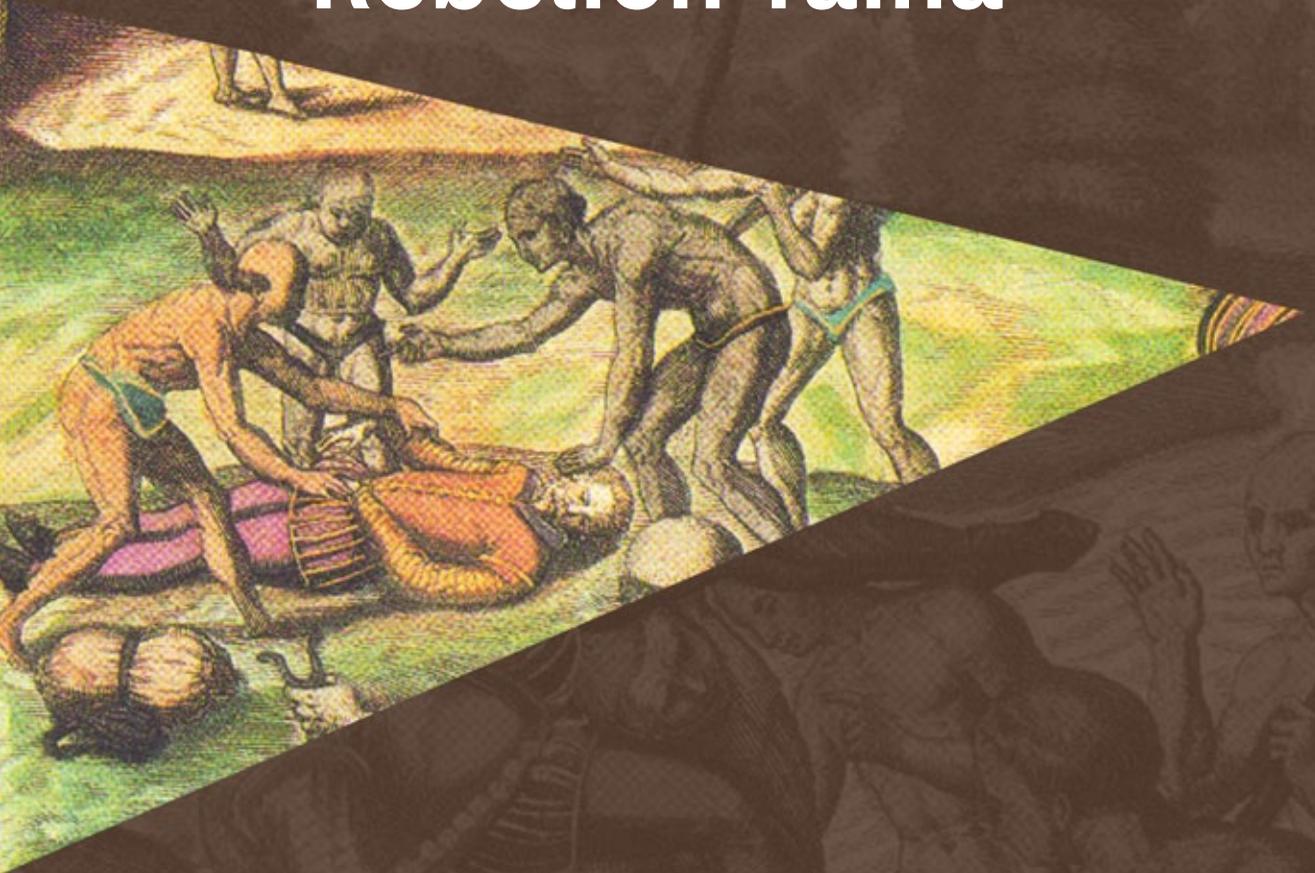
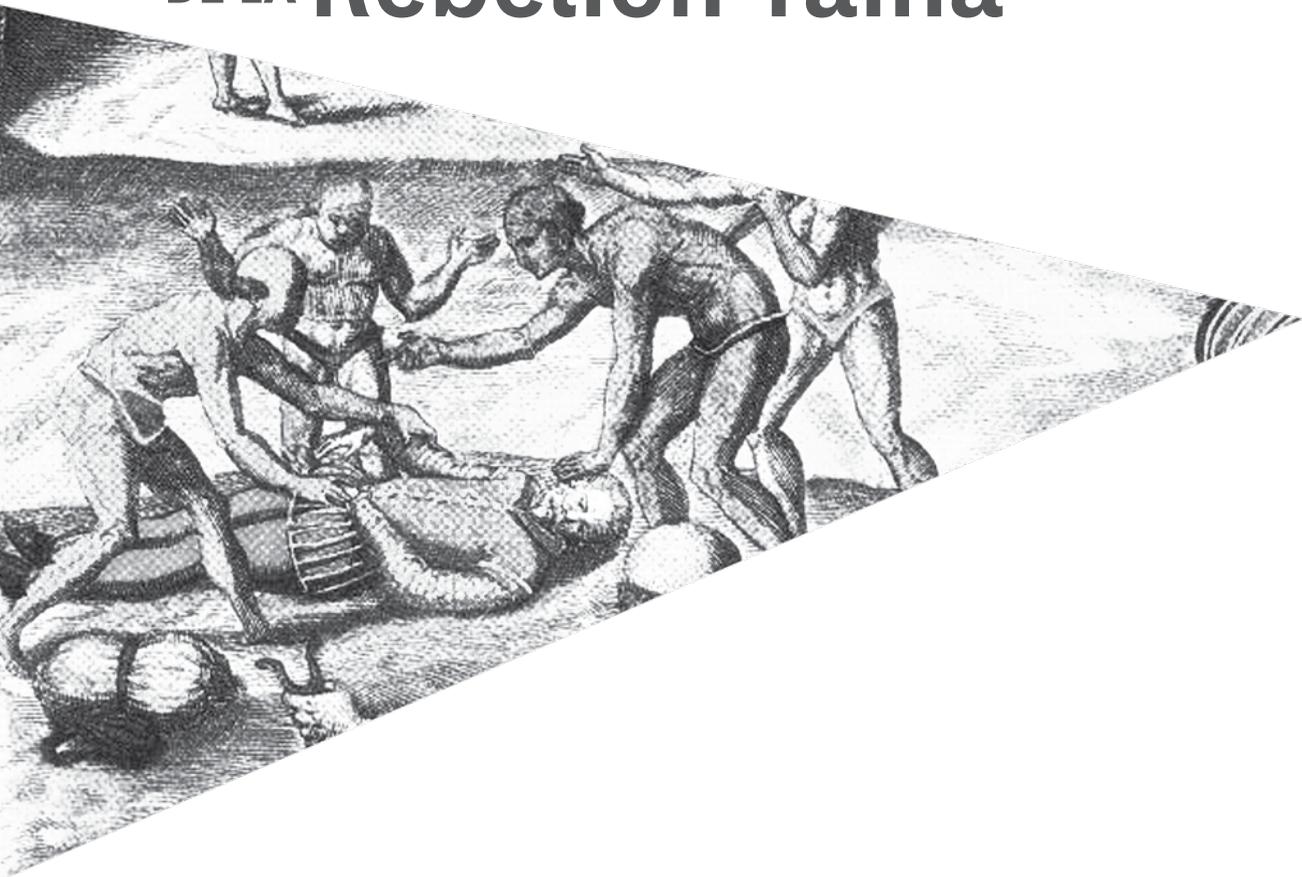


5^{TO} CENTENARIO <1511-2011> DE LA Rebelión Taína



5^{TO} CENTENARIO <1511-2011> DE LA Rebelión Taína



INSTITUTO
de CULTURA
PUERTORRIQUEÑA



Fundación Cultural Educativa



**Este simposio fue organizado
por la Fundación Cultural Educativa Inc.
Se llevo a cabo el 18 y 19 de febrero del 2011
en el Centro de Estudios Avanzados
de Puerto Rico y El Caribe.**

Todos los derechos reservados.
La adaptación, reproducción total o parcial, por cualquier medio, queda estrictamente prohibida sin autorización previa del autor o del Instituto de Cultura Puertorriqueña. El material contenido en esta publicación puede ser citado siempre que se dé el crédito correspondiente.

El contenido y estilo de los artículos es responsabilidad de sus autores. No significa que el Instituto de Cultura Puertorriqueña se solidariza con los puntos de vista expuestos por el autor.

© 2011 Instituto de Cultura Puertorriqueña

Créditos

JUNTA DE DIRECTORES
Instituto de Cultura Puertorriqueña

Dr. Rafael Colón Olivieri
Presidente

Dr. Rodolfo Lugo Ferrer
Vice-Presidente

Dr. Lucas Mattei Rodríguez
Secretario

Dr. Gonzalo Córdova
Sub-Secretario

Dr. José Alberty Monroig
Prof. Manuel Alvarez Lezama
Ing. Rafael Angel Torrens Salvá
Dra. Raquel Rosario Rivera
Junta de Directores

Prof. Mercedes Gómez Marrero
Directora Ejecutiva

Arqla. Laura Del Olmo Frese
Directora del Programa de
Arqueología y Etnohistoria

JUNTA DE DIRECTORES
Fundación Cultural Educativa Inc.

Dr. Sebastián Robiou Lamarche
Presidente

Dr. Ignacio Olazagasti
Vicepresidente

Profa. Lizzete Cruz Pérez
Secretaría General

Sr. Jorge Maisonet
Tesorero

Sr. Robinson Rosado
Vocal

PRODUCCIÓN EDITORIAL
Arqla. Laura Del Olmo Frese
Editora

Edna Isabel Acosta
Diseño y Diagramación

COMITÉ ORGANIZADOR
DEL SIMPOSIO
Lizzette Carrillo
Tina Casanova
Lizette Cruz
Mónica González
Miguel Rodríguez
Sebastián Robiou

Contenido

- 8** | **Mensaje**
Dr. Sebastián Robiou Lamarche - Presidente, Fundación Cultural Educativa Inc.
- 12** | **La rebelión taína, crónica de una guerra negada**
Arqlo. Miguel Rodríguez López
- 22** | **La rebelión taína de 1511: una visión retrospectiva**
Dr. Luis E. González Vales
- 30** | **Théodore de Bry: La imagen gráfica del taíno y la crítica a la conquista española**
Dr. Sebastián Robiou Lamarche
- 36** | **Las taínas en la resistencia**
Dr. Jalil Sued Badillo
- 44** | **Afirmación-Negación: El dulce encanto de la herencia indígena**
Dra. Marimar Benítez
- 48** | **El sermón de fray Antonio Montesinos, antecedente de las Leyes de Burgos de 1512-1513: Contextualización histórica**
Dr. Francisco Moscoso

- 56 | **El indígena en la literatura puertorriqueña**
Tina Casanova
- 68 | **Las *Capitulaciones de Burgos*: Los inicios del episcopado caribeño, la voz profética y la tragedia indígena**
Dr. Luis N. Rivera Pagán
- 90 | **Quinientos años de resistencia boricua**
Dr. Juan Manuel Delgado
- 106 | **El yacimiento Jácana (PO-29), su probable participación en la rebelión taína de 1511**
Dr. Osvaldo García Goyco
- 124 | **Memorias del simposio**
Fotos y participantes del evento
- 133 | **Auspiciadores**

Mensaje

Dr. Sebastián Robiou Lamarche

Presidente, Fundación Cultural Educativa Inc.

*Palabras de la Ceremonia Inaugural del Quinto Centenario de la Rebelión Taína.
Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 18 de febrero de 2011.*

Buenas noches, amigas y amigos.

¡Bienvenidos todos a la conmemoración del Quinto Centenario de la Rebelión Taína!

Gracias por su asistencia. En mis palabras de apertura, deseo explicar el origen y motivo de esta conmemoración y reconocer el empeño de un grupo de colaboradores.

Como Uds. saben, de un tiempo para acá se han venido celebrando oficialmente varios “quinientos años” o “quinto centenarios”. En 1992, con bombos y platillos, fuegos artificiales y veleros de todo tipo, se celebró el llamado “descubrimiento” de América, aunque este continente ya había sido descubierto miles de años antes por migraciones procedentes de Asia. En 1993, le tocó el turno al denominado “descubrimiento y cristianización” de Puerto Rico. A pesar de que hacía unos cinco mil años que esta isla había sido descubierta y poblada por los ancestros de los taínos antillanos.

Pues bien, resulta que este año se cumplen varios quinientos años. Por orden del poder Ejecutivo, se ha organizado el “V Centenario de la Gobernación de Puerto Rico”; es decir, la celebración de los quinientos años del cargo de Gobernador en la Isla en la figura de Ponce de León. Por su parte, la Iglesia rememora los cinco siglos del nombramiento de Alonso Manso como primer obispo de Puerto Rico. No podemos olvidar que a finales de este año se cumplen otros quinientos, los del otorgamiento del escudo a la Isla por parte del rey Fernando.

Sin embargo, el quinto centenario de la significativa rebelión taína que ocurrió en enero de 1511, ha sido oficialmente olvidado. Tal parece que a pesar de ser la indígena nuestra primera raíz como pueblo, ésta no se ha valorado en su justa trascendencia histórica. Es debido a este lamentable olvido que la *Fundación Cultural Educativa* que presido y el *Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe* han organizado estas actividades para conmemorar la primera rebelión que registra nuestra historia.

La rebelión de los taínos fue el resultado de una serie de dramáticas causas y como tal, tuvo una serie de importantes consecuencias. Regularmente se dice que la rebelión se inició luego de ahogar al pobre Diego Salcedo y los taínos cerciorarse que los españoles eran mortales. Fuera o no así, la realidad es que la llegada del europeo produjo en el indígena un extraordinario impacto en su sistema de creencias y consecuentemente en



El Dr. Sebastián Robiou durante el mensaje de bienvenida del Quinto Centenario de la Rebelión Taína.

toda su estructura social. De un día para otro, la milenaria cultura antillana brincó a los albores del Renacimiento europeo. No fue un encuentro entre dos mundos, fue realmente un encontronazo, un violento choque cultural entre dos cosmovisiones geográfica e históricamente separadas. El conquistador era a la vez un colonizador que venía con unos principios de la época que hoy debemos juzgar con cierta cautela. En una mano traía la espada y en la otra la cruz. Para el pensamiento de entonces y cabe decir que casi hasta nuestros días, conquista, colonización y cristianización eran sinónimos. En efecto, el afán mercantilista del colonizador conllevó la explotación desmedida del taíno en el arduo trabajo de la extracción del oro. Los abusos, atropellos, desarraigos, las nuevas enfermedades europeas, no tardaron en diezmar la población indígena. La rebelión fue un intento de detener la historia del futuro que el taíno presagiaba.

Luego de un relativo éxito inicial, la sublevación taína fue controlada en enfrentamientos posteriores como la batalla de Yagüeca, donde tradicionalmente se dice que murió Agueybaná el Bravo, el cacique líder de la revuelta. Allí la tecnología militar española compuesta de armaduras, espadas, lanzas, arcabuces, ballestas, caballos y perros amaestrados se impuso al desnudo indígena armado de arco, flechas y macanas. Pero no todos los caciques se doblegaron al conquistador. A esta primera guerra siguió una segunda, ahora con otra estrategia. Son las llamadas *entradas* y *cabalgadas*, por las cuales se efectuaban ataques contra los refugios de los indios rebeldes con el fin de esclavizarlos. Aun así la resistencia no cesó: en 1513 la villa de Caparra era destruida y

quemada por un ataque indígena. Todo este proceso de resistencia, que se extendió por varias décadas, era la manera del taíno manifestar su reacción frente a las arbitrariedades a que era sometido por el colonizador.

Este año nos honramos en conmemorar la constancia de nuestros taínos en la lucha por defender su dignidad como pueblo. Esa resistencia taína, que no podemos echar al olvido, es la que en nuestros días se conjuga en el sentir de muchos puertorriqueños. Realmente tenemos la responsabilidad de actualizar la historia. De allí que los aspectos sociales, económicos e ideológicos de las causas y efectos de la rebelión taína sean tratados en las diez conferencias del simposio que se ofrecen a partir de esta noche, según aparecen en el programa.

Me permito ahora reconocer los colaboradores que este proyecto ha tenido. Antes que nada, agradecemos las observaciones de Don Ricardo Alegría cuando originalmente le expusimos la idea de la actividad. Todos reconocemos que Don Ricardo ha sido un dedicado estudioso del indigenismo tanto a través de los documentos históricos como de la arqueología. Lamentablemente no ha podido acompañarnos esta noche. De igual manera, agradecemos el endoso dado desde un principio al proyecto por el Dr. Luis González Vales, Presidente de la *Academia Puertorriqueña de la Historia*, quien tendrá a su cargo la conferencia magistral de la noche.

En la organización del evento hay que recalcar el grupo de colaboradores del *Centro de Estudios Avanzados*: su Rector, el arqueólogo Miguel Rodríguez, quien nos ofrecerá su ponencia dentro de un rato; el Decano Académico, Dr. Jaime Rodríguez Cancel, Lizzette Carrillo, Decana Administrativa, y asimismo Mónica González y Francis Mojica.

De igual manera, vale un especial reconocimiento a los miembros de nuestra *Fundación Cultural Educativa*. La artista plástica Lizette Cruz, que ha trabajado arduamente en el proyecto desde su inicio y organizado la participación de los artesanos durante el día de mañana. Y al Dr. Ignacio Olazagasti, por esta noche maestro de ceremonias, quien gestionó, cabildó y logró el decidido auspicio de la *Sociedad Numismática de Puerto Rico* para el coctel de esta noche. Nuestras expresivas gracias a los amigos Rafael Echevarría y José Muñiz, directivos de esta entidad, quienes han puesto en circulación y venta una preciosa medalla conmemorativa del quinto centenario de la rebelión taína que todos debemos adquirir...

Reciban nuestra gratitud los amigos Luis Gautier de *El Nuevo Día*, Ismael Nieves de *Radio Isla* y Brunilda García de *Radio Universidad* por su importante auspicio promocional. Agradecemos a *Ediciones SM* la difusión del evento efectuada entre los maestros de escuelas; saludos a Ángel, Diana, María Mercedes. Hemos contado con la franca cooperación de la arqueóloga Laura Del Olmo como directora del Programa de Arqueología y Etnohistoria del *Instituto de Cultura Puertorriqueña*. El Lcdo. Antonio J. Molina, del *Centro de Cultura UNESCO*, nos ha brindado su cooperación. Así también contamos

con el endoso de la Dra. Evelyn Vélez, Presidenta de la *Asociación Puertorriqueña de Historiadores*, y la Dra. Sara Aponte, Presidenta de la *Asociación de Estudiantes Graduados de Historia*, quienes son las moderadoras de las conferencias de mañana. Reconocemos el auspicio de la *Asociación de Bibliotecarios Escolares de Puerto Rico* y de la empresa *Café Cibales*.

Cabe destacar la amplia y dinámica cooperación que hemos tenido de la escritora, novelista y ensayista Tina Casanova. Su participación en el Comité Organizador ha sido decisiva para el éxito de esta actividad. Personalmente reconozco el apoyo y participación de mi esposa Mary y de mi hija Claudia, diseñadora del precioso afiche y del programa. Al amigo Robinson Rosado, promotor cultural, las gracias por coordinar la participación del artista Agustín Anavitate, autor de la monumental obra sobre la batalla de Yagüeca en exhibición.

