio-económica, resaltando la interseccionalidad de los individuos. La discusión del dualismo civilización/barbarie como fundamento ideológico de figuras textuales dentro del discurso proto-racial y colonial, y la investigación de la resemantización de los términos que lo componen, contribuyen con una historia de las ideas del periodo colonial caribeño y por extensión, latinoamericano. Este tipo de ejercicio arqueológico nos ayuda a entender los antecedentes literarios y el condicionamiento al que hemos estado sujetos, el cual seguirá siendo reproducido en la medida en que pase desapercibido.

Referencias

- Arpini, A. y Giorgis, L. (1991). El Caribe: “civilización” y “barbarie” en Hostos y Martí. *Inter-American Review of Bibliography*, 41, pp. 49–62.
- Badillo, J. (1978). *Los Caribes: realidad o fábula*. Río Piedras: Editorial Antillana.
- Bartra, R. (1994). *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of European Otherness*. Trans. Carl T. Berrisford. Ann Arbor: U of Michigan P.
- Borden, R. (1986). Ecology and Identity. *Proceedings of the First International Ecosystems-Colloquy*. Munich: Man and Space.
- Chaves Maldonado, M. E. (2009). La creación del “Otro” colonial: apuntes para un estudio de la diferencia en el proceso de la conquista americana y de la esclavización de los africanos. En M. E. Chaves Maldonado. (Comp). *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial* (pp. 178-243). Bogotá: Editorial Javeriana.
- Clayton, S. & Opotow, S. (2003). Introduction: Identity and the Natural Environment. En S. Clayton & S. Opotow (Comps.). *Identity and the Natural Environment: The Psychological Significance of Nature* (pp. 1-24). Cambridge: MIT Press.
- Colón, C. (1982). *Textos y documentos completos*. En. Consuelo Varela y Juan Gil. Madrid: Alianza.

- Cruz, P. de la (2014). Identidades ambientales, un caso comparativo entre el Trapecio amazónico y el Archipiélago de San Andrés. *Cuadernos de Geografía. Revista Colombiana de Geografía*, 23(1), 125-131. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4790662>
- Fernández Retamar, R. (2010a). *Calibán (1971, con posdata de 1993)*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc96018>
- Fernández Retamar, R. (2010). *Calibán quinientos años más tarde*. 1992. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc5h811>
- Greenblatt, S. (1990). Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century. *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture* (pp. 16-39). New York: Routledge.
- Hartog, F. (2015). Barbarians from the Ancient World to the New. En M. Boletsi & C. Moser (Comps.). *Barbarism Revisited: New Perspectives on an Old Concept* (pp. 29-44). Leiden: Brill.
- Healey, S. (2009). Ethno-Ecological Identity and the Restructuring of Political Power in Bolivia. *Latin American Perspectives*, 36(4), 83-100.
- Hostos, E. (1939). El propósito de la Normal. 1884. *Obras Completas. Vol. XII. Forjando el provenir americano*. t. I. La Habana: Talleres de La Cultural.
- Hostos, E. (1995). El cholo. 1870. *Los rostros del camino. Antología* (pp. 183-186). J. C. López (Ed.). San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Hulme, P. (1986). *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. Routledge: London.
- Jáuregui, Carlos A. (2008). *Canibalía: canibalismo, calibanismo, antropofagia Cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Editorial Vervuert.
- Krech, S. (2000). *The Ecological Indian: Myth and History*. New York: Norton.
- Las Casas, B. de (1875). *Historia de las Indias*. Marqués de La Fuentesanta del Valle (Ed.). Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta. Recuperado de <https://www.gutenberg.org/files/49298/49298-h/49298-h.htm>
- Lenik, S. (2012). Carib as Colonial Category: Comparing Ethnohistoric and Archeological Evidence from Dominica, West Indies. *Ethnohistory*, 59, 79-107.
- Maldonado-Torres, N. (2020). El Caribe, la colonialidad, y el giro decolonial. *Latin American Research Review*, 55(3), 560-573.
- Martí, J. (1991). Emerson. En J. E. Miranda. (Comp.). *Con los pobres de la tierra* (pp. 66-77). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- Martí, J. (2010). Nuestra América. *Observatorio social de América Latina*, 11(27), 133-139. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20140310040752/14Marti.pdf>
- Ortner, S. B. (1974). Is female to male as nature is to culture? En M. Z. Rosaldo & L. Lamphere. (Comps.). *Woman, Culture, and Society* (pp. 68-87). Stanford: Stanford UP.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo, y América Latina. En D. Lander (Comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV).
- Real Academia Española (RAE) (1726-1739). *Diccionario de autoridades*. Madrid: RAE. Recuperado de <https://apps2.rae.es/DA.html>
- Restrepo, E. (2009). El negro en un pensamiento colonial de principios del siglo XVII: diferencia, jerarquía y sujeción sin racialización. En M. E. Chaves Maldonado (Comp.). *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial* (pp. 118-176). Bogotá: Editorial Javeriana.
- Rouse, I. (1992). *The Tainos: The Rise and Fall of the People Who Greeted Columbus*. New Haven: Yale UP.
- Saralegui Boza, H. (2011). La naturaleza, fuente inspiradora de nuestro Martí. *Jardín Botánico Nacional*, (32-33), 247-251.
- Sarmiento, D. (1977). *Facundo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Subercaseaux, B. (2017). Nuestra América: texto, lectura y contexto. *Universum*, 32(1), 255-267.
- Thomashow, M. (2002). *Ecological Identity: Becoming a Reflective Environmentalist*. Cambridge: MIT Press.
- Valdeón, R. (2017). Bartolomé de Las Casas and the Spanish-American War: Translation, Appropriation and the 1898 edition of *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. *Translation and Interpreting Studies*, 12(3), 367-382.
- Walker, F. A (1874). *The Indian Question*. Boston: James R. Osgood and Company.
- Ward, T. (2007). Sarmiento to Martí and Hostos: Extricating the Nation from Coloniality. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, (83), 83-104.

- Weigert, A. J. (1997). *Self, Interaction, and Natural Environment*. Albany: State U of New York P.
- White, H. (1978). The Forms of Wildness: Archeology of an Idea. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (pp. 3-38). Baltimore: The Johns Hopkins UP.
- Whitehead, N. (1984). Carib Cannibalism. The Historical Evidence. *Journal de la Société des Américanistes* 70, 69-87.

Cora Montgomery, la filibustera:

Entre el expansionismo
estadounidense y el
anexionismo cubano

Cora Montgomery, the Filibuster:

Between US Expansionism
and Cuban Annexationism

Daylet Domínguez*

University of California, Berkeley

 <https://orcid.org/0009-0006-2737-2586>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3951>

* Daylet Domínguez (La Habana, Cuba) se doctoró en Princeton University y es profesora de literatura caribeña y latinoamericana en University of California, Berkeley. Es autora del libro *Ficciones etnográficas: literatura, ciencias sociales y proyectos nacionales en el Caribe hispano del siglo XIX* (Iberoamericana, 2021) y coeditora del número *Slavery, Mobility and Networks in Nineteenth-century Cuba* (*Atlantic Studies*, 2021). Actualmente se encuentra escribiendo su segundo libro, dedicado al estudio de la cultura anexionista cubana entre 1848-1860 y sus alianzas transnacionales con los expansionistas estadounidenses, por el que fue nombrada Wilbur Marvin Visiting Scholar en el David Rockefeller Center for Latin American Studies en Harvard University, 2022-23. Sus ensayos han aparecido en revistas como la *Revista de Estudios Hispánicos*, *Hispanic Review*, *Cuban Studies*, *Revista Hispánica Moderna*, *Revista Iberoamericana* y *Atlantic Studies*. E-mail: ddomingu@berkeley.edu



Recibido: 26 agosto 2022 * Aceptado: 29 enero 2023 * Publicado: 17 febrero 2024

¿Cómo citar este texto?

Domínguez, D. (enero-junio, 2023). Cora Montgomery, la filibustera: entre el expansionismo estadounidense y el anexionismo cubano. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (37), 202-222. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3951>

Resumen

Aunque el anexionismo cubano ha sido pensado como un movimiento eminentemente masculino desde sus comienzos contó con el apoyo de la periodista Jane Cazneau, quien, bajo el seudónimo de Cora Montgomery, se convirtió en la primera editora del periódico *La Verdad* (1848-1860). Cazneau fomentó una alianza transnacional entre cubanos y estadounidenses, basada en la moral republicana, la identidad americana y la "raza" blanca. Asimismo, defendió la incorporación de Cuba representada como la nueva frontera y la cabecera del Mediterráneo Americano, y convirtió la causa de la anexión en un tema abolicionista, con el fin de persuadir a sus compatriotas del norte.

Palabras clave: Cora Montgomery, anexión, independencia, esclavitud, alianzas transnacionales, abolición, estudios coloniales caribeños

Abstract

Although the Cuban annexation movement has been thought of as a predominantly male phenomenon, it, from the beginning, had the support of U.S. journalist Jane Cazneau, who, under the pseudonym Cora Montgomery, became the first editor of the newspaper *La Verdad* (1848-1860). Cazneau fostered a transnational alliance between Cubans and U.S. citizens, based on republican morality, American identity, and the white "race." Additionally, she defended the incorporation of Cuba as a new border for the Union as well as the head of the American Mediterranean and turned the cause of annexation into an abolitionist issue, in order to persuade her fellow citizens in the north.

Keywords: Cora Montgomery, annexation, independence, slavery, transnational alliances, abolition, Caribbean colonial studies

La cultura letrada de orden anexionista, desarrollada en los periódicos cubanos en los Estados Unidos (EE.UU.) a mediados del siglo XIX, se erigió con base en las relaciones entre militarismo y masculinidad y convirtió a Narciso López en la figura más emblemática del movimiento filibustero cubano.¹ Después de su ejecución en La Habana, López pasó a ser materia literaria para escritores como Cirilo Villaverde, Juan Clemente Zenea y Miguel Teurbe Tolón, quienes lo insertaron en la genealogía de los libertadores del continente, junto a George Washington y Simón Bolívar. A partir de los ideales republicanos, López se erigió como héroe de la futura nación, sin mencionar sus intensas relaciones con los expansionistas estadounidenses, tanto del norte como del sur, ambos partidarios del “Destino Manifiesto” (Lazo, 2005, pp. 111-112).

A pesar de que el filibusterismo se constituyó como un movimiento eminentemente masculino, desde sus comienzos contó con la participación de Jane McManus Storm Cazneau, considerada la periodista norteamericana más importante de la primera mitad del siglo XIX, experta en asuntos internacionales, colaboradora de periódicos como el *New Yorker*, *Democratic Review* y *New York Sun*, y una de las más elocuentes defensoras de López en la esfera pública neoyorquina.² Es muy probable, como argumenta Linda S. Hudson (2001), que Cazneau haya escrito el artículo “Annexation”, de 1845, donde se registra por primera vez el término “Destino Manifiesto”, y no John O’ Sullivan, director del *Democratic Review*, a quien se le suele atribuir y para quien ella trabajaba.³ Sin entrar en los pormenores sobre a quién le pertenece el texto que definió la retórica expansionista estadounidense, lo cierto es que Cazneau fue la primera en organizar una campaña pública, desde las páginas de la prensa neoyorquina, para convencer a la opinión pública de la importancia de la incorporación de la isla de Cuba a los EE. UU.

Entre diciembre de 1846 y marzo de 1847, como resultado de su primera estancia en la isla, Cazneau publicó quince relatos de viajes con el nombre de “Tropical Sketches”, destinados a familiarizar a la audiencia de su país

¹ López, de origen venezolano, llegó a ser general del ejército español y gobernador de Trinidad en Cuba. Tras descubrirse la Conspiración de la Mina de Rosa Cubana, organizada por él en contra de la dominación española, escapó de la isla y se radicó en los EE.UU., donde se convirtió en el líder del movimiento anexionista cubano y organizó varias expediciones militares con el fin de separar Cuba de España.

² Utilizo, por ser la primera vez, todos los apellidos que usó a lo largo de su vida: el paterno (McManus) y los de sus dos matrimonios (Storm y Cazneau) porque ha sido un problema para la crítica cultural y la historiografía a la hora de recuperar su trabajo. A esto se suma el hecho de que escribió buena parte de sus textos de manera anónima y empleó diversos seudónimos.

³ Aunque el término “Destino Manifiesto” se populariza a partir de 1845, los orígenes del concepto se remontan a los inicios de la colonización puritana y su visión de que América sería un refugio para los menos afortunados. Esta concepción se refuerza después con el triunfo de la Revolución estadounidense, vista como un acontecimiento providencial frente a Inglaterra (Greenberg, 2005, p. 20).

con información de primera mano sobre la mayor de las Antillas (Hudson, 2001, p. 95).⁴ De tránsito por Cuba desde donde, por encargo del presidente James K. Polk, debería llegar a México para llevar a cabo una misión diplomática secreta, con el objetivo de negociar la paz entre ambos países, entró en contacto con los principales anexionistas cubanos en La Habana.⁵ Fue durante su segunda estadía en Cuba, en el verano de 1847 y de regreso a Nueva York que, junto a O'Sullivan y Cristóbal Madan, se concretaría la idea de que Cazneau fungiría como la editora principal del periódico *La Verdad*.⁶

Si *La Verdad*, publicado a finales de los 40 y durante la década de los 50 en los EE.UU., se convirtió en el más importante vocero anexionista cubano, fue porque contó no solo con la labor periodística de importantes escritores como Gaspar Betancourt Cisneros, Teurbe Tolón y Villaverde, quien se sumaría cuando ya el periódico estaba establecido y gozaba de una fuerte reputación en el público cubano y estadounidense, sino porque desde sus inicios se sostuvo con el talento de Cazneau, quien, a diferencia de los cubanos, tenía una vasta experiencia en la prensa de Nueva York, como corresponsal y editora.⁷ A pesar de su importancia, muchos de los críticos literarios e historiadores que se han acercado a *La Verdad* ni siquiera han reparado en su lugar dentro del periódico, como si este hubiera sido un proyecto llevado a cabo únicamente por un grupo de cubanos anexionistas asentados en New York, con la ayuda de O'Sullivan y Moses Y. Beach o, si lo hacen, reducen su función a mera traductora de los escritores cubanos en el periódico.⁸ Una suerte similar ha sufrido dentro de la historia intelectual y cultural estadounidense, donde hoy en día es casi una figura olvidada debido al anonimato con que publicó la mayoría de sus artículos o los diversos seudónimos que empleó para encubrir su verdadero nombre. De acuerdo con Megan J. Griffin, Cazneau llegaría a usar más de doce seudónimos a lo largo de su carrera periodística (Griffin, 2010, p. 418); entre estos, el más recurrente y el que utilizó para publicar sus textos en favor de la anexión de Cuba fue el de Cora Montgomery.

⁴ A finales de la década del cuarenta, Cazneau publicó como mínimo treinta y ocho columnas, firmadas, que abordaban el tema de la anexión de Cuba en *New York Sun*, *New York Herald* y *New York Tribune* (Hudson, 2001, p. 96).

⁵ Cazneau se desempeñó como la primera corresponsal de guerra en la historia estadounidense y en la única periodista, hombre o mujer, en escribir desde el mismo conflicto bélico en México. Los doce reportajes que redactó, entre abril y mayo de 1847, le facilitaron su inserción en el periodismo político (Roberson, 152). Llegó a ser una importante voz a nivel nacional e internacional sobre el tema: se estima que alrededor de 4000 personas leyeron sus columnas dominicales, tanto en los EE.UU. como Inglaterra (Hudson, 2001, p. 67).

⁶ Madan es una figura clave dentro del movimiento anexionista cubano, encargado de crear importantes conexiones con el expansionismo estadounidense, cuñado además de John O'Sullivan. Sobre el tema, se puede revisar Lisandro Pérez (2018) y Daylet Domínguez (2021).

⁷ Antes de comenzar con *La Verdad* se había desempeñado como editora política del *Democratic Review*.

⁸ O'Sullivan era el director del *Democratic Review* y Beach dirigía el *New York Sun*. Este último facilitó las instalaciones de su imprenta para que los cubanos pudiesen publicar *La Verdad* en Nueva York. Sobre las conexiones de ambos con los anexionistas cubanos, recomiendo Philip S. Foner (1963, 2, pp. 20-32) y Herminio Portell Vilá (1952, v. 2).

En las páginas que siguen me interesa visibilizar el lugar de Cazneau en *La Verdad* y reconstruir algunas de sus intervenciones en el marco de la esfera pública neoyorquina a favor de la anexión de Cuba. A pesar de que los artículos en el periódico aparecieron sin nombres, es posible localizar varias de sus contribuciones, pues la propia autora publicó un número significativo de ellos en los folletos *A Series of Articles on the Cuban Question* (1849) y *The Queen of Islands and the King of Rivers* (1850).⁹ Sus intervenciones, a finales de los años 40 y principios de los 50, revelan la importancia que tuvieron los expansionistas del norte a la hora de impulsar el debate de la incorporación de la isla a los EE.UU. Bajo el seudónimo de Cora Montgomery, Cazneau se convirtió en una de las voces más sobresalientes del anexionismo cubano y, al mismo tiempo, encabezó el movimiento *Young America*, el cual se consolidó, a finales de los años 40, como resultado del afianzamiento de la retórica del Destino Manifiesto.¹⁰

Esta facción del partido demócrata, que tomaría su nombre del famoso ensayo con igual título de Ralph Waldo Emerson, defendía la expansión territorial en nombre del libre comercio y de la unidad nacional, y tenía entre sus objetivos apoyar los movimientos democráticos en el extranjero (Greenberg, 2005, pp. 56, 226).¹¹ El hecho de que fungiera como vocera de los dos movimientos revela la manera en que ambas corrientes políticas se desarrollaron de forma paralela y compartieron muchas posiciones en común. Cazneau logró congeniar los intereses de los anexionistas cubanos con los de los expansionistas estadounidenses y fomentó una alianza hemisférica entre ambos, basada en la moral republicana, la identidad americana y la pertenencia a la “raza” blanca.

A lo largo de sus intervenciones, la periodista consiguió otorgarle al tema de Cuba una importancia de carácter nacional que sobrepasaba los intereses proesclavistas del sur y los mercantilistas del norte. Llegó incluso a abogar por la incorporación de Cuba como la única vía de conciliar los diversos intereses del norte y el sur. En el centro de su propuesta aparecía el tema de la abolición de la esclavitud que, según ella, debía suceder de manera gradual e implicaba la emigración de las poblaciones afrodescendientes a Cuba, conceptualizada como la frontera sur y la cabecera del Mediterráneo americano. Su proyecto expansionista dejaba entrever las complicidades entre las agendas abolicionistas y las proesclavistas, y hacía converger las fronteras de Cuba y los EE.UU. en una misma entidad geopolítica.

⁹ Mientras el primer folleto salió a la luz bajo la autoría de los editores de *La Verdad*, el segundo apareció firmado por Cora Montgomery. Muchos de los artículos del segundo ya habían aparecido en el primero, haciendo posible adjudicárselos a Cazneau.

¹⁰ En 1853, siguiendo el modelo del movimiento de los EE.UU., los anexionistas cubanos llegarían a fundar la Orden de la Joven Cuba, en Nueva Orleans, en alianza con proesclavistas como John S. Trasher.

¹¹ Con relación al tema, se puede consultar May (2002). Sobre la manera en que la historiografía norteamericana se ha posicionado con respecto al “Destino Manifiesto”, recomiendo Morrison (2014, pp. 43-46).

Mi interés en situar a Cazneau junto a esta serie de figuras masculinas, tanto cubanas como estadounidenses, se debe a que su ingreso complejiza la retórica del expansionismo norteamericano y del anexionismo cubano por al menos tres razones. En primer lugar, permite cuestionar el hecho de que la noción de “Destino Manifiesto” haya sido pensada como una narrativa eminentemente masculina. Su caso revela la participación de la mujer en la configuración de un discurso de orden nacional, marcado por la retórica imperialista y expansionista y su lugar en el diseño de la política exterior e interior de los EE.UU. en el período de mayor crecimiento territorial del país (Griffin, 2010, p. 421). En segundo lugar, su propuesta de expandir las fronteras hacia el sur reorientó la visión geopolítica del “Destino Manifiesto”; pues, frente a la idea de extender los confines del país hacia el oeste, defendida por el ala expansionista estadounidense, Cazneau —tal vez por sus cercanas relaciones con los cubanos— promovió la expansión hacia el sur, pasando de un enfoque continental a otro ultramarino. En tercer lugar, su estrecha relación con los anexionistas cubanos muestra la necesidad de estudiar el expansionismo en conversación con el anexionismo y viceversa.