En fin, queremos expresar nuestro agradecimiento a los académicos, autores, artesanos y artistas que hacen posible esta actividad. Saludamos a los jóvenes *Embelequeros Violinistas* que esta noche nos ofrecerán su talento musical.

*Sólo nos resta exhortarlos a participar con orgullo en esta conmemoración de la guasábara del Quinto Centenario de la Rebelión Taína.
Muchas gracias.*

La rebelión taína, crónica de una guerra negada

Arqlo. Miguel Rodríguez López

Rector, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe

Inicialmente titulé esta ponencia: *La rebelión taína, crónica de una guerra olvidada*. Pero luego de una corta reflexión opté, una vez que comencé a escribirla, por el de *La rebelión taína, crónica de una guerra negada*. Más que una guerra olvidada por la historia, la guerra entre taínos y españoles ha sido, a mi entender, un acontecimiento ignorado, menospreciado y en cierta manera desvalorizado, al punto de restarle su importancia y trascendencia, y por qué no decirlo, negándole su dignidad y su grandeza como un momento cumbre en nuestra historia de pueblo. Hay quienes se refieren a ella como una serie de refriegas y escaramuzas de poca monta entre españoles e indios. Nada más lejos de la verdad y la magistral recreación que de la Batalla de Yahüeca ha logrado plasmar en el lienzo el artista ponceño Agustín Anavitate Cordero así lo demuestra. Fig.1

Entre el 1922 y el 1947, exactamente un cuarto de siglo, el conocimiento básico que sobre nuestra temprana historia pre colonial tenía la juventud puertorriqueña provenía del libro *Historia de Puerto Rico* de Paul G. Miller, educador norteamericano que se desempeñó en nuestra isla como inspector y director de escuela y luego como Comisionado de Instrucción. De nuestros indios, decía Miller, que era un pueblo primitivo, que estaban muy atrasados en su modo de vivir y que aunque tenían buena memoria eran de facultades mentales inferiores, y esto último lo repite en dos ocasiones diferentes en su libro.

A la rebelión taína el libro de Miller le dedica tan solo tres páginas y la resume en cuatro escuetas oraciones:

“Para activar el trabajo en las minas se hizo el repartimiento de los indios, lo que dio lugar a que éstos se rebelaran. Güaybaná formó un plan para la exterminación de los españoles. Los indios destruyeron el pueblo de Sotomayor. Ponce de León entonces organizó una campaña derrotando a los indios en el río Coayuco y en Yagüeca, actual jurisdicción de Añasco” (Miller 1947, p63).

Lamentablemente los textos y las imágenes del libro de Miller y también de muchos de los tradicionales textos de historia de Puerto Rico que se han utilizado en todos los niveles de nuestro sistema de educación, incluyendo el universitario, han sido determinantes en la manera en que todavía a estas alturas del siglo XXI un sector importante de nuestro pueblo percibe la naturaleza de nuestras sociedades originarias, así como el carácter de su lucha. Fig.2



Fig.1 El autor junto al cuadro “La batalla de Yahueca” del artista A. Anavitae.

Pero hay que obligatoriamente reconocer los notables esfuerzos de distinguidos antropólogos, arqueólogos e historiadores de la segunda mitad y las postrimerías del siglo XX, como Ricardo Alegría, Eugenio Fernández Méndez, Jalil Sued Badillo, Francisco Moscoso, Luis Antonio Curet, José Oliver y Juan Manuel Delgado, por cambiar esa imagen tan distorsionada y negativa. A través de sus escritos se rescata el verdadero espíritu de su rebelión y su resistencia, así como de su sobrevivencia a través del tiempo. Y aclaro que menciono solo estos autores porque son los que en mayor medida han inspirado mi pensamiento y mi desempeño como arqueólogo y como investigador de estos temas.

Prácticamente todas las versiones e interpretaciones de la rebelión taína de 1511 están basadas en los escritos de Gonzalo Fernández de Oviedo, quien en 1532 fue contratado como cronista de Indias, para escribir la historia oficial de la conquista de América. Oviedo fue un español que vivió y estudió en Italia y viajó extensamente por el Mediterráneo, adquiriendo una vasta cultura de corte renacentista.

De su propio puño Oviedo nos advierte que el propósito principal de su vasta producción escrita era: *el contar los méritos de los conquistadores de estas partes*, a quienes describe como buenos, valerosos, nobles, avisados, animosos y recios, entre otros adjetivos y halagos. Por otro lado a los indios los describe como naturalmente vagos y viciosos, melancólicos, cobardes, y en general gentes embusteras y holgazanas, idólatras, libidinosos, sodomitas y otros insultos y vejámenes similares. Ya podemos tener una idea de dónde Miller se inspira en su descripción de las características del indio taíno y de la razón de su grito de rebelión.

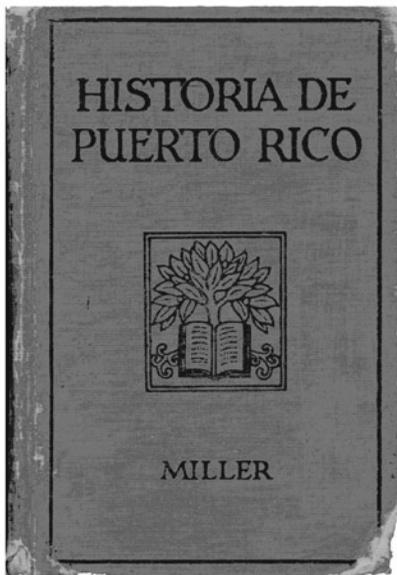


Fig.2

Fig.2 Portada del libro de Paul G. Miller, edición de 1947.



Fig.3

Fig.3 Rebelión taina, grabado antiguo de 1601.

¿Qué nos dice la historia oficial, principalmente la de Oviedo sobre este levantamiento armado de 1511 y del cual el autor recibió información directa de algunos de sus participantes, incluyendo del propio Juan Ponce de León?: que los indios se rebelaron porque algunos de sus caciques como Agüeybaná, el segundo, a quien nosotros le llamamos “el bravo”, eran malos y crueles por naturaleza y le tenían mucho odio a los españoles; que además estaban siendo influenciados por los malvados caribes que le metían en la cabeza la idea de rebelarse; que para colmo eran ingratos y malagradecidos y que combatieron a los españoles a traición, mientras que los peninsulares eran por lo general valientes y osados al enfrentarse a los indios. Fig.3

También nos cuenta Oviedo que como ellos creían que los españoles eran inmortales, primero ahogaron a Diego Salcedo para estar seguros y poder rebelarse; que una vez se repusieron del ataque inicial, los conquistadores, aunque eran muy pocos, se reorganizaron y derrotaron fácilmente a los indios en un tiempo muy corto, alrededor de un año, en tres grandes enfrentamientos: el de Coayuco, en tierras de Agueybaná al sur de la isla, el de Aymaco en tierras del cacique Mabodamaca al noreste de la isla, y el de Yagüeca, en la zona centro oeste, en la ribera del río Guaorabo. De esa manera quedaba evidenciado, según Oviedo, la clara superioridad del europeo sobre el indígena.

Oviedo procede entonces a resaltar y exagerar, y por qué no decirlo también, a fantasear poéticamente con las hazañas individuales de los capitanes españoles que combatieron

a los indios como Cristóbal de Sotomayor, Juan González, Diego de Salazar, y del propio Juan Ponce de León, entonces gobernador. Hasta nos narra con pasión la bravura del perro Becerrillo que frecuentemente causaba más estragos entre los indios que los propios soldados peninsulares.

Pero a la altura del siglo XXI no debe ser suficiente releer a Oviedo, aunque sea con un enfoque crítico, para conocer la verdad de la rebelión taína. Se han publicado, algunos desde hace mucho tiempo, una formidable cantidad de escritos y legajos del siglo XVI como lo son los documentos de la Real Hacienda, las rendiciones de cuentas de funcionarios reales, los listados de ropa y mantenimiento que se le daban a los indios encomendados, los inventarios de bienes capturados y subastados durante las cabalgadas, los registros de navíos que arribaban de España, de la Española y de otras tierras americanas, las colecciones de cartas y cédulas reales, y las probanzas, pleitos y juicios de residencia. Algunos de los ponentes en este simposio han sido pioneros en este esfuerzo de escudriñar toda esta documentación que hasta recientemente no estaba disponible en Puerto Rico, y que nos permite proponer nuevas interpretaciones para los procesos históricos y sociales del siglo XVI.

Quiero hacer un aparte para reconocer la reciente publicación por este Centro de Estudios Avanzados de cinco volúmenes de documentos del siglo XVI que fueron compilados por don Ricardo Alegría como una gran contribución al país, así como el Volumen II de los valiosos Documentos de la Real Hacienda entre 1510 y 1545 publicados por el Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Puerto Rico y la Academia Puertorriqueña de la Historia que preside nuestro invitado especial de la noche, el Dr. Luis González Vales, Historiador Oficial de Puerto Rico. Para los estudiosos del siglo XVI ambas obras son tesoros de incalculable valor.

Pero... ¿cuál fue la realidad de la rebelión y de la lucha subsiguiente? La nueva historia parece distar mucho de lo que anteriormente se decía. No hay duda alguna que los indios del Boriquén taíno, bajo la dirección del cacique Agüeybaná el Bravo, y de sus caciques y naborias, llamados por los españoles capitanes de guerra, lograron mantener el elemento sorpresa en su levantamiento general, matando en pocos días, según el propio Oviedo, ochenta cristianos y más en diferentes partes de la isla. Entre estos primeros ajusticiados figuraba el legendario Diego Salcedo, muerto en este caso por el cacique Urayoán y sus guerreros en los inicios de la insurrección a orillas del río Guaorabo.

Lo de la inmortalidad de los españoles y el experimento con Salcedo, que desde Oviedo se sigue repitiendo y repitiendo como una verdad absoluta, es una leyenda ya superada por la historiografía. Tanto en la Española como en la isla de San Juan habían muerto ante los ojos de todo el mundo, numerosos españoles, de muerte natural, por enfermedades, en peleas entre ellos y también a manos de los propios indios. Sin embargo, el cuento de Oviedo no deja de ser una maravillosa imagen visual de justicia poética que ha inspirado, y estoy seguro seguirá inspirando, a grandes escritores y artistas puertorriqueños de



Fig.4 El ahogamiento de Salcedo, grabado de T. de Bry (1590)

todo tipo, al igual que lo hizo con el belga Theodore de Bry en el mismo siglo XVI autor de un extraordinario grabado que ilustra en una secuencia de tres tiempos históricos lo ocurrido con Salcedo. Fig.4

Al poco tiempo también hasta al perro Becerrillo le tocó su turno y lo mataron los indios en una de las llamadas entradas dirigidas por el capitán español Sancho de Arango. De las tres grandes guasábaras, que así le llamaban los indios a los encuentros bélicos, solamente tenemos la versión de Oviedo, que asegura que fueron ganadas por los españoles con relativa facilidad y en muy corto tiempo, apenas un año.

Pero el relato de Oviedo se quedó corto y no nos dice toda la verdad. El propio Juan Ponce de León parece desmentirlo al admitir en una carta que le escribe al rey Fernando a finales del 1511 que las cosas no le iban tan bien a los españoles, y le cuenta que finalizada la guerra tan solo dos de los caciques alzados se rindieron, quedando rebeldes los demás. Todas las fuentes coinciden en que la mayoría de los caudillos taínos ignoraron el humillante reclamo de los conquistadores y optaron por continuar la resistencia armada.

¿Cómo es posible que se diga y que se acepte así tan fácil, como una verdad absoluta, que alguien ganó una guerra cuando tan solo dos de las docenas de caciques alzados se sometieron a Ponce de León?

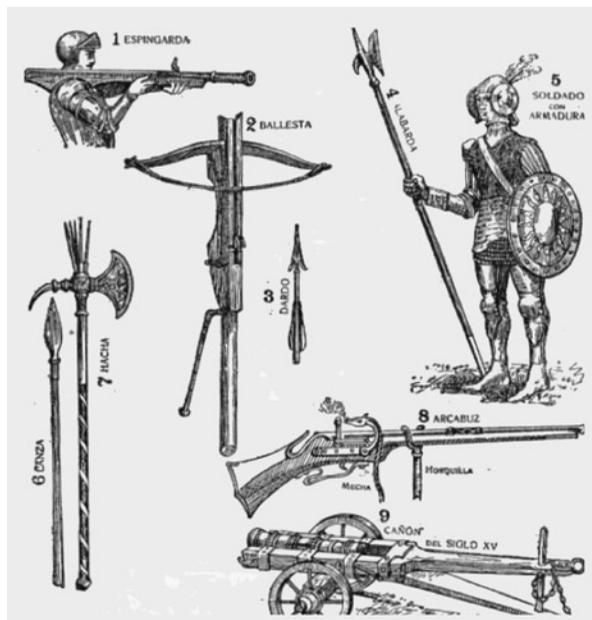


Fig.5 Armamento utilizado en la guerra contra los indios

Pero los propios conquistadores sabían que la realidad no era esa. Fue entonces cuando la guerra toma un nuevo giro, mucho más directo y agresivo, al organizarse las llamadas entradas y cabalgadas contra las aldeas y escondites rebeldes. Se trataba de verdaderos operativos punitivos, para utilizar un concepto muy de moda en nuestro país, que tenían el propósito de debilitar la base de apoyo que la población civil le daba a sus guerreros en armas. Durante estos asaltos se quemaban bohíos y canoas, se saqueaban las aldeas, se destruían los conucos de siembra, se ajusticiaban a los principales líderes y se capturaba la mayor cantidad de indios rebeldes, en su mayoría mujeres y niños, con el fin de venderlos en pública subasta como esclavos en los mercados de San Germán y Caparra.

Recordemos que una vez alzados en armas, había licencia para hacerle la guerra a sangre y fuego, para apresarlos y esclavizarlos, a los guerreros y a sus familias, como se hacía desde 1503 con los llamados indios caribes de las Antillas Menores. Y para que no se olvidara su condición de esclavos, se les herraba en la frente con la F de Fernando, el rey de España, quien recibía además el quinto del valor de cada venta.

En nuestras investigaciones, hemos podido registrar por lo menos cuarenta y tres diferentes incursiones punitivas entre 1511 y 1513, y cientos de indios vendidos como esclavos para el trabajo agrícola y minero. Pero la cantidad pudo haber sido mayor porque hay documentos que así lo indican. Dice un testigo de una probanza que unos

asaltos realizados a los ranchos de indios del cacique Humacao en 1513 produjeron *entre hombres, mujeres y muchachos mil y doscientas almas....* Pienso que muchos de estos indios capturados pudieron haber pasado directamente a formar parte de la fuerza laboral esclava de la isla, sin tener necesariamente que pasar por el proceso oficial de una subasta pública. Fig.5

El envío urgente y constante desde Sevilla de grandes cargamentos de armas defensivas y ofensivas con destino a la isla de San Juan Bautista confirma que la guerra contra los indios fue violenta y que la llamada pacificación no se les hizo fácil a los españoles. Por ejemplo, la nao La Victoria arribó a la isla en enero de 1512 cargada de petos, lanzas, ballestas, saetas, puñales y pólvora, un pequeño arsenal asignado por el rey Fernando con un valor de 64,834 maravedíes. Se explica en el manifiesto de la nave que la carga se trae *porque era tiempo de guerra*. Para julio de 1513 siguen llegando armas de España: arcabuces de metal, lanzas y espingardas de hierro, ballestas y pelotas de plomo para los arcabuces, por lo que es de suponer que la guerra contra los indios continuaba.

Durante las entradas y cabalgadas se capturaban además objetos utilitarios y ceremoniales de clara manufactura taína que a su vez eran vendidos a los encomenderos para ser utilizados como pago a los indios a cambio de su trabajo en las minas y en la agricultura. Cientos de hamacas y naguas, así como arpones, redes y manojos de cabuyas figuran en los listados oficiales de la Real Hacienda.

También se menciona la captura y venta de objetos de una clara función ceremonial o asociados a la clase dirigente de la sociedad taína. Entre los objetos saqueados y vendidos se mencionan guanines falsos o de cobre, figuras de areíto, collares de cuentas de cibao o piedra, un batey, un collar de dientes de perro y un cierto cibao, que por el alto precio que se pagó por él debió ser una figura de cemí o un amuleto tallado en piedra de gran significado y valor para los indios. Merece señalar que en todos estos documentos se mantiene el nombre taíno de muchos de estos objetos.

Para los arqueólogos la referencia a estas piezas de tipo doméstico o ceremonial tiene una particular importancia porque complementa y enriquece el conocimiento arqueológico de la cultura taína y también de las que le precedieron.

Otros documentos confirman que los taínos continuaron por muchas décadas la lucha armada contra la conquista, ya fuera de forma directa o indirecta, con tácticas que hoy llamaríamos de guerrilla, solos o unidos con los llamados indios caribes de las Antillas Menores, con los que pudieron haber tenido alguna vez desacuerdos y diferencias, pero que desde el primer momento de la conquista fueron aliados solidarios.

Definitivamente la rebelión taína no fue aplastada con el supuesto triunfo militar español en la batalla de Yahüeca. Veamos lo que nos dicen algunos documentos, pero que no nos dice Oviedo.



Fig.6 Recreación de areito taíno.

En junio de 1513 una fuerza de cientos de indios, alegadamente caribes, se atrevió atacar la propia Villa de Caparra, la sede entonces del gobierno colonial, matando e hiriendo a varios vecinos. Los guerreros saquearon y quemaron la iglesia y destruyeron casi todas las casas del poblado. Un ataque tan arriesgado y osado como este no lo realiza un pueblo que se considera vencido.

Un memorial de agosto de 1515 dice, a tres años de que supuestamente se había terminado la guerra, que los caciques Humacao y Daguao, que antes se habían rendido, se volvieron a rebelar con sus indios en sus territorios en la costa este de la isla. Las autoridades entonces envían soldados para aplastar el nuevo levantamiento.

Otro informe de 1517, a seis años de supuestamente haber Ponce de León finalizado la guerra contra los indios, asegura que una tercera parte de los indios de la isla de San Juan estaban en los montes alzados y alborotados y que habían matado algunos españoles.

Y como estos se pueden citar muchos otros documentos que confirman que lo que dijo Oviedo y lo que han repetido muchos de nuestros historiadores no es del todo correcto.
Fig.6

Quisiera concluir esta presentación escrita con una reflexión hacia el futuro. Muchos factores han intervenido en esta nueva lectura de la insurrección general de los taínos, así como de las diversas etapas de la rebelión y la eventual resistencia de la población que no se sometió a las autoridades españolas. Y el entusiasmo generado por esta convocatoria

así lo comprueba. Creo que son los mismos elementos que también nos han permitido, por un lado ir creando, desde la perspectiva arqueológica, un elaborado mosaico de pueblos originarios que por un largo periodo de 3,500 años, que se sepa hasta ahora, poblaron nuestro territorio en tiempos antiguos antes de la llegada de los europeos; y por otro lado nos hacen formar parte de un amplio movimiento que se inspira en la sobrevivencia y pertinencia taina, que abarca criterios culturales, sociales, biológicos y genéticos hasta el reclamo de un profundo sentido de identidad y afirmación étnica de un sector cada vez más amplio de nuestro pueblo que debemos aceptar y respetar.