Su trabajo como editora de *La Verdad* posibilita entrever la manera en que las alianzas entre cubanos y estadounidenses se organizaron desde el interior del periódico a favor de la incorporación de la isla. Junto a figuras claves del expansionismo, Cazneau apostó por convertir a los cubanos en sus principales aliados. Con el apoyo de estos, la incorporación de la isla cobraba legitimidad y se convertía en una empresa más fácil de justificar tanto a escala nacional como internacional. En ese sentido, facilitó muchas de las conexiones entre el ala expansionista de su país y la anexionista cubana. Sus relaciones pasaban a través de figuras políticas de primer orden como Polk, James Buchanan, Mirabeau B. Lamar, Aaron Burr y William Henry Seward, entre otros. Es muy probable que la idea de convencer al general William J. Worth, uno de los principales líderes en la guerra contra México, entre 1846 y 1848, de encabezar un ejército en Cuba, a favor de la independencia de la isla, haya provenido directamente de Cazneau, pues era ella quien tenía fuertes vínculos políticos en Texas.¹²

Los cubanos, por su parte, estaban ávidos de entablar conexiones con el mundo político estadounidense con el fin de encontrar partidarios que apoyaran sus deseos separatistas frente a España. A pesar de que la historiografía cubana ha vilificado el anexionismo tachándolo de antipatriótico y anticubano, desde los años 1820’, una parte de las elites cubanas, impulsada

¹² Las conexiones con Texas se remontan a la década del 30 cuando se estableció en ese estado con el objetivo de incrementar el patrimonio familiar. A su estancia en Texas corresponden sus libros *Texas and her Presidents* (1845) y *Eagle Pass; or, Life on the Border* (1852). Sobre sus relaciones con las diversas administraciones estadounidenses entre 1848 y 1855, y la manera en que intentó influir la política internacional de su país con relación al caso cubano, ver May (1987).

por los movimientos secesionistas que habían sacudido a Hispanoamérica, había fomentado las opciones de integrarse a México o a la Gran Colombia, como las únicas vías posibles de llevar a cabo la separación de España; e incluso había sostenido conversaciones con Simón Bolívar con ese fin.¹³ Para finales de los años 40, estos proyectos de soberanía alternativa, devenidos en formas olvidadas del nacionalismo, que podrían denominarse como nacionalismo anexionista, se rearticulaban a través de los EE.UU. (Portell Vilá, 1930, v. 1, p. 19; Rojas, 2000, p. 47). Desde el imperio en expansión, los cubanos defendieron la separación de España apelando tanto a la anexión como a la independencia de la isla. Estas dos opciones, aunque contradictorias, se usaron de forma intercambiable en los textos de la época debido a la política estadounidense que promovía la independencia de los estados dentro de la confederación (Lazo, 2005, p. 65).

La alianza se llevaría a cabo desde diversos frentes. Por una parte, los cubanos se comprometieron a reembolsar al gobierno norteamericano hasta 100 millones de dólares por la compra de Cuba a España y a financiar la labor periodística a favor de la anexión en los EE.UU.: los fondos para *La Verdad* provinieron de los hacendados cubanos nucleados alrededor del Club de La Habana.¹⁴ Por otra, se convirtieron en interlocutores indispensables para el expansionismo estadounidense e impulsaron algunos de los argumentos que serían centrales en la noción mesiánica del “Destino Manifiesto”. La idea del excepcionalismo estadounidense, basada en los ideales republicanos y en la supremacía blanca, fue esgrimida por los cubanos como un pilar central en la defensa de la anexión de Cuba a los EE. UU (Leary, 2016, p. 32).¹⁵

Asimismo, el impulso utópico y libertador con el que se asoció el espíritu expansionista se facilitó por la retórica emancipadora promovida por los cubanos.¹⁶ El argumento a favor de la anexión que predominó con más fuerza entre estos fue el de liberar la isla del despótico poder español. Cazneau llegaría a identificar a los líderes expansionistas y anexionistas con esta narrativa y a representarlos como los libertadores de uno de los últimos baluartes del colonialismo europeo en las Américas. Desde las páginas de *La Verdad*, Cora Montgomery, quien hablaba español y se había convertido al catolicismo, llegaría a ser la filibustera del movimiento anexionista cubano.

¹³ Opatrny (1990) propone pensar, en términos de continuidad, los proyectos políticos de la década del 20 y los de los anexionistas a mediados del XIX (52).

¹⁴ El Club de La Habana se fundó en 1847 por iniciativa de hacendados e intelectuales cubanos como José Luis Alfonso, Miguel Aldama, Ramón de Palma, Madan, Villaverde y el estadounidense Trasher, con el objetivo de lograr la separación de España. Al año siguiente, se creó en Nueva York el Consejo Cubano con el mismo fin (Portell Vilá, 1930, v. 1; Pérez Jr., 2003).

¹⁵ Gaspar Betancourt Cisneros fue uno de los anexionistas que defendió esta posición en sus escritos públicos y privados (Dominguez, 2020, p. 134).

¹⁶ Sobre la dimensión utópica y emancipadora, recomiendo Gobat (2018, p. 8).

Alianzas fraternas

En el artículo “Cuba and her Destiny”, Cazneau señalaba la importancia del periódico *La Verdad* para el comienzo del levantamiento armado en Cuba en contra de España: “Under the counsels of ‘La Verdad’ committee of exiles, and in union with her phalanx of resolute sons at home, Cuba is organizing for revolt; and perhaps even as I write the sword is flashing from the scabbard” (Cazneau, 1850, p. 5). Para el público estadounidense, a quien ella se dirigía, era significativo notar que el levantamiento armado no sería resultado del deseo de un grupo de cubanos exiliados en Nueva York, sino que respondía a la voluntad del pueblo cubano. A través del periódico, Cazneau visibilizaba los vínculos entre los cubanos de la isla y los del continente y despertaba el sentimiento patriótico de sus compatriotas norteamericanos, a favor de la lucha independentista cubana. La simultaneidad con la que representaba el acto de escribir y el de desenvainar la espada terminaba por colocarla en el centro mismo de los acontecimientos, mostrando la contigüidad entre las armas y las letras, y el efecto que producía su escritura en las ansias independentistas de la isla.

A diferencia de los periódicos de circulación local, estudiados por Benedict Anderson, destinados a promover una concepción simultánea del tiempo y del espacio, a partir de la cual se fraguaría, a lo largo del siglo XIX, la idea de nación (2006, p. 25), *La Verdad* se inscribe en un circuito transnacional que desafía fronteras, comunidades y lenguas.¹⁷ Concebido desde La Habana y materializado en Nueva York, se convirtió en el periódico más importante publicado por la comunidad cubana en los EE.UU. antes de 1865, y el de más larga duración, al editarse por doce años consecutivos, entre 1848 y 1860. Fue un proyecto en cuyas páginas se aglutinaron públicos lectores de variados intereses. Por una parte, la audiencia anglo, afincada en Nueva York, compuesta por congresistas estadounidenses y por figuras de alto rango político, así como por la propia prensa de la ciudad, a la que se aspiraba a influir; y, por otra, la audiencia cubana, residente en la isla.¹⁸ El periódico circulaba además en Puerto Rico y en los estados del Golfo de México (Cazneau, 1849, p. 9). No se trataba, por ende, de que el público cubano se reconociera a sí mismo en una temporalidad afín, sino más bien de que cubanos, puertorriqueños y estadounidenses se imaginaran como parte de una futura comunidad, donde el español y el inglés podían coexistir.

¹⁷ Sobre *La Verdad*, sus principales temas y formatos a través de los años, así como sobre la escritura de carácter transnacional llevada a cabo por los periódicos cubanos en los EE.UU., recomiendo Lazo (2005, pp. 74-85).

¹⁸ Con respecto a la manera en que *La Verdad* se leía de forma clandestina en Cuba, ver Portell Vilá (1952, v. 2, p. 42).

Si la pervivencia del español y de la cultura cubana fue defendida por el ala anexionista apelando a los derechos que Cuba conservaría al ser incorporada como un estado más dentro de la Unión, las dos partes del periódico epitomizaban la posibilidad de esa convivencia. En efecto, el uso del inglés y del español remitía a la alianza entre el ala expansionista y la anexionista, y aseguraba que las demandas de esta última llegaran al lector anglo en su propia lengua. La circulación de ambos idiomas permite pensar además en el tema de la traducción que, siguiendo a Laura Lomas (2008), termina por conectarse con lo transnacional. La traducción se convertía en el medio de reducir las brechas lingüísticas y culturales que separaban a cubanos y estadounidenses (pp. 27-33). Mediante la misma se aspiraba a crear un nuevo espacio geopolítico que cuestionaba los límites que separaban a Cuba de los EE.UU.

Desde las filas de *Young America*, Cazneau defendió la anexión de la isla, afincándose en la premisa de la unidad estadounidense. Con ese objetivo, le otorgó al caso cubano una importancia de orden nacional que rebasaba los intereses de las diferentes secciones del país, desde el punto de vista geográfico, militar y político. Al mismo tiempo, no olvidaba que era necesario cultivar un registro que despertara adhesión por la causa cubana teniendo en cuenta las heterogéneas regiones del país. En ese sentido, su defensa se movía hábilmente entre lo nacional y lo regional: sus argumentos a favor de la incorporación de Cuba sobresalían por su capacidad de manejar los diversos públicos lectores y por su habilidad de congeniar sus variados intereses. A nivel regional, Cazneau se centraba en la audiencia del norte con fuertes simpatías por el abolicionismo, pero ávida de relaciones comerciales con Cuba, sin descuidar a algunos sectores sureños que no favorecían la anexión por temor a la competencia.

Las simpatías entre estos diversos bloques de intereses se cultivaron a partir de la creación de una comunidad hemisférica, que comprendía tanto los EE. UU. como Cuba y Puerto Rico, y que se definía como americana. La alianza entre cubanos y estadounidenses aparecía cimentada por medio de la identidad continental:

The American people, free, generous, just [...] will not refuse to do justice by affording their support to another people, in order to enable them to obtain their emancipation; to a people also American, but humbled; to a people noble, but injured with impunity. (Cazneau, 1849, s.p.)

Cazneau empleaba el sentimiento americano para movilizar el apoyo de los estadounidenses hacia los cubanos en su lucha frente a España. Lo que unía tanto a unos como a otros era la pertenencia al mismo espacio continental. Al apelar a la condición americana como un principio de fraternidad, recurría a una manera de entender la identidad propia de la primera mitad del siglo XIX, donde la distinción entre el norte y el sur no era prevalente. Más que norteamericano o suramericano, lo que dominaba en esas primeras décadas era una subjetividad hemisférica. No sería hasta finales del XIX, en medio de la consolidación de los EE.UU. como nuevo poder imperial, que se abriría una brecha insoslayable entre el norte y el sur a la hora de definir lo americano.

A la cuestión de la sensibilidad continental se le unía el factor racial. Cazneau formulaba la idea de que cubanos, puertorriqueños y estadounidenses se encontraban vinculados por su pertenencia a la “raza” blanca:

We have sketched [...] the losses sustained by the whites of Cuba, Porto Rico, and the United States, in pecuniary interests, during the lapse of these last twenty years, in consequence of the latter Spanish Colonies in America not having attained their emancipation. (Cazneau, 1849, s.p.)

Los llamados blancos de Puerto Rico, Cuba y los EE.UU. aparecían como parte de una misma comunidad racial que compartía intereses económicos afines y que se encontraba amenazada por la persistencia del imperialismo español en las Américas. Cazneau defendía una política racial que no hacía distinción entre las élites “blancas” de esas regiones, a pesar de sus diferencias étnicas y culturales. La creación de esta comunidad hemisférica blanca, extendida desde los EE.UU. hasta el Caribe, funcionaba en combinación con la idea de la identidad americana; y no sería, nuevamente, hasta la segunda mitad del XIX, con el ascenso del racismo científico, que las marcadas diferencias en las políticas raciales de los EE.UU. resquebrajasen la idea de tal hermandad racial. No se trataba simplemente de la formación de una comunidad transnacional blanca, que se contraponía a la tan temida africanización del Caribe, como afirma Raquel Mirabal (2017, p. 21), sino que al defender la incorporación de Cuba bajo este enfoque, la periodista revelaba que el concepto de “raza” no era un término crucial en la década de 1850’ en la política de expansión estadounidense (Arroyo, 2013, p. 36).

Otra de las maneras en que Cazneau intentó crear estos vínculos fue insertando el movimiento anexionista cubano dentro del ideario republicano estadounidense. Si la condición de americanos y la pertenencia a la “raza”

blanca le permitía crear una especie de alianza hemisférica, el republicanismo como doctrina política le servía para trazar lazos de hermandad revolucionaria entre cubanos y estadounidenses. A la hora de definir a los cubanos políticamente, Cazneau los denominaba republicanos de corazón y admiradores de las instituciones y la prensa norteamericana. Invocando una lógica separatista y anticolonial, defendía la idea de que Cuba pertenecía a los cubanos y que estos tenían el derecho a gobernarse:

Cuba belongs to the Cubans, and they have a right higher than human conventions [...] to govern themselves on the soil they give to civilization by their intelligence, and to unity by their toil. Not to admit this axiom is heresy to our republican creed, and we are false to the faith of our revolutionary sires if we deny to others the truths which they bled to leave us in sure heritage. If Washington acted right and Jefferson reasoned well, Cuba cannot be wrong in following their example. (Cazneau, 1849, p. 9)

En su lucha contra el imperialismo español, los cubanos aparecían como los seguidores del modelo republicano; por tanto, sus compatriotas estadounidenses debían apoyar la causa cubana para no traicionar el legado instaurado por George Washington y Thomas Jefferson. En ese sentido, creaba una mitología revolucionaria cubana que terminaba por asociarse con las figuras y los eventos fundacionales de la estadounidense. Mientras los cubanos eran representados como los herederos del republicanismo estadounidense, *La Verdad* se comparaba al folleto *Common Sense* de Thomas Paine y aparecía como cuna de la revolución cubana (Cazneau, 1849, p. 9).¹⁹

Como asevera Tom Chaffin (1995), muchos de los expansionistas del norte y de los proesclavistas del sur se sintieron inclinados a apoyar el movimiento filibustero cubano debido a su profesado republicanismo.

Desde finales del siglo XVIII, el republicanismo permitió articular uno de los argumentos seculares más contundentes a favor de la superioridad estadounidense en contraposición al orden monárquico europeo. Erigido sobre la base de la virtud cívica, ofreció la posibilidad de una regeneración política encarnada en el Nuevo Mundo y se convirtió, en palabras de Rafael Rojas (2009), tanto para cubanos como para estadounidenses, en un referente ideológico incluso más importante que el mismo nacionalismo (p. 301). Figuras como López y su ayudante Ambrosio Gonzales

¹⁹ Al hacerlo, resaltaba la importancia de la imprenta y del periódico en las gestas independentistas.

legitimaron las expediciones armadas en contra de España sobre la base del nacionalismo norteamericano, imbuido de la moral republicana, y estimularon las comparaciones entre las figuras claves de esa tradición política, desde Washington y Jefferson hasta Andrew Jackson, con las del movimiento filibustero cubano (Chaffin, 1995, pp. 91-92, 101-102).²⁰ Otros como Teurbe Tolón se dedicaron a traducir al español textos medulares del republicanismo estadounidense, con el objetivo de propagar sus ideales dentro de la comunidad de lectores hispanohablantes.²¹ Betancourt Cisneros, por su parte, defendería la anexión inspirado en clásicos republicanos como la *Declaración de independencia* y la *Constitución*, en los cuales se utilizaba la noción de *imperium in imperio* para defender la autonomía de los diversos estados dentro de la confederación. Betancourt aspiraba a que Cuba pudiera establecer su propia constitución, organizara sus propias cortes y formara su propio ejército, al mismo tiempo que se adhería a las leyes federales de los EE.UU. (Lazo, 2005, pp. 81-82).

En plena década de 1840, muchos de los presupuestos republicanos se rearticulaban desde la recién cimentada retórica del “Destino Manifiesto”. Esta visión sería fundamental en la transformación del republicanismo finisecular dieciochesco en imperialismo rampante a mediados del XIX y posibilita cuestionar los límites que una buena parte de la historiografía norteamericana ha intentado establecer entre un primer momento de supuesto crecimiento nacional en los años de 1840 y 1850 y un segundo período de afirmación imperial en 1898 (Greenberg, 2005, p. 16). La manera en que Cazneau defendió el expansionismo y el anexionismo permite plantear que el movimiento filibustero cubano no constituyó un caso al aislado dentro la política norteamericana, sino que era parte misma del nacionalismo expansionista de esa época (Chaffin, 1995, p. 91).

Aunque comenzaba promoviendo la incorporación de Cuba desde el prisma emancipador, esta retórica se diluía rápidamente en otra eminentemente imperial. A la idea de que la emancipación cubana era la causa que debía abrazar la humanidad, se le superponían las ventajas que la incorporación de la isla le proporcionaría a la Unión. A diferencia de los cubanos, quienes sostuvieron la defensa de la anexión dentro del marco anticolonial e independentista, Cazneau desplazó sus argumentos a la esfera geográfica, militar y económica. En ese ámbito, las alianzas fraternales aparecían formuladas sobre la base de una mancomunidad mercantil y capitalista.

²⁰ De acuerdo con Chaffin: “López drew on a U.S. nationalism, steeped in a Jeffersonian and Jacksonian republicanism, that tolerated both slavery and expansion” (1995, p. 91). Los cubanos filibusteros se inspiraron en tres momentos claves de la historia de los EE.UU. y de Europa: la Guerra de Independencia de los EE. UU., el conflicto bélico entre México y los EE. UU y las revoluciones republicanas europeas de los cuarenta (p. 101). Sobre este tema, también recomiendo a Brown (2009).

²¹ En 1853, tradujo el ya mencionado folleto *Common Sense*.

La nueva frontera

La retórica expansionista, defendida por Cazneau desde las páginas de *La Verdad*, dependió en gran medida de la rearticulación del imaginario geopolítico estadounidense y cubano, en un período en el que, como nos recuerda Carmen Lamas, las fronteras nacionales estaban siendo constantemente reestructuradas. Los límites de lo que sería EE.UU. y de lo que fue la América francesa, la América española y luego América Latina cambiaron continuamente a lo largo del siglo XIX, con la compra de Luisiana, el tratado de Adams-Onís y el Tratado de Guadalupe Hidalgo (Lamas, 2021, p. 13). Para Cazneau, el ejercicio de pensar a cubanos y estadounidenses como parte de un mismo frente, unidos por la moral republicana, la “raza” blanca y la identidad americana, conllevó trascender los circuitos coloniales y nacionales de Cuba y EE. UU. y, por ende, reimaginar una frontera en común para ambos territorios. Los textos que escogió para formar parte del folleto *A Series of Articles on the Cuban Question* se insertan dentro de esa tradición y tienen como nota dominante el hecho de colocar las fronteras de la isla en conversación con el mundo estadounidense (Cazneau, 1849, pp. 1-2). Cuba adquiriría una importancia extrema en tanto se convertía en la nueva frontera sur de los EE.UU. y aparecía connotada como la guardiana del Pacífico, la inigualable, la reina de las islas americanas, la Gibraltar de los EE.UU. y la cabecera del Mediterráneo americano (Cazneau, 1850, p. 18).

Cazneau aseguraba que ningún otro territorio presentaba mayores ventajas a la Unión pues, por su posición, estaba en conexión con todos los estados del país. Hacia el este, entraba en comunicación con todos los puertos de las antiguas trece colonias y hacia el oeste, con Florida y los estados del Golfo de México. Constituía, además, el puente para llegar a California, a través de los istmos centroamericanos, localizados en Nicaragua y Panamá, así como para acceder al resto del Caribe y Sudamérica. Su importancia se elevaba al punto de admitir que, una vez incorporada a los EE. UU., La Habana llegaría a reemplazar la centralidad que tenía Nueva York dentro del circuito comercial del país (Cazneau, 1850, pp. 7-22).

En el mapa que acompaña al folleto *A Series of Articles on the Cuban Question* (1849), Cuba aparece representada como la extensa fortaleza que cierra el arco del Golfo de México, desde Yucatán a Florida. Dada su cercanía con los estados del golfo, la isla se entendía como parte de la desembocadura del Mississippi. Cazneau aseguraba que a través del río se podían vincular las diferentes regiones de un país en expansión y que, al mismo tiempo, este aseguraba la conexión con el resto del Golfo de

México y del Caribe. El río era el que le daba unidad al sistema confederado y al nuevo imaginario geopolítico (Cazneau, 1850, p. 29). Con la anexión de Texas y desaparecidos los antiguos vínculos que unían Cuba con Luisiana y Florida, Cazneau sostenía que se había roto el círculo fronterizo más cercano a Cuba y que su destino inexorable era integrarse dentro de esa nueva cartografía política. Como se puede distinguir en el mapa (Figura 1), esta nueva frontera se completaba con México, Centroamérica, Jamaica y la República Dominicana, cuyos confines aparecían fuertemente sombreados, a diferencia de los del norte que afloraban sin límites, dejando abierta la posibilidad de la incorporación de Canadá.