De Ponce de León, la figura protagónica de la conquista, se ha hablado mucho recientemente, y creo que se ha intentado al menos ofrecer una imagen más real y objetiva que la proyección tradicional del caballero heroico, y del supuesto padre fundador de la sociedad y la familia puertorriqueña.

De Agueybaná el Bravo, su contrafigura y nuestro primer héroe nacional, y de las demás cacicas y caciques borincanos, de sus familias y de su pueblo, de sus hazañas, de su recia rebelión, también se ha comenzado a investigar y a escribir, rescatando para el disfrute de las presentes y futuras generaciones de puertorriqueños dramáticas historias casi perdidas en el imaginario hispánico de la conquista y colonización de nuestras tierras y nuestros pueblos originarios. Fig.7

Por todas las razones ya expuestas es justo y necesario que en este particular momento de nuestra historia recordemos y honremos la rebelión taina de 1511 con todo el honor y el decoro que merece la ocasión. ¡Que no sea más una guerra olvidada y mucho menos negada!

Bibliografía

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia General de las Indias I y II*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1959.

Miller, Paul G., *Historia de Puerto Rico*, Rand McNally & Company, 1947.

Rodríguez, Miguel, *Crónicas Tainas (Cuatro ensayos de lucha e identidad)*, Editorial Nuevo Mundo, San Juan de Puerto Rico, 2010.

Tanodi, Aurelio, *Documentos de la Real Hacienda de Puerto Rico Volumen I (1510-1519)*, Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Puerto Rico, 1971.

Tió, Aurelio, *Nuevas Fuentes para la Historia de Puerto Rico*; Ediciones Rumbos, San Juan, Puerto Rico, 1961.



Fig.7 Agueybaná el Bravo en el Centro Cultural Cayacól, Juana Díaz.

La rebelión taína de 1511: una visión retrospectiva

Dr. Luis E. González Vales

Presidente, Academia Puertorriqueña de la Historia

Historiador Oficial de Puerto Rico

Las conmemoraciones de acontecimientos históricos relevantes, como la que nos convoca en esta ocasión: la Rebelión Taína de 1511, constituyen oportunidades para reflexionar a la luz de la nueva documentación, momentos de nuestra historia.

El programa confeccionado por el historiador Sebastián Robiou, Presidente de la Fundación Cultural Educativa, promete ser una de esas oportunidades. En estos dos días, una serie de estudiosos han de enfocar el hecho histórico desde las perspectivas más diversas en un afán por arrojar nuevas luces sobre la resistencia taína a la conquista y colonización española iniciada en 1508 por Juan Ponce de León y sus acompañantes.

Hace casi cuatro décadas, en 1974, la notable historiadora y maestra Isabel Gutiérrez del Arroyo publicó un erudito ensayo “Conjunción de elementos del medioevo y la modernidad en la conquista y colonización de Puerto Rico”. En dicho escrito nos ofreció una serie de parámetros para entender la mentalidad de los hombres que llevaron a cabo los mencionados procesos. Hoy, cuando los estudios sobre las mentalidades están tan de moda es de rigor volver a examinar dicho ensayo para evitar incurrir en anacronismos y pedir a los hombres del siglo XVI que respondieran a criterios contemporáneos en torno al fenómeno de la conquista.

No estaba sola nuestra insigne historiadora en esa tarea. Ya en la década de 1920's el historiador venezolano Rufino Blanco Fombona había publicado una obra *El conquistador español del siglo XVI* en que hacía un planeamiento similar. No se trata de otra cosa que no sea entender el fenómeno histórico desde la perspectiva del tiempo en que ocurre. La publicación de la obra del benedictino Fray Íñigo Abbad y Lasierra, *Historia Geográfica, Civil y Política de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*, cuya primera edición se publica en 1788 y de la que sesenta y ocho años después José Julián Acosta publica una nueva edición en 1866 con copiosas notas, que Gervacio Luis García cataloga con acierto en la Introducción “La Primera Historia Puertorriqueña” en los capítulos V al VIII nos brinda un primer relato comprensivo sobre la sublevación general de los indios, la muerte de Diego Salcedo y Cristóbal Sotomayor, así como otros sucesos acaecidos en la Isla en 1511.

El relato recogido por Abbad está fundamentado en los escritos de los cronistas Gonzalo Fernández de Oviedo y Antonio De Herrera y la obra del Abate Raynal. Acosta, quien junto a Román Baldorioty de Castro, Alejandro Tapia y Rivera y otros jóvenes puertorriqueños

de la Sociedad Recolectora de Documentos, se había dado en Madrid a la tarea de escudriñar archivos y bibliotecas públicas y privadas en busca de documentos primarios sobre la historia de Puerto Rico así lo identifica.

El esfuerzo de este grupo cristaliza en 1854 en la publicación por Alejandro Tapia y Rivera de la *Biblioteca histórica de Puerto Rico*, nuestra primera colección documental que contiene documentos de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII. Y de la cual existen varias ediciones, la segunda de 1945. La obra contiene fragmentos de la *Historia general y natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández entre los que están los capítulos relacionados con las muertes de Salcedo y Sotomayor y la rebelión indígena de 1511. En adición a los fragmentos de Oviedo, la *Biblioteca* recoge fragmentos de la *Crónica general de las Indias* de Antonio de Herrera. Al igual que en el caso de la anterior, están recogidos varios capítulos relacionados con la rebelión de 1511. Los fragmentos de estas dos obras son las primeras fuentes documentales que se manejan relacionadas con el tema que nos ocupa. Más adelante, al comentar sobre la obra de Monseñor Vicente Murga y su *Historia documental de Puerto Rico* veremos el juicio que le merecen ambas. Esta monumental colección, continuada por Fray Álvaro Huerga, ya va por el tomo XIX. Los tomos más recientes se han publicado gracias a los esfuerzos conjuntos de este Centro de Estudios Avanzados, de la Fundación Puertorriqueña de las Humanidades y de la Academia Puertorriqueña de la Historia.

Salvador Brau, segundo Historiador Oficial de Puerto Rico, es el autor del estudio más abarcador publicado en la primera mitad del siglo XX sobre el proceso de la colonización. *La colonización de Puerto Rico* (1907) ha visto tres ediciones, la más reciente de 1955. Publicada bajo el sello del Instituto de Cultura Puertorriqueña fue anotada cuidadosamente por Isabel Gutiérrez del Arroyo parangonando lo que un siglo antes había hecho Acosta con la *Historia* de Abbad.

Brau contextualiza el proceso de la colonización en Puerto Rico en los primeros cuatro capítulos dedicados a historiar del descubrimiento o encuentro entre dos mundos, producto de los viajes colombinos, así como la experiencia colonizadora en La Española. A partir de los capítulos V y VI Brau se adentra en la historia de Puerto Rico y provee información sobre los antecedentes y acontecimientos de la Rebelión Taína. La obra concluye con quince apéndices documentales de diversa índole, aunque ninguno contiene referencias directas al tema de la rebelión. Nos parece razonable afirmar que la obra de Brau se convierte en la fuente fundamental para el período de la colonización durante la primera mitad del siglo XX.

Un impulso importante a la revisión de nuestra historia se inicia a partir de la segunda mitad del siglo XX con la publicación de la obra de Monseñor Vicente Murga, entre otros. En 1956 se publica el tomo I de la *Historia documental de Puerto Rico: El consejo o cabildo de la ciudad de San Juan de Puerto Rico (1527-1550)*. Sobre la obra de Murga, Fray Álvaro Huerga nos ha aportado un documentado estudio “Vida y empresas de Vicente Murga en

Puerto Rico” recogido en el “Cedulario Puertorriqueño III (1526-1528)”. El tomo V de la *Historia documental de Puerto Rico* (1986).

Este tomo I al que hemos hecho referencia viene precedido por una extensa Introducción de 79 páginas en la que Murga aborda una serie de temas relacionados con la Rebelión Taína de 1511 y algunos de los principales protagonistas. Veamos algunos de ellos.

Cristóbal de Sotomayor, de origen noble, pasará a la isla de San Juan y se convertirá en el primer noble que muere a manos de los indios. Hijo de los Condes de Camiña, es autorizado por el Rey Fernando a pasar a las Indias. El 9 de enero de 1509 el monarca emite dos cédulas, una para los oficiales de la Casa de la Contratación y otra para Don Diego Colón recomendando la persona de Don Cristóbal cuyo destino es la isla de San Juan y solicita que se le facilite todo lo necesario (pag. XVIII-XIX), pero la más importante es la que le dirige al propio Sotomayor.

En esa cédula el Rey le concede “*licencia e facultad*” para ir él y todas las personas que quisieran ir con el a “*poblar y estar y pobleis y esteis en cualquier lugar o parte....de toda la isla de San Juan*” y que se le otorguen tierras y naborias como se hace en la isla Española.

El tomo I del Cedulario Puertorriqueño (1505-1517) (Tomo III, 1961) contiene 3 cédulas con fecha de 9 de enero de 1509 a los oficiales de la Casa de la Contratación para que le permitan “llevar dos caballos y dos yeguas” otra a Diego Colón recomendándole a Sotomayor y la tercera al gobernador de la isla para que favorezca a Don Cristóbal y a seis oficiales que trabajen en la construcción de la Casa de Fundación.

Una cuarta cédula, dirigida “al gobernador que fuere de la isla de San Juan”, estipula que se le conceda vecindad, indios y naborias, tanto a Cristóbal de Sotomayor como a sus acompañantes. El Virrey Diego Colón le quita los indios a Ponce de León para dárselos a Sotomayor asignándole el cacique Agüeybana y seiscientos indios. Juan Cerón, quien esta ejerciendo la gobernación como Teniente de Don Diego hace el primer repartimiento de indios y le quita a Ponce de León los que tenía y los da a los vecinos “*según las mercedes reales o capricho de su voluntad*” (Murga 1956, XXIV).

La muerte de Sotomayor es narrada por el propio Ponce de León en una probanza hecha en Valladolid el 8 de septiembre de 1514 a petición de Diego de Sotomayor, su hermano, en nombre del hijo de Don Cristóbal. El interrogatorio consta de cuatro preguntas y tiene como finalidad establecer los derechos de Pedro a los bienes de su difunto padre.

Ponce de León es el principal de los testigos afirmando que tenía en encomienda al cacique Agüeybana. Que “*el cacique con sus capitanes e caciques a el sujetos tenía más de seiscientos indios*”. La muerte de Sotomayor ocurre en el mes de septiembre de 1510 (Murga: 1956, XXXIV).

Mario Hernández, uno de los que vino con Sotomayor en una probanza de 22 de julio de 1530, dice que fue uno de los vecinos del pueblo de Guánica y que luego pasó “al

nuevo pueblo en la región de Aguada". Estando en dicho pueblo los indios se alzaron y quemaron el pueblo y *"nos hicieron guerra"*. Que los indios le quemaron su casa y se vino a la ciudad de Puerto Rico. Murga en su obra *Juan Ponce de León - Fundador y primer gobernador del pueblo puertorriqueño* (1971) dedica el capítulo III de dicha obra a historiar los asesinatos de Sotomayor, su sobrino Diego y los españoles que con ellos vivían y el asalto e incendio de la Villa de Sotomayor o Távara. Estos hechos constituyen la declaración de guerra de los indios a los españoles a comienzos de 1511. Murga da como fechas de la rebelión 1510-1511.

Sotomayor, no conforme con la encomienda recibida del Almirante Don Diego, intentó subyugar a otros caciques para dar a estos el maltrato que a los otros. Diego de Cuellar, quien acompañó a Sotomayor desde Valladolid, perdió un ojo al intentar subyugar al cacique Hucuyoa. Ponce de León lo amonestó y ante el temor de que le quitasen los indios, Sotomayor elevó una petición al monarca. El Rey Fernando el 26 de febrero de 1511 envía dos reales cédulas a Ponce de León para que no despoje a Sotomayor ni a su sobrino del *"cacique y los indios que le han señalado"*. El monarca le pide a Ponce que lo ampare, a no ser que el dicho Sotomayor cometa cosa *"por que deba y merezca perder dicho cacique e indios en cumplimiento de las normas establecidas"*. El malestar que se generó entre los caciques les llevó a complotar un levantamiento contra Sotomayor y los españoles a sus órdenes. Don Cristóbal fue a Caparra a informar a Ponce de León quien le recomendó no volviere a su Hacienda y si lo hiciese fuese bien acompañado.

En vista de la tensa situación, Sotomayor llamó al intérprete Juan González, conocedor de la lengua y costumbres de los indios para que obtuviese información de la conjura que estaba gestándose. González le advirtió que los indios planeaban asesinarlo junto con todos los que estaban con él y le aconsejó que huyera, lo que aquel no aceptó. Tres días más tarde los indios mataron a Sotomayor y a los españoles que estaban con él. González, mal herido se salvó escondiéndose y escapó llegando con la noticia del alzamiento a la Rivera del Toa. Desde allí Andrés López envió un mensajero para comunicar a Ponce de León lo ocurrido.

La probanza y petición de Juan González hecha en México el 18 de junio de 1532 constituye una fuente primaria para conocer lo pasado. Aunque citada en forma fragmentada no es hasta que Aurelio Tió la reproduce en su obra *Nuevas fuentes para la historia de Puerto Rico* (1961) que el texto se conoce en su totalidad. Las probanzas son documentos producidos a petición del interesado con el fin de probar méritos que justifiquen la petición de Mercedes. No obstante los hechos descritos pueden ser susceptibles de comprobación mediante la comparación con otras fuentes documentales.

Ponce de León, en contestación a la pregunta segunda de la probanza de Valladolid solicitada por el hermano de Sotomayor, anteriormente aludida, ordenó saliera una partida de 50 hombres para buscar y enterrar a Sotomayor.

Los taínos, con sus respectivos caciques a la cabeza, asaltaron al mediodía el poblado de Sotomayor. Los españoles montaron una resistencia notable y cinco de ellos murieron mientras los demás fueron heridos. El poblado fue quemado. Alguno de los heridos se adelantó para avisar a Ponce de León, quien organizó a los hombres disponibles -españoles e indios - para marchar hacia Aguada. Cuando se disponían a salir llegó el grupo de sobrevivientes quienes contaron lo sucedido (AGI Patronato, log. 51 ramo 1° Información de los meritos y servicios de Martín Hernández).

Ponce de León fija el campamento cerca de la Hacienda de Sotomayor donde encuentra, según expresa, en contestación a la tercera pregunta de la probanza de Valladolid antes mencionada, montones de yuca para alimentar a los que con el iban, españoles e indios y de los cuales se valieron también grupos de los indios en guerra.

Ponce da batalla a los indios, en exceso de 500 y sofoca la rebelión, captura los cabecillas y reparte los indios de nuevo en encomienda. Los prisioneros son vendidos en almoneda entre los vecinos. De regreso a Caparra Ponce de León requerirá dos veces a los otros caciques alzados que reconozcan la autoridad del Rey y el vasallaje. Y si así lo hacían serían perdonados. Se trata del famoso requerimiento elaborado por Palacio Rubio. Solo dos se sometieron.

Esta vez será el Gobernador Ponce quien declara la guerra a los indios y envía fuerzas a combatirlos bajo los capitanes Luis de Añasco, Sancho de Arango y Diego de Salazar. Al aprestarse al enfrentamiento un arcabucero alcanza a herir a Agüeybana II a quien lo consideran muerto. Como los indios carecen de una cadena de mando que permita a otro cacique asumir la dirección de las huestes indígenas, éstos se retiran y la guerra se da por concluida. Como veremos más adelante, tal suposición estaba totalmente equivocada. Lo que ha de ocurrir, y así lo demuestran una serie de fuentes documentales hoy conocidas, es un cambio de táctica por parte de los taínos que mediante una serie de acciones que pudiéramos catalogar de guerrilla continuarán, luego de replegarse hacía el interior montañoso de la Isla, atacando los asentamientos de los españoles, especialmente aquellos aislados. Más adelante volveremos a retomar el tema.

Murga ha de levantar una serie de críticas a los relatos de los cronistas Oviedo, Herrera, Martín de Anglería, López de Gómara, Las Casas y Juan de Castellanos, por mencionar los más conocidos. De todos ellos Oviedo es el único que señala haber hablado con Ponce de León y algunos otros de los participantes en la guerra.

La lectura de Oviedo, según Murga, refleja un enfoque sensacionalista cuyo propósito es exaltar la gesta de los conquistadores españoles frente a unos indios calculadores y expertos en estrategia. A él debemos el mito de la muerte de Diego Salcedo, la alianza de los taínos con sus enemigos tradicionales los caribes y unos cálculos exagerados de los indios participantes.

Herrera es responsable de inflar los números de caciques e indios al calcular que 11,000 de ellos participaron en la batalla final. También es el autor de la *Historia general de los hechos de los castellanos* quien en la década 1ª, libro 7, capítulo 13 y libro 8, capítulo 13 recoge los detalles de dicho encuentro final, así como el de la supuesta muerte de Agüeybaná II a manos de un arcabucero español en los preliminares con el abandono por parte de los indios del campo de batalla.

Oviedo se convierte en la fuente en la cual se fundan casi todos los demás cronistas mencionados al comienzo.

Emerge una nueva visión

A partir de la publicación por Tió de la probanza de Juan González van apareciendo nuevas interpretaciones sobre la rebelión de 1511 y sobre la lucha continuada de los taínos contra los españoles a lo largo de varias de las décadas iniciales del siglo XVI.

Quiero centrar mi atención en esta última parte de mi comunicación en los trabajos de Miguel Rodríguez López quien me precedió y que recoge en *Crónicas taínas (cuatro ensayos de lucha e identidad)* 2010 y en el de Jalil Sued Badillo, *Agüeybaná el Bravo* de 2008.

Comencemos por los ensayos de Miguel Rodríguez y en particular el que titula “*La segunda guerra contra los taínos de Boriquen*”. En ese primer ensayo Rodríguez establece que la guerra y la resistencia de los taínos se prolongó más allá del levantamiento general indígena de 1511. A través del uso juicioso de la Probanza de Juan González. Según Aurelio Tió en el libro *Nuevas fuentes para la historia de Puerto Rico* (1961), todos los que han citado el documento previamente lo han interpretado mal, toda vez que la citas del mismo estaban fuera de contexto. Brau hace un extracto del mismo que a su vez es un extracto del documento original publicado por el historiador chileno José Toribio Medina.

La probanza contiene un total de 27 preguntas de las cuales las primeras catorce tienen que ver con la participación de Juan González Ponce de León en la conquista y colonización de Puerto Rico. Las preguntas a partir de la sexta tienen que ver con la muerte de Sotomayor y la rebelión de los taínos y culminan con el traslado de los caciques prisioneros a la isla La Española y su entrega al Almirante Diego Colón.

Rodríguez, luego de un análisis minucioso del documento así como de las Cuentas de la Real Hacienda de Puerto Rico (Tanodi 1971; 2009) prepara una tabla de entradas y cabalgadas: 1511-1513 que contiene un total de 43 entradas señalando los capitanes españoles que las hacen y los resultados. Rodríguez usa las Cuentas como documento histórico y puede documentar la prolongación de la Rebelión Taína más allá del 1511.

Más en lo que a mi respecta las aportaciones más novedosas y de mayor impacto sobre el tema que nos convoca son las que nos ofrece Jalil Sued Badillo en su documentado estudio *El Dorado Borincano: La economía de la conquista 1510-1550*, pero sobre todo la aportación singular que hace en su más reciente libro *Agüeybaná El Bravo* la primera obra es de 2001 y la segunda de 2009, ambas publicadas por Ediciones Puerto.

En la primera de las obras, en el acápite B-5 del capítulo inicial “Del cacicazgo a la colonia”, el autor dedica unas apretadas páginas al tema de la resistencia indígena. Comienza el proceso de ir desmontando el relato de Fernández de Oviedo. Es claro en señalar que Ponce no puede controlar las actividades de Cristóbal de Sotomayor lo que producirá un deterioro en las relaciones entre españoles e indios con las consecuencias a que ya nos hemos referido. Argumenta que el levantamiento de los taínos “no ha sido trabajado responsablemente en nuestra historiografía” y procede a señalar múltiples instancias en los años subsiguientes a 1511 en que los indios, refugiados en su mayoría en el interior montañoso de la Isla se dedicaron a atacar a los españoles y montaron una verdadera guerra de guerrillas que perduró por varias décadas.

Si interesantes y novedosos son los planteamientos recogidos en esa primera obra, más impactantes son los revelados en la segunda. La figura central es Agüeynabá II o como el le llama El Bravo, líder del alzamiento de 1511 y quien según todos los relatos de los cronistas muere a consecuencia de un tiro de arcabuz.

Sued Badillo, utilizando una sólida documentación histórica rechaza el que Agüeybana hubiese muerto en esa segunda guerra y lo ubica participando en varias acciones posteriores que le convierten en símbolo de la resistencia indígena frente al español.

Estos breves apuntes sirven para señalar la importancia de revisar la visión tradicional de la Rebelión Taína. La existencia de una rica y variada documentación nos coloca en unas circunstancias idóneas para acometer esa revisión. Si algo hace interesante la historia es que nunca se acaba de escribir, que siempre es nueva. No dudo que los trabajos que se presentarán mañana en este Simposio han de servir para enriquecer el conocimiento que tenemos de ese importante acontecimiento de nuestra historia cuyo Quinto Centenario se cumple este año.

Théodore de Bry: La imagen gráfica del taíno y la crítica a la conquista española

Dr. Sebastián Robiou Lamarche
Presidente, Fundación Cultural Educativa Inc.

El sermón del fraile dominico Antonio de Montesino a finales de 1511 en Santo Domingo, cuando valientemente acusó a los encomenderos y a las autoridades de un trato anti-cristiano para con los taínos, dio paso al proceso crítico de la conquista de América por los propios españoles. En consecuencia, en 1552 se publicaba la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* del también dominico Bartolomé de Las Casas, obra donde se enumeraban los abusos y las crueldades (de las cuales muchas veces fue testigo) que sufrían los indoamericanos por parte de los conquistadores españoles.

La obra lascasiana no tardó en ser utilizada por los protestantes europeos para atacar la reputación católica de España, dando origen a la famosa Leyenda Negra. En efecto, la *Brevísima* fue uno de los libros de mayor difusión e impacto durante los siglos 16 y 17, publicándose unas cuarenta y dos ediciones: tres en italiano, tres en latín, cuatro en inglés, seis en francés, ocho en alemán y dieciocho en holandés. En la edición alemana de 1597 (Frankfurt), los testimonios de Las Casas fueron reforzados por diecisiete impactantes grabados del protestante belga Théodore de Bry. Estas imágenes ilustraban el inhumano trato dado a los indígenas de las Antillas y Tierra Firme y, a la vez, trasmitían una severa crítica al catolicismo español. De dicha edición incluimos los grabados y parte de los textos relativos a las Antillas.

Con posterioridad a la *Brevísima*, en 1565 Girolamo Benzoni publicaba *Historia del Mondo Nuovo*. El texto de la segunda edición (1572) se complementa con diecisiete xilografías. La titulada “De cómo los indios de La Española iban a los bosques a suicidarse para no servir a los cristianos” sirvió de inspiración a de Bry para una posterior ilustración (Fig. 6).

Desde finales del siglo 16, de Bry y sus herederos iniciaron la publicación de la *Colección de los Grandes Viajes* (1590-1634). La magna obra de 14 volúmenes, contiene 342 grabados en plancha de cobre que ilustran las escenas y los mapas de los relatos de viajes de destacados autores tales como Colón, Vesputio, Oviedo, Acosta, Magallanes, Benzoni, Léry, Raleigh. El éxito editorial consistió, pues, en compilar, interpretar y traducir visualmente los textos de los principales cronistas de América del siglo 16 cuyas obras eran apenas ilustradas. La trascendencia e influencia de estos volúmenes fue inmensa. Por un lado, de Bry creó unos estereotipos gráficos del indio americano que se convirtieron en persistentes modelos a través del tiempo (Moser, 1998), los cuales han sido interpretados como una iconografía de lo anormal dentro del proceso colonial (Bucher, 1981). Por otro lado, los grabados y sus textos adjuntos fueron la referencia obligatoria de “quienes



“Hacían unas horcas que juntasen casi los pies a la tierra, y de trece en trece, a honor y reverencia de nuestro Redentor y de los doce apóstoles, poniéndoles leña y fuego los quemaban vivos” (La Española).
Grabado de Théodore de Bry

acudían para obtener descripciones pormenorizadas de los primeros encuentros entre los europeos y los pueblos autóctonos del Nuevo Mundo, y de las pavorosas imágenes de la conquista española de las Indias” (Elliot, 2003: 7).

Desde luego, el taíno –prototipo del primer indígena esclavizado y masacrado por la conquista y colonización española– se convierte en el modelo ideal del descalabro cometido en América. De allí que no escape a los grabados del protestante belga y sus herederos. De tal modo, el indio taíno fue protagonista en cuatro ilustraciones relativas a la llegada de Colón, el suicidio de los indios, una ceremonia religiosa y el ahogamiento de Salcedo (Libro IV, 1594) y en dos que tratan sobre la explotación minera y de la caña de azúcar (Libro V, 1595).

Se alega que la certeza de que los españoles eran mortales fue la chispa que inició la rebelión taína en enero de 1511, cuyo quinto centenario conmemoramos.

Bibliografía

Benzoni, M. Girolamo, *La historia del Nuevo Mundo*. (1565, en italiano). Traducción de Marisa Vannini de Gerulewicz, estudio preliminar de León Croizat. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Reimpresión: Sociedad Dominicana de Bibliófilos, Santo Domingo, 1992.

Bucher, Bernadette, *Icon and Conquest*. A structural analysis of the illustrations of de Bry's Great Voyages. (Original en francés, 1977). Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

Casas, Bartolomé de Las, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* (1552). Madrid: Ediciones Mestas, 2001. Los grabados de la edición alemana de 1597 reproducidos provienen de www.cervantesvirtual.com.

Elliot, John H, De Bry y la imagen europea de América. Prólogo América De Bry, ed. G. Sievernich (2000), pp. 7-13. Madrid: Siruela. Los grabados reproducidos son de esta obra, 2003.

Moser, Stephanie, *Ancestral Images. The Iconography of Human Origins*. New York: Cornell University Press, 1998.

Robiou Lamarche, Sebastián, "La historia del imaginario del indio caribe de las Antillas Menores, según los cronistas franceses del siglo XVII". Disertación, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, junio. San Juan, 2008.



“Otros y todos los que querían tomar a vida, cortábanles ambas manos y dellas llevaban colgando [...] Comúnmente mataban a los señores y nobles desta manera: que hacían unas parrillas de varas sobre horquetas y atábanlos en ellas y poníanle por debajo fuego manso, para que poco a poco, dando alaridos, en aquellos tormentos desesperados se les salían las ánimas” (La Española). Grabado de Théodore de Bry



“Hizo meter dentro de una casa de paja muy grande los más señores por engaño, y metidos les mandó poner fuego y los quemaron vivos. A todos los otros alanceraron y metieron a espada con infinita gente, y la señora Anacaona, por hacelle honra, ahorcaron” (Conquista del cacicazgo de Xaragua por Ovando, La Española). Grabado de Théodore de Bry



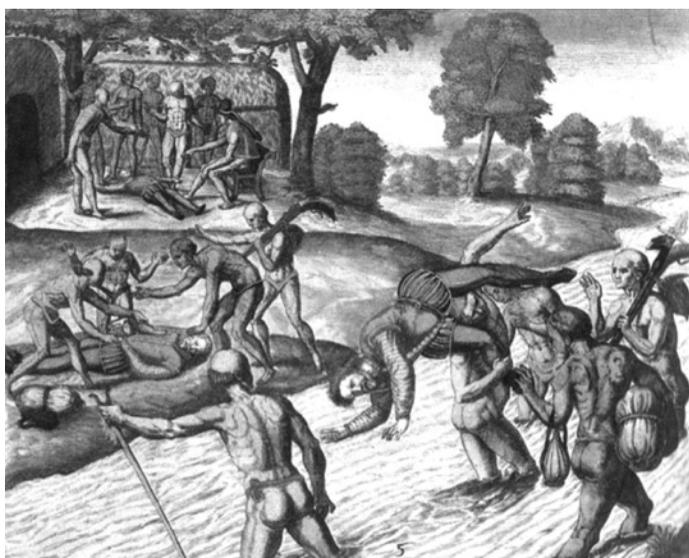
“Y la cura o cuidado que dellos tuvieron fue enviar los hombres a las minas a sacar oro, que es trabajo intolerable, y las mujeres ponían en las estancias, que son granjas, a cavar las labranzas y cultivar la tierra [...] ¡Decid asimismo los azotes, palos, bofetadas, puñadas, maldiciones y otros mil géneros de tormentos que en los trabajos les daban! En verdad que en mucho tiempo ni papel no se pudiese decir, y que fuese para espantar los hombres” (La Española). *Grabado de Théodore de Bry*



“Atado al palo decíales un religioso de San Francisco algunas cosas de Dios y de nuestra fe [...] y que si quería creer aquello que le decía, que iría al cielo, donde había gloria y eterno descanso, y si no, que había de ir al infierno a padecer tormentos y penas. El, pensando un poco, preguntó al religioso si iban cristianos al cielo. El religioso le respondió que sí, pero que iban los que eran buenos. Dijo luego el cacique, sin más pensar, que no quería ir allá, sino al infierno, por no estar donde estuviesen los cristianos y por no ver tan cruel gente” (Muerte de Hatuey, Cuba). *Grabado de Théodore de Bry*



“Los indios incapaces de tolerar más la tiranía de los españoles se ahorcan”. Basado en Benzoni (1572). Grabado de Théodore de Bry, Libro IV, ilustración 23.



“Quisieron los indios probar si eran inmortales los españoles y ahogaron a un español, llamado Salsedo, en el mar”. Este grabado se fundamenta en la versión de Oviedo sobre el ahogamiento de Diego Salcedo en noviembre de 1510 en el río Guaorabo por instrucciones del cacique Urayoán. Grabado de Théodore de Bry, Libro IV, ilustración 5.

Las taínas en la resistencia

Dr. Jalil Sued Badillo

Catedrático de la Facultad de Ciencias Sociales

Director, Departamento de Estudios Interdisciplinarios

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

Los que hemos escogido la investigación del milenario periodo indígena, hemos sufrido de los azares muy propios del tema y sus particularidades metodológicas que han sido muchas y también cambiantes. Dependencia en las investigaciones arqueológicas, siempre insuficientes y parciales, de sus interpretaciones, siempre múltiples y variables, y de sus nuevos hallazgos que por supuesto, nos llevan a repensar los temas; dependencia de la documentación etnohistórica, que ha estado en archivos extranjeros y no siempre de fácil acceso, de su nueva información, de su redacción paleográfica o letra medieval muchas veces imprecisa - no dominada por muchos investigadores de su asunto, de sus serios problemas de transcripción -, donde los referentes indígenas han tendido a sufrir un particular maltrato; de la ausencia de orientación teórica adecuada para comprender, -dentro de la discusión en la antropología comparativa- las dimensiones, los procesos y las particularidades de los estadios históricos que nos interesan. La investigación de lo indígena, no puede pues, desligarse de la interdisciplinaridad que la comprende y de la revisión constante de sus componentes teóricos y metodológicos.

Con el tiempo se han acumulado importantísimas aportaciones arqueológicas doctorales sobre el periodo indo antillano, tanto de recientes estudiosos puertorriqueños como de colegas del exterior, cuyos hallazgos y conceptualizaciones están aún por asimilarse y congeniarse con nuestras anteriores apreciaciones. El mesoamericanismo difusionista que enmarañó y confundió las apreciaciones regionales décadas atrás, hoy colapsa ante el peso y la calidad de los nuevos datos y sus orientaciones alternas -andinas y centroamericanas, que se están vislumbrando en la mutua relación del Caribe con el mundo que le rodeaba-, sin mencionar los aportes de nuevas especialidades etnobotánicas, bioculturales, etnolingüísticas que no estaban presentes antes y hoy enriquecen y modifican los temas de estudio. El interés por la investigación feminista y de género, por ejemplo, ha crecido desde los años 90 en todo el mundo con críticas y correcciones metodológicas y de interpretación muy acertadas e importantes.

A finales de los 70 y principios de los 80, la investigación del tema indígena se enriqueció con los aportes teóricos de colegas cubanos, dominicanos, venezolanos y, por supuesto, de colegas puertorriqueños, que buscaban urgentemente cómo combatir el positivismo y su falta de perspectiva histórica, y al desbocado difusionismo, que todo lo explicaba en términos de lo que vino de afuera y no de los procesos de vida internos a la región. Importantes ejercicios y discusiones teóricas -marxistas principalmente- se publicaron y divulgaron ampliamente. Pero hoy, a la luz de los nuevos aportes arqueológicos, de la

extensa documentación etnohistórica de que disponemos, y del crecimiento y divulgación de la discusión antropológica, claman por una revisión urgente de aquellos tempranos ejercicios teóricos y sus hipótesis sobre las formaciones indo-antillanas, especialmente la taina.

Uno de los temas más afectados, -a manera de haber sufrido daños colaterales- de los esquemas teóricos que se aplicaron entonces, un tanto mecánicamente, a mi juicio, lo ha sido el de la naturaleza de los cacicazgos y el rol de la mujer en su interior -rol por demás prominente-, y de su supuesto desplazamiento y subordinación por razón de género, en la etapa taina, en amplia contradicción con la evidencia etnográfica. El cacicazgo, o la formación social como la que existió en Haití y Boriken a la llegada de los españoles, es uno de los temas que más atención ha recibido en la antropología de las últimas décadas. Y si antes había que recurrir a ejemplos cultural y espacialmente distantes geográficamente (en Melanesia, Samoa, Japón o Birmania, e incluso en la Europa temprana para establecer comparaciones antropológicas), y hoy se nos accesibilizan estudios de todos los confines de América, para comparaciones firmes y más aplicables y comprensibles sobre su estructuración y su distancia del estado hacia donde se dirigía, si es que se dirigía hacia etapas más complejas, como han postulado algunos y cuestionado otros (Lumbreras,1994).

Los que postulan que los cacicazgos tainos eran “estados incipientes” - con sus supuestos aditamentos de surgimiento de lucha de clases, pesados tributos, acumulación de riquezas caciquiles, despotismo, marcada enajenación de los medios de producción y disolución de las relaciones de parentesco, y su concomitante, el desplazamiento de la mujer de posiciones de mando y demás indumentaria estatal adherida, hoy chocan con las numerosas formaciones históricas complejas que se han descubierto en América y que no son estatales ni comparten los mismos rasgos sociales, políticos y económicos. Una de las sorprendentes conclusiones a las que llegó un importante estudio de los cacicazgos del área intermedia (desde Ecuador hasta el sur de Honduras, fue que: *“Posiblemente el factor mas importante es que el estado no era un resultado ni necesario ni inevitable en la evolución cultural en la mayor parte del área intermedia. Poblados igualitarios, sociedades de rangos simples o cacicazgos pequeños eran la regla. Y el nivel estatal de desarrollo fue evitado mayormente.”* (Lange,1992)

La situación en el Caribe no fue tan distinta. (Tabio, 1978)

Urge repensar las hipótesis teóricas de los setenta y ochenta que ya se han dogmatizado, para liberar el estudio de lo indígena de interpretaciones mecanicistas que tuvieron pretensiones de ser de aplicación universal. O como ya venía apuntalando Bridget O' Laughlin en su ensayo sobre acercamientos marxistas a la antropología desde el 1975:

“Thus, some structural Marxists search for a general theory of transition, applicable to the analysis of all social formations...Such general theories, however, are either tautological or misplaced efforts to make concepts do one's analytical work. Historical processes do not arise from the machinations of a model; rather, we use models

to understand historical processes. There can be no general theory of transition precisely because “each historical transition is different materially and therefore conceptually. We do not have to explain historical development, for that is constant, what we do have to explain are its structural regularities. These can be understood only by consistently relating the mode of production to the social formation in the process of analysis.”

Lamentablemente, la arqueología no nos ofrece los suficientes elementos de juicio para tal empresa.

Para efecto de nuestra presentación de hoy, a la llegada los españoles existían dos tipos de formaciones sociales en el Caribe indígena: tribus independientes y cacicazgos medianos, estables, de larga duración, cuyos rasgos podían variar en atributos y en grados, pero que eran más similares que distintos entre sí. El primer cacicazgo como formación histórica la hemos identificado en el sur de Puerto Rico con los llanos de Ponce como su eje geográfico.

Dentro de estas jefaturas regionales reconocidas por sus relaciones sociales internas de parentesco: tradicionales, fuertes y dinámicas todavía, prevalecía la filiación matrilineal y la residencia matrilocal. El matrimonio era exógamo. La familia era de tipo patriarcal, pero donde la sangre materna era el vínculo que unía y no el género. Ascendían al poder, en ausencia de varones, mujeres por su cercanía genealógica, y así se mantenía el linaje ancestral. El matrilineaje era también el dueño de las tierras familiares. Las sociedades donde predominó son abundantes y variables en toda América, y de las investigaciones sobre género de las últimas décadas, las antillanas parecen ser depositarias y continuadoras de la antigua tradición andina, donde la mujer se insertó en la vida política en sociedades tan complejas como la moche, la inca, la chibcha y muchas otras.

Tom Patterson, arqueólogo marxista, escribió sobre el sistema de parentesco inca: “El parentesco era el idioma de su membresía en la comunidad, la matriz en términos de cómo su trabajo se organizaba. Además, les proveía acceso a los medios de producción, parentesco definido como un cuerpo circunscrito de expectativas y obligaciones mutuas (en el cual) las mujeres jugaron importantes funciones centrales en esferas como combates y rituales que frecuentemente se habían asumido que eran del dominio exclusivo de los varones. Ellas también afirmaban el centralismo de las mujeres en asuntos de sucesión y por ende con la reproducción de las relaciones sociales existentes”. (Patterson, 1991: 51) En regiones de ese Perú incaico imperial, a las mujeres con roles de mando en sus comunidades, se les llamaba en las crónicas españolas “capullanas” y Las Casas las describían así: *“En algunas provincias ciertas naciones tenían costumbre que no heredaban varones, sino mujeres; y la Señora se llamaba capullana”*.