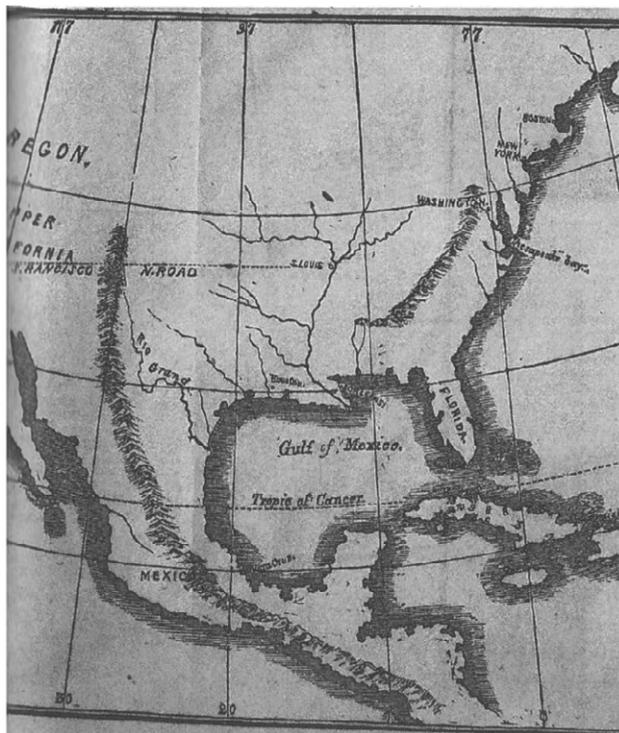


Figura 1. Mapa sin título. En J. M. Cazneau. *A Series of Articles on the Cuban Question* (1849).

Para el público mayoritariamente neoyorquino al que Cazneau se dirigía, la expansión hacia el norte había formado desde muy temprano parte central de su agenda expansionista. Una de las cuestiones claves al defender la expansión de los EE.UU. hacia Cuba y el resto del Caribe se centraba en contrarrestar la presencia de Inglaterra en las Américas. Para ella, la adquisición de Cuba debilitaría la hegemonía del imperio inglés en el continente: a Cuba seguiría Jamaica, Bahamas y Canadá. En ese sentido, la

incorporación de Cuba aseguraba la absorción de los territorios que continuaban dominados por el imperio inglés y haría que el océano Atlántico se convirtiera en la frontera estadounidense. Con la anexión, surgían otras ventajas en el orden militar, pues la isla se convertiría en baluarte militar de todo el país, centro de inteligencia y de intercambio militar en defensa de la hegemonía mundial estadounidense. Aseguraba incluso que se podía prescindir de dos tercios del ejército estadounidense, lo que significaba una ventaja económica para el país.

Si desde el punto de vista militar y geográfico, Cazneau presentaba las ventajas de convertir a Cuba en la frontera más sureña del país desde una perspectiva nacional, al abordar la cuestión económica situaba el debate en un contexto regional. El país aparecía dividido en diversas áreas y cada una de ellas adquiría identidad propia en dependencia de su fuente de riqueza. El alto Mississippi y el estado de Ohio se beneficiarían de la anexión al exportar su harina directamente a Cuba; California encontraría un mercado seguro para sus minerales, en tanto el hierro y el cobre eran necesarios en la construcción de maquinarias azucareras; Nueva Inglaterra extendería la manufactura de muebles y telas al Caribe. Cuba entraba en la unión sin alterar el equilibrio o romper la armonía de las partes productoras estadounidenses pues, según la periodista, aportaba tierras azucareras y el control de las rutas comerciales en Asia, a través del Pacífico (Cazneau, 1850, pp. 7-22).

Entre todos los epítetos utilizados por Cazneau para realzar la importancia de Cuba como la nueva frontera estadounidense, llama particularmente la atención el que termina por equiparar el Caribe con el Mediterráneo. Como ha estudiado Matthew Guterl, el Caribe fue conceptualizado por los proesclavistas del sur en la década anterior a la Guerra Civil como el Mediterráneo americano, quienes no dudaron en connotar el sur de los EE. UU. como la nueva Atenas, republicana y esclavista como la de la antigüedad. En la metáfora del Mediterráneo americano, quedaba incluido no solo el Caribe, sino también los estados del golfo, revelando la manera en que el sur del país se entendía como una especie de Caribe extendido, el llamado “trópico nórdico”, marcado por el clima, la agricultura y la esclavitud (2008, pp. 12-46). Que Cazneau apelara a este epíteto deja entrever la manera en que los abolicionistas del norte y los proesclavistas del sur compartieron un imaginario expansionista en común. Por tanto, es muy probable que el tropo del Caribe como el Mediterráneo americano, haya sido formulado en conversación entre el norte y del sur, mostrando cuán porosas y moldeables eran los confines entre uno y otro.

Al insistir en la expansión de la frontera sur de los EE.UU., Cazneau no se detuvo solo en Cuba y Puerto Rico sino que, a finales de la década del 50, abrió un capítulo centrado en la República Dominicana, donde fijaría su residencia en las próximas décadas.²² A partir de entonces se dedicó a abogar por la expansión estadounidense a la isla vecina y, como señala Robert E. May, intentó cambiar la política internacional estadounidense de un enfoque centrado en un imperialismo territorial a otro eminentemente comercial, reorientando el expansionismo americano en términos económicos (1979, p. 385). El hecho de que fuera un país independiente y de haber abolido la esclavitud hacía de la República Dominicana un caso más fácil de maniobrar en medio de la Guerra Civil norteamericana.

Expansionismo, anexión y abolición

Una buena parte de las intervenciones de la crítica literaria y la historiografía ha asociado *La Verdad* con un enfoque estrictamente proesclavista y ha terminado por conectar el anexionismo con una defensa de la esclavitud. Sin embargo, las diversas posiciones de los colaboradores del periódico hacen imposible homogenizar todas las posturas y revelan que el tema era mucho más complicado. En ese sentido, el caso de Cazneau complejiza la cuestión, pues, para ella, la anexión aparecía irrevocablemente unida a la abolición.²³ Desde las páginas de *La Verdad*, Cazneau anticipaba tres posibles escenarios en los cuales se entrelazaban el futuro político de Cuba, el de la esclavitud y la africanización del Caribe. El primero presentaba la posibilidad de que Inglaterra tomara posesión de Cuba, en ese caso la isla seguiría el destino de Jamaica, Haití y Martinica y, con ello, un imperio negro se afianzaría en las puertas de los estados del sur de los EE.UU. El segundo contemplaba la idea de que Cuba alcanzara la independencia; de esta manera, los criollos blancos, aunque ligeramente inferiores en número a las poblaciones negras y mulatas, dominarían el panorama político y probablemente llevarían a cabo la abolición de la esclavitud, pero de manera lenta. El tercer escenario se centraba en la posibilidad de que EE.UU. lograra anexar la isla; con la anexión, el tráfico ilegal de esclavos se suprimiría inmediatamente (Cazneau, 1849, p. 4). Los EE.UU. aparecían como el defensor del abolicionismo en la esfera atlántica y la incorporación de la isla se convertía en la gran contribución de su país a la humanidad. Con el fin del tráfico esclavista en Cuba, desaparecía el de Puerto Rico y Brasil.

²² Como resultado de su estancia en el Caribe publicó su relato de viajes *In the Tropics* (1863), que aparecería impreso nuevamente en la próxima década con el título *Life in Santo Domingo* (1873) y más tarde como *Our Winter Eden* (1878). Como novelista, dejaría *The Prince of Kashna: A West Indian Story* (1866).

²³ Tal vez, la manera de congeniar las diversas posturas sobre la esclavitud pasa, como afirma el historiador Portell Vilá, a través de la firme y constante oposición a la trata esclavista (1952, v. 2, p. 44).

Al defender la tercera opción, Cazneau vinculaba el colonialismo español con la preservación de la esclavitud en el hemisferio americano y dejaba entrever que la esclavitud era para ella un problema moral en Cuba y Puerto Rico, pero no en los EE.UU., donde se había derogado el tráfico de esclavos y, donde, según la periodista, se habían dado pasos sólidos para la eliminación gradual de la esclavitud. Desde la independencia estadounidense a la fecha, afirmaba, siete estados habían abolido la esclavitud y dos más estaban en camino de derogarla. Además, se habían incorporado ocho estados más libres de esclavitud. Contrario a lo que algunos proesclavistas cubanos defendían, como Madan, quien aseguraba que de anexarse Cuba a los EE.UU. la legislación esclavista española influiría positivamente en la suerte de los esclavos del sur (Domínguez, 2021, p. 65), Cazneau representaba el sistema esclavista español como mucho más cruel e inhumano y basaba su argumento en la continuación del tráfico de esclavo. Afirmaba que, desde 1826, habían llegado a la isla más de 160.000 africanos solo a través de La Habana, representando un total de 436.495 esclavos hasta 1841.

Frente a los antiesclavistas del norte, Cazneau convertía el asunto de la anexión en un tema de carácter abolicionista. La incorporación de la isla a la Unión liberaría a los mexicanos que se encontraban en condición de servidumbre en las plantaciones cubanas e impediría la importación de 8000 africanos anuales. Aseguraba que entre unos y otros, Cuba tenía más esclavos que todos los estados esclavistas de los EE. UU. Cazneau abogaba por la abolición gradual de la esclavitud y aseguraba que el programa se llevaba a cabo de norte a sur.²⁴ En un principio, aseguraba, todos los estados habían sido esclavistas; en su paso de la esclavitud a la abolición, los territorios del norte habían terminado expulsando sus esclavos a los estados del sur. El escenario actual se dividía entre los estados esclavistas y los abolicionistas, y aquellos que se encontraban en transición del trabajo esclavo al trabajo libre, los fronterizos Delaware, Maryland, Virginia, Kentucky y Missouri. Dentro de esa cartografía, Cuba, como el punto más sureño de los EE.UU., aseguraba que el crecimiento abolicionista hacia el sur continuaría expandiéndose y que serviría como punto de colonización de las poblaciones afrodescendientes.

Por otra parte, aseguraba que, si bien Cuba representaba la única posibilidad de crecer para los estados esclavistas, su anexión no significaba un peligro para el ala abolicionista, pues esta seguiría siendo mayoría en el senado estadounidense. En medio de las tensiones entre el norte y el sur, la incorporación de Cuba figuraba como una manera de apaciguar la

²⁴ Sobre el tema ver también, Hudson (2001, pp. 110-111).

tirantez de los sureños y evitar el enfrentamiento entre las dos facciones del país. Ante los proesclavistas que se oponían a la anexión, con el argumento de que la incorporación de la isla arruinaría su industria azucarera, Cazneau señalaba que, con la eliminación del tráfico ilegal de esclavos, la producción cubana disminuiría necesariamente y que los sureños podrían competir en igualdad de condiciones con los cubanos. Recurría además al tema de la africanización, tan temido por los hacendados de los estados esclavistas. Si Cuba terminaba en manos de los ingleses seguiría la suerte de Haití y Jamaica, y el peligro de que el sur de los EE. UU pasara a ser dominado por los afrodescendientes se expandiría.

Si bien sobresalía su esfuerzo de pensar el país más allá de la tradicional división entre norte y sur, una vez enfrentada al tema de la esclavitud, Cazneau no tenía más alternativa que lidiar con los dos frentes de opinión a través de los cuales se organizaba la esfera pública estadounidense. Pero, incluso en este ámbito, articulaba sus argumentos intentando conciliar las divergencias que separaban al norte del sur y sostenía que la incorporación de Cuba sería la única manera de avenir intereses tan diversos: “The cause of Cuban emancipation is the only means of conciliating the opposite interests of the North and South, of the abolitionists and free soilers” (Cazneau, 1849, s.p.). En vez de agravar la situación, sería la solución perfecta para resolver las tensiones entre el norte y el sur. La futura tranquilidad del país dependía de la anexión de la isla.

Las posiciones defendidas por Cazneau con respecto a Cuba permiten entrever que la anexión no fue solo una prioridad para los proesclavistas sureños que veían en la incorporación una manera de extender su posición dentro de la Unión, sino también para los del norte quienes, en respaldo del nacionalismo estadounidense, promovían la expansión territorial y toleraban la esclavitud (Chaffin, 1995, p. 91). El proyecto expansionista estadounidense trascendió la cuestión de la esclavitud y fue más allá de la oposición proesclavista y antiesclavista. Si el norte y el sur diferían en el tema, el deseo por la expansión imperial permitió congeniar posiciones tan diversas e hizo posibles figuras como Cazneau que, siendo una abolicionista moderada, podía dirigir un periódico financiado por la elite proesclavista habanera, en aras del crecimiento territorial de su propio país.

La filibustera

A la pregunta de Rodrigo Lazo de dónde encontrar la filibustera del movimiento anexionista cubano, habría que responder visibilizando el lugar que Cazneau tuvo dentro de esa corriente política. Aunque nunca hubiese

publicado alguno de sus artículos de forma independiente, es posible imaginar hasta donde llegó su labor en el periódico *La Verdad*, pues al comparar las secciones en español y en inglés, se hace evidente que, si bien ejerció muchas veces como traductora, la parte del periódico en inglés tuvo su identidad propia y dio cabida a muchos artículos que solo circularon en ese idioma. Esto se percibe claramente cuando uno se desplaza de una sección a otra del periódico. Mientras los artículos en español dan cuenta de un afán historicista y de un deseo por recrear una historia independentista cubana, los artículos en inglés apuestan por los números, las estadísticas y por un discurso mercantil que busca revelar las ventajas económicas de la anexión cubana. Si para los colaboradores cubanos de *La Verdad* se trataba de un periódico criollo, de naturaleza bilingüe, para Cazneau era más que todo un periódico anglo-hispano. La manera en que ella lo definía daba a entender que, desde su punto de vista, no se trataba simplemente de un periódico que se publicaba en dos idiomas y que en el intento vertía los artículos del español al inglés, sino de un proyecto concebido para dos audiencias distintas con marcadas diferencias culturales.

Entre los artículos que circulan en inglés y de los cuales no hay versión en español hay muchos dedicados a dialogar con la prensa norteamericana, ya sea de New York o de New Orleans, en los cuales se aborda el tema de la anexión de Cuba. Al ser escritos en ese idioma es posible conjeturar que fueron redactados por ella. Muchas veces son respuestas a sus colegas periodistas en las cuales muestra su acuerdo o desacuerdo. En el primer caso, amplifica y reproduce los argumentos con los que concuerda; en el segundo, entra en fuertes polémicas intentando rectificar las posiciones defendidas y presentando sus propios contraargumentos. En otras ocasiones es fácil identificarla como la autora porque se dirige al público estadounidense desde el lugar de enunciación de una compatriota. Incluso hay artículos que comienzan como traducciones de los textos publicados en la sección en español, pero adquieren independencia en cuanto a la organización y los argumentos para hacerlos más asequibles para la audiencia estadounidense. La conexión con el público anglo no se lograba simplemente traduciendo los textos en español escritos por los cubanos, sino que era necesario escribirlos teniendo en cuenta los intereses y el estilo periodístico al que estaba acostumbrada esa audiencia.

Desde las páginas de *La Verdad*, Cazneau fungió como la editora del periódico de mayor circulación del anexionismo cubano y agrupó, bajo su dirección, a los más relevantes poetas y escritores de esa generación. Si una década después Emilia Casanova de Villaverde, admiradora por demás de López, se convirtió en una de las figuras cimeras del exilio cubano en

Nueva York y llevó a cabo una fuerte campaña pública a favor del independentismo, es muy probable que, en algún momento, se haya sentido inspirada por la filibustera, oriunda de Nueva York, que empuñaba la pluma en inglés y firmaba sus artículos bajo el seudónimo de Cora Montgomery.

Referencias

- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Arroyo, J. (2013). *Writing Secrecy in Caribbean Freemasonry*. New York: Palgrave.
- Brown, D. L. (2009). An 1848 for the Americas: The Black Atlantic, “El negro mártir,” and Cuban Exile Anticolonialism in New York City. *American Literary History*, 21 (3), 431-463.
- Chaffin, T. (1995). ‘Sons of Washington’: Narciso López, Filibustering, and U.S Nationalism. *Journal of the Early Republic*, 15 (1), 79-108.
- Cazneau, J. (1849). *A series of Articles on the Cuban Question*. New York: La Verdad.
- Cazneau, J. (1850). *The Queen of Islands and the King of Rivers*. New York: Charles Wood.
- Domínguez, D. (2020). The Caribbean in the United States Imagination: Travel Writing, Annexation, and Slavery. En A. Birkemaier. (Comp.). *Caribbean Migrations: The Legacies of Colonialism* (pp. 127-142). New Jersey: Rutgers UP.
- Domínguez, D. (2021). Slaveholders in the South: The Networks of Cubans and Southerners in the Age of the Second Slavery. *Atlantic Studies*, 18 (1), 51-69.
- Foner, P. (1963). *A History of Cuba and Its Relations with the United States*. New York: International Publisher. 2 v. v. 2.
- Gobat, M. (2018). *William Walker and Manifest Destiny in Central America*. Massachusetts: Harvard UP.
- Greenberg, A. S. (2005). *Manifest Manhood and the Antebellum American Empire*. Cambridge, UK; New York: Cambridge UP.
- Griffin, M. J. (2010). Jane McManus Storm Cazneau, 1807-1878. *Legacy*, 27 (2), 416-432.
- Guterl, M. (2008). *American Mediterranean: Southern Slaveholders in the Age of Emancipation*. Cambridge: Harvard UP.
- Hudson, L. (2001). *Mistress of Manifest Destiny: A Biography of Jane McManus Storm Cazneau, 1807-1878*. Austin: Texas State Historical Association.

- Lamas, C. (2021). *The Latino Continuum and the Nineteenth-Century Americas: Literature, Translation, and Historiography*. Oxford; New York, NY: Oxford UP.
- Lazo, R. (2005). *Writing to Cuba. Filibustering and Cuban Exiles in the United States*. Chapel Hill: North Carolina UP.
- Leary, J. (2016). *A Cultural History of Underdevelopment: Latin America in the U.S. Imagination*. Charlottesville: Virginia UP.
- Lomas, L. (2008). *Translating Empire: José Martí, Migrant Latino subjects, and American Modernities*. Durham: Duke UP.
- May, R. E. (1979). Lobbyists for Commercial Empire: Janeau Cazneau, William Cazneau, and Policy, 1846-1878. *Pacific Historical Review*, 48(3), 383-412.
- May, R. E. (1987). "Plenipotentiary in Petticoats": Jane M. Cazneau and the American Foreign Policy in the Mid-Nineteenth Century. En E. Crapol. (Comp.). *Women and American Foreign Policy: Lobbyists, Critics, and Insiders* (pp. 19-44). New York: Greenwood Press.
- May, R. E. (2002). *Manifest Destiny's Underworld: Filibustering in Antebellum America*. Chapel Hill: North Carolina UP.
- Mirabal, R. (2017). *Suspect Freedoms: The Racial and Sexual Politics of Cubanidad in New York, 1823-1957*. New York, NY: New York UP.
- Morrison, M. A. (2014). The Expansionist Impulse in Antebellum America. En J. H. Silbey (Comp.). *A Companion to the antebellum Presidents, 1837-1861*. (pp. 43-64). Massachusetts: John Wiley.
- Opatrny, J. (1990). *U.S. Expansionism and Cuban Annexationism in the 1850s*. Prague: Charles University.
- Pérez, L. (2018). *Sugar, Cigars and Revolution: The Making of Cuban New York*. New York: New York UP.
- Pérez Jr., L. (2003). *Cuba and the United States: Ties of Singular Intimacy*. Georgia: Georgia UP.
- Portell Vilá, H. (1930-1958). *Narciso López y su época, 1850-1851*. La Habana: Libros y folletos. 3 v.
- Roberson, S. (2011). *Antebellum American Women Writers and the Road: American Mobilities*. New York: Routledge.
- Rojas, R. (2000). *De la provincia a la nación. Ensayo sobre el nacionalismo autonomista*. En M. Moreno Fraginals (Comp.). *Cien años de historia de Cuba, 1898-1998* (pp. 47-58). Madrid: Verbum.
- Rojas, R. (2009). *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*. Madrid: Taurus.

De islas, archipiélagos y periplos letrados:

| De vuelta a Colón
| en el siglo XIX

Of Islands, Archipelagos, and Intellectual Wanderings:

| Columbus in the 19th
| Century Once Again

Eyda M. Merediz*

University of Maryland, College Park

 <https://orcid.org/0000-0001-7989-2264>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3952>

* Eyda M. Merediz es profesora del Departamento de Español y Portugués de University of Maryland, College Park. Se doctoró por Princeton University y sus intereses académicos se concentran en los campos de la literatura colonial latinoamericana y los estudios transatlánticos de la temprana modernidad. Sus publicaciones incluyen el estudio monográfico *Refracted Images: The Canary Islands through a New World Lens. Transatlantic Readings* (MRTS, 2004), una edición crítica de *Los guanches de Tenerife y conquista de Canaria* de Lope de Vega (Juan de la Cuesta, 2003) y dos coediciones, el volumen *Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de las Casas* (MLA, 2008), con Santa Arias, y el dossier *Otros estudios transatlánticos: lecturas desde lo latinoamericano* (ILLI, 2009), con Nina Gerassi-Navarro. Ahora se enfrasca en un proyecto que traza el legado de Bartolomé de las Casas en el Caribe. E-mail: emerediz@umd.edu



Recibido: 21 septiembre 2022 * Aceptado: 12 diciembre 2022 * Publicado: 17 febrero 2024

¿Cómo citar este texto?

Merediz, E. M. (enero-junio, 2023). De islas, archipiélagos y periplos letrados: de vuelta a Colón en el siglo XIX. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (37), 223-246. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3952>

Resumen

Con un acercamiento transatlántico y relacional, este artículo reconsidera una producción poética del siglo XIX en torno a la figura romantizada de Cristóbal Colón en el Caribe hispano y en las Islas Canarias. La producción poética se lee como parte del meta-archipiélago formulado por Antonio Benítez Rojo, que parte de figuras fundacionales como Bartolomé de las Casas. El objetivo es reconsiderar las negociaciones de la condición colonial en tiempos decoloniales.

Palabras clave: estudios culturales transatlánticos, Cuba, Islas Canarias, poesía, Cristóbal Colón, colonialidad, estudios coloniales caribeños

Abstract

With a transatlantic and relational scope, this article reconsiders 19th-century romanticized poetic renditions of the figure of Christopher Columbus in both the Hispanic Caribbean and the Canary Islands. The works are read as part of a dynamic meta-archipelago and in dialogue with Antonio Benítez Rojo's formulation that presents Bartolomé de las Casas as a foundational figure. The ultimate objective is to reconsider the colonial condition in decolonial times.

Keywords: transatlantic cultural studies, Cuba, the Canary Islands, poetry, Christopher Columbus, coloniality, Caribbean colonial studies

Este trabajo parte de un marco transatlántico y archipelágico para retomar una producción poética que evalúa la figura de Cristóbal Colón y el mal llamado “descubrimiento de América”. Los poemas estudiados dialogan con las corrientes románticas nativistas del siglo XIX develando, si bien de formas diferentes, una ambigua condición colonial en el Caribe hispano y las Islas Canarias. Nos centramos fundamentalmente en un momento histórico, las décadas de 1830 a 1860 y las composiciones poéticas de dos figuras contradictorias unidas por la apropiación de Cristóbal Colón y la evaluación de su legado. La primera es Narciso de Foxá y Lecanda (San Juan, Puerto Rico, 1822-París, Francia, 1883), un poeta menor, según la evaluación de varios críticos, que se ocupa de Colón, del libre comercio y del criollismo al participar en la vida intelectual cubana asociada con el grupo de Domingo del Monte, pero que no deja de validarse a través de Europa. La segunda es Graciliano Afonso Naranjo (La Orotava, Tenerife, 1775-Las Palmas, Gran Canaria, 1861), poeta, traductor y religioso canario que fue diputado a las Cortes de Cádiz, desterrado al Caribe y retornado a Canarias para participar de pleno en la vida intelectual y política de su tiempo. A pesar de que Afonso publica sus primeros poemas en Puerto Rico, por lo que entra en una genealogía literaria nacional puertorriqueña, su mirada crítica a la empresa colombina y a la historia de las Islas Canarias y del Atlántico hispano lo inserta en un archipiélago más complejo que canalizan flujos independentistas románticos y formaciones históricas en diálogo con Europa y América. Ambos participan de las tempranas negociaciones nacionales, redes regionales, la apropiación de lo indígena y de la naturaleza isleña que deslindan y agrupan a estos archipiélagos atlánticos que seguirían marcados, ya sea por un dominio colonial tardío o por una persistente colonialidad. También evidencian un desplazamiento de la impronta colombina a la lascasiana que se impone en el Meta-archipiélago imaginado por Antonio Benítez Rojo, tan cerca del mito como de la historia.

De los estudios transatlánticos y el pensamiento archipelágico

Ampliar los parámetros que definen geográfica y geo-políticamente el Caribe para incluir las Islas Canarias es una tendencia cada vez más común en el campo de la nueva historia atlántica o los estudios transatlánticos culturales de las últimas décadas. Una múltiple fertilización intelectual con otras disciplinas ha servido para ampliar el concepto de Atlántico como espacio complejo de interacciones relacionales como en el caso del Caribe o las Islas Canarias y los trabajos que las conectan tanto con Europa como con África y América. Estos acercamientos han permitido que no se imponga una lectura unidireccional de influencias comparativas emanadas

de Europa ni que se promueva una visión fija, totalizadora u homogénea del espacio atlántico, más ambiguo e inmedible de lo que el mapa deja entrever. Fundamentalmente, hay que tomar en cuenta las revisiones del “sistema mundo” que apuntan a la centralidad del océano Pacífico, a las propuestas de Anthony Stevens Arroyo del “paradigma inter-Atlántico” o las de Francisco Hernández Adrián de una “nesología atlántica”, y las propuestas de Yolanda Martínez-San Miguel que señalan los límites de las lecturas transatlánticas a favor de lo transnacional y lo archipelágico.¹ Mi aporte, a pesar de estar ligado a un Atlántico hispano asociado con una lengua hegemónica imperial y participar de un diálogo en la academia norteamericana, ha develado la centralidad de otra genealogía que presenta al espacio canario-caribeño o caribeño-canario como inaugurador de unos estudios transatlánticos desde el sur y desde las islas que también tienen una proyección hemisférica.

Los estudios que se centran en lo archipelágico, por su parte, han tomado forma en la última década como resultado también de una metodología relacional que explora un sistema de conexiones y una re-significación de espacios y tiempos que hilvana islas y grupos de islas para develar formaciones sociales, históricas y culturales alternativas a las continentales. A pesar de que la teoría que los sustenta es fundamentalmente contemporánea, como da cuenta la introducción al volumen editado por Martínez-San Miguel y Michelle Stephens (2020, p. 1-44), podemos remontarnos históricamente a otros momentos anteriores que contextualicen un pensamiento archipelágico centrados en un “mar de islas” en la relación de la navegación con la literatura, de la cartografía con el colonialismo. Un ejemplo curioso del origen medieval y cristiano de un discurso legal que, primero instrumentaliza lo insular, para luego aplicarlo a lo continental es la “doctrina omni-insular,” acuñada por Luis Weckmann, sobre la que se basaron múltiples políticas papales y que justificaron la expansión territorial y la colonización europeas. Las donaciones papales de todas las “nuevas islas,” incluyendo las “nuevamente descubiertas” Canarias y las del Caribe a las que llega Colón en 1492, descansan sobre esa antigua y extraña teoría jurídica enunciada por primera vez por Urbano II en 1091, en que declaraba que la absoluta soberanía de todas las islas del mundo pertenecía a la jurisdicción de San

¹ La bibliografía es muy amplia, pero para un bosquejo útil, ver la introducción de Eyda M. Merediz y Nina Gerassi-Navarro (2009, pp. 605-636) al dossier sobre los estudios transatlánticos en los campos de la historia y los estudios culturales latinoamericanos que incluye la temprana modernidad. Ver el ensayo de Merediz en el mismo volumen que se ocupa precisamente de Cuba y Canarias (2009, pp. 195-220). Con respecto a la centralidad de África, consultar a Benita Sampedro Vizcaya y su “Engaging the Atlantic: New Routes, New Responsibilities” (2012). Ver además el reciente y valioso volumen editado por Cecilia Enjuto-Rangel, Sebastiaan Faber, Pedro García-Caro y Robert Patrick Newcomb (2020) que actualiza el estado de la cuestión con relación a Latinoamérica, Iberia y África en los siglos XIX y XX. Ver además la pionera teorización de Joseba Gabilondo del “Atlántico hispano” (2001) y una crítica fundamental que han recibido los estudios transatlánticos que Abril Trigo (2012) ve como una manera de reconfigurar los estudios de área y una forma de negociar el neo-hispanismo muchas veces acrítico de las relaciones de poder.

Pedro y sus sucesores (Weckmann, 1949, pp. 32-33, 229-62). Para el siglo XV, y apoyado en la Biblia y el derecho romano, el papado reclamaría su dominio sobre infieles y paganos, sobre todas las tierras y mares —principios legales que se pondrían a prueba en el Atlántico y el Caribe entre los poderes imperiales que se los disputarían. De esta forma, las islas funcionan como residuos del continente, pero se las revaloriza como anclaje para pensar los diseños universales de la modernidad colonial.

La premisa que ordena el abarcador volumen compilatorio y de alcance global de Martínez-San Miguel y Stephens es que el pensamiento archipelágico trabaja con fragmentos que visiblemente están aislados, pero que muestran por debajo una red de interconexiones (2020, pp. 2-6). Esta afirmación se sustenta en gran parte sobre la base de textos que han teorizado el Caribe. Al romper con nociones tradicionales que apuntan a una teleología histórico-literaria, este pensamiento archipelágico se abre a una multiplicidad de disciplinas, marcos comparativos y espacios diversos, potenciando así al archipiélago como prisma que lleva al cuestionamiento de las epistemologías y metodologías dominadas por paradigmas continentales que se presentan como sinónimo de proyecciones globales (pp. 6-7) y que va mucho más allá de la materialidad geológica y geopolítica de los archipiélagos. El trabajo de Juan Carlos Quintero (2016) sobre el archipiélago, sin embargo, lo define como un efecto, sin contraponer la isla con lo continental ni con el mar; el archipiélago es grieta, es punto de fuga, es también un *sensorium* que no renuncia a ser político ni histórico, pero de otra manera disidente que escapa del discurso académico establecido. Ambos, pensamiento o efecto, comparten con los estudios transatlánticos una fluidez que se resiste al encasillamiento y posiciones críticas ante lo que se percibe como las insuficiencias de la “isla que se repite” de Antonio Benítez Rojo como hermenéutica caribeña o archipelágica (Martínez San Miguel y Stephens, 2020, p. 8; Quintero, 2016, pp. 72-88).

A pesar de su innegable contribución, mucho se le ha criticado a Benítez Rojo y estas posiciones son el resultado de una reevaluación que ha apuntado sobre todo a la posición cubano-céntrica o de “caribeñismo cubano” que perpetúa la percepción de las Antillas como un “otro cercano” desde el nacionalismo insular, como bien lo expresa Rafael Rojas (2019).² No obstante, Rojas se

² El texto de Rojas (2019) es perspicaz porque traza, no sólo la relación con la historiografía cubana, sino con Fernando Ortiz y otra hermenéutica caribeña importante como lo es la transculturación. Rojas apunta muchos de los aciertos y los malentendidos que generó el texto y también evalúa los cambios y las matizaciones en el pensamiento de Benítez Rojo que responde a muchas de las críticas para la segunda edición de su texto en 1998. En su segunda formulación, su isla que se repite se abre más al diálogo con escritores del Caribe continental y las Antillas no hispanas. Es importante tener en consideración las dos ediciones y eso hace María Guadalupe Silva (2009) en un buen repaso por la transformación del insularismo al metarchipiélago. La entrada de “la isla que se repite” en el reciente *Diccionario de la literatura y la cultura en América Latina* a cargo de Graciela Salto es una lectura obligada para comprender el alcance de las significaciones del término más allá del ámbito específico del Caribe (2021, pp. 267-274) y sus evaluaciones críticas.

adentra en las múltiples interpretaciones fallidas que condenan a Benítez Rojo a posiciones a las que no se suscribe y apunta que Benítez impugna “los discursos del nacionalismo estrecho”. Quintero (2016, p. 88). Por su parte, señala que la teorización de Benítez Rojo (2010, p. 103) se ajusta con más precisión a la creación de un mito fundacional y lo sostiene con uno de los textos publicados póstumamente donde el crítico cubano rebautiza el archipiélago como “La Nueva Atlántida”. Este giro final es, sin duda, una conexión clave con las Islas Canarias tantas veces imaginadas como la platónica isla,³ aunque ésta también encapsule un contexto archipelágico extenso por la multiplicidad de locaciones donde se alojó la Atlántida, desde el Ártico al Pacífico, en las discusiones científicas de los ilustrados europeos.

El “meta-archipiélago” y el “supersincretismo” de Benítez Rojo han suscitado, a su vez, reflexiones que conectan directamente a Cuba y Puerto Rico con las Islas Canarias. Baste citar aquí un estudio reciente de Xiomara Núñez Rodríguez que propone reevaluar las interdependencias discursivas entre las formulaciones identitarias nacionales de estas islas que se asumen parte integral de ese meta-archipiélago. Sostiene que una perspectiva abierta, posmoderna y poscolonial interroga los límites del Caribe que no pueden dejar fuera el archipiélago canario y que no solo se trata de ciertas relaciones históricas sino constitutivas e indisolubles que pasan por la formulación de los comienzos aborígenes, el nacionalismo y la colonialidad (2020, pp. 2-3). El propio Benítez Rojo ya marca parte de este camino desde su novela *El mar de las lentejas* (1979) que, en una ficción histórica, conecta íntimamente Tenerife y las Canarias con la conquista y colonización de las Antillas reconstruyendo así una cartografía caribeña expansiva que desdibuja lo céntrico y lo periférico como bien ha indicado Carlos Garrido Castellano (2012, p. 1727).

El archipiélago, ya sea en su dimensión pensamiento, meta- o efecto, ha movilizado formas de leer que son, sin duda, transformativas dentro del paradigma más amplio de los estudios culturales. Para este trabajo, que está anclado en el siglo XIX y sus precedentes ilustrados, apelamos fundamentalmente al espacio fundacional y fluido del Atlántico, que no es origen sino siempre encrucijada, que registra las travesías del capitalismo moderno global y la colonización occidental donde se negocian las culturas nacionales en sus giros criollos e indianistas, pero con atisbos disruptivos e incómodos que valen la pena explorar.

³ Ya Kevin Sedeño-Guillén había recogido la referencia a la Nueva Antártica de boca del propio Benítez Rojo en un encuentro que lo homenajeaba (2001-2002, p. 91; cit. en Silva, 2009, pp. 102-103, n. 10). Con respecto a Canarias, Alejandro Cioranescu (1990) apuntó que hay dos mitos fundadores que marcan la identidad canaria, el primero es el romance de una princesa guanche y un soldado español, y el segundo la Atlántida, pero la complejidad de su uso con referencia al continente africano deja claro una estrategia letrada excluyente desde la historiografía fundacional isleña. Ver Merediz, 2010.

La empresa colombina: revisión poética

Conectar a través de Benítez Rojo estos archipiélagos y buscar en unos estudios transatlánticos anclados en el eje Caribe-Canarias o Canarias-Caribe es un itinerario de lectura válido y compartimos el gesto de lanzar una atarraya lo suficientemente amplia para que las redes revelen que lo que aparece geográficamente aislado se conecta en lo sumergido. Benítez Rojo apela al Caribe primeramente como un accidente geográfico “un puente de islas” caótico que enlaza América del Norte y del Sur —pero obviamente no menos transatlántico—, por ser además un archipiélago multisensorial (1989, p. iii) que deriva en un meta-archipiélago cultural sin centro y sin límites (p. xiii). En ese sentido básico conecta con la Islas Canarias en un desplazamiento más, pero en el estudio que nos ocupa aquí privilegiamos los periplos, tanto físicos como intelectuales, que se montan alrededor de la “máquina de la plantación” y los discursos identitarios criollistas y nacionales, incipientes y ambivalentes, que se fraguan en los espacios insulares. Nos gustaría rescatar una producción poética que se centra en la figura de Cristóbal Colón que desde la dislocación de los archipiélagos coloniales dialoga con la historia, los centros metropolitanos y un romanticismo transatlántico de múltiples cruces.

Retomar la figura de Colón es iluminador en estos tiempos y en sintonía con el derribo de sus estatuas o sus defensas, en frente de las cuales se escenifican los nacionalismos patrióticos neoliberales o las posiciones decoloniales y antirracistas —que comenzaron a enfrentarse en el discurso cultural público desde los 1970s con mayor o menor éxito— para seguir explorando retrospectivamente la construcción y la pervivencia del utilitario mito. La historiografía ilustrada y romántica encontró en “el descubrimiento de América” y en Colón un terreno fértil para renegociar las incipientes culturas nacionales tanto en Norteamérica como en Hispanoamérica y el trabajo de Elise Bartosik-Vélez (2014) ofrece un panorama certero y abarcador de este cruce.⁴

El caso de Foxá y Lecanda, como bien apunta recientemente Jesús Carrillo (2021), evidencia el legado contradictorio y controvertido de Colón en España y el mundo hispánico. Es de este poeta “de certamen” —como lo llama Max Henríquez Ureña (1963, p. 222) siguiendo la pauta de Menéndez

⁴ Si bien la bibliografía es extensa, destacamos el estudio comparativo y transhistórico, hemisférico y transatlántico de Elise Bartosik-Vélez (2014), que traza la figura de Colón como un nuevo Eneas tanto en los Estados Unidos como en la América española en un ejercicio de *translatio imperii*, expande y relaciona significativamente los estudios anteriores y muestra cómo las nuevas Naciones-Estado se sirven de él retórica e ideológicamente. En el contexto italiano también se liga a esta tradición clásica y heroica. Para el contexto hispano que explora las fuentes de las que Washington Irving se nutre, ver también el estudio de Rolena Adorno (2002, pp. 49-105).

y Pelayo— que sale el primer “poema épico” que se le dedica en español a la figura colombina que no ocurre hasta 1846, cuando el 23 de noviembre gana los juegos florales del Liceo de la Habana por su *Canto épico al descubrimiento de América por Colón*. El interés por esta figura, que ya Washington Irving había romantizado, distorsionado y popularizado y que circulaba ubicuamente traducido al español desde 1834 (Adorno, 2002, pp. 55, 74), se da gradualmente en una serie de composiciones poéticas y teatrales en las décadas subsiguientes. De familia dominicana, nacido en San Juan de Puerto Rico e hijo adoptivo de Cuba, Foxá participa de lleno en este primer momento de efervescencia de la búsqueda de la cultura nacional donde lo discursivo enunciaba una nación todavía inexistente en “la siempre fiel Isla de Cuba” gobernada por el despótico Miguel Tacón a partir de 1834. En este periodo de intensa represión, se sofocan rebeliones y se destierra a los intelectuales, pero el joven Foxá se refugia en la figura heroica de Colón, injustamente olvidada, y despliega un reclamo glorioso para una España que, desde un Caribe todavía colonial y una visión criolla privilegiada, negocia sus valores culturales.⁵

Foxá compone un poema épico de sesenta y seis octavas reales que, a diferencia de la “pompa guerrera” de Homero y el “ardimiento” de Tasso, quiere dar cuenta desde su primera estrofa de la “empresa mayor que vio la tierra” (1846, p. 9). Se invoca a la Musa virgiliana y se nombra a Colón para comenzar un trabajo comparable con el de Ícaro para enmarcar la falsa modestia formularia de un talento escaso que, con solo intentar la hazaña poética, se sentiría satisfecho (p. 10). La imagen de Colón que se presenta es, como es de esperar, la del héroe atrevido que armado de “ciencia” y “constancia” deja su huella en los dos mundos el viejo y el nuevo (p. 10). Se le define como “piloto”, “sabio”, e “ilustre” (pp. 23-24), que persigue una visión informada por el astrolabio a toda costa y que convence a sus hombres amotinados, no solo con su “elocuencia rara”, sino con la afirmación de que es el único que los puede guiar de regreso a la patria (p. 24). Como era esperado, también se le hace víctima de la historia a pesar de la enorme y exitosa misión cuya recompensa sus herederos no dejarían de reclamar legalmente o rescatar, de la pluma de su hijo Hernando, por ejemplo. Como le augura un oráculo milagroso en forma de visión americana, “te aguardan cadenas, hierro y muerte” (p. 28) y, sobre todo, se señala el escamoteo de su gloria por un “audaz aventurero” que le da su nombre al mundo que por derecho debía llevar el de Colón (p. 28).

⁵ Ver la entrada sobre Foxá en el *Diccionario biográfico cubano* de Francisco Calcagno (1878, p. 283).

A esta sugerencia inexacta de un Colón perseguido y desposeído se unen otros lugares comunes que forman parte de la versión ficcional de la empresa colombina, como la acogida de Isabel de Castilla que “puso precio a sus brillantes galas” para financiar el viaje (Foxá, 1846, p. 11), además de datos imprecisos como la despedida de sus dos hijos Diego y Hernando que, en el poema, se asumen hijos de una misma madre ya muerta (p. 17). Una larga antesala poética lleva a que se echen los barcos a la mar en la estrofa 29.