En otra de las crónicas peruanas se repetía *“que por ser hembra no deja de suceder en el dicho cacicazgo pues es notorio que las capullanas usan en todas aquellas provincias*

desde su antigüedad los cacicazgos y corre la sucesión por ellas de la misma manera que por los varones” (Estela Cristina Salles,1999)

Esa tradición andina entra en el Caribe con las migraciones Huecoides siglos antes de Cristo y se refleja en la iconografía de su cerámica temprana, en su lapidaria, en la deformación cefálica y en aspectos de la estructura y simbología mítica. Es importante señalar igualmente que, en estudios de las regiones amazónicas y orinoquenses, también informan de sus sociedades matrilineales y matrilocales donde el estatus socio económico de las mujeres fue relativamente alto. (Roosevelt, 1987:161 En Drenan y Uribe) De esas regiones vinieron los saladoides.

Hubo cacicas

Mujeres que ascendían al mando de sus comunidades, no por viudez o ausencia o permiso de sus maridos, lo cual conflige con las pautas matrilineales, sino por derecho sucesivo propio. Anacaona, la mujer de más alto rango en el Caribe, fue cacica de Jaragua por muerte de su hermano, no cacica de Maguana por la muerte de su esposo. Señora sobre un centenar de aldeas, fue ahorcada y 80 de sus caciques asesinados en lo que en la época se denominó como la Matanza de Jaragua, eventos que no fueron motivados por su debilidad política y militar, sino por todo lo contrario.

Si hubo desplazamientos políticos y subordinaciones sociales de mujeres estos comenzaron con la implantación del colonialismo europeo y no antes.

La referencia más temprana a cacicas aparece en los nuevos escritos descubiertos del mismo Cristóbal Colón, antes de la conquista misma, en carta al rey del 14 de octubre del 1495 confirmaba el almirante:

“Ansimesmo las mujeres trabajan qu’es maravilla: ellas mesmas plantan la yuca de que hacen el pan y los ajes y los cogen y todo otro mantenimiento. La caza y pesquería (es) de oficio d’llos y cavar la tierra para sementera. De todo lo otro proveen las mujeres, y no las cacicas, qu’estas están mas regaladas y con descanso que hijas de duques en christianos; no serán buenas esclavas para servir, mas saben labrar de mano cosas de algodón bien sotiles”.

Así fue en la paz y en la guerra. De hecho, la primera cacica en identificarse en el Caribe fue la cacica de Santa Cruz, - isla que hoy los arqueólogos insertan en la geografía política taina-, a raíz de la llegada de Colón en su segundo viaje y el subsiguiente saqueo a su aldea. En el escenario aparece la cacica armada, defendiendo sus fueros. El encuentro lo relata Pérez de Oliva: *“y todos ellos se defendieron con saetas emponzoñadas de tal manera que una mujer mató a uno de los nuestros e hirió a otro”.* (Herman Pérez de Oliva, pág. 58) a la cacica la capturaron, la violaron y la enviaron a España como ejemplar caníbal.

Fue Bartolomé de Las Casas, quien informó precisamente sobre el entrenamiento militar de las mujeres indígenas:

“Mayormente, los de estas islas todos peleaban cuando era menester, y las mujeres también, nadando en los ríos y en la mar, desde el agua tiraban buenas flechas, porque sabían bien menear e usar de sus arcos y armas.”(Apol:1:51)

Son varios los encuentros entre españoles e indo antillanos donde las mujeres participan militarmente. En 1498, cuando Colón entra por segunda vez a la isla de Guadalupe, se topa con mujeres flecheras que impiden su primer desembarco. Un tiempo más tarde, la crónica relata un encuentro violento cuerpo a cuerpo entre un español y la “Señora de la isla” que he informado en publicación reciente. (Sued, 2007)

Los sucesos no son de extrañar pues en sociedades matrilineales, la complementariedad de los géneros (paralelismo sexual le han llamado también) (Regina Harrison, 1985) en diversas actividades incluía la defensa de sus tierras y comunidades. Contrario a las sociedades patrilineales, en donde a las mujeres se les prohibía tener acceso a las armas (Godelier, 1986:12). Es posible, que en ausencia de los varones al ser conscriptos para la guerra por sus caciques mayores y tener que abandonar sus poblados, la responsabilidad por la defensa recayese en las mujeres. Desde el Perú hasta Venezuela, la geografía de los cacicazgos matrilineales esta puntualizada por los nombres de cacicas heroicas que defendieron sus tierras de la conquista española: Nombres tales como Yacoarayta, Orocomay, Magdalena Palenque, la Gaitana, se insertan en los peldaños de los símbolos nacionales modernos de sus respectivos países.

Para Cuba informamos en la Revista Casa las Américas, de Beatriz, india cubana cimarrona exilada a España por incitar a los indios a rebelarse. (Sued)

¿Y en el Boriken: qué nos informan las fuentes históricas? De las 12 cacicas identificadas hasta ahora, nuestra historiografía solo ha resaltado la figura de Luisa del Aymanio en manipulación simbólica dual que la ha situado entre una Pocahontas y una Malinche. Murió trágicamente, castigada por delatar los indios rebeldes en su territorio durante el ataque a su aldea de uno de los caciques de Vieques; era el castigo por su supuesto apoyo a los invasores.

Pero conocemos otro caso, más revelador de las circunstancias que se le plantearon a las mujeres tainas principales con la conquista española. En este caso a una cacica casi desconocida por las muy deficientes transcripciones paleográficas. Me refiero a una cacica combativa, mencionada en el documento más importante de la época sobre los aspectos militares de la conquista de la isla. Me refiero a la Probanza de Juan Gonzalez de 1532.

Como expusimos en nuestro reciente trabajo sobre *Agueybana el Bravo*, en el año de 1513, un puñado de caciques insulares y rebeldes calificados como caribes lanzaron una nueva ofensiva militar, en esta ocasión contra el foco administrativo de la colonia: Caparra.

Ninguno de los Cronistas de Indias hizo alusión a tan significativo acontecimiento. Cerca de 1955, Don Aurelio Tió, se topó en Sevilla con la Probanza (o reclamos a la Corona en base a

sus meritos y servicios) de quien resultaba ser primo de Juan Ponce, la envía a transcribir y la publica en 1961. Pero su publicación o fue ignorada o tuvo poca divulgación, por lo que no fue hasta los trabajos del sacerdote español Vicente Murga sobre Juan Ponce de León, publicados en 1971, que la quema de Caparra se difunde ampliamente pero solo para el autor adjudicar el asalto a caribes invasores y exculpar a su biografiado Juan Ponce, -quien era el jefe de la policía de entonces- de los acontecimientos.

En el rico documento nos enteramos de mucha de la trama militar de indios y españoles en la isla, de la sobrevivencia de Agueybana el bravo, cacique mayor y caudillo de la resistencia - a quien los cronistas daban por muerto y enterrado, y nos enteramos de los cruentos castigos que sufrieron los caciques rebeldes- por más que Coll y Toste lo negara-, y de 17 caciques nombrados y culpados por el virrey Diego Colón por la quema de Caparra.

Los Caciques fueron capturados y desterrados a la Española, donde no hay evidencias de que llegaron. Uno de estos caciques rebeldes inculpados fue una mujer, cuyo nombre había sido metódicamente eliminado de la transcripción publicada por Tió. Creemos que por azares de las accidentadas transcripciones a maquinilla de entonces, y no por motivos ulteriores. Pero ese error inicial y sus subsiguientes ocultaciones privaron a los investigadores del disfrute del personaje. Nos referimos a la cacica Guayervas del Otoao.

Dice la entrada en copia paleográfica del documento:

“y desta manera prendió y tomo vivos a diez y seis caciques grandes señores y a una gran señor que se llamaba Guayervas; y los caciques se llamaban Mabo el grande y Abee y Cayey y Guaryana, y Guayaboa, y Guayama y Ayabrex y Baguanamey y Yauco y Hamay y Yogueras y Cabuas y Guamany y Mabodomoca y Canobana y Huama...”
(AGI, México, 203)

Versión en Tió:

“..y desta manera prendió y tomo bibos a diez y once y los caciques los llamaban mabo el grande y abee y cayey y guaryana y guayaboa y guayama y ayabrex y baguanamey y yava y huamay y yogueras y cabuas y guamanique y mabo domoca y canobana y huanicoy, ...” (Tió, pág. 37-38)

Uno de los testigos en la Probanza confirmó su captura y el método: *“y vido este testigo como el dicho Juan Gonzalez se desnudaba en cueros y se envixaba y tiznaba y entraba en las casas o ranchos de los caciques e indios y vido como prendió por sus manos, el dicho Juan Gonzalez a todos los caciques y una cacica y los llevamos al almirante y vido este testigo como el almirante envió a los dichos caciques desterrados a la isla Española”.*

El nombre de esta cacica resurge en los documentos de la Real Hacienda a partir de diciembre de 1516, asociada a las encomiendas en el valle del Otoao. Claramente sus indios fueron encomendados hasta el 1519 cuando se vendió la hacienda a particulares. Una lectura cuidadosa de las entradas, -de los artículos entregados a los indios encomendados

y de sus respectivos caciques- advertirá que la cacica no figura recibiendo artículo alguno. Son entradas alusivas a sus indios no a su persona. Solamente su asociación con el Otoao se resalta. Su ausencia de estos registros corrobora su destierro un año antes. Es interesante también que sus indios son más numerosos que los coligados a otros caciques en la hacienda. Sospechamos y tenemos indicios para sugerir que Guayervas pudo haber estado asociada al asiento de Caguana.

La cacica Guayervas del Otoao es la única cacica heroica que conocemos en el Boriken, hasta ahora. Asociada a la quema de Caparra y desterrada por su valor. Quinientos años después, recordamos su nombre y su gesta, su valor y su sacrificio. ¡Que entre a nuestro procerato!.

Bibliografía

Curet, Antonio, "The Chief is dead, long live ... Who? Descent and Succession in the Protohistoric Chiefdoms of the Greater Antilles". *Ethnohistory* 49:2 (Spring 2002)

Redmond, Elsa M. (ed), *Chiefdoms and Chieftaincies in the Americas*, University of Florida Press, 1998.

Deagan, Kathleen, "Reconsidering Taino Social Dynamics after Spanish Conquest, Gender and Class in Culture Contact Studies" in *American Antiquity*, 69(4) 2004.

Moscoso, Francisco, "Tributo y Formación de clases en la sociedad de los tainos de las Antillas", *RDAH*, Año IX, Vol. VI, nos. 8-11, 1977-79.

Moscoso, Francisco, "La colonización española y el tributo precolombino". *RDAH*, Año XV Vol. XVI, Nos. 29-30, 1977.

Moscoso, Francisco, *The development of Tribal Society in the Caribbean*. PhD Dissertation. State University of New York at Binghamton. Univ. Microfilms 1985.

Moscoso, Francisco, *Tribu y Clase en el Caribe Antiguo*. San Pedro de Macoris, RD 1986.

Moscoso, Francisco, *Los cacicazgos de Nicaragua Antigua*. Instituto de Estudios del Caribe. UPR 1991.

Moscoso, Francisco, *Caguas en la Conquista española: siglo 16*. Municipio de Caguas, 1998.

Moscoso, Francisco, *Caciques, aldeas y población taina de Boriquen 1492-1582*. APH, 2008.

Helms, Mary, *Succession to High Office in the Pre-Columbian Circum-Caribbean Chiefdom*. MAN. Vol. 15, no. 4, 1980.

Godelier, Maurice, "The origins of male domination". *New Left Review*. No 127. 1981.

Lumbreras, Luis, "Acerca de la aparición del estado". *Boletín de Antropología Americana*, Pág. 29, 1994.

Sanuja, Encarnación, "Marxismo y Feminismo". *Boletín de Antropología Americana*. Pág. 31, 1997.

Alberti Manzanares, Pilar, “Una institución exclusivamente femenina en la época incaica: Las acllacuna”. *Revista Española de Antropología Americana*, No. XVI, Madrid, 1986.

Alberti Manzanares, Pilar, “Mujer y religión: Vestales y Acllacuna, dos instituciones religiosas de mujeres”. *Revista Española de Antropología Americana* No. XVII, Madrid, 1987.

Key, Carol Jane & MacKinnon, Jef, “A Feminist Critique of Recent Archaeological Theories And Explanations of the Rise of State Level Societies”. *Dialectical Anthropology*. 25. 2000.

Silverblatt, Irene, “Lessons of Gender and Ethnohistory in Mesoamerica.” *Ethnohistory* 42:4, 1995.

Keegan, Wm., “The Evolution of Avunculocal Chiefdoms: A Reconstruction of Taino Kinship And Politics”. *American Anthropologist* 91(3), 1989.

Keegan, Wm., “All in the family: Descent and Succession in the Protohistoric Chiefdoms Of the Greater Antilles: A comment on Curet.” *Ethnohistory* 53:2. 2006.

Silverblatt, Irene, “Endean women in the Inka empire”. *Feminist Studies*. Vol. 4, no. 3, 1976.

Gose, Peter, “The State as a chosen women: Brideservice and the feeding of tributaries In the Inka empire”. *American Anthropologist*, 102(1), 2000.

Ortiz Aguilu, J., “The invisible chiefdom: On centers, periphery and the archaeological Evidence for hierarchical polities in pre-Columbian Puerto Rico”. Ms. 1998.

O’Laughlin, Bridget, “Marxist approaches in Anthropology”. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 4. 1975.

Jones, Grant y Robert Kautz (ed.), *The Transition to Statehood in the New World*. Cambridge University Press, 1981.

Carneiro, Robert, “The Chiefdom: Precursor of the State”. En Jones & Kautz. Op cit 1981.

Drennan, R. y C. Utribe (ed.), *Chiefdoms in the Americas*. Univ. Press of America. 1987.

Godelier, M. et al (eds.), *Transformations of Kinship*. Smithsonian Institution Press. 1998.

Lange, Frederick W. (ed.), *Wealth and Hierarchy in the Intermediate Area*. Washington, DC. 1992 (De Symposium en 1987)

Tanodi, Aurelio (Transc.), *Documentos de la real hacienda de Puerto Rico: 1509-19*, UPR 1971.

Keegan Wm. et al, “Social Foundations of Taino Caciques”. En Elsa Redmond’s (ed.) *Chiefdoms and Chieftaincies in the Americas*. 1998.

Harrison, Regina, “La canción quechua: simbología e ideología de la mujer andina”. *Cuadernos Hispanoamericanos* 417. 1985.

Afirmación-Negación: El dulce encanto de la herencia indígena

Dra. Marimar Benítez

El descubrimiento de un nuevo mundo captó la imaginación de numerosos artistas europeos, cuyas imágenes nos legaron una primera aproximación a las diversas culturas aborígenes. Ya para el siglo XVIII la presencia indígena no figuraba para alguien como Luis Paret y Alcázar, quien destaca la figura del campesino o jíbaro para su Autoretrato y la Negra esclava, para la publicación Trajes de España.¹

Francisco Oller comenzó una obra de gran formato, ahora perdida, sobre el cacique Loquillo, quien escenificó una de las batallas de esta efeméride. La pintura estuvo a la entrada de la casa de Campeche, donde Oller vivió; era una obra ambiciosa, que el pintor nunca terminó. Oller tenía una voz privilegiada; hizo el papel del Indio Taboa, en la ópera Guarionex, de su amigo, el músico Felipe Gutiérrez.²

Además de la obra monumental sobre Loquillo, Oller pintó una Venus de Borinquen, ahora perdida también, que se supone fuera de una mujer indígena. De haber sobrevivido ambas obras, otro sería el cantar respecto a la presencia indígena en el arte de Puerto Rico. La imagen de los indios de Boriquén es tema de un número reducido de imágenes visuales por parte de los artistas contemporáneos de Puerto Rico. Incluye carteles conmemorativos de exhibiciones y simposios, un portafolio de serigrafías de Jack e Irene Delano, ilustraciones de Rubén Moreira y Carlos Marichal una pintura de Lorenzo Homar, y otras de Osiris Delgado.

El interés por rescatar la herencia indígena de Puerto Rico proviene principalmente de la labor del arqueólogo y etnógrafo, Don Ricardo Alegría y Doña Mela Pons, su esposa. Primero en el Museo de la Universidad de Puerto Rico y luego en el Instituto de Cultura Puertorriqueña, Don Ricardo y Doña Mela, por medio de exposiciones y publicaciones, trajeron la presencia indígena a la cultura visual de Puerto Rico. Han sido los artesanos del país quienes han tomado esas imágenes de origen indígena como motivo principal de sus piezas.

Al hacer esta revisión preliminar del tema, quiero destacar que, aparte de las pinturas de Lorenzo Homar y Osiris Delgado, todas las otras obras fueron producto de comisiones. La obra de Irene y Jack Delano es producto de una comisión del Limited Editions Club para la publicación de la traducción al inglés de la obra de Gonzalo Fernández de Oviedo. Las ilustraciones de Moreira se basan en una comisión del Banco de Ponce y de la edición de Leyendas de Cayetano Coll y Toste. Y esto se explica por el hecho de que no había

una presencia indígena en nuestro horizonte, aparte de los trabajos de historiadores y arqueólogos.

La historia de Guanina y de Diego Salcedo son temas que se destacan en la obra de estos artistas. René Marqués le dedica un cuento, “Tres hombres junto al río”, con ilustraciones de Carlos Marichal, que dramatiza un topos del acercamiento a los indígenas.³ Uno de ellos, escucha de un fraile la historia de Cristo, quien fue matado y resucitó al tercer día, ya que era Dios. Ahogan a un español y lo velan 3 días para ver si en efecto resucita. Rubén Moreira también trata el tema, que forma parte de obras sobre la conquista y colonización de Boriquén. Aparece Salcedo en el portafolio de Irene y Jack Delano. Las pinturas de Osiris Delgado nos muestran unos personajes ensimismados, la niña contemplando el cemí, el joven del fotuto, el niño que bebe agua y la Venus no miran al espectador, son entes pasivos, carentes de pasión.⁴ Lo mismo es cierto del Niño de Barceloneta, de Lorenzo Homar.⁵

La herencia indígena es recreada por el Taino Nation, United Confederation of Taino People y varios grupos en la Isla, como una sociedad utópica, con mitos y ceremonias, nombres inventados y toda una serie de creencias y prácticas que recuerdan el “New Age” y otros grupos marginales. El Festival Indígena de Jayuya es tal vez el ejemplo más cercano de estas manifestaciones de una conmovedora búsqueda de identidad.

Todas las tradiciones han sido inventadas, como bien señala el seminal compendio *The Invention of Tradition*, editado por los eminentes historiadores, Eric Hobsbawm y Terence Ranger.⁶ Los clanes celtas, los poemas de Ossian, llamado el Homero celta, los tartar y kilts escoceses, fueron producto de James MacFerson y el reverendo John MacFerson, quienes inventaron una sociedad celta histórica, producto de su deseo de exaltar los Highlanders escoceses. Los kilts, la falditas con que marchan todavía hoy, son ejemplos de la fuerza de la imaginación para recrear una sociedad que no existió y unas tradiciones espurias. Como señala Hobsbawm:

Tradicción inventada se refiere a una serie de prácticas, de carácter ritual o simbólico, ya sea de manera tácita o directa, que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento basados en la reiteración, la cual automáticamente implica continuidad con el pasado. De hecho, si posible, usualmente tratan de establecer una continuidad con un pasado histórico deseado. Sin embargo, lo que caracteriza la tradición inventada, es que la referencia a ese pasado histórico es ficticia.