En un juego antitético que emula el carácter dual de la fortuna, se marca la prosperidad y la alegría del día para luego tornarse en noche dolorosa de tormenta (Foxá, 1846, p. 20-22) que le hace perder el rumbo y provoca el amotinamiento. En el poema se le da la palabra a Colón en tres ocasiones, la primera (pp. 15-16) funciona como la arenga del líder que exhorta a sus compañeros a enfrentarse a un mundo desconocido “infeliz” de “ídolos crueles” con la experiencia y el arrojo con que habían derrotado a los musulmanes. La segunda intervención es para enfrentarse a la tripulación enfurecida (pp. 23-24) y convencerlos de que la tierra estaba a su alcance. La tercera es una oración íntima (p. 25) en que pide una revelación divina que se le concede en forma de visión que le augura un futuro brillante pero pesaroso (pp. 25-28).⁶

El poeta también se inserta en su texto, como lo haría Alonso de Ercilla, pero en tono afectivo y melancólico para establecer su relación con la figura y el legado de Colón. Dedicó una octava a narrar su propia experiencia espiritual en la Catedral de la Habana donde se suponía que se guardaron los restos del Almirante después de 1795 hasta el fin de la guerra de independencia en 1898. En veneración religiosa, contempla el epitafio y pronuncia el nombre admirado, se conmociona hasta las lágrimas y sienta al final del poema la premisa que le da origen (Foxá, 1846, p. 30). El poema es así un gesto emulador de lo que la ciudad de Génova había hecho con Colón y que cierra la última estrofa del poema. Los genoveses le habían erigido una estatua justo en 1846 en su “patria”; Colón apoyado en un ancla y una figura femenina indígena desnuda a sus pies que sostiene en una mano la cruz y en la otra el cuerno de la abundancia. Narciso de Foxá, a su vez, le escribía un canto épico a sus restos para reafirmar “¡Toda tu gloria pertenece a España!” (Foxá, 1846, p. 31).

⁶ En su apreciación crítica del canto épico de Foxá, en un volumen de sus “ensayos” poéticos reunidos que se publica en Madrid, Manuel Cañete indica que su tono no tiene “el arrebató de la epopeya heroica” sino que es tierno y sentimental como toda su poesía que no tiene ni el vigor de José María Heredia ni el arrojo de Gertrudis Gómez de Avellaneda (en Foxá, 1849, pp. 7-8). Le recomienda al poeta que se siga dedicando a “pintar con sencillos cánticos, la magnífica naturaleza de su país” (p. 13) porque su valor está atado al lugar, a la tierra.

Se cierra así el gesto patriótico desde el Caribe de recuperación de Colón para España, que lejos de ser un distanciamiento, cementa una alianza colonial ambigua. Como resume José María Aguilera Manzano (2010), para los círculos de intelectuales asociados a la Sociedad Económica de Amigos del País y a Domingo del Monte, Colón funge como padre de la patria, como una figura adánica de la cubanidad porque representaba los verdaderos valores castellanos y los cubanos eran entonces los herederos de la verdadera cultura castellana (pp. 145-46). Jorge Camacho, desde un análisis certero de la incipiente literatura nacional romántica e indianista en Cuba, arguye que estos tópicos en torno a lo colombino y las culturas originarias americanas “rompían con la jerarquía representativa de los héroes españoles, la gramática castiza y lo que se consideraba que era la verdad historiográfica” (2022a, p.15), o sea, un gesto más diferenciador que el que apunta Aguilera Manzano. Pero, sin duda, estos letrados criollos son los herederos de una España que sigue siendo redimible, sino política, al menos étnica y culturalmente.

Al año siguiente, en su oda “Al comercio” Foxá desarrolla la conclusión lógica que se inaugura con el “descubrimiento” y conquista de América, una alabanza de la economía extractiva que permite el desarrollo capitalista del siglo XIX (1849, pp. 76-80). Es al “comercio libre” al que le canta como fundamento de “la riqueza y la paz” (p. 80). Se despliega aquí de lleno la misión civilizatoria europea que se aleja de la violencia y presenta un modelo armónico:

¡La santa humanidad! ¿Qué fuera el mundo
 Si mil naves las aguas transparentes
 No surcaran el piélago profundo
 Para hermanar cien pueblos diferentes?
 Los hombres indolentes
 Desnudos, oprimidos
 Sin religión, sin leyes, confundidos
 Con los brutos, jamás de su existencia
 Reconocieran la divina esencia (Foxá, 1849, p. 78)

Al glorificar a Colón y la acumulación primitiva que se inaugura en su nombre se accede a zonas inexploradas del mundo desde las costas del Atlántico, se hace eco de una leyenda aurea donde América y sus habitantes son redimidos espiritualmente por España bajo el signo del capital. Se hace eco también de un debate sobre la posición de la corona española que, a

partir de la toma de La Habana por los ingleses en el siglo XVIII, cambia de política pasando del monopolio al libre comercio y que el grupo delmontino años después, se encarga de explotar para sus propios fines como antes lo había hecho Francisco de Arango y Parreño (Aguilera Manzano, 2010, pp. 147-48). Al mismo tiempo, se hace eco de los valores que Irving instauró en su Colón, el emprendimiento privado y el espíritu del comercio, sobre los que los vecinos del norte construían un nuevo imperio.⁷

Los textos de Foxá son parte de unas redes archipelágicas de mediados del siglo XIX, de las que vale la pena destacar algunos agentes y textos que escenifican el rescate de la figura colombina en términos similares. El propio José Antonio Echeverría (1815-1885), discípulo de del Monte y pieza clave en la articulación de la nueva historia cubana y la literatura nacional, sirve de jurado en el Liceo para ratificar la victoria de Foxá y su poema épico sobre Colón en 1846 (Foxá, 1949, p. 16). Años antes, en 1838, ya Echeverría había publicado el opúsculo “Las cenizas de Colón o la Catedral de la Habana” en la revista *El Plantel*, (Calcagno, 1878, p. 255); mientras que un extracto de Irving sobre Colón y dónde reposaban sus cenizas se había publicado el año anterior en las *Memorias* (Aguilera Manzano, 2010, p. 146, n. 46; Camacho, 2022a, pp. 4-5). Ildefonso de Estrada y Zenéa (1926-1912) —quien solicita a Manuel Cañete su respaldo a la edición madrileña de los poemas de Foxá— también escribe *Colón. Soliloquio*, que se representa y publica en Campeche en 1871 con corte más independentista (Estrada y Zenéa, 1871, pp. 2-10). Un dato irónico es que la propia Gertrudis Gómez de Avellaneda (Cuba 1814 – España 1873) compone una cantata en 1863 para la inauguración de una estatua de Colón en la villa de Cárdenas en Cuba, a la que asistió con su marido el Teniente Gobernador Coronel Domingo Verdugo, originario de Tenerife y muerto en Cuba ese mismo año (Zavala, 1991, pp. 113-116). El proyecto recibe la aprobación real en 1860 y esta pionera estatua se erige en una plaza pública americana más de veinte años antes que las de Madrid (1881-85), Barcelona (1888) y Nueva York (1892).

La revisión poética colombina también pasa por un intelectual tinerfeño cuya producción literaria ha recibido la atención merecida sobre todo en la crítica cultural canaria en las últimas décadas. Se trata de Graciliano Afonso y Naranjo, un religioso canario que fue diputado en las Cortes durante el

⁷ Las *Memorias* publican extractos de los textos de Irving, en noviembre y diciembre de 1837, donde inclusive se polemiza en torno a los datos sobre el derrotero de Colón (Aguilera Manzano, 2010, pp. 145-146). Aguilera Manzano explora la afiliación colombina del grupo de del Monte en base a los estudios de Manuel I. Mesa Rodríguez, Elías Entralgo Vallina y José Antonio Fernández de Castro (2010, p. 145, n. 45). El reciente artículo de Camacho (2022a) retoma la conexión de Irving con Echeverría y Ramón de Palma (pp. 4-5), aunque no se ocupa ni de Foxá ni de Avellaneda. Apunta, sin embargo, que en “Las cenizas de Colón” (p. 13), Echeverría también tiene un encuentro con la historia frente a la tumba del Almirante y expresa la misma simpatía de la que se haría eco Foxá años después.]

Trienio Liberal, fue desterrado al Caribe por quince años y retornado para ser uno de los fundadores de la Imprenta Isleña y participar de pleno en la vida intelectual y política de su tiempo.⁸ Su primera incursión en la poesía ve la luz en Puerto Rico, por lo que ha formado parte de una genealogía caribeña y puertorriqueña a pesar de su limitada estancia. Unas traducciones de poesías anacreónticas o eróticas, las de un texto de Museo y sus propios poemas también de corte erótico, “El beso de Abibina”, —esta última compuesta de veintisiete odas (1838)— le mereció entrar a la antología hispanoamericana que compila Marcelino Menéndez y Pelayo en 1893 (pp. XCI-XCII).⁹ Lo que nos interesa primordialmente en este trabajo es su “Oda a Colón” (c. 1840), una silva compuesta a su regreso a las Canarias. Su mirada a la herencia colombina y las tradiciones de las islas y del mundo atlántico lo hace parte de un entrecruce más complejo que destila modelos clásicos heredados, pero que participa a su vez de una herencia ilustrada con flujos independentistas románticos y lecturas comunes desde las cuales la periferia archipelágica reclamaba su lugar en la historia.

Como era de esperar de un traductor de textos clásicos, su oda comienza con un breve epígrafe de la *Eneida* (X v185) en que anuncia que no dejará de lado al gran caudillo de los ligures aludiendo a lo que sería Génova. En una primera estrofa nos encontramos, no con una visión épica que promete glorias, sino con la contemplación de un mundo “sumido” y “olvidado”. Desde este comienzo se hace manifiesta la voluntad erudita del poeta que en numerosas notas al pie nos comenta los versos y nos revela sus lecturas históricas o su experiencia personal. En la primera de estas notas, el autor reflexiona, armado de la filosofía clásica, sobre el momento primigenio en que la que sería América estaba unida a África y a Europa (Afonso, 2007, p. 94, n. 3).

Continúa en la segunda estrofa con un apóstrofe en que un “tímido viajero” solicita el nombre de ese mundo al enfrentarse a una arquitectura muerta, una escena sepulcral llena de vestigios de “ruina y desolación” (Afonso, 2007, p. 95). La

⁸ Son amplios los datos biográficos de este precoz religioso liberal que tuvo varios encontronazos con el Santo Oficio por sus lecturas prohibidas, sus ideas heterodoxas y liberales con las que influenciaba la política local y regional desde su labor docente en el Seminario Conciliar de las Palmas a partir de 1796 y desde la canonjía doctoral de la Catedral a partir de 1806. Realiza además estudios universitarios en Alcalá de Henares. Como diputado en las Cortes del régimen liberal de 1820, firma la incapacidad de Fernando VII para gobernar por lo que es declarado reo de lesa majestad en la segunda restauración absolutista de 1823 en que da comienzo su destierro para regresar a Canarias quince años más tarde en 1837, por lo que ya no estaba en el Caribe cuando apareció su libro de traducciones y poemas; en Puerto Rico parece haber estado no más de diez meses al final de su exilio. Se involucra entonces en disputas eclesiásticas, educativas y civiles. Los estudios bio-bibliográficos más abarcadores sobre Afonso, son los de Alfonso Armas Ayala en los 1940s y 1950s y en las dos últimas décadas los de Antonio Becerra Bolaños quien ha editado la obra poética (2007, 2010). Sus poemas han aparecido en importantes antologías canarias en 1983, 1989 y 2000. Ver además la edición de sus escritos políticos al cuidado de Manuel Hernández González (2008), los textos de Eugenio Padorno (1996-97) y la compilación a cargo de Padorno y Germán Santana Henríquez (2003), en especial el texto de Marcos Martínez (2003, pp. 69-144). No solo traduce del latín y el griego sino también del inglés y el italiano.

⁹ Por la misma razón, Josefina Rivera de Álvarez (1974) lo incluye en su *Diccionario de literatura puertorriqueña* (pp. 25-27). Se le ha atribuido a este poemario una discutible importancia fundacional con base en que las manifestaciones del indianismo romántico en Puerto Rico llegarían más tarde con Alejandro Tapia y Rivera, *La palma del cacique* (1854).

tercera estrofa se mueve sensorialmente de lo visto a lo escuchado, el “silencio profundo”, el eco, el labio sellado son signos del azoramiento que produce “de la eterna justicia el duro estrago” solamente comparable con el de Sodoma y Pompeya. En la cuarta, se hace evidente que ese mundo olvidado es el continente americano que providencialmente en los dos últimos versos el “divino Colón” desvela. Lo que se presenta no es la cornucopia maravillosa sino “los restos hacinados” que quedan de un enfrentamiento entre la tiranía y la libertad, una “virgen americana venturosa” encarnada en “la República del Centro”.

Aquí las notas del autor nos llevan de la mano de Alexander von Humboldt por las ruinas cerca de Guatemala en cuyas capas se ve el progreso de una ciudad construida sobre otra (Afonso, 2007, p. 96, n. 4). Humboldt es una pieza clave porque, como ha argumentado Mary Louise Pratt (1992, pp. 111-143), inaugura otra reinención de América y sienta las bases para el expansionismo noreuropeo, pero también para la autodefinición de las élites criollas con relación a Europa y las masas no europeas. El romanticismo, entendido como emanando de Europa, se origina en realidad en una zona de contacto con América, el Norte de África y los mares del Sur por lo que el proceso de transculturación no es ni unidireccional ni imitativo.

Este preámbulo lleva al lector a la quinta estrofa, que se pregunta directamente si Platón (Afonso, 2007, p. 57) deliraba cuando articuló la Atlántida, que se explica en la nota al pie y hace coincidir el mito con las tierras americanas. Regresa a Colón, al que define como “celestes ángel de luz de tanto abismo” que logró lo que ni los romanos, ni los cartagineses, ni los venecianos, ni irónicamente los genoveses pudieron. Volveremos a este tema más adelante porque la última nota del poema contextualiza esa referencia a la “soberbia Génova” (p. 98). La sexta estrofa señala las naciones preponderantes de Incas y Aztecas —esta última disputada por los Tlaxcaltecas— y como se guardó en la historia oral la memoria de la pasada y espectral ruina para en la otra estrofa señalar una vez más el destino providencial de Colón como “ángel luminoso” que cruza el piélago y da a conocer un mundo nuevo (pp. 98-99).

En un texto lleno de referencias clásicas y bíblicas, las próximas tres estrofas apelan otra vez al sueño y la visión que le marca el camino al héroe virgiliano y le augura su triunfo y también traza una analogía con el triunfo de la “pía Isabela” que, como nueva Semíramis, triunfa sobre Boabdil en una sensorial descripción de la Alhambra. Las notas al pie revelan aquí el interés local de Afonso que descarta la historia del piloto anónimo supuestamente canario o de las Azores como también lo hacen sus fuentes, de las que se destacan Navarrete y “el curioso americano Irving” (Afonso, 2007, pp. 99-100, n. 10). Con respecto a la Alhambra, la conexión con

los populares textos de Irving¹⁰ se hace evidente en la próxima nota donde describe la supuesta comisión nombrada por los reyes católicos para estudiar las propuestas de Colón y el desprecio que recibieron sus ideas y su persona porque no “ostentaba el lujo asiático de la Corte de Isabel”, a pesar de los sacrificios financieros de la reina (p. 102, n. 13).

La visión desaparece en la oncenava estrofa, las joyas de Isabel respaldan la oferta de Colón para “ser nueva Dido de tamaño empresa” y en la próxima se pide el laudo para las naos de un “Jasón segundo, / Argonauta mejor del Nuevo Mundo” (Afonso, 2007, pp. 101-104). No puede resistir el gesto localista e incluye una estrofa sobre el paso de Colón por las Canarias y la majestuosidad de su montaña nevada más alta, a la que el poeta le había escrito una importante “Oda al Teide” (1838, con una larga advertencia añadida en 1853) —un guiño para no enojar al legendario héroe guanche Tinerfe. Despacha el motín de la tripulación en otra estrofa y nos avisa que se informa de Juan Bautista Muñoz, William Robertson y Navarrete (Afonso, 2007, p. 105 n. 17).¹¹ Le devuelve la esperanza en la otra, con una nota que cuestiona la lógica en la promesa de Colón de retornar a España en tres días si no llegaban a tierra (pp. 104-105, n. 18). En las estrofas dieciséis y diecisiete, Colón vislumbra discretamente la tierra, pero desde la Pinta se dan voces y el poema proclama al Almirante “santo, santo”, devolviéndole al solitario e íntegro emprendedor de Irving su dimensión más cristiana.

La estrofa dieciocho y última es la que ha suscitado más interés porque se le da un giro importante al poema que, a pesar de su sacralización del “hijo adoptivo de España”, expone su legado destructivo:

...Más ¡Ay!, tierra infelice malhadada,
¿Qué miro? Esclavitud, horror y muerte;
La avaricia voraz, la guerra impía,
El despotismo cruel que sangre vierte
Del fanatismo atroz la tiranía,
Te asaltan a porfía,
Mostrando al orbe de Colón la gloria,
La página más triste de la historia (Afonso, 2007, p.108)

¹⁰ Irving publica *The Conquest of Granada* en 1828 y *Alhambra*, mejor conocida por *Legends of the Alhambra*, en 1832.

¹¹ Afonso pone en igualdad de planos a Juan Bautista Muñoz (1745-1799) y al historiador escocés William Robertson (1721-1793), que tenían concepciones antitéticas de la metodología de la historia (2007, p. 105, n. 17). Robertson había ajustado la historia a la nueva ciencia de la economía política. Muñoz, desconfiando de las crónicas de Indias a favor de una documentación de archivo más amplia, veía el ajuste de los ilustrados anti-católicos como una amenaza a España y su civilización (Cañizares Esguerra, 2001, p. 170-203). Afonso se sirve por igual de ambos con respecto a Colón, lejos ya de las disputas historiográficas del siglo XVIII, pero de las que Navarrete es heredero.

Este colofón, tan desolador como el oscuro principio de poema, va precedido de una nota al pie explicativa —añadida probablemente años después de las primeras circulaciones del texto en 1840 y 1841— que revela las eclécticas fuentes del doctoral canario y su visión histórica. La nota comienza refiriéndose a la misma estatua a la que aludiría Foxá en su poema, la que los genoveses erigen en honor del Almirante en 1846, pero añade sarcásticamente que habían rechazado su propuesta como otros poderes europeos antes que Isabel lo aceptara. Además, ofrece un retrato físico y moral del célebre marino según le han asegurado los que han visto la obra de arte; nada dice de la indígena americana a sus pies. Declara que su gloria personal y su heroísmo tendrían muy pocas máculas, pero lamenta que su legado esté asociado a

tantos horrores inseparables del descubrimiento de la América, que excede a los de los sectarios de Mahomet y a los que mandan sobre los esclavos del Asia y a los de los mismos caribes que infestaban las Antillas cuando fueron descubiertas. (Afonso, 2007, pp. 106-107, n. 20)

Su visión de los indígenas, aunque aquí por comparación más benigna, se matiza con lo que había expresado en una nota anterior que pasa por la óptica particular y falsa de Cornelio de Pauw. Comenta que hay sólo dos puntos de civilización progresiva, el imperio incaico, que constriñe a las faldas del Pichincha y el Chimborazo, y el de Moctezuma en la laguna de México, “el resto de este inmenso continente eran la mayor parte caníbales, pueblos cazadores” (Afonso, 2007, pp. 97-98, n. 7). En la próxima nota matiza lo dicho y sugiere, dubitativamente, que algunos sostienen que hubo una evangelización apostólica que dejó algunas tradiciones y dogmas entre los salvajes (p. 98, n. 8).

Vuelve otra vez a la Atlántida, una de las obsesiones de los ilustrados y sugiere al lector consultar las postulaciones anticuarias de Jean-Sylvain Bailly sobre la mítica tierra —imaginada, en su caso, como hiperbórea (Afonso, 2007, pp. 97-98, n. 7). Si bien alude a fuentes españolas como Juan de Mariana y al historiador canario José de Viera y Clavijo, además de las ya mencionadas, sus fuentes ilustradas de la república de las letras europeas distorsionan su visión americana que no es generosa con los amerindios como sí lo sería con los indígenas canarios.

Como era de esperar, parte de la llamada leyenda negra, sin embargo, se filtra en sus páginas.

La nota explosiva final dice algo más: “La esclavitud de los negros es obra de las Casas, obispo de Chiapas, venciendo hasta ahora la avaricia y la ilustración europea. La América es la casa de Edipo aun cuando ha adquirido su sangrienta independencia” (p. 107, n. 20). Además de la alusión al parricidio, su visión de Las Casas merece una aclaración. Más que un promotor de la esclavitud africana de lo que se le acusa, Las Casas perpetuó una práctica ya en marcha al sugerir la importación de esclavos africanos ladinos al Caribe para mitigar la aniquilación de los indígenas. El reconocimiento de su error y su retractación en su *Historia de las Indias* no se conocería hasta muy entrado el siglo XIX (1875), gracias al intelectual cubano José Antonio Saco (1797-1879), desterrado por Tacón, que en Madrid tuvo acceso al manuscrito y abogó por la publicación del texto. Afonso asumió esta idea que Isacio Pérez Fernández (1991), entre otros (Lavou Zoungbo, 2001 y Lampe, 2019), denunció en contadas ocasiones como inventada por los ilustrados blancos europeos, fundamentalmente por De Pauw y Guillaume Raynal, y así llegan a los textos de Robertson.¹² No es de extrañar entonces que Afonso, desde Canarias, estuviera al margen de este dato, pero no de las confrontaciones ideológicas centradas en otra figura mucho más controvertida para el imperio español que el propio Colón y sobre el que recaería la famosa leyenda negra sobre el cruel comportamiento de los españoles en sus colonias.

Quizás no fueron solamente los juicios estéticos sobre el buen gusto y su labor como traductor clásico o su sospechada masonería, como resume Antonio Becerra Bolaños (2013, pp. 10-16), los que le valieron a Afonso la entrada al mundo enciclopédico de la heterodoxia de Menéndez y Pelayo, quien contaba en su biblioteca con una copia de la oda colombina. Esta visión pesimista de la historia española en América y la justificación de la independencia americana que desmembra el poderoso imperio le da una dimensión política importante que cuestiona con más soltura el orden colonial o por lo menos la autonomía.

Criollismo, indianismo y anti-esclavismo, pero ¿a los pies de Colón?

Este interés por el “descubrimiento de América”, como la búsqueda de un origen para la nación moderna y que enaltece la figura colombina, va simultáneamente acompañada de una instrumentalización de la naturaleza americana, de los indígenas y de una posición antiesclavista problemática, una criollización de corte nacionalista que, sin embargo, no deja de interpelar a los centros metropolitanos y a los círculos elitistas letrados y blancos.

¹² Fue Saco (1865, p. 50-53) quien rastreó el origen de la acusación a Las Casas en las *Décadas* (1601) del cronista real Antonio de Herrera y Torrecillas, que luego repetiría hiperbólicamente Navarrete en 1825: “Casas por aliviar a los indios, autorizó y estableció el tráfico de los negros para las islas del Nuevo Mundo como si éstos no fuesen racionales,” (en Pérez Fernández 1991, pp. 33, 40).

Narciso de Foxá, siguiendo los consejos de Cañete, compone su “Canto a naturaleza de Cuba” (1861), del que Menéndez y Pelayo se queja por parecer “paráfrasis” de Andrés Bello (*Silva a la agricultura de la zona tórrida*, 1826) y habla con sorna de un agotamiento de los “broches de oro del algodón, los purpúreos granos del café, la pura miel de las cañas amarillas, el plátano sonante, la espléndida diadema de la piña” (Menéndez y Pelayo, 1893, p. xcv). Lezama está de acuerdo con que la alabanza al paisaje tropical ya es aquí un lugar común y concluye que es “verbalismo exento de poesía” (1963, p. 448). En su exaltación de la naturaleza caribeña solo incluye un verso, en su tratamiento del tabaco, en que alude en tono melancólico y conformista a la población esclavizada: “Consuela y calma, y en placer suspende; y hasta el mísero esclavo su amargura/ con él disipa y la esperanza alienta” (p. 156), para ofrecer en la estrofa final una especie de oración conciliatoria en aras de la prosperidad para que nunca sea turbada por la “guerra fratricida” (p. 458).

Foxá no comparte mucho el indianismo, ni continental ni isleño, de un José María Heredia (1803-1839) ni de un Gabriel de la Concepción Valdés (Plácido) (1809-1844) ni del siboneyismo de un José Fornaris (1827-1890), que tienen sus particulares inscripciones simbólicas. Pero sí se queda, en su oda a Colón, con la imagen adánica e inocente de los buenos salvajes proto-cristianos que adoran al sol como la “mejor hechura” de Dios (Foxá, 1846, p. 27).¹³ Y en una especie de poema autobiográfico de despedida “Al perder de vista la Habana” —como lo haría la Avellaneda en su célebre soneto— evoca el Liceo que lo premió y la catedral donde descansan las cenizas de Colón (Foxá, 1849, pp. 110-111). Quizás Foxá sea el menos atrevido de sus contemporáneos que, por otro lado, tenían que navegar la opresión política y la censura, el miedo “al negro” y las rebeliones, al mismo tiempo que velaban por los intereses de la sacarocracia.

Irónicamente, es Graciliano Afonso —desde las Islas Canarias— quien adopta una posición más crítica frente al legado de Colón, que lo lleva a revisar también la historia de Canarias, fundamentalmente en su “Oda al Teide” (1853, aunque redactada en 1838) y en “El juicio de Dios o la Reina Ico” (1840), siguiendo los parámetros indianistas románticos.¹⁴ Sin

¹³ Hay una bibliografía muy amplia sobre el alcance político del tema indianista y cómo se repiensa la condición colonial y la identidad en América Latina que es parte de un proyecto criollo, letrado y blanco. Ver los recientes trabajos de Camacho sobre el caso cubano (2021, 2022). Foxá también es autor de una leyenda, “La loma del Indio”, a la que no hemos tenido acceso. En el caso de Puerto Rico, ver los estudios de Ramón Luis Acevedo (1974, 1998). En el caso de Canarias, ver los estudios de Fernando Estévez González (2015) y el abarcador estudio transhistórico de Roberto Gil Hernández (2019).

¹⁴ Tanto Armas Ayala como Becerra Bolaños apuntan que las ideas políticas del doctoral de Canarias se transformaron a su paso por América. Armas Ayala afirma, quizás exageradamente, que ya el primer libro de Afonso está empapado de un “primitivismo indigenista” (1957, p. 441). Además de los poemas señalados, “Zebensayas” (1843) es también de tema “indianista” o nativista, cantando los amores desafortunados de Zebensayas y Tirma (2007, pp. 143-156). Siguiendo las convenciones muestra un léxico canario específico que en el caso de *El juicio de Dios...* va acompañado de notas explicativas. Un contemporáneo de Afonso, Manuel de Ossuna y Saviñón ya había publicado en 1837 una novela de corte indianista, *Los guanches o la destrucción de las monarquías de Tenerife* y más tarde una obra poética *Gonzalo y Dácil* en 1840.

embargo, como asevera, Armas Ayala, “el escritor nace en el destierro” (1957, p. 421) y renueva su preceptiva de corte neoclásico con devaneos románticos que pasa por América y España al igual que por los centros metropolitanos de Londres y París. La advertencia que precede al texto de la oda al Teide conecta su labor poética con la historia literaria de la isla que comienza con el poema épico de Antonio de Viana sobre la conquista de Tenerife (1604), pasando revista hasta sus contemporáneos y repite el mismo gesto con la historia local. Invoca una visión espectral de los antiguos guanches, primero bucólica y estereotípica de romances, de pastores, danzantes y luchadores para pasar por el trauma de la conquista que transforma el paisaje en una necrotopía, al decir de Camacho, y queda el majestuoso “Teide abrasado de rencorosas ruinas” (2007, p. 234) y otra vez memoria palpable de la Atlántida (p. 234).

“El juicio final o la reina Ico” se inspira directamente en una leyenda de tiempos de la conquista normanda de Lanzarote, a principios del siglo XV, que suscita pugnas legales con los castellanos. La reina Ico, producto de un romance ilícito entre un español y una aborigen, al ser muy blanca, tiene que demostrar su descendencia indígena y noble sobreviviendo a una prueba absurda de asfixia por humo, la cual logra superar. El poema también tiene una advertencia didáctica para “la juventud canaria” que incita a conocer la historia propia, dejando claro el papel de la literatura como el vehículo ideal para conocer las tradiciones a lo Walter Scott, Larra o Zorrilla (Afonso, 2007, p. 111). Afonso justifica su inspiración poética así:

Mas a pesar de lo pequeño del suceso, es un hecho histórico del mayor interés el ver que el amor de una reina salvaje con un europeo, que en una tempestad arrojó a la costa de Lanzarote, fuese el primer paso, o por mejor decir, el primer acto de la sangrienta tragedia que había de concluir en las [b]astas regiones de la América la insaciable avaricia de los caníbales europeos. (2007, p. 112)

Similar al poema sobre Colón, Afonso critica abiertamente la conquista y colonización de América, de la que Canarias no es solo parte sino detonante. Como bien observa Roberto Gil Hernández en su genealogía de las crónicas de la conquista y la anticonquista, la tragedia de Ico es precisamente su condición mestiza como arma de doble filo, que implica la aniquilación y la supervivencia a la vez (2019, p. 122). Al menos aquí, la representación discursiva marca la colonialidad canaria que no siempre se nombra. Y lleva, como ha apuntado Gil Hernández, la impronta lasca-siana (2019, p. 123). Ésta ya está presente en la historiografía isleña desde

finales del siglo XVI, como denuncia de la necropolítica que despliega el imperio español en su colonización atlántica y americana. La inversión del caníbal es un gesto retórico lascasiano, aunque no habla de españoles sino de europeos, porque el lugar de enunciación del religioso canario resulta de una historia marcada por múltiples experiencias imperiales y de una pertenencia ambigua.

Con este breve itinerario textual hemos querido poner a conversar textos que, siguiendo rutas archipelágicas atlánticas, interpelan diseños imperiales desde posiciones disímiles, pero con lecturas comunes. Canarias y el Caribe americano forman parte de un mismo proceso de modernidad/colonialidad que hace del espacio que ocupan siempre un entrecruce de tránsitos fluidos y triangulados. Numerosos son los vaivenes transatlánticos entre las islas a las puertas de África y el Nuevo Mundo y este trabajo intenta presentar uno más, que apunta a un gran archipiélago que interactúa con una red de apropiaciones donde se negocia la condición colonial y la historia [g]local.

Quizás a manera de cierre abierto podríamos traer a colación otro texto poético, un romance manuscrito guardado en la Biblioteca Nacional de España (MSS/12961/76), que invoca una vez más al Almirante. Parece escrito por un español anónimo que se confiesa desterrado en la isla de Santo Domingo probablemente alrededor de 1863 y que Heather Allen (2016, pp. 52-69) analiza en detalle como una intervención burlesca desde la periferia imperial que, además, reta a la ciudad letrada con su lenguaje soez. En una burla directa a Bello y sus seguidores, no sólo descarta la naturaleza americana y su geografía, sino que insulta a los conquistadores y a la monarquía. Exhibe además la ineficiencia de los políticos de su propia época que obstaculizan o dinamitan la invasión de México y la anexión de la República Dominicana a España, que se revela como un imperio fallido. El satírico poema comienza “Me cago en el gran Colón” y anafóricamente se caga en todo lo demás y al final en sí mismo. Da así una idea de que hay imágenes simbólicas que compiten en las márgenes del imperio y que apuntan simultáneamente a la búsqueda de un mito de origen y a la vez su desacralización, la construcción de una teleología heroica, pero de la mano de una historiografía crítica.

Mientras tanto, la República Dominicana sigue monumentalizando los disputados restos de Colón para el consumo turístico y nacional. Puerto Rico todavía discute el punto de entrada del Almirante a la isla y ha recibido una estatua de bronce gigantesca de Zurab Tsereteli, creada en 1991 y rechazada por varias ciudades de Estados Unidos, para finalmente instalarla en

Arecibo en 2017, sobrevivir al huracán María y a la poca resistencia de los activistas. En Cuba, el lugar donde atracaron y desembarcaron sus naves en la bahía de Baria promete a los visitantes ver el paisaje prístino original que encontró Colón en su primer viaje, mientras que la extensa necrópolis habanera, irónicamente, todavía lleva su nombre. En Canarias, la Casa de Colón sigue siendo una visita obligada para turistas y académicos, su centro de estudio y sus publicaciones siguen fomentando la conexión con América. Quizás tengamos que concluir con Carrillo (2021) que ojalá nos sigamos contagiando con la rabia y el espíritu decolonial y anti-racista de nuestros tiempos que derriban las estatuas de Colón, sobre todo, las que tienen a los indígenas y a los africanos a sus pies.

Referencias

- Acevedo, R. L. (1974). La poesía indianista puertorriqueña en el siglo XIX. *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña* 65, 24-36.
- Acevedo, R. L. (1998). Los límites de la narrativa indianista en Puerto Rico: Tapia, Betances y Marqués. *Revista de Estudios Hispánicos* 25(1-2), 93-111.
- Adorno, R. (2002). Washington Irving's Romantic Hispanism and Its Columbian Legacies. En R. Kagan (Ed.). *Spain in America: The Origins of Hispanism in the United States* (pp. 49-105). Urbana and Chicago: U of Illinois P.
- Afonso, G. (1838). *Odas de Anacreón. Los amores de Leandro y Hero traducidos del griego; y el Beso de Abibina* (por G. A., D de C). Puerto Rico: Imprenta de Dalmau.
- Afonso, G. (2007). *Antología poética de Graciliano Afonso*. Introd., ed., y notas Antonio Becerra Bolaños. Las Palmas: Academia Canaria de la Lengua.
- Afonso, G. (2008). *Escritos*. Colección Textos Políticos. Ed. y estudio crítico y biográfico Manuel Hernández González. Santa Cruz de Tenerife y Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones Idea.
- Aguilera Manzano, J. M. (2010). La construcción de la identidad cubana a través de la escritura de su historia, 1800-1850. *Historia Caribe* 5(17), 131-154.
- Allen, H. (2016). 'Me cago en el gran Colón': Criticizing Global Projects in 19th-century Santo Domingo. *Laberinto* 9, 52-69.
- Armas Ayala, A. (1957). Graciliano Afonso. Un diputado canario de las Cortes de 1821 desterrado en América. *Anuario de Estudios Atlánticos* 3, 387-451.
- Bartosik-Vélez, E. (2014). *The Legacy of Christopher Columbus in the Americas: New Nations and a Transatlantic Discourse of Empire*. Nashville: Vanderbilt UP.

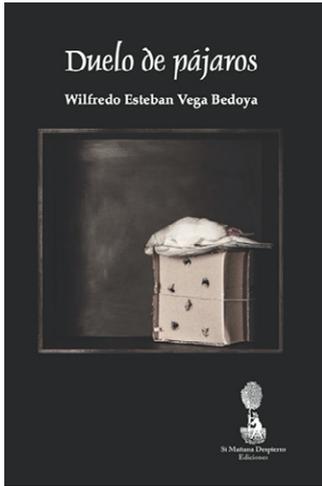
- Becerra Bolaños, A. (2010). *La conformación de un canon: Graciliano Afonso*. Las Palmas: Cabildo de Gran Canaria.
- Becerra Bolaños, A. (2013). Menéndez y Pelayo y la heterodoxia: el caso de Graciliano Afonso. *Filología y Lingüística* 39(2), 10-16.
- Benítez Rojo, A. (1989). *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Benítez Rojo, A. (1998). *La isla que se repite. Edición definitiva*. Barcelona: Casiopea.
- Benítez Rojo, A. (2010). El último de los archipiélagos. *Archivos de los pueblos del mar* (pp. 101-109). San Juan, PR: Callejón.
- Calcagno, F. (1878). *Diccionario biográfico cubano (comprende hasta 1878)*. New York: Imprenta de N. Ponce de León.
- Camacho, J. L. (2022a). Mitos y logos: la inscripción del indígena en las narrativas cubanas fundacionales. *Ciberletras* (47), 1-18. Recuperado de <https://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/documents/0.1-Mitosylogos-Camacho.pdf>
- Camacho, J. L. (2022). Pensar el límite: el símbolo indígena en los proyectos políticos cubanos de principios del siglo XIX. *The Coastal Review* 12(1), 1-16. Recuperado en <https://digitalcommons.georgiasouthern.edu/theoastalreview/vol12/iss1/5>.
- Camacho, J. L. (2021). Una comunidad de dolientes: los poetas y los indígenas en la poesía cubana decimonónica. *Chasqui* 50(1), 409-427.
- Cañizares Esguerra, J. (2001). *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies and Identities*. Stanford, Stanford UP.
- Carrillo, J. (2021). Derribar las estatuas de Colón. *CtXt. Contexto y Acción* 270. Recuperado de <https://ctxt.es/es/20210301/Firmas/35353/derribo-estatuas-Colon-racismo-colonialismo-blanquitud-Jesus-Carillo.htm/>
- Cioranescu, A. (1990). El mito de la Atlántida”. *Revista de Occidente* 105, pp. 106-19.
- Enjuto-Rangel, C., S. Faber, P. García-Caro y R. Patrick Newcomb (Eds.). (2019). *Transatlantic Studies. Latin America, Iberia, and Africa* (pp. 1-18). Liverpool: Liverpool UP.
- Estévez González, F. (2015). El guanche como fantasma moderno. O cómo la historia de los aborígenes nunca se termina de escribir. En A. J. Farrujia de la Rosa (Ed.). *Orígenes. Enfoques interdisciplinarios sobre el poblamiento indígena de Canarias* (pp. 186-222). Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- Estrada Zenéa, I. de. (1871). *Colón. Soliloquio*. Campeche: Tip. “El Fenix” de Méndez Hernández.

- Foxá y Lecanda, N. de (1846). *Canto épico sobre el descubrimiento de América por Cristóbal Colón*. La Habana: Liceo Artístico y Literario.
- Foxá y Lecanda, N. de (1849). *Ensayos poéticos de Don Narciso de Foxá*. Ed. Ildefonso de Estrada y Zenéa. Juicio crítico de Manuel Cañete. Madrid: Imprenta de los Sres. Andrés y Díaz.
- Gabilondo, J. (2001). Introduction. Special Section: The Hispanic Atlantic. *The Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 5, 91-113.
- Garrido Castellano, C. (2012). Las islas que se repiten. El Archipiélago Canario en la cartografía caribeña posmoderna de Antonio Benítez Rojo. *XIX Coloquio de Historia Canario Americana* (pp. 1717-30). Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria.
- Gil Hernández, R. (2019). *Los fantasmas de los guanches. Fantología en las crónicas de la Conquista y la Anticonquista de Canarias*. Santa Cruz de Tenerife y Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones Idea.
- Henríquez Ureña, M. (1963). *Panorama histórico de la literatura cubana*. México: Ediciones Mirador. v. 1.
- Hernández Adrián, F. J. (2006). Atlantic Nescologies, Image, Territory, Value. *Studies in Twentieth and Twenty-First Century Literature* 30(1), 20-43.
- Lampe, A. (2019). Las Casas and African Slavery in the Caribbean: a Third Conversion. En R. Roldán-Figueroa and D. T. Orique (Eds.). *History, Philosophy, & Theology in the Age of European Expansion* (pp. 421-436). Leiden: Brill.
- Lavou Zoungbo, V. (Ed.). (2001). *Las Casas face à l'esclavage des Noirs: vision critique du Onzième Remède (1516) / Las Casas frente a la esclavitud de los Negros: visión crítica del Undécimo Remedio (1516)*. Perpignan: CRILAUP, PU de Perpignan.
- Lezama Lima, J. (Ed.). (1963). *Antología de la poesía cubana*. Tomo II. Siglo XIX. La Habana: Consejo Nacional de Cultura.
- Martínez, M. (2003). Un anacreóntico canario: Graciliano Afonso. En E. Padorno y G. Santana Henríquez (Eds). pp. 69-144.
- Martínez-San Miguel, Y. y M. Stephens (2020). Introduction. 'Isolated Above, but Connected Below': Toward New, Global Archipelagic Linkages. En M. Stephens y Y. Martínez-San Miguel (Eds.). *Contemporary Archipelagic Thinking. Toward New Comparative Methodologies and Disciplinary Formations* (pp. 1-44). Lanhan, Boulder, New York, London: Rowman & Littlefield.
- Menéndez y Pelayo, M. (1893). *Antología de poetas hispano-americanos*. Tomo II, Cuba-Santo Domingo-Puerto Rico-Venezuela. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.

- Merediz, E. M. (2009). De insulis o más islas que se repiten: Canarias, Cuba y el Atlántico hispano. *Revista iberoamericana* 75(228), 195-220.
- Merediz, E. M. (2010). Geografía vs. geopolítica: las Islas Canarias, América, África”. En S. Kirk (Ed.). *Estudios coloniales latinoamericanos en el siglo XXI: Nuevos itinerarios* (pp. 69-92). Pittsburgh: IILI.
- Merediz, E. M. y N. Gerassi-Navarro (2009). Introducción: confluencias de lo transatlántico y lo latinoamericano. *Revista Iberoamericana* 75(228) “Otros estudios transatlánticos. Lecturas desde lo latinoamericano”, 605-636.
- Núñez Rodríguez, X. (2020). Las otras islas del Caribe: una revisión del concepto de meta-archipiélago a través de los discursos identitarios de las Islas Canarias y el archipiélago antillano. *Anuario de Estudios Atlánticos* 66, 1-16.
- Padorno, E. (1996-1997). Sobre la formación del Canario Cántico. De Cairasco de Figueroa (1538-1610) a Graciliano Afonso (1775-1861). *Philologica Canariensia* 2-3, 501-514.
- Padorno, E. y G. Santana Henríquez (Eds.). (2003). *Ilustración y Pre-Romanticismo canarios. Una revisión de la obra del Doctoral Graciliano Afonso (1775-1861)*”. Las Palmas: UPLGG.
- Pérez Fernández, I. (1991). *Bartolomé de las Casas ¿contra los negros? Revisión de una leyenda*. Madrid: Mundo Negro; México: Esquila.
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London and New York: Routledge.
- Quintero Herencia, J. C. (2016). *La hoja de mar (:) Efecto archipiélago I*. Leiden: Almenara.
- Rivera de Álvarez, J. (1974). *Diccionario de literatura puertorriqueña*. 2 ed. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña. t. 2, v. I.
- Rojas, R. (2019). Benítez Rojo en su laboratorio. *Fractal* 87. Recuperado de [2https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal87Rojas.php](https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal87Rojas.php)
- Saco, J. A. (1865). La *Historia de las Indias* por fray Bartolomé de las Casas y la Real Academia de la Historia. *Revista Hispano-americana*, 12 feb., 50-53.
- Salto, G. (2021). La isla que se repite. En B. Colombí (Ed.). *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/j.ctv2cxx938.26>
- Sampedro Vizcaya, B. (2012). Engaging the Atlantic: New Routes, New Responsibilities. *The Bulletin of Hispanic Studies* 89(8), 905-922.
- Silva, M. G. (2009). Del insularismo al meta-archipiélago. El Caribe según Antonio Benítez Rojo. En C. Manzoni (Ed.). *Errancia y escritura en*

- la literatura latinoamericana contemporánea* (pp. 95-112). Alcalá la Real, Jaén: Alcalá Grupo Editorial.
- Stevens-Arroyo, A. M. (1993). The Inter-Atlantic Paradigm: The Failure of Spanish Medieval Colonization of the Canary and Caribbean Islands. *Comparative Studies in Society and History* 35, 515-43.
- Trigo, A. (2012). Los estudios transatlánticos y la geopolítica del neo-hispanismo. *Cuadernos de Literatura* 31, 16-45.
- Weckmann, L. (1949). *Las bulas alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval. Estudio de la supremacía papal sobre islas, 1091-1493*. México: Instituto de Historia.
- Zavala, S. (1991). *El descubrimiento colombino en el arte de los siglos XIX y XX*. México: Banamex.