Recientemente el National Geographic dedicó uno de sus ejemplares a David y el Rey Salomón, figuras míticas de la tradición judaica.⁷ Una de las interpretaciones es que el gran Rey Salomón era una construcción de los relatos bíblicos, que no se corresponde a la verdad histórica ni a los estudios arqueológicos. Igual que la ciudad de Troya, que inspiró uno de los poemas épicos de mayor resonancia en nuestra cultura, la búsqueda de los restos materiales de David y Salomón no rinde frutos concretos. Son poderosos mitos que siguen inspirando a la humanidad.

Los mitos son necesarios para crear un sentido de identidad, una constante en todas las culturas de la humanidad, para sentirnos orgullosos de quienes somos. Para Hobsbawn, todas las tradiciones inventadas emplean las referencias al pasado como una manera de cementar la cohesión de grupos, y también para legitimar unas acciones. Plantea a historiadores y arqueólogos a cobrar conciencia del uso político de su trabajo, que puede ser crucial en el contexto contemporáneo a la hora de establecer la identidad política y étnica. Tal es el caso con Israel y Palestina, destacado en el artículo del National Geographic.

El título de esta charla, Afirmación/Negación: el dulce encanto de la herencia indígena se relaciona con una práctica común a las sociedades caribeñas, la negación de la herencia africana. Franz Fanon en *Black Skins White Masks* describe los malabares de esa negación.⁸ Sabido es que en la hermana República Dominicana, no hay negros, todos son indios. La exaltación de la herencia indígena puede verse, entonces, como una manera de minimizar la africana. Somos indios, no mulatos. Hago esta observación, no para menospreciar las culturas precolombinas de las Antillas, pero para contrarrestar, o poner de manifiesto un subtexto de la invención de la tradición indígena.

Los artistas plásticos de Puerto Rico no han tenido problema alguno con exaltar el origen africano de nuestra música, del folklor, que les ha servido de inspiración para sus creaciones. Por más que insistan, no somos indios, somos producto de la mulatería, que se manifiesta de tantas maneras en nuestra vida de pueblo. Es solo ahora que comenzamos a producir una historiografía crítica que nos revele o acerque a una apreciación más cercana de la historia de nuestros indios. En la última década se han publicado estudios serios por parte de los ponentes de este simposio, y que ha cambiado nuestra apreciación de los indios de Boriquén.

La reiteración del mito que los indios creyeron que los españoles eran dioses supone una idiotización de los indígenas. Y se entiende que esta caracterización hace difícil la identificación con una cultura de sonsos, que no supieron resistir el embate de sus conquistadores. Es por esto que organizar esta actividad en torno de los 500 años de la rebelión indígena implica rescatar la historia de estos antiguos moradores de Puerto Rico y las Antillas. Viene un poco a rectificar la imagen del indígena sometido, la versión original del “puertorriqueño dócil”.

Me reconcilé con la cultura indígena ante el personaje de la ceremonia de la cohoba, en la colección del Museo Metropolitano de Nueva York, que Don Ricardo mostró en una exposición en este Centro, durante las celebraciones del Quinto Centenario del Descubrimiento. Es una figura de la *terribilitá*, esquelético, con una expresión de gran fuerza en su rostro. No eran tan sonsos.

Aunque se trata de una mirada muy preliminar, el indio no es una presencia importante en el arte contemporáneo de Puerto Rico, es una constante en las artesanías. Conmemorar

la insurrección indígena es un correctivo a la visión utópica del Festival Indígena de Jayuya, del Taino Nation y grupos similares. La escultura del Museo Metropolitano nos ayuda a lograr una visión que no exagera la docilidad de nuestros indios, y a recobrar una justa perspectiva en torno de los antiguos moradores de Boriquén.

Notas

1. Reproducido en *La Gran Enciclopedia de Puerto Rico, volumen 8, Las Artes Plásticas*, editada por Osiris Delgado, Madrid, C. Corredera, 1976,.
2. Venegas, Haydee, Cronología, en Museo de Arte de Ponce, *Francisco Oller, un realista del impresionismo*, Ponce, 1983.
3. Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan, julio-sept.1959 #4, págs. 15-19.
4. Reproducidos en *Osiris Delgado, pintor y humanista*, San Juan, Publicaciones Puertorriqueñas, 2004.
5. Colección del Ateneo Puertorriqueño.
6. *La invención de la tradición*, Crítica, 2002, traducción al español de *The Invention of Tradition*, by Eric Hobsbawm and Terence Ranger, 1992.
7. Draper, Robert, David y Salomón Reyes de la controversia, National Geographic en Español, vol. 27 núm 5. págs. 2-27, diciembre 2010.
8. *Black Skins, White Masks* by Frantz Fanon and Constance Farrington, New York, Grove Press, 1967.

El sermón de fray Antonio Montesinos, antecedente de las Leyes de Burgos de 1512-1513: Contextualización histórica

Dr. Francisco Moscoso

Catedrático del Departamento de Historia

Universidad de Puerto Rico, Río Piedras

Introducción

El 27 de diciembre de 1512, el rey Fernando el Católico promulgó en la ciudad de Burgos las *Ordenanzas Reales para el buen regimiento y tratamiento de los indios*. El término *regimiento*, en este caso, derivado de latín *regimentum*, y de *regere*, o regir, tiene el significado sinónimo de gobierno.¹ Así pues, se trata de unas leyes españolas para el gobierno y el tratamiento que los españoles habrían de tener con los indios. Generalmente, estas Ordenanzas se conocen como las Leyes de Burgos debido a que fueron el resultado de las deliberaciones del Consejo de Castilla, de la Comisión real reunida en el convento de la orden religiosa de San Francisco (franciscanos)², y de la Junta de consejeros, teólogos y letrados, llevadas a cabo en la ciudad de Burgos, al norte de España. A las *Ordenanzas* de Burgos se añadió unos meses después, la *Declaración y moderación de las Ordenanzas*, también decretadas por el rey Fernando en Valladolid, el 28 de julio de 1513. De ahí que comúnmente las Leyes de Burgos comprenden en conjunto de lo aprobado en 1512 y 1513.

Todos los estudios sobre las Leyes de Burgos señalan el Sermón de Adviento de fray Antonio Montesinos dado en 1511, como el detonador que tuvo como resultado el que la Corona promulgara dichas leyes. El sermón fue pronunciado por Montesinos el cuarto domingo de Adviento, es decir, el 21 de diciembre de 1511, en la ciudad de Santo Domingo, Isla Española. En el calendario religioso católico, el Adviento se refiere a los cuatro domingos que preceden la Navidad en que se celebra la llegada o nacimiento del Mesías Jesús. Mediante este sermón, se puso en discusión la primera cuestión social y política de la historia colonial americana: la cuestión del indio.

Antonio Montesinos, también identificado como Antón Montesino en algunas fuentes, era un sacerdote español, que nació alrededor del 1475 y murió en Venezuela en 1540. Montesinos se graduó de la Universidad de Salamanca, y fue uno de los primeros integrantes de la Orden los Predicadores en La Española, la orden religiosa católica fundada en España por Santo Domingo de Guzmán en la época medieval feudal, y de ahí que se denomine a esta comunidad de religiosos como los Dominicos.³ En *Historia de las Indias*, fray Bartolomé de las Casas narra que Montesinos, junto a fray Pedro de Córdoba, fray Bernardo de Santo Domingo y un cuarto fraile lego, arribaron en Santo Domingo en septiembre de 1510, dando principio a la institución dominica en La Española.

Montesinos impartió su sermón en la iglesia mayor de la ciudad de Santo Domingo en la misa a la cual asistieron el virrey don Diego Colón, la virreina doña María de Toledo, los

oficiales del gobierno Real y municipal, letrados y otros vecinos españoles. Evocando el Evangelio que se canta el cuarto domingo de Adviento, con referencia a San Juan Bautista donde se le pregunta quién era, y responde *Ego vox clamantis in deserto* (es decir, soy la voz que clama en el desierto), Montesinos introdujo el sermón diciendo que él era “voz de Cristo en el desierto de esta isla”. Según fue recogido en la *Historia de las Indias* por Las Casas, al que yo renombro Cristo Antonio Montesinos a los presentes les dijo que:

*“Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dáis incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No soís obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo”.*⁴

Como se puede apreciar, este sermón constituye una crítica radical –empleando el término radical con el significado que el gran revolucionario cubano José Martí le dio, de ir a la raíz de los problemas– a la legitimidad de la conquista, a la violencia perpetrada contra los indios, a la expropiación de sus tierras y a la explotación de su trabajo y opresión política. La denuncia dominica puso en cuestión no solamente la conquista y colonización, sino la conducta de los que se tenían por cristianos. El sermón que también buscaba sensibilizar y sacudir las conciencias de los pobladores españoles los puso en la disyuntiva de escoger entre ser conquistadores y colonizadores o cristianos, según la perspectiva dominica.

Este cuestionamiento del régimen colonial encomendero y esclavista dio paso a las Ordenanzas mencionadas al comienzo. Sin embargo, opino que el sermón de Montesinos y la discusión de las leyes decretadas subsiguientemente requieren una mejor contextualización histórica. En otras palabras, es pertinente traer a colación la experiencia del proceso de conquista y colonización que fue objeto de la denuncia contundente dominica, para entenderla mejor.

Tomaré como punto de referencia los señalamientos y lo que conocieron los dominicos como protagonistas directos del proceso colonizador de aquel momento.

Conquista colonial o cristianismo

Luego de llegar los primeros dominicos a La Española, escribe Las Casas, observaron que “esta isla toda estaba (los españoles digo) en las costumbres de cristianos pervertida”. Objetaron que sus paisanos no guardaban preceptos cristianos como, por ejemplo, la

ayuna y abstinencia de comer carne en días prescritos, que calificaron de glotonería. También observaron la “*gran corrupción en los logros y usuras*”, aludiendo a las prácticas sociales y económicas burguesas y mercantiles que cruzaron el Océano Atlántico a partir del descubrimiento colombino de 1492.⁵

Fray Pedro de Córdova, nombrado vicario o director de los Dominicos en la colonia, se trasladó a Concepción de la Vega, en el interior de La Española, a anunciar la llegada de la orden religiosa al virrey Colón. Allí mismo, el domingo de la fiesta de Todos los Santos, en noviembre de 1510, ofició la misa y pidió a los vecinos que después le enviaran a la iglesia a sus esclavos de servicio doméstico para predicarles. Valiéndose de “*algunas lenguas o intérpretes*”, siguiendo a Las Casas, “*asentado en un banco y en la mano un crucifijo... comenzoles a predicar desde la creación del mundo, discurriendo hasta que Cristo, Hijo de Dios, se puso en la cruz*”.⁶ Lamentablemente, el cronista no abundó más sobre cómo estaría funcionando aquel ejercicio de traducción español-taíno, y sobre lo que estarían pensando los indios del *cemí* (o ídolo de deidad) en forma de cruz.

Un poco después, llegó a Santo Domingo fray Domingo de Mendoza, quien había promovido el envío de la Orden a las Antillas coloniales, con un grupo adicional de dominicos que llegaron a sumar entre todos, 12 a 15. Durante el transcurso del 1511 todos continuaron realizando las prédicas a los indios siguiendo el ejemplo del vicario. No pasó mucho tiempo para que los Predicadores se dieran cuenta de la realidad. Las Casas expresó que ellos fueron discutiendo críticamente la “*tiránica injusticia*” a que estaban sometidos los indios. Por esos días el conquistador Juan Garcés, quien había matado a su esposa por sospechar que cometía adulterio, se arrepintió del asesinato y del maltrato que había dado a los indios, y pidió a los dominicos que lo acogieran en la Orden. Más tarde fue ordenado fray Juan Garcés, y fue uno de los testigos que les proveyó datos de la conquista. Luego de tener un cuadro documentado, los dominicos como grupo elaboraron el contenido del sermón que Montesinos pronunció a nombre de todos.⁷

¿Qué información tenían los frailes Dominicos antes del sermón de Adviento de 1511?

El Memorial histórico Dominicó

Uno de los documentos más completos sobre este tema es el memorial de 20 páginas que catorce sacerdotes dominicos, incluyendo a Montensinos, enviaron a Guillermo de Croy, con fecha del 4 de junio de 1516. Guillermo de Croy (1458-1521), también conocido como Monsieur o Señor de Chièvres (un municipio en lo que hoy es Bélgica), era el tutor y principal consejero político del príncipe Carlos en Flandes. Carlos era el nieto de los Reyes Católicos, nacido en el 1500 y criado en Flandes (hijo de Felipe el Hermoso y de Juana la Loca), quien se encaminaba a ocupar el trono de Castilla, como Carlos I, en 1517.⁸ El Memorial fue enviado al consejero, Señor de Chièvres, puesto que el rey Fernando había fallecido el 23 de enero de 1516, y ya estaba puesto en marcha el cambio de mando monárquico.

El Memorial de los dominicos fue publicado en la antología documental editada por Roberto Marte, *Santo Domingo en los manuscritos de Juan Bautista Muñoz* (1981). Marte lo publicó identificándolo como “carta”, mas, debido a su extensión y características del relato, me parece que le cabe mejor el título de Memorial. El documento está firmado por los Dominicos en pleno:

1. Fray Thomas Ansanus
2. Fray Lateranus de Beavitpave
3. Fray de Valloniis
4. Fray Joh. de Tavira
5. Fray Dominicus Velázquez
6. Fray Domingo de Betanzos
7. Fray Tho. de Berlanga, Superior
8. Fray Ant. Montesino
9. Fray Paulus Trugillo
10. Fray Tho, Ortiz
11. Fray Pet. de Córdoba, Viceprovincialis
12. Fray Laurentius de Reteo
13. Fray Tho. de Sancto Iacobo
14. Fray Petrus del (falta).

A pesar de que el Memorial se redactó en 1516, su contenido constituye un esbozo histórico que documenta a manera de inventario las crueldades y atrocidades que se cometieron en La Española desde el 1492. Yo pienso que este es el tipo de información que los Dominicos manejaban y sobre lo que discutían al disponerse a formular su denuncia mediante el sermón de Montesinos.

Algunos de los hechos que expusieron desafían la imaginación. Tal vez por eso, en sus palabras introductorias señalaron que lo que iban a exponer lo hacían desinteresada y desapasionadamente, con la confianza de que el consejero y demás autoridades tomarían medidas correctivas con cargo a sus conciencias, pues por las acciones malas y buenas, todos habrían de rendir cuentas ante Dios el día del Juicio Final.

Le pidieron al consejero Chièvres que diera crédito a todo lo que decían, afirmando que si “*no fuere verdad en grave pecado mortal incurriríamos*”. Para aquellos dominicos devotos, y para los cristianos en general, morir en pecado mortal sería tanto como no tener otro pasaje más que para el infierno. Subrayaron que lo que transmitían era la verdad vista por ellos o de testigos que podían identificar.

Como se trata de un documento largo, resumo parte del contenido en los 18 puntos que siguen:

1. A pesar de que los indios trataban como ángeles a los 40 españoles dejados por Cristóbal Colón en el Fuerte Navidad, en 1492, los cristianos pensando solo en enriquecerse, sin freno cometieron delitos contra los indios, como tomarles sus cosas, mujeres e hijas, por lo cual todos fueron muertos.

2. En el segundo viaje de 1493, los sobre 1,100 hombres que vinieron “entraron por la tierra como lobos rabiosos” sin otro objetivo que la ganancia y satisfacer “sucias pasiones”, causando destrucción de la tierra y catástrofe demográfica.
3. Del adelantado Bartolomé Colón, supieron su estimado de 1,110,000 indios –“*de la gente que se pudo contar*”– aludiendo al fallido intento de someterlos a un sistema de tributo, y de otros que afirmaban que serían 2 millones, ahora estaban reducidos a 60,000 o 40,000 indios.
4. Por el enojo que un indio causó a un castellano, 14 indios fueron masacrados obligando a las víctimas a ahorcarse el uno al otro.
5. Para satisfacer el hambre de un perro, “ciertos cristianos” le arrebataron a una india el niño que llevaba en brazos y lo echaron al perro que lo despedazó “en presencia de su madre”.
6. A falta de animales de labor, los indios fueron usados como bestias de carga llevando 2 arrobas (o 50 libras) por muy largas distancias.
7. Al tiempo de la rebelión de Roldán, los indios dejaron de sembrar para ver si los españoles se fueran de la isla por falta de mantenimientos, pero acabaron ellos mismos sufriendo hambrunas y más muertes.
8. Entre las crueldades, está el caso del asesinato de indios quemándolos vivos sobre parrillas de madera, metiéndoles palos en la boca, y envolviéndolos en paja para ver como ardían.
9. Para no escuchar a los bebés recién nacidos llorando se dieron casos de españoles que los tomaban por las piernas, y “los aporreaban en las peñas o los arrojaban en los montes porque allí se muriesen”.
10. En la guerra contra el cacicazgo de Jaraguá, en tiempos del gobernador Nicolás de Ovando, 60 caciques y otros indios incluyendo niños de 10 años fueron encerrados en un bohío y quemados vivos. La “señora que se llamaba Ana-Caona” fue ahorcada., y otros de los indios de allí dados por esclavos.
11. Por emplear a los más indios e indias posibles en el trabajo, se dio el caso de pueblos en donde dejaban solos a niños menores de 4 años, y cuando volvían los indios a sus tierras a descansar los encontraban a todos muertos.
12. Una cantidad indeterminada de mujeres indias evitaban tener hijos o cometían infanticidios para que no sufrieran las crueldades de los castellanos.

13. En la minería en España un peón ganaba 3 *reales* por día de salario. Siendo que 1 real equivalía a 34 maravedís, suma 102 maravedís diarios. A los indios libres adscritos al sistema laboral de las encomiendas o repartimientos de indios les pagaban 3 *blancas*, siendo la blanca una moneda con equivalencia de 2.5 maravedís. Esto significa que en comparación, a los indios le daban de salario 7.5 maravedís por día. Pero en realidad, de la *cacona*, o salario miserable lo que hacían era comprarles al cabo de la *demora* o jornada laboral (de hasta 8 meses), vestuario como por ejemplo, camisas, caperuzas o gorras, peinillas, cintos, espejos, y artículos baratos por estilo.

14. Debido a la mala alimentación, al terminar la demora acaecía que de 100 indios volvían alrededor de 60 a sus *yucayques* o aldeas. Eso significa, en ese ejemplo, una disminución de 40% de indios por jornada laboral.

15. Si un encomendero tenía asignado, por ejemplo, 200 indios y se le morían 100 ó 50, cuando volvían al trabajo le asignaban 50 ó 100 adicionales para completar la encomienda, y en el proceso iban drenando los indios bajo un cacique, ya no solo hombres, sino también mujeres, chicos y grandes, no quedando indios en sus tierras que pudieran cultivar la tierra.

16. En la minería unos mineros tenían a su cargo cuadrillas de indios, es decir, pequeños grupos de 15 o 20 trabajadores. *“Estos mineros no les sabían llamar a los indios por otro nombre sino perros e cruelmente los acostaban e dábanles palos con las barras de hierro que halla tenían para sacar el horo”*.

17. Cada minero tenía por costumbre de acostarse, “indiferentemente con cada cual de las indias que cargo tenían i les plazía”, fuera casada o moza, y en el caso de las casadas, mandando a los maridos a sacar oro en las minas, y cuando volvían, si traían poco oro los castigaban dándoles palos o azotes.

18. Las islas de los Lucayos (o Bahamas) arrancaron no menos de 20,000 indios para traerlos al servicio en La Española; algunos capturados fueron puestos en corrales esperando embarque , y otros atrapados en un barco como el caso de uno en Puerto Plata donde estuvieron 800 a indios a bordo dos días, sin darles de comer, de lo cual perecieron centenares.⁹

Todo lo arriba expuesto, y mucho más, aconteció entre 1492 y 1511, y por lo tanto, es plausible pensar que datos concretos como estos son los que entraron en las deliberaciones y análisis de los Dominicos en preparación del Sermón de Adviento que comisionaron a fray Antonio Montesinos dar en Santo Domingo. Pero, a su vez, para entonces Puerto Rico ya se había convertido en el escenario de la segunda fase de la conquista y colonización a partir de la armada de exploración del capitán Juan Ponce de León, de 1506, documentado en la Probanza de Juan González (1532).¹⁰

Indudablemente, los Dominicanos en Santo Domingo no estaban ajenos a los eventos conquistadores en Puerto Rico, y particularmente del proceso de la rebelión general taína que se desarrollaba en la isla a lo largo del 1511. Esta experiencia también estaría en la mente de aquel núcleo de escandalosos dominicos que inauguraron la teología de la liberación y la crítica del colonialismo del contexto americano. Queda como sugerencia hacer una futura investigación, con la esperanza de que se descubran documentos pertinentes, que permitan establecer más concretamente esta interconexión.

Notas

1. Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Tomo II. Vigésima segunda edición (Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 2001), pp. 1929-1930.
2. Esta Orden religiosa católica fue fundada en 1210 por Giovanni Francesco Bernardore (1182-1226), oriundo de Assisi, Italia. De ahí que se le conoce como San Francisco de Asís, y a la comunidad que fundó como los Franciscanos.
3. Domingo de Guzmán (c. 1170-1221), fue contemporáneo y amigo de San Francisco de Asís, y fundó la Orden de los Predicadores en 1217.
4. Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, Tomo II, Segunda edición (México: Fondo de Cultura Económica, 1965), pp. 441-442.
5. Las Casas, *Historia de las Indias*, II (1965) pp. 382-384.
6. *Ibid.*, p. 384.
7. Las Casas, *Historia de las Indias*, II (1965), pp. 438-441.
8. Sobre Guillaume de Croy (Guillermo de Croy), véase la obra del historiador Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla, 1520-1521*. Quinta edición (Madrid: Siglo XXI Editores, 1985).
9. Cartas que escribieron los Padres de la Orden de Santo Domingo que residen en la Española a Mosior de Xevres, Ciudad de Santo Domingo de la Ysla Española, 4 de junio de 1516. En, Roberto Marte, Transcripción y Glosas, *Santo Domingo en los Manuscritos de Juan Bautista Muñoz* (Santo Domingo: Fundación García Arévalo, 1981), pp. 160-180.
10. Documento en, Aurelio Tió, *Nuevas Fuentes para la historia de Puerto Rico* (San Germán: Ediciones de la Universidad Interamericana de Puerto Rico, 1961).

El indígena en la literatura puertorriqueña

Tina Casanova

Escritora, novelista y ensayista

El evento que da base a este simposio y que tendrá como meta llevarnos a la reflexión de nuestra esencia como sociedad encierra en sí un elemento necesario para poder manejar eficazmente las crisis a las que día a día nos tenemos que enfrentar. Una sociedad que conoce de dónde viene, tendrá claro a dónde dirigir sus pasos futuros. No obstante, los pueblos que ignoran su historia pierden la perspectiva de quiénes son y qué papel están llamados a jugar en la sociedad adonde les ha tocado vivir. Agradezco la oportunidad que se me brinda de participar de tan importante evento. El tema que trataré en este simposio es el indígena en nuestra literatura.

La literatura es una de las bellas artes y su instrumento expresivo es la palabra. Viéndolo desde la perspectiva de esta definición, sería imposible tratar de analizar en su totalidad la riqueza literaria que a través de los tiempos han aportado quienes utilizaron el tema del indígena en nuestras letras borinqueñas. Nos limitaremos pues a abundar un poco en las piezas literarias que verdaderamente marcaron un hito desde que comenzara nuestra historia escrita con la llegada a nuestro continente del invasor español. Todavía está en investigación si el indígena tuvo o no la forma de dejarnos su historia por medio de los signos inscritos en piedra. La creencia es que solamente contaban con el curso oral de manifestación. Por lo tanto, la historia que da pie para la partida estaría por fuerza basada en la que nos lega el invasor desde que tiene presencia por primera vez en nuestro panorama. De los registros de los cronistas se nutrirá desde entonces la literatura de los pueblos hispanoamericanos incluyendo la puertorriqueña. Aventureros, religiosos, soldados, historiadores y una compleja gama de personalidades se encargarían de documentar las particularidades humanas, sociales, geográficas y culturales de ese mundo desconocido con el cual se confrontaron. Es en ese entorno que surgirán nuestras primeras letras.

No podemos afirmar categóricamente que dicho legado haya recogido fielmente el sentir cultural, espiritual y social de nuestro pueblo primigenio. Los obstáculos de idioma y la enorme brecha entre una sociedad y otra trabajarían en detrimento para las interpretaciones y evaluaciones de lo que observaban a su alrededor los recién llegados. Al pasar de los años, con posteriores estudios arqueológicos, y mediante el estudio de historia comparada y la antropología, tenemos a la mano mejores herramientas para comprender la personalidad de la sociedad que habitaba nuestra isla desde una perspectiva más privilegiada. A quinientos diez y nueve años de que nuestras playas fueran testigos de la llegada del colonizador, es a nosotros, a quienes nos toca reconciliar la historia.

Ese gran caudal de información que por medio de la utilización de voces autóctonas, la antroponimia, la toponimia, la flora, los objetos, los mitos, leyendas orales y el devenir de acontecimientos que nos legaron de primera mano estos escritores de indias, será la fuente primordial. De ahí fluirá posteriormente la literatura que alude al sentimiento americanista, antillano, caribeño y boricua que conformará nuestra esencia y entidad. De esa vena fluye la savia que nutre la raíz espiritual que conforma nuestros patrones culturales y que tres siglos después de la conquista plasmarían en nuestro ser una entidad social y cultural diferente y desprendida del sentimiento español que hasta entonces nos caracterizaba. El escritor, Mario Vargas Llosa al referirse a los cronistas nos dice: “Estos escritores que vieron elefantes en la isla de La Española, sirenas y extraños e inconcebibles animales en el Amazonas, importados de una mitología grecorromana, no lo hicieron por ignorancia, si no para poder acomodar una realidad desconocida que los deslumbraba o aterraba a modelos imaginarios que los ambientase en el mundo fabuloso que pisaban por primera vez”.

Los eruditos en el tema ubican el comienzo del desarrollo de nuestras letras criollas durante la primera mitad del Siglo 19. Lentamente y plagado de calamidades, esos primeros comienzos de una literatura con carácter esencialmente boricua se va cristalizando en un pobre ambiente cultural, donde el comercio de libros fue tardío y limitado. Donde solamente podían terminar estudios fuera de la isla los jóvenes privilegiados y en un ambiente europeo. En el 1806 se inicia en el país la prensa escrita con la llegada de la imprenta. La Gaceta de Puerto Rico fue nuestro primer periódico. Fue en esa etapa de nuestra historia que comenzamos también a manifestarnos políticamente con la representación en las cortes peninsulares de Ramón Power y Giralt en el 1812. El útero se iba preparando lenta pero inexorablemente para el parto supremo: un boricua genuino que daría voz a la patria. Una voz que clamaba desde la persecución y la censura pero que no cesaría ni ha cesado desde entonces para dejar escuchar sus ecos por encima de las voces estridentes que emitían y emiten las gargantas colonizadoras.

Fue Manuel Alonso quien con su obra “El jíbaro” (1849) logró manifestar la madurez de nuestra personalidad colectiva por primera vez. La representación de una entidad física y espiritualmente diferente que se alejaba del criollo españolizado. Es de suponer que mucho de su contenido hubo de ser acomodado a los tropiezos de la censura y la represión.

Hemos visto que a través de los siglos, cuando nuestra identidad e idiosincrasia se ve amenazada, el elemento primigenio, la raíz más fuerte del boricua que es su identidad indígena, a pesar de la debatida teoría de la extinción, sale en nuestro rescate para reafirmar la esencia espiritual de nuestra nacionalidad. La literatura de tema indigenista está estrechamente ligada a la vida y procesos históricos de cada uno de los pueblos caribeños. Buscando afirmación en la tierra, en lo autóctono vamos amasando una personalidad colectiva que a la vez reafirma el sentir individual. Personalidad fragmentada por los diferentes procesos políticos y sociales a que nuestra condición colonial nos ha sometido siempre.

En la época moderna mencionaremos la década de los años sesenta donde se retoma por completo el tema del indio. Fue una época que marcó pautas en el ámbito mundial. Los hippies, la liberación femenina, los derechos de los negros en E.U., la Guerra de Viet-Nam, el movimiento armamentista como consecuencia de la guerra fría, fueron manifestaciones que acapararon la atención del mundo. En muchos aspectos de la vida social aflora el tema del indio, aunque el arranque en la literatura sigue un paso retardado y lento. Aparecen los movimientos neo-taínos o neo-indígenas, se reagrupan los conceptos indigenistas y se utilizan de forma más contundentes, especialmente en la música, la plástica y la artesanía. Aunque los medios de comunicación electrónicos ofrecen mayor oferta en el tema indigenista en su formato de ensayos, existe un gran vacío de esta literatura en la forma impresa y con motivos comerciales.

En el pasado, Alejandro Tapia y Rivera, Manuel Alonso Pacheco, Daniel de Rivera, José Gautier Benítez, José Gualberto Padilla, Cayetano Coll y Toste, Lola Rodríguez de Tío y más tarde Manuel Méndez Ballester serían los mayores expositores del tema indígena en Puerto Rico. De los antes mencionados será el Dr. Cayetano Coll y Toste el autor que posiblemente ha tratado con más efectividad el tema indígena en el género de cuento y la narrativa corta. A partir de los relatos de Gonzalo Fernández de Oviedo, el cronista que con mayor viveza describió el carácter de nuestra raza, nos hace su valiosa aportación a las letras y la historia en *El Boletín Histórico de Puerto Rico – San Juan, 1924*. Con *Tradiciones y Leyendas Puertorriqueñas*, el ilustre historiador, médico y literato, recoge la esencia del espíritu popular a través de siglos de tradición oral. Se hace eco de la exaltada imaginación del cronista insuflando vida literaria a ese mundo nuestro desde el momento mismo de la conquista. En la leyenda *Becerrillo*, el perro con características casi humanas, Cayetano Coll y Toste repite fielmente la descripción de Oviedo: "...se quedaba extático contemplando a una india joven y les ladraba a las feas. Apresaba un fugitivo por un brazo como un gendarme y lo llevaba al campamento de los cristianos y si no se dejaba conducir lo despanzurraba ferozmente". No podemos obviar el hecho de que Oviedo veía al elemento indígena desde un prisma muy desfavorable. Lo tilda de mentiroso, vicioso e idólatra, aunque sin menospreciar sus cualidades de valiente guerrero.

Debido al estado de represión política que se vivía, o tal vez a que todavía tendríamos muy arraigado en nuestro ser el espíritu españolista, nos cuesta encontrar en estos relatos una inclinación a emular lo nuestro, lo autóctono. Sobreponen el elemento extranjero por encima del indígena. Se escribe desde el punto de vista del español, alabando siempre las bondades extranjeras.

En *La Palma del Cacique* de Alejandro Tapia y Rivera entramos en el gran conflicto amoroso. El Cacique Guarionex se enamora de Loarina, hermana del supremo Cacique Ageybaná, el Bravo. La indígena a su vez ama al conquistador Cristóbal de Sotomayor. Cayetano Coll y Toste en su leyenda *Guanina*, hace uso de este mismo personaje de las crónicas. En el caso de *La Palma del Cacique*, muere Guarionex y Loarina es enterrada con él. En cambio, en *Guanina*, muere Sotomayor muriendo ella también. Cayetano Coll

y Toste retoma de nuevo el conflicto amoroso indígena/español en su leyenda El Capitán Salazar. En este caso la hermosa indígena Caonaturey, hija del Cacique Aymamón, deserta de su raza y traiciona a su pueblo para unirse en amores al español.

Alejandro Tapia y Rivera, a su vez, relata, al estilo de la leyenda clásica otra historia de amores y traiciones. Esta vez en “Las lágrimas del Loisa”, recrea los amores entre la Cacica Yuisa y Pedro Mexía, un joven mulato liberto que llegó en calidad de colonizador. El cruce de razas de nuevo se representa, pero esta vez entre indio y negro. En la leyenda los dos se casan, él muere a manos del Cacique Yabureibo y ella se suicida tirándose al río. Son sus lágrimas las que dan caudal al cauce de agua, que en el presente se conoce como Río Grande de Loiza, motivo de inspiración de nuestra Julia de Burgos.

Es Ramón Emeterio Betances quien muestra en su obra *Los dos indios* por primera vez como héroe al indígena, Toba. Por boca de este personaje nos deja saber su sentir con relación al proceso colonizador y sus implicaciones en el pueblo, para quien cualquier indígena que fuera capaz de amar a los invasores, se convertiría en un sacrílego y un traidor. Pero consciente de las complejidades y contradicciones coloniales, aborda como otros, el ineludible tema del cruzamiento de razas. Este se recrea a través de la relación entre Otoke, hermano de su héroe Toba, quien se enamora de la española Carmen. En su obra el indígena logra burlar y vencer al invasor. Pero perdona al hermano e intenta comprenderlo.

Manuel Méndez Ballester en su obra *Isla Cerrera* nos presenta una isla a raíz de la conquista. Esta obra nos ofrece un panorama amplio de lo que debió haber sido la actividad colonizadora en esos primeros años. Todos los elementos crudos del choque de las dos culturas están presentes. Aunque Méndez Ballester no atempera con certeza ni domina en su obra el espacio temporal, al hacer sus planes de futuro, dota a sus personajes de carácter profético pues a escasos doce años de la llegada de Juan Ponce de León a Borikén ya hablan de una raza mestiza. En ella vuelve a surgir el conflicto amoroso; Ricardo de Boadilla, el español, Guimazoa, la india y el rebelde Guaxicán, el indio que no solamente pierde a su amada a manos del invasor, sino que también ve desaparecer todo lo que conformaba su universo. Trabajada desde el punto de vista del español, los sentimientos, los afanes y la fervorosa lucha del indio se ve pospuesto en aras de una nueva civilización que se implantará como la nueva semilla en el caduco surco de lo viejo. Manuel Méndez Ballester glorifica al español y excusa sus excesos, al referirse a Juan Ponce de León diciendo por boca de uno de sus personajes: “Don Juan quería esta tierra como si fuera hija suya”. En su obra el indígena no tiene voz, se conforma con ser una mera sombra moviéndose en un escenario total y completamente dominado por el elemento invasor.

En la única novela de Eugenio María de Hostos de que tenemos conocimiento, *La peregrinación de Bayoán*, que sale a la luz por primera vez en Madrid en el 1863, el autor canaliza la decepción sufrida al destruirse la teoría que lo llevara a luchar por la liberación de una España tiranizada por sus déspotas caudillos. Llegó a pensar que trabajando por la libertad de España estaría a su vez trabajando por la libertad de su patria. España,

tiranzadora de sus colonias, Cuba y Puerto Rico, estaba siendo a su vez tiranizada por su sistema absolutista de gobierno. Pero al caer la monarquía, España persistió tan celosa de sus intereses colonialistas como antes.

Es una literatura de protesta. Surge en el momento en que De Hostos desilusionado con España busca refugio en Nueva York con la esperanza de unirse a alguna expedición revolucionaria que desembarcaría en las costas de Cuba y Puerto Rico. Al no encontrar la coyuntura que buscaba se dirige entonces en un recorrido por América del Sur recabando ayuda para los insurrectos cubanos y boricuas enfrascados en la lucha descolonizadora en Cuba que se llamó luego La Guerra de los 10 años. Es esta obra el intento por recuperar la visión de un mundo original, propio y nuestro, como lo era antes de la conquista. Sería pues la idea central y centrante para su propuesta de La Confederación de las Antillas. Es un caminar en meditación retrospectiva e interna, un peregrinar desde dentro de la conciencia, un trillo preparatorio para el verdadero camino, una proyección de sus anhelos e identificación de su propio destino. Los nombres de sus personajes aluden a nuestros caciques borincanos aunque la trama se desarrolla varios siglos después de la conquista. Él, como tantos otros poetas y escritores, recurren a esa fuerza natural que emana de nuestra raíz indígena para encontrar esa identidad que da entronque y fortalece el carácter nacional. Es por eso que su relato alude constantemente al momento mismo de la conquista. Y aunque deplora la manera en que se llevaron a cabo los procesos de colonización, trata de analizarlo en su contexto histórico. Acepta y agradece ser el producto de ese mismo proceso, echa una mirada hacia adelante y prosigue su peregrinar. Bayoán será pues el crisol donde se fraguará la esperanza de la patria.

Es en la poesía donde mayor aportación se hace sobre el tema indígena. Las alusiones a Agueybaná, el toponímico Borikén, Borinquén, el gentilicio boricua, borinqueño, borincano, estará presente en la poesía desde sus comienzos. Carmen Corchado de Juarbe ha hecho un estudio minucioso sobre el indígena en la poesía nuestra. Fue a esta fuente que acudí en busca de información. La poesía, al igual que el resto de la expresión lingüística y literaria sobre el tema indianista, también se nutre del legado de los escritores de indias o cronistas quienes observaron, interpretaron y escribieron. Será pues la misma fuente de inspiración las historias legadas por ellos. Son estos poetas quizás los llamados a tejer una nueva tela con hilos viejos. Es a las generaciones actuales y a la luz de nuestras experiencias de pueblo a quienes corresponderá enmendar errores interpretativos que con intención o sin ella, quedaron plasmadas para la historia. Según Carmen Corchado de Juarbe, el tema del indio en nuestra poesía comienza cuando ya en la América este tema había pasado por varios periodos de su desarrollo poético.

Manuel Alonso, Alejandro Tapia y Rivera y Daniel de Rivera fueron esos primeros poetas que tuvieron que enfrentar y sufrir las actitudes represivas de los gobernantes de turno por manifestar en sus obras las quejas y protestas del indio frente a su historia. Nos dice Carmen Corchado: “Con los años, la visión de lo indígena pasaría a ser símbolo de puertorriqueñidad, y el indio figura ineludible de la historia isleña, eslabón de la formación

racial y espiritual de nuestro pueblo, ejemplo de armonía con la tierra pródiga, héroe ejemplar o antecesor de las vivencias de un pueblo sojuzgado”.

El primer poema sobre Puerto Rico lo escribió Juan de Castellanos en el 1579 y fue *Elegía de Varones ilustres de Indias*. Este español llegó a Puerto Rico en el 1520. La poesía trata sobre la construcción de ciudades, una expedición contra los Caribes y otros eventos de la colonia. Junto con la *Araucana* (1569) de Alonso de Ercilla y Zúñiga, representa la poesía épica inspirada en los primeros años de la conquista. Da voz a la angustia del pueblo indígena: “...y todos ellos andan repartiendo/nuestros campos, sabanas y riberas/aquello que aquí siempre poseímos/y donde nos criamos y nacimos.” Narra, además, los acontecimientos en Borikén desde el 1508 hasta el 1512. Describe el areyto que celebra Agueybaná en la boca del Río Aymaco en las tierras de Guaynía y donde se decidiría declarar la “guasábara” al invasor.