RESEÑAS



Para que hablemos de lo nuestro (Héctor Rojas Herazo)

Vega Bedoya, Wilfredo
Esteban (2022). *Duelo de
pájaros*. Bogotá: Si Mañana
Despierto Ediciones

Jorge Eliécer Ordóñez Muñoz

 DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3953>

Brindamos recuerdos
aún no han decidido tacharnos
del libro de la vida
Wilfredo Esteban Vega Bedoya

Y lo nuestro es la calle, sus seres cotidianos, esos que según Jorge Luis Borges salvan el mundo, porque no dirimen las grandes batallas, ni las cruentas conquistas para escribir la historia. Son la abuela Estela, canto, guitarra y fruta de patio, el vigilante del puente, triste y lastimero, el negro Juan, empujando su triciclo bajo los pregones del viento mariner. Y Vicenta, la del bollo limpio, de coco y de mazorca, escapada de alguna postal del trópico. Y Paulino, el jardinero con tabaco y tijeras para podar los temores. Y Carlos, el Caballero que lleva su enfermedad como una ofrenda y abre las puertas de la poesía con su mirada de vecino cómplice.



Recibido: 18 julio 2022 * Aceptado: 6 junio 2023 * Publicado: 17 febrero 2024

¿Cómo citar este texto?

Para que hablemos de lo nuestro (Héctor Rojas Herazo). Reseña de Vega Bedoya, Wilfredo Esteban (2022). *Duelo de pájaros*. Bogotá: Si Mañana Despierto Ediciones. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (37), 248-251 Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3953>

Seres de a pie, inocentes de la poesía que cincelan a su paso, sin aspavientos, en un mundo del que son partícipes anónimos. La cotidianidad es su milagro, su forma de ser y de estar en la ciudad que mide sus pasos en el vaivén de un reloj caribeño.

Emerge Margoth, caminante de los Montes de María, esa herida abierta, puro trabajo en sazón, integrada al árbol del patio, al colibrí, cuchareando palabras en el ritual de la mesa. Todos como ella, seres blandos, tranquilos, haciendo de su oficio un armisticio cotidiano. Gente pedestre, *nadies* en el concierto de la existencia, pero en esencia cifras significativas frente a la mirada escudriñadora del poeta que los invita a su duelo de pájaros, tal vez por el desarraigo que es una forma de vuelo y de duelo.

Duelo de pájaros, duelo de la libertad y el extrañamiento. Palabra cumbre, más temprano que tarde todos hemos de ajustar al cinturón esa palabra fuerte, porque somos fugaces, espectadores furtivos de unas cuantas e insignificantes vivencias humanas. Pero en ellas gastamos la vida, nos esforzamos para que sean gratas y dejen una estela en el horizonte, como la del avión que pasa rumbo al proceloso mar.

Soy la tortuga del patio
cabeceando muros
para alcanzar el pan. (Vega Bedoya, "Semántica" II, p. 33)

.....

Comprar, de una vez por todas,
el tiquete al carrusel de mis miedos ("Semántica" III, p. 34)

Duelo por la piel, por los prejuicios, en un corralito de piedra que sustenta en pleno siglo XXI las contradicciones entre el colonialismo y la piratería mental:

Mi abuela abandonó
a sus hijas por las
páginas de su piel

Anhelaba vivir como La loba blanca
en el centro de Cartagena de Indias

.....

amputada contemplación
cojera sexual
exilio de ébano
biología en

pre
 ci
 pi
 cio (“Parientes negras”, pp. 35-36)

Los padres, siempre en el poema, a veces ofrenda, a veces cachetada, llenos de presencia y ausencia, en una dialéctica que solo el arte redime; igual los perros, entre inocentes y perversos, como el sexo, sexo, sexo, que riega los jardines más recónditos de la existencia, en esa línea fronteriza entre el tabú y el desparpajo, hasta fondear en un balance realista:

Te marchas
 desconcertado
 sin alcanzar
 lo pregonado. (“Sexo sexo sexo”, p. 42)

 Al cara y cruz de tu intimidad
 anuncié con voz tenue y temerosa
 el éxodo, la búsqueda
 de otra tierra prometida (“Cara y cruz del deseo”, p. 44)

Duelo de pájaros, duelo por el tiempo fugado, por los seres que llenaron nuestra pantalla móvil, por el amor, “ese otra mar, esa otra flecha”: “El mar mi adición más antigua” (“Pabellón marino”, p. 47)

Entonces, el poeta, el mirador, el cómplice del singular tejido humano, hecho de eventos y palabras, se detiene un instante, quizás en la cima de un faro abandonado y examina su entorno:

Y si el big bang del universo registró
 el beso de un niño,
 el cuerpo de la amada
 y el círculo del viento.

Y si te espera la mirada
 el polen de la boca
 el agua de su valle.
 ¿Qué ahora?
 ¿Para qué sembrar de niebla el día? (“Tan solo”, pp. 55-56)

Duelo de pájaros, salutación al instante, al vuelo inmóvil en un macroviaje por las estepas del universo. Palabra en Poesía, último vestigio de la paloma fuera de su caja, sereno movimiento del hombre que estremece el árbol de la noche: si mañana despierto y sé que vivo. La Poesía del navegante Wilfredo Esteban Vega, como una pluma caída sobre el agua ha logrado despertar mi pozo.

A nuestros colaboradores

Revista Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica

ISSN 2390-0644 (versión digital)

Enfoque y alcance

Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica es una publicación científica arbitrada y dirigida a estudiantes y docentes de pregrado y posgrado así como a investigadores cuyo objeto de estudio se relaciona con las literaturas del Caribe e Hispanoamérica. Consideramos las literaturas del Caribe e Hispanoamérica como un conjunto de manifestaciones estéticas asociadas a géneros “canónicos” y no “canónicos” y escritas en lenguas “oficiales” y creoles e indígenas del Caribe insular y continental y de Hispanoamérica. Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica tiene periodicidad semestral y es editada por la Maestría en Literatura Hispanoamericana y del Caribe de la Universidad del Atlántico y el Programa de Lingüística y Literatura de la Universidad de Cartagena y por los grupos de investigación CEILIKA y GILKARÍ que soportan estos programas.

Tipos de artículos

Con el fin de cumplir con los criterios de calidad científica requeridos por el Comité Editorial de *la revista Cuadernos de Literatura*, los artículos pueden ser:

Artículo de investigación científica y tecnológica. Documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos de investigación terminados.

La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.

Artículo de reflexión. Documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.

Artículo de revisión. Documento resultado de una investigación terminada donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.

Artículo corto. Documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica, que por lo general requieren de una pronta difusión.

Reporte de caso. Documento que presenta los resultados de un estudio sobre una situación particular con el fin de dar a conocer las experiencias técnicas y metodológicas consideradas en un caso específico. Incluye una revisión sistemática comentada de la literatura sobre casos análogos.

Revisión de tema. Documento resultado de la revisión crítica de la literatura sobre un tema en particular.

Reseña. Escrito breve que informa y a la vez valora una obra o un producto cultural; su característica fundamental radica en describir y emitir un juicio valorativo a favor o en contra.

Cartas al editor. Posiciones críticas, analíticas o interpretativas sobre los documentos publicados en la revista, que a juicio del Comité editorial constituyen un aporte importante a la discusión del tema por parte de la comunidad científica de referencia.

Editorial. Documento escrito por el editor, un miembro del comité editorial o un investigador invitado sobre orientaciones en el dominio temático de la revista.

Traducción. Traducciones de textos clásicos o de actualidad o transcripciones de documentos históricos o de interés particular en el dominio de publicación de la revista.

Si el artículo no corresponde a ninguna de las categorías establecidas por la revista o no se ajusta a los requisitos de presentación formal, será devuelto a su autor, quien podrá volver a remitirlo al editor(a) cuando llene los requisitos. El Comité editorial otorga prelación a la publicación de artículos de investigación.

Proceso editorial: Los manuscritos enviados por los autores son revisados por el Comité editorial y en un período no superior a 25 días se estará informando los resultados de esta evaluación; si la respuesta es afirmativa, son sometidos a un proceso de revisión por dos pares o árbitros, ajenos al Comité editorial, expertos en la materia.

Proceso de evaluación por pares

El proceso de evaluación de artículos en *Cuadernos de Literatura*, consta de tres etapas:

Evaluación preliminar. Corresponde a la primera etapa del proceso de evaluación, donde se realiza una revisión de la calidad editorial del artículo, por parte del equipo editorial, en la que se observa su estructura, verificando que cumpla con las normas de presentación de artículos de la revista y con las normas APA – Sexta edición.

Arbitraje. Corresponde a la segunda etapa del proceso; en esta se evalúa la calidad científica del artículo por medio de árbitros o pares expertos. Seguidamente todos los artículos se revisarán anónimamente siguiendo un procedimiento de doble ciego.

Los criterios a tener en cuenta por los pares para la evaluación del artículo son:

La relación (pertinencia) del artículo con la revista; Aspectos formales del artículo; Aspectos de contenido o de fondo del artículo, los cuales tiene 20 días para enviar la evaluación en el formato correspondiente.

El dictamen de los árbitros será definitivo para la aceptación o no de los artículos postulados, si el o los árbitros sugieren no publicar el artículo será automáticamente rechazado, pero si por el contrario el o los árbitros sugieren que el artículo se debe publicar, pero con correcciones, al autor le será enviado tanto el artículo que el par evaluó como sus anotaciones para corrección; el autor enviará nuevamente el artículo acatando las sugerencias del o los árbitros.

Evaluación Final. Corresponde la última fase del proceso de evaluación. El Comité editorial es el encargado de dicha evaluación, y teniendo en cuenta la verificación realizada por los autores en relación a las sugerencias de los pares, decidirá sobre la publicación o no del artículo. La aceptación final del artículo dependerá de que el o los autores consideren y respondan integralmente sobre las sugerencias o modificaciones que los árbitros propongan al mismo en un plazo no mayor a 25 días después de su notificación, reservándose *Cuadernos de Literatura* el derecho de introducir las modificaciones de forma necesaria para adaptar el texto a las normas de la publicación, sin que ello implique alterar en absoluto los contenidos de los mismos, que son responsabilidad de los autores.

Declaración de principios éticos

La revista acoge como fundamentación ética y de buenas prácticas editoriales los *Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing*, publicados en junio de 2015 por el Committee on Publication Ethics (COPE; disponible en: <http://publicationethics.org/>. Consultado 23 de mayo de 2017), que establecen en relación a la autoría y contribuciones que “un autor debe asumir la responsabilidad de al menos una de las partes que componen la obra; debería poder identificar a los responsables de cada una de las demás partes, y sería deseable que confiara en la capacidad y en la integridad de aquellos con quienes comparte la autoría”. Por tal razón la revista *Cuadernos de Literatura* solicita a todos los autores la descripción de sus aportes en el manuscrito enviado para publicación.

Declaración de conflictos de interés

Los autores que postulan artículos a la revista *Cuadernos de Literatura*, deben garantizar que sus procedimientos y metodologías se ajustan a los códigos éticos internacionales de investigación científica en literatura y/o cultura del Caribe e Hispanoamérica y la temática que esté manejando la revista en el momento de la publicación de cada convocatoria. Dicha garantía constará por escrito en el formato de cesión de derechos patrimoniales de autor y declaración de conflictos de interés, los cuales se solicitarán al envío del artículo para su revisión preliminar, haciendo plenamente responsable al o los autores de las violaciones éticas en las que hayan podido incurrir dentro de la investigación de donde deriva el artículo.

Del mismo modo el autor está obligado a informar los conflictos de interés que pueda tener su trabajo en caso de que los tenga. La persona que haga el envío del manuscrito para publicación será identificado como el garante del trabajo en su totalidad y con él se establecerán las comunicaciones relacionadas con el proceso de edición.

Cuadernos de Literatura rechazará todos aquellos artículos que implícita o explícitamente contengan experiencias, métodos, procedimientos o cualquier otra actividad que sigan prácticas poco éticas, discriminatorias, ofensivas, agresivas, etcétera.

Política Anti-Plagio

Cuadernos de Literatura se rige por la normativa de la Organización mundial de propiedad intelectual, la cual rige para Colombia a través de la Decisión 351 de 1993 de la Comisión del Acuerdo de Cartagena y la Ley 23 de 1982. Por esta razón todos los artículos presentados a la revista serán sometidos a verificación con *software* antiplagio.

Envío de textos

La revista *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* recibe todas las publicaciones mediante el registro de los autores en la plataforma Open Journal System, consultar link: http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/cuadernos_literatura/about/submissions.

Los artículos enviados no pueden presentarse simultáneamente a ninguna otra publicación y deben ser inéditos. Solo se admitirá una colaboración por autor y su recepción no implica su publicación. Cada propuesta contendrá tres archivos:

- 1) Artículo.
- 2) Hoja de Vida: nombre completo, filiación institucional, correo electrónico, último grado obtenido, título de la investigación de la cual se deriva, grupo y líneas de investigación, cargo actual y últimas publicaciones.
- 3) Declaración de responsabilidad y cláusula de cesión.

Lineamientos generales

- Todo artículo (crítica, análisis, reseña u otro) debe versar sobre literatura y/o cultura del Caribe e Hispanoamérica.
- Debe ser inédito y no estar en proceso de evaluación por parte de ninguna otra publicación.

Especificaciones

Los trabajos deberán enviarse al Comité editorial de la revista, en físico y/o por correo electrónico.

Redacción

1. El trabajo debe ser digitado a doble espacio, en papel tamaño carta, preferiblemente en Word; el tamaño de los caracteres es de 12 puntos y el tipo de fuente deberá ser Times New Roman.
2. La extensión de los artículos no excederá las ocho mil (8000) palabras o veinticinco (25) cuartillas, incluyendo las citas y el resumen. En cuanto a las reseñas, estas no deben sobrepasar las cinco (5) cuartillas y deben también atender a las especificaciones antes mencionadas.
3. Debe anexarse el título del artículo en inglés, y el resumen en español y en inglés, en máximo cien (100) palabras, en el que se especifique el tema, el objetivo, la metodología, la hipótesis central y las conclusiones del texto.

4. Debe incluirse, en archivo aparte, una síntesis del *curriculum vitae* del autor con los siguientes datos: nombres y apellidos completos, ciudad y país de nacimiento, último título académico, institución donde trabaja o a la que está vinculado, cargo que desempeña, título de la investigación de la cual proviene el artículo, cuando sea el caso, y las referencias bibliográficas de sus últimas dos publicaciones.
5. Al final del texto, en orden alfabético, debe relacionarse la bibliografía citada, según las especificaciones de las Normas APA.

Referencias y citas en el texto

- Un trabajo por un autor:
Pérez (2004) comparó la literatura colombiana
En un estudio sobre la literatura colombiana (Pérez, 2004)
- Un trabajo por múltiples autores:
Si un trabajo es de dos autores, se deben citar ambos en todas las ocasiones.
Si el trabajo es de tres, cuatro o cinco autores, se deben citar todos la primera vez y luego citar solo al primero seguido de “et al.” (en tipo normal y terminado en punto) y el año.
- En caso de que el trabajo citado sea el mismo, si la cita aparece en el mismo párrafo en que figura el año de publicación, se debe omitir el año, así:
 - Primera cita: Wassersteil, Zapulla, Rosen, Gerstman y Rock (1994) encontraron...
 - Sigüientes citas en otros párrafos: Wassersteil et al. (1994) encontraron...
 - Sigüientes citas en el mismo párrafo: Primera cita: Wassersteil et al. encontraron...
 - Si un trabajo es de seis o más autores, se cita solo el primero, seguido de “et al.” en todas las ocasiones. En la lista de referencias se citarán todos ellos.
- Textos clásicos: Si un trabajo no tiene fecha de publicación, citar en el texto el nombre del autor, seguido de s.f. (por “sin fecha”). Cuando la fecha de publicación es inaplicable, como sucede con textos antiguos, se debe citar el año de la traducción utilizada, precedida de trad., o el año de la publicación original, que se debe incluir en la cita:
 - (Aristóteles, trad. 1931)
 - James (1890/1983)

- No es preciso incluir en la lista de referencia citas de los trabajos clásicos mayores, tales como la Biblia, o de autores clásicos griegos y romanos. En este caso, se debe citar en el texto el capítulo y el número, en lugar de la página.
- Partes específicas de una fuente o “citas textuales”:
 - Se debe indicar la página, capítulo, figura o tabla. Incluir siempre el número de página en las citas literales. La cita debe encerrarse entre comillas si va dentro del cuerpo del trabajo (dejando el punto que finaliza la oración por fuera).
 - Si la cita tiene menos de cuarenta (40) palabras, debe ir seguida del texto, con comillas: “A Dominica de Orellana le gustaba caminar en los atardeceres, después de esa lluvia que parece estar ahí sin estruendo ni tiempo, elemento de un paisaje originario anterior a los navegantes y descubridores” (Burgos, 2013, p.134).
 - Si la cita tiene más de cuarenta (40) palabras, debe ir con sangría y fuente tamaño 11, sin comillas: A Dominica de Orellana le gustaba caminar en los atardeceres, después de esa lluvia que parece estar ahí sin estruendo ni tiempo, elemento de un paisaje originario anterior a los navegantes y descubridores. Se deja llevar por sus pasos. No establece una ruta. Un día una calle. Otro una playa. Alguna vez una plaza. O merodea el embarcadero del puerto. Se devuelve al colegio de la Compañía y entra con sigilo para no llamar la atención del portero. (Burgos, 2013, p.134)

Referencias bibliográficas (a pie de página o al final del texto)

Libros

Apellido del autor, Inicial del nombre. (Año de publicación). *Título de la obra*. (Edición). Ciudad: Editorial.

Nota: La edición se señala solo a partir de la segunda. Si se trata de la primera edición, después del título se coloca un punto.

- Rojas Herazo, H. (1976). *Señales y garabatos del habitante*. Bogotá: Colcultura.

Cuando se cita el capítulo de un libro, que hace parte de una compilación, se cita –en primer lugar– el autor del capítulo y el título del mismo; seguidamente el compilador o editor, título del libro, las páginas del capítulo entre paréntesis, lugar de edición y editorial, igual que en la referencia de cualquier otro libro:

- Bartolomé, A. (1978). Estudios de las variables en la investigación en educación. En J. Arnau. (Comp.). *Métodos de investigación en las Ciencias Humanas* (103-138). Barcelona: Omega.

Artículos de revista

Apellido del autor, Inicial del nombre. (Año de publicación), Título del artículo. *Nombre de la revista completo, volumen* (número), página inicial-página final.

- Gutiérrez Calvo, M. y Eysenck, M. (1995). Sesgo interpretativo en la ansiedad de evaluación. *Ansiedad y estrés*, 1(1), 5-20.

Referencias de sitios Web

Apellido del autor, Inicial del nombre. (Año de publicación, mes). Título del artículo. Nombre de la página web, volumen (número). Recuperado de (enlace)

- Ragusa, S. (2007, julio-octubre). La narratología filmica o el lenguaje audiovisual en Amada hija. *Espéculo*, 36. Recuperado de <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero36/amahija.html>

Las referencias bibliográficas deben presentarse ordenadas alfabéticamente por el apellido del autor, o del primer autor en el caso de tratarse de un texto escrito por varias personas. Si se citan varias obras de un mismo autor, estas se organizarán según el año de publicación.

CESIÓN DE DERECHOS

_____ (ciudad), _____ (días/mes/año)

Señores

Revista *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*

Universidad del Atlántico/Universidad de Cartagena

E.S.D.

ASUNTO: Carta de originalidad y aceptación de publicación

Cordial saludo.

Por medio de la presente me permito manifestar mi acuerdo para participar en el proceso de publicación de la revista *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* de la Universidad del Atlántico/Universidad de Cartagena (Colombia).

El artículo se titula: _____

_____ y el mismo es inédito, por lo cual no ha sido publicado ni puesto en consideración en otros medios editoriales.

El artículo es resultado de desarrollo de la investigación o proyecto: _____ (opcional).

El objeto principal del artículo es: _____.

El tipo de artículo es: Investigación _____ Reflexión _____ Revisión _____

Reitero que he leído y acepto los términos de participación establecidos en el documento “A nuestros colaboradores” publicado en la revista y/o “Acerca de la revista”, publicado en la página web institucional.

Acepto igualmente los términos de la licencia de Creative Commons de Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional¹, que permite Compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato, Adaptar, remezclar, transformar y crear a partir del material para cualquier propósito, incluso comercialmente.

Finalmente, autorizo a la revista *Cuadernos de literatura del Caribe e Hispanoamérica* a publicar mi artículo y manifiesto mi acuerdo con la política *open access* de la revista.

Atentamente,

(Nombre completo del autor - firmar y escanear)

Dirección:

Celular:

Correo electrónico:

Filiación Institucional:

¹ En caso de no aceptar esta licencia, ingrese a la siguiente página web y escoja la de su preferencia: <http://creativecommons.org/choose/>

To Our Collaborators

Revista Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica
ISSN 2390-0644 (online version)

Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica is a scientific and peerreviewed magazine that aims to publish articles, working papers and research reports of professors and students of literature and of national and international researchers interested in the literatures and cultures of The Caribbean and Spanish America. This magazine is issued every six months and is edited by the Master program in Spanish American and Caribbean Literature of Universidad del Atlántico and CEILIKA y GILKARÍ, the research groups that support this program.

Types of articles

These are the articles that the Editorial Committee of revista *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* accepts for publication:

Technological and scientific research article. Document that presents in a detailed way original results of finished research projects. The structure commonly used in this type of article has four sections: introduction, methods, results and conclusions.

Reflection article. Document that presents results of finished research about a specific topic and using original sources from an analytic, interpretative or critical stance.

Literature reviews. Document that results from finished research and organizes and analyzes the results of published or non-published research about a field in technology or science. It intends to account for current trends and developments. It presents a careful literature review of at least 50 references.

Short article. Brief document that describes original preliminary or partial results of technological or scientific research that require prompt circulation.

Case report. Document that discusses the results of a study about a particular situation that intends to expose methodological or technical experiences employed in a case study. It includes a systematic and annotated review of the literature of analogous research.

Revision of a topic. Document that results from a critical view of the literature of a specific topic.

Review. brief paper that informs and evaluates a literary work or any other cultural product. It describes and judges the value of that work or product.

Letters to the editor. Critical, analytical or interpretative views about the documents published by the magazine that the Editorial Committee deems as a substantial contribution to the discussion of the topic of those documents within the scientific tradition to which they belong.

Editorial. Document written by the editor of the magazine, a member of the Editorial Committee or a guest research about guidelines related to the topic of the magazine.

Translations. The magazine accepts translations of classical or contemporary works of literature as well as transcripts of historical documents or of particular scope of interest of the magazine.

If the article does not meet any of the categories described above or does not meet the formal standards for publication, it will be returned to the authors in order for them to make the due changes and re-submit it. The Editorial Committee gives priority to the publication of research articles.

Editorial Process: The Editorial Committee reviews the papers submitted to the magazine. In no longer than 25 days this committee informs the authors about the result of the evaluation. In case the papers are accepted, they are peer review by experts in the topic of the article that do not belong to the committee.

Peer review process

The process of evaluating articles in *Cuadernos de Literatura* follows three stages:

Preliminary Evaluation: This is the first stage of the process of evaluation. A review of the editorial quality of the article is done in this step. The Editorial Committee of the magazine checks its structure in order to verify that it meets the formal standards of the magazine and APA guidelines– Sixth edition.

Peer review: This is the second stage of the process. Referees, expert researchers, evaluate the scientific quality of the article. Articles are reviewed anonymously following the double-blind procedure.

The criteria that the referees take into account to evaluate the articles are: the relationship (relevance) of the article with the magazine, the formal aspects of the article, and aspects related to its content. Reviews are supposed to be done in 20 days.

The referees concepts will be used to accept or reject articles. If the referees suggest not to publish the article, it will be turned out immediately. In case they suggest that some corrections should be done to the article, it will be returned to the authors for them to do such corrections. The authors will have to re-submit it when they finish correcting it.

Final Evaluation: This is the last stage of the process. The Editorial Committee is in charge of this last evaluation based on the referees suggestions. It will decide whether to publish or not.

This final decision will depend on the way the authors respond to the suggested corrections. The authors will have up to 25 days to do the corrections after they have been notified. *Cuadernos de Literatura* reserves the right to introduce modifications to the articles in order to adapt formal aspects of the texts to publication standards. Modifications to the content of the article will not be introduced by the Editorial Committee.

Declaration of ethical principles

This magazine adopts the ethical principles and good editorial practices expressed in Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing, published in June 2015 by the Committee on Publication Ethics (COPE; retrieved from: <http://publicationethics.org/>. Consulted May 23rd, 2017), that state, regarding authorship and contributions, that “authors should assume the responsibility of at least one of the sections that conform his work, they should be able to identify the person responsible of each of the other sections and it should be desirable that they could trust the skills and the integrity of those with whom they share authorship”. Hence, *Cuadernos de Literatura* requests authors to provide the details of the authorship in the documents they submit to our magazine.

Declaration of conflict of interests

The authors who submit articles to *Cuadernos de Literatura* have to guarantee that their research techniques and methods meet international scientific ethical codes when they do research about Caribbean and Spanish American literature and culture. Such guarantee will be stated in the format of economic rights waiver and in the declaration of conflict of interests which are requested at the moment of the article’s preliminary review, thus making authors wholly responsible for ethical violations they could have made within the investigation

from which the article is derived. Likewise, authors who submit the article will be identified as the guarantor of the work and all communication about the review process will be established with him/her.

Cuadernos de Literatura will turn out articles that implicitly or explicitly contain experiences, methods, techniques or any other activity based on non-ethical, discriminatory, offensive, or aggressive practices.

Anti-Plagiarism policy

Cuadernos de Literatura follows the policy on intellectual property established by the Intellectual Property World Organization which was adopted in Colombia by the Bill 351 passed by the Cartagena Commission of Agreement in 1993 and the Bill 23 passed in 1982. Consequently, articles submitted to our magazine will be checked using an anti-plagiarism software.

Submission of texts

Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica receives all publications via authors' registration in the Open Journal System platform. Submissions can not be sent simultaneously to any other journal and must not have been published before. Our journal only accepts one submission per author and its reception does not imply it is going to be published. Each proposal will have three files:

- 1) Article.
- 2) Resume: full name, institutional affiliation, e-mail, last degree obtained, title of the investigation from which it derives, group and lines of investigation, present job and last publications.
- 3) Declaration of responsibility and copyright transfer.

General guidelines

- All articles (scientific research article, analysis article, book reviews, etc.) has to be about literature or culture of the Caribbean or Spanish America.
- All articles must not have been published before and must not be in anevaluation process in any other sort of publication.

Specifications

Articles should be submitted to the Editorial Committee of the magazine via e-mail or to our website after authors have registered in the OJS.

Writing guidelines

1. Articles have to be double spaced, in letter size paper. They should be in Word Processor and have to be typed in Times New Roman 12 font.
2. Articles cannot exceed 8000 words or 25 pages including references and abstract. Reviews cannot exceed 5 pages and must comply with the previous specifications.
3. Articles must have the title of the article in English and an abstract both in Spanish and English which should be about 100 words. The abstract must specify the topic, the objective, the methods, the hypothesis and the conclusions of the article.
4. A resume of the author has to be submitted in a separate file. It should include the following: full name of the author, city and country of birth, last degree obtained, institutional affiliation, job title, title of the research from which the article is derived if applicable, and bibliographic references.
5. At the end of the text, the author must include a list of references following APA guidelines.

References and in-text citations

- A work by a single author:
Pérez (2004) compared Colombian literature...
In a study about Colombian literature (Pérez, 2004)...
- A work by several authors:
If you are citing a work by two authors, you have to include both every time you cite their work.
If you are citing a work by three, four, or five authors, you have to cite all of the the first time and then just cite the first one followed by “et al.” (in the usual Font and ending in a period) and the year.
- In case the work is cited twice, if the reference is in the same paragraph in which the year was included, you have to omit the year like this:
 - First citation: Wassersteil, Zapulla, Rosen, Gerstman y Rock (1994) affirm...
 - Following citations in other paragraphs: Wassersteil et al. (1994) argue...
 - Following citations in the same paragraph: second citation: Wassersteil et al. state...
- If you are citing a work by 6 or more authors, you cite just the first one followed by “et al” every time you cite them. In the list of references, you have to include all the names.

- Ancient texts: If a work does not have a date of publication, you have to reference in the text the name of the author followed by n.d. (for no date). When the date is not applicable, as in ancient texts, you have to reference the year of the translation used, preceded by trans., or the year of the original publication in the reference:
 - (Aristoteles, trans. 1931)
 - James (1890/1983)
- You do not have to include in the list of references citations of major classical works such as The Bible or Greek and Roman classical authors.
In this case, you have to cite in the text the chapter and the number instead of the page.
- Specific parts of a reference or quotations:
- You have to indicate the number of the page, the chapter, the figure or table. You have to include always the number of the pages in quotations.
- Short quotations (no longer than four lines or 40 words) have to be in question marks. The period goes after the closing quotation mark: “A Dominica de Orellana le gustaba caminar en los atardeceres, después de esa lluvia que parece estar ahí sin estruendo ni tiempo, elemento de un paisaje originario anterior a los navegantes y descubridores” (Burgos, 2013, p.134).
- If the quotation has more than 40 words it has to be indented and in 11 font without quotation marks: A Dominica de Orellana le gustaba caminar en los atardeceres, después de esa lluvia que parece estar ahí sin estruendo ni tiempo, elemento de un paisaje originario anterior a los navegantes y descubridores. Se deja llevar por sus pasos. No establece una ruta. Un día una calle. Otro una playa. Alguna vez una plaza. O merodea el embarcadero del puerto. Se devuelve al colegio de la Compañía y entra con sigilo para no llamar la atención del portero. (Burgos, 2013, p.134)

References (footnotes or list of references)

Books

Author's last name, name initial. (Year of publication). *Book title*. (Edition).
City: Publishing house.

Note: The edition is written only after the first one. If it is the first edition, you use a period after the title of the book.

- Rojas Herazo, H. (1976). *Señales y garabatos del habitante*. Bogotá: Colcultura.

When you reference the chapter of a book that makes part of a compilation, you first cite the author of the chapter and the title; next the editor, the title of the book, the pages of the chapter in parenthesis, the place of the edition and the publishing house the same way you do it with any book.

- Bartolomé, A. (1978). Estudios de las variables en la investigación en educación. In J. Arnau. (Ed.). *Métodos de investigación en las Ciencias Humanas* (103-138). Barcelona: Omega.

Magazine articles

Last name of the author, Name initial. (Year of publication. Article title. *Complete name of the magazine, volume* (issue number), initial page – last page.

- Gutiérrez Calvo, M. & Eysenck, M. (1995). Sesgo interpretativo en la ansiedad de evaluación. *Ansiedad y estrés*, 1(1), 5-20.

Online sources

Last name of the author, Name initial. (Year of publication, month). Article title. Name of web page, volumen (issue number). Retrieved from (link).

- Ragusa, S. (2007, July-October). La narratología fílmica o el lenguaje audiovisual en Amada hija. *Espéculo*, 36. Retrieved from: <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero36/amahija.html>

References have to be in alphabetical order by the author's last name, or the first author's last name in case the article has been written by several authors. If several works of the same author are cited, these have to be organized based on the year of publication.

CESSION OF RIGHTS

_____ (city), _____ (day/month/year)

Dear Sir or Madam

Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica
Universidad del Atlántico/Universidad de Cartagena

SUBJECT: Letter of originality and acceptance of publication

I hereby agree to participate in the process of publication of Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica a magazine edited by Universidad del Atlántico/Universidad de Cartagena (Colombia).

The article title is: _____
_____. It is an unpublished text, which means it has never been published or submitted for publication to other type of publications.

The article is the result of the following research or Project:
_____ (optional).

The main objective of the article is: _____.

The type of investigation is: Research _____ Reflection _____
Review _____

I acknowledge I have read and accepted the terms of participation established in the document called “To our collaborators” published in the magazine and/or “about the magazine” published on the institutional web page.

I also accept the terms of the license by Creative Commons of Attribution- Sharing Equal 4.0 International, that allows to cooperate, copy and

redistribute the material in any other media or format, to adapt – mix and transform, and to create based on the material for any purpose including its trading.

Finally, I authorize Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica to publish my article and agree with the policy open access followed by this magazine.

Sincerely,

(Full name of the author – sign and scan)

Address:

Cell phone number:

E-mail:

Institutional affiliation

MAESTRÍA EN LITERATURA HISPANOAMERICANA Y DEL CARIBE

CÓDIGO SNIES No. 90995

Presentación

La Maestría en Literatura Hispanoamericana y del Caribe busca fortalecer la investigación en el área cultural de América Latina y del Caribe, además del conocimiento literario, y permite la formación de un grupo de intelectuales investigadores capaces de abordar la producción literaria y cultural hispanoamericana y del Caribe a través de ensayos, estudios, ediciones críticas y actividades académicas, desde una perspectiva crítica post-colonial, no totalizante ni unidimensional. Este programa se fundamenta, igualmente, en la articulación de los trabajos de los grupos de investigación CEILKA Y GILKARÍ.

Objetivos del programa

- Promover la cualificación de los estudios literarios en la región mediante la actualización en el manejo de conceptos, técnicas y métodos, tanto de la crítica y la teoría literaria canónica como de las propuestas teóricas caribeñas e hispano-americanas emergentes, que faciliten el acercamiento competente a las obras literarias hispanoamericanas y del Caribe.

- Crear el espacio institucional para estimular un ambiente de discusión académica en torno a la literatura Hispanoamericana y del Caribe, que aporte al conocimiento idóneo del entorno sociocultural.

- Desarrollar una metodología para el estudio de las literaturas de Hispanoamérica y el Caribe que responda a sus historias particulares y a sus realidades propias, con el fin de elaborar una historia de estas literaturas.

-Problematizar las relaciones entre las literaturas Hispanoamericana y la literatura del Caribe, teniendo en cuenta las configuraciones sociohistóricas particulares que les dieron origen.

-Formar en el conocimiento y la investigación especializados en el campo de los estudios literarios y culturales, caribeños.

Líneas de investigación

- Literatura comparada de Hispanoamérica y del Caribe.
- Literatura popular y Etnoliteratura Hispanoamericana y del Caribe.
- Narrativa y contextos socioculturales en Hispanoamérica y del Caribe.
- Poesía y contextos socioculturales de Hispanoamérica y del Caribe.
- Teoría, historia y crítica Hispanoamericana y del Caribe.

Dirigido a

Profesionales de Ciencias del Lenguaje con título de Licenciados en Humanidades y Lengua Castellana, Lingüística y Literatura, Español y Literatura, Idiomas Extranjeros, Filología e Idiomas y otros programas en áreas afines a Ciencias Sociales y humanas.

Título que otorga

Magíster en Literatura Hispanoamericana y del Caribe

Duración y horarios

El programa está diseñado para que los estudiantes puedan completar todos los requisitos de grado en un tiempo de cua-

tro semestres académicos con metodología presencial y disponibilidad de tiempo completo. El horario de los encuentros presenciales se desarrollará semanalmente durante los días viernes (5:30 p.m.-9:30 p.m.) y sábados (8:30 a.m. 12:30 p.m. y 2:30 p.m.- 6:30 p.m.).

Requisitos de inscripción

- Formulario de inscripción diligenciado.
- Certificado original de notas universitarias con promedio igual o superior a 3.5 (tres-cinco).
- Elaboración de un ensayo crítico sobre una obra literaria hispanoamericana y del Caribe (Examen presencial).
- Propuesta de investigación en una de las líneas del programa (extensión equivalente a 2.000 palabras).
- Hoja de vida actualizada.
- Fotocopia autenticada del diploma o acta de grado de pregrado.
- Fotocopia ampliada de cédula de ciudadanía.
- Dos fotos 3X4
- Certificado de afiliación al régimen de seguridad social
- Volante de consignación original y una copia.

Formas de pago

- Consignación Cuenta Corriente No. 026669999075 Banco Davivienda
- Formato de convenios empresariales.
- Pago por cuotas
- Créditos con ICETEX
- Tarjetas débito y crédito

ASPECTOS FINANCIEROS

Costos de inscripción Equivale a 8 SMDLV.

Referencias para diligenciar el volante de consignación del Banco Davivienda:

REF 1: Número de documento de identidad

REF2: 80190022

Costos por semestre

Equivale a 7 SMMLV

Referencias para diligenciar el volante de consignación del Banco Davivienda: REF 1: Número de documento de identidad. REF2: 80370022

Componentes del costo por semestre

Matrícula 2.5 SMMLV

Derechos Académicos 3.0 SMMLV

Costos de Administración 1.5 SMMLV

Descuentos del costo por semestre

Egresados Universidad del Atlántico: 20% del componente de matrícula.

Descuento por Sufragio: 10% del componente de matrícula

Pago extemporáneo del costo por semestre

Adicionar el 20% del valor del componente de matrícula

Mayor Información

Universidad del Atlántico - Departamento de Postgrados

Teléfonos: 319 70 10 Ext. 1050

Kilómetro 7, Antigua Vía a Puerto Colombia

Barranquilla - Colombia

postgrados@mail.uniatlantico.edu.co

mliteraturadelcaribe@mail.uniatlantico.edu.co

<http://www.uniatlantico.edu.co>

CUADERNOS DE LITERATURA DEL *Caribe e Hispanoamérica*

CONTENIDO

Editorial. Los estudios coloniales ante el currículo de los estudios literarios en América Latina y el Caribe
Colonial Studies in the face of the Curriculum of Literary Studies in Latin America and the Caribbean
Kevin Sedeño-Guillén

Dossier. El impensable Caribe colonial. Homenaje póstumo a Raquel Albarrán (1983-2022)
The Unthinkable Colonial Caribbean. Posthumous tribute to Raquel Albarrán (1983-2022)

Introducción. El impensable Caribe colonial
The Unthinkable Colonial Caribbean
Yolanda Martínez-San Miguel

Artículos

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

Jerónimo de Mendieta, escritura minoritaria y retrospectión 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

Los olores fétidos de la salvación: esclavitud, santidad y discurso sensorial en la Cartagena de Indias del siglo XVII
The Stench of Salvation: Slavery, Sanctity, and Sensorial Discourse in the Seventeenth Cartagena de Indias
Larissa Brewer-García

La reinención de la isla de San Juan de Puerto Rico bajo la Ilustración: desfronterización e imperialidad
The Enlightened Reinvention of the Island of San Juan de Puerto Rico: Desfronterization and Imperiality
Santa Arias

La visualización de la ciudad portuaria de San Juan Bautista de Puerto Rico en el siglo XVIII
Visualizing the Port City of San Juan Bautista de Puerto Rico in the 18th century
Mariselle Meléndez

La identidad etno-ecológica en el Caribe colonial hispano y el dualismo civilización/barbarie como su fundamento ideológico
Ethno-ecological Identity in the Hispanic Colonial Caribbean and the Civilization/Barbarism Dualism as its Ideological Basis
Patricia Ferrer-Medina

Cora Montgomery, la filibustera: entre el expansionismo estadounidense y el anexionismo cubano
Cora Montgomery, the Filibuster: Between US Expansionism and Cuban Annexationism
Daylet Domínguez

De islas, archipiélagos y periplos letrados: de vuelta a Colón en el siglo XIX
Of Islands, Archipelagos, and Intellectual Wanderings: Columbus in the 19th Century Once Again
Eyda M. Merediz

Reseñas

Para que hablemos de lo nuestro (Héctor Rojas Herazo). Reseña de Wilfredo Esteban Vega Bedoya. *Duelo de pájaros*. Bogotá: Si Mañana Despierto Ediciones, 2022.
Jorge Eliécer Ordóñez Muñoz



UNIVERSIDAD DEL ATLÁNTICO
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIONES
EXTENSIÓN Y PROYECCIÓN SOCIAL



Universidad
de Cartagena
Fundada en 1827

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIONES
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS



GRUPO CEILIKA

SEMILLERO DE INVESTIGACIÓN
GELRCAR

SEMILLERO DE ESTUDIOS COLONIALES
Y POSCOLONIALES LATINOAMERICANOS (SECUELA)

BARRANQUILLA - CARTAGENA DE INDIAS, COLOMBIA