Sin embargo, el primer poeta puertorriqueño lo fue Francisco de Ayerra y Santa María, nacido en San Juan en el 1630. A pesar de que se trasladó a México e hizo su vida allí, siempre se sintió puertorriqueño.

Fue en el 1843 cuando sale la publicación, *Aguinaldo Puertorriqueño*, con la deliberada intención de que fuera puertorriqueña. Es el primer intento de un grupo de jóvenes boricuas estudiando en España, a saber: Manuel Alonso, Santiago Vidarte, Juan B. Vidarte, Pablo Sáez y Francisco Vasallo. La poesía “El Salvaje” de ese texto, hace referencia al indio. En ella canta a un indio que prefiere la vida dura del monte y la libertad a la otra regalada pero en esclavitud: En ella se expresa de esta manera: “*Que es mi dicha vivir libre/sin cadenas que me opriman/con su peso solo giman, los esclavos y no yo*”. *Es un indígena al cual le han quitado su tierra, pero que al lograr su libertad personal no lo lamenta. “Me han quitado mi llanura/no me importa/para probar mi bravura/los montes bastan y sobran/si los indios no recobran/lo que el blanco les robó*”. La poesía encierra ese conformismo que instalaron en la raza y que ha venido a conformar el carácter taciturno y resignado con que se ha idealizado siempre al jíbaro, seguro sobreviviente de la raza indígena.

Un año más tarde, en el 1844, otro grupo de jóvenes boricuas, Martín Travieso, Francisco Pastrana, Carlos Cabrera, Mateo Cavarlhon, Alejandrina Benítez, Benicia Aguayo, junto a un venezolano y varios españoles sacan a la luz pública su publicación “El Album”. El país entonces comienza a cobrar una identidad literaria que necesitará para tener presencia frente a las letras antillanas e hispanoamericanas.

El caso más dramático de represión y censura se perpetra contra el joven poeta, escritor y periodista ponceño, Daniel de Rivera por el Gobernador Fernando de Norzagaray. Daniel de Rivera, trató de dotar a Puerto Rico de un canto épico al estilo de Alonso de Ercilla con la *Araucana* y Juan de Castellanos con su *Elegía de varones ilustres de las Indias*, antes mencionadas. La obra de Daniel de Rivera, “*Agueynaba y Ponce de León*” y “*El Jardín de Agueynaba*” (nótese la alteración en la grafía del nombre), se comenzaron a publicar en el

1852, luego en la prensa en el 1854. Según menciona Fernando Picó en el prólogo esta obra editada y publicada por el Instituto de Literatura Puertorriqueña en el 2005, “Proyectar en los indígenas del Siglo 16 una conciencia política y nacional, constituía una subversión del discurso paternalista y de progreso que esgrimían las autoridades”. Al periódico El Ponceño le impusieron una multa y fue cerrado por las autoridades. Y a Daniel de Rivera junto al editor los encerraron en la cárcel. Con los 300 pesos de la multa se adquirieron cuatro estatuas que adornan hoy en día la Plaza de Armas y que representan las cuatro estaciones. En un principio estaban ubicadas en el Paseo de la Princesa. Versos como los que a continuación copio fueron el detonante para que se ejerciera contra el poeta tan cruel castigo: *“Que parta a España el que nació en España/ y deje aquí, de susto y pena exento/al que le cupo este jardín por cuna/bañado en suave hamaca por la luna”*. Casi un siglo después, en el 1945, Antonio Mirabal dicta una conferencia en el Ateneo Puertorriqueño titulada “Daniel Rivera, Apología” donde reconoce al poeta como uno de los precursores del separatismo puertorriqueño de mediados del S.18.

Una poetisa, entre muchos otros poetas, que también fue perseguida por su identificación e inclinación con el tema patriótico en su obra lo fue Lola Rodríguez de Tió.

Con la celebración del cuarto centenario de la llegada de los invasores en 1892-93, el tema indianista fue retomado por los poetas de la época. José Gautier Benítez, Julio José Soler, Lola Rodríguez de Tió, Cayetano Coll y Toste, Leopoldo Sandoval Rivas, Félix Matos Bernier entre otros. Luis Llorens Torres trabajó en su Revista de las Antillas el tema indianista, mostrando gran sensibilidad por lo autóctono americano; afincando el sentido de pertenencia en un periodo de grandes cambios sociales y culturales donde se ponía a gran riesgo ese carácter que se había ido perfilando a través de todo del siglo 19.

Y ya entrando en época más reciente, fue nuestro Poeta Nacional, Juan Antonio Corretjer, quién más utilizó el indio como tema para su poesía. Recordemos su “Oubao Moín y Agueybaná. Y ya a finales del siglo 20, poetas como Magaly Quiñones, Etnairis Rivera, Olga Nolla, entre otros, han dejado sentir en sus composiciones el peso de la historia primigenia desde el momento de la realidad histórica que les ha tocado vivir.

Obras de teatro hemos tenido que han adoptado el tema del indígena, para no hacer muy extenso este ensayo, mencionaremos a Cesáreo Rosa Nieves en su pieza teatral en verso “Flor de Areyto”, Walter Murray Chiesa y Alberto Zayas en su “Areyto de Maroho”, una reconstrucción moderna del areyto indígena.

Fuera de este ensayo, y para otra ocasión, quedarán las obras publicadas por historiadores, arqueólogos, investigadores, historiógrafos, sociólogos y otros estudiosos de nuestra historia y cultura, quienes han producido un gran caudal de literatura sobre el tema indianista. También quedarán en el tintero por falta de espacio las obras literarias que en menor escala se han escrito en tiempos actuales sobre el tema.

Y en este último segmento de mi ponencia me permito comentar sobre mis dos obras del tema indígena. Son estas *El último sonido del caracol* y *En busca del cemí dorado*. Surgen estas dos obras como un medio de encontrar respuestas a interrogantes que nacieron y crecieron conmigo relacionados con el ambiente que me rodeaba. Nacida en un barrio del corazón de la montaña, rodeada de ese elemento primigenio que la historia oficial me negaba y fiel creyente de que mi madre provenía de una raza ya extinta, es de suponer que dos más dos nunca sumarían cuatro en la ecuación de mi historia personal. Siempre he tenido la sospecha que en la palabra jíbaro estaría entonces la clave para las respuestas que buscaba. Nosotros los escritores, tenemos y hacemos uso a nuestra discreción de las licencias que se nos otorgan como vehículo en el camino de la creación literaria. Transgredir entonces la historiografía oficial y aventurarme a tirar un puente que nos llevara directamente de nuestros indígenas hasta el puertorriqueño de hoy en día, pasando por el jíbaro, recodo confuso en la trayectoria, fue la meta propuesta.

Propongo que le echemos una mirada más a fondo a la palabra jíbaro, porque considero que encierra en sí la clave para descifrar muchas de las interrogantes con respecto a nuestra historia. Vayamos a los diccionarios: Luis Hernández Aquino en su *Diccionario de voces indígenas* lo describe de esta manera: Jíbaro, nombre que se aplica al campesino puertorriqueño. Algunos historiadores sostienen el origen aruaco taíno del vocablo pero de probable origen americano. Cayetano Coll y Toste en *Prehistoria de Puerto Rico* nos dice: “De la raíz jibá procede nuestro vocablo provincial jíbaro... Vocablo derivado del indígena jibara... En Cuba se usa como adjetivo para designar un animal montaraz o alzado como el perro jíbaro, también existe en Cuba la Loma de Jíbara.”

Juan A. y Salvador Perea en su *Glosario etimológico* nos dicen: “La voz es de uso cotidiano en Puerto Rico, pero su etimología ha sido rozada por algún que otro escritor. Creímos una vez que jíbaro es metátesis de guajiro, que se tornó primero en jiguaro y luego en jíbaro... Sin rechazar de plano esta etimología creemos según ya lo apuntamos bajo la voz que antecede, que jíbaro es la misma palabra naboría, y que está formada por la radical baru, que significa hacha y el prefijo nominal de segunda persona del plural, hu-hu. Los jíbaros eran, pues, como los naborías, los trabajadores del campo y la tierra, los hacheros.” Y Salvador Brau nos dice lo siguiente: “La voz jíbaro que por primera vez se aplica a los campesinos de Puerto Rico en documentos oficiales del S. XVIII, es de origen indio. Con ella se designaba uno de los numerosos grupos o naciones en que se hallaba dividido el pueblo Caribe. Y precisamente, la nación jibara se distinguía por sus hábitos montaraces y cerriles, concepto en que aparece usada es palabra en distintas comarcas.”

José Pablo Morales Miranda nos enreda más el asunto al tratar de definir la palabra jíbaro:

- Español con india, sale mestizo
- Mestizo con española, sale castizo.
- Castizo con española, sale español.
- Español con negra, sale mulato.

Mulato con española, sale morisco.
Morisco con española, sale salta-atrás.
Salta-atrás con india, sale chino.
Chino con mulata, sale lobo.
Lobo con mulata, sale jíbaro.
Jíbaro con india, sale albarrazado.
Albarrazado con negra, sale cambujo.
Cambujo con india, sale sambaigo.
Sambaigo con mulata, sale calpan mulato
Calpan mulato con sambaigo, sale tente en el aire.
Tente en el aire con mulata, sale no te entiendo.
No te entiendo con india, sale ahí estás.

En otras palabras, nos quedamos en las mismas. Por lo pronto, debemos pues sacar en conclusión que el vocablo jíbaro no proviene del castellano. Y que si ha sobrevivido hasta nuestros días para nominar a nuestra gente de la montaña su etimología se ha de remontar mucho más del tiempo atrás del que se le otorga para tratar de explicar la simbiosis tri-racial con que siempre y a la ligera hemos querido despacharla. Cabe hacernos una pregunta: ¿Cómo en realidad se llamaban a ellos mismos los habitantes de Borikén antes de la llegada del invasor? Lanzo al aire el reto.

Tomando como base de partida este concepto, y basado en mi experiencia personal como jíbara nacida en un pueblo de la montaña de madre esencialmente jíbara-indígena, mis novelas “El último sonido del caracol” y “En busca del cemí dorado” no son otra cosa que el intento de trazar esa ruta que venticinco generaciones, desde el 1511, fecha que hoy conmemoramos aquí, tuvieron que recorrer hasta llegar a Sara, la descendiente número veinticinco de Anacaú, princesa indígena. Desde la desgarradora experiencia de los primeros terribles años de la llegada del hombre blanco, esta novela describe paso por paso la transfiguración de una raza que no se extinguió. Es desde el corazón del indígena, desde la raíz de su conciencia misma, que nace el grito desgarrador, el hondo sonido del guamo que marcó la gran guasábara. Y un día como el que celebramos hoy, en las regiones del Abacoa, el Cacique Arasibo convocó al areyto y lanzó a su gente un reto:

*“--Esta raza ha sido azotada por malvados **Caribes**. **Juracán** ha descargado con furia su ira sobre ella. Y todo ha pasado. **Yucahú Bagua Maorocoti** ha permitido que todo pase cuando tuvo que pasar. Nunca nos ha faltado alimento. Nunca nuestros suelos ni nuestras **guariches** dejaron de parir. Nunca las sequías disminuyeron las **calichis** y los ríos arrancaron siempre la **caona** de las entrañas de la tierra para nuestro uso y el deleite de nuestros ojos. También nos ofreció generosa el **guaguareí** para fabricar utensilios, **cemíes**, ofrendas y muchas cosas más para nuestro beneficio. Los árboles, abundantes y generosos, nos han ofrecido sus frutas, sus hojas, sus raíces y sus troncos para que nuestras vidas sean posibles y para llenar nuestros estómagos, y guarecer nuestros cuerpos y nuestras cabezas de las lluvias y el sol. Nuestras lanzas jamás entraron en las aguas sin que trajeran consigo peces ni cruzaron los aires sin*

que proveyeran **jutías** y aves para nuestra comida. Y nuestras **canoas** no han sido detenidas por las grandes aguas para perseguir y repeler a los crueles **Caribes** que saquean nuestros **conucos**, roban nuestras **guariches** y matan nuestros **guacokios**. Ni aun los malvados **tuyrás y maboyas** que habitan en la oscuridad y se alimentan de **guayabas** han perturbado nuestras vidas más de lo que **Yucahú Bagua Maorocoti** ha permitido. **Borikén** ha sido nuestra por muchas lunas, tantas como aguas han pasado por los cauces de sus ríos y aun muchas más. Hasta que llegaron ellos en sus extrañas **canoas** rompiendo las aguas y trayendo consigo las fuerzas vengativas de la maldad. Los **arijunas**, los **gaicokios** blancos. Los hicimos nuestros **guaitiaos**. Intercambiamos nombres con ellos, les dimos de comer de nuestros **conucos**. Les mostramos nuestros **cemíes** y por un tiempo creímos que eran enviados de **Yucahú**. Pero se hicieron de nuestras tierras, nos reparten entre ellos y nos hacen trabajar para llenar sus blancas y grandes barrigas. Y no conformes con eso nos matan en las bravas corrientes para sacar el **caona** que hace brillar sus ojos de envidia y latir su corazón de codicia. Hay odio en sus miradas, lujuria en sus cabezas y egoísmo en sus corazones. Y no conforme con ello quieren lo máspreciado que tenemos—señaló con una mano la piedra dorada que reposaba incandescente sobre el **taburete** de madera. Un día vinieron, vieron al hermoso **Yucahú** reposar altivo y excelso en su sitial de honor y no pudieron disimular su codicia y el deseo de tenerlo. Pero no lo hemos de permitir. Los hombres y las mujeres habrán de luchar contra el hombre blanco. Defenderemos con nuestras propias vidas lo que es nuestro. Nadie tiene derecho de robarnos nuestros dioses, nuestra madre la tierra y nuestras vidas. Muchos moriremos. Tienen poderosos truenos que escupen fuego y muerte. Tienen al animal espantoso que corre veloz como el viento para perseguirnos. Pero nosotros tenemos el poder y la protección de **Yucahú Bagua Maorocoti** mientras podamos defenderlo. También tenemos la protección de todos los demás dioses tutelares. Nuestros dioses son numerosos, ellos cuentan con sólo uno. Tenemos el coraje de proteger lo que es nuestro y somos numerosos. Ellos son sólo un puñado. Usaremos el odio que ellos nos han metido en el corazón contra ellos mismos. Dentro de cinco lunas, cuando escuchen el sonido del caracol, caeremos sobre ellos. Nuestras macanas y nuestras flechas traspasarán su carne blanca y les harán morder la tierra que han maldecido y han regado con nuestras lágrimas y nuestra sangre. Andan tras él, saben que lo tenemos y lo quieren para ellos. No tardarán en llegar. Y para cuando eso ocurra ya **Yucahú Bagua Maorocoti** deberá estar lejos, en la montaña sagrada de la cual salió, donde le pertenece estar. Desde allí seguirá velando por nosotros. En esta roca se habrá de colocar. Por eso los he convocado. Nadie que no sea de nuestra raza deberá saberlo, pero todo aquel que pertenezca a ella tiene el deber sagrado de protegerlo. De ustedes mismos, de hoy en adelante dependerán sus propias vidas. El que traicione su raza habrá sellado su propia sentencia de muerte. Si **Yucahú** continúa entre nosotros estamos salvados. Si pasa a manos del enemigo hemos perdido la batalla final.

Mañana, cuando camuy deje caer sobre nosotros sus primeros rayos, cuando él nos anuncie los designios finales, escucharán el sonido del caracol. Yucahú Bagua Maorocoti saldrá de aquí. Regresará al Chimborazo. Entonces comenzará la gran guasábara. Todos los valientes vendrán a la lucha. Venceremos. Los que queden atrás protegerán con sus vidas a Yucahú. Y cuando el hombre blanco ya no sea más, regresará. El sonido del caracol así lo habrá de anunciar. Y todos ustedes, y muchos más, regresarán aquí. Y celebraremos con un gran areyto. Mañana mismo, ocho hombres lo han de llevar consigo. Él los guiará. Así lo ha determinado. La gran guasábara comenzará pronto. El sonido del caracol, el guamo potente repitiéndose de cerro en cerro ha de ser la señal. Es el aviso que deben esperar. ¡Ya no más! ¡El hombre blanco ha de morir! Nuestra tierra será redimida. ¡Borikén será nuestra siempre! ¡Borikén será libre de nuevo!

Y yo añado: ¡Hay muchas maneras de vencer!

Bibliografía

Ballester, Méndez Manuel, *Isla Cerrera*, Casa Baldrich, Inc. Puerto Rico, 1953.

Rosa, Sonia M., *La Poesía: Piedra Angular de la literatura del tema taíno en Puerto Rico*.

Gautier Benítez, José, *Obra Completa*, Recopilación de Socorro Girón de Segura, 1960.

Betances, Ramón Emeterio, *Los dos indios*, Congreso Nacional Hostosiano, 1998.

Hostos, Eugenio María de, *La Peregrinación de Bayoán*, Madrid, 1863.

Tapia y Rivera, Alejandro, *La Palma del Cacique*, C.M.A. Books Distributors.

Ribes Tovar, Federico, *Historia Cronológica de Puerto Rico*, Plus Ultra Educational Publishers, Inc., 1973.

Rivera, Daniel de, *Agüeynaba y Ponce de León o El Jardín de Agüeynaba*, Editorial Instituto de Cultura Puertorriqueña, 2005.

Corchado de Juarbe, Carmen, *El indio en la poesía puertorriqueña*, Esmaco Printer, 1993.

Rivera de Álvarez, Josefina, *Literatura puertorriqueña; su progreso en el tiempo*, Ediciones Partenón, 1983.

Casanova, Tina, *El último sonido del caracol*, Publicaciones Puertorriqueñas, 2005.

Casanova, Tina, *En busca del cemí dorado*, Publicaciones Puertorriqueñas, 2007.

Ensayos

La presencia de los taínos en la literatura Puertorriqueña – Digitalcommons@
universidadofnebraskalincoln – (<http://digitalcommons.unl.edu>)

Historiografía novelada – Redescubrimiento de Isla Cerrera – Dra. Estelle Irizarry, Georgetown
University, Washington, D.C. – Ciudad Seva – www.ciudadadseva.com

La literatura de tema taíno en el Caribe – Bohíques/Behíques – Sonia M. Rosa –
<http://bohiques.tripod.com/taino>

Aportación indígena a la cultura puertorriqueña – Enciclopedia de Puerto Rico –
<http://www.encyclopediapr.org>

Alvarez Nazario, Manuel – Puerto Rico Enciclopedia – <http://www.encyclopediapr.org>

Literatura de Puerto Rico I – Biografía de escritores Puertorriqueños – [http://www.
proyectosalohogar.com/escritores/Literatura_de_Puerto_Rico.htm](http://www.proyectosalohogar.com/escritores/Literatura_de_Puerto_Rico.htm)

Las Capitulaciones de Burgos: Los inicios del episcopado caribeño, la voz profética y la tragedia indígena

Dr. Luis N. Rivera Pagán*

Profesor emérito del Seminario Teológico de Princeton

*Grandísimo escándalo...
es que... obispos y frailes y
clérigos se enriquezcan y vivan
magníficamente, permaneciendo
sus súbditos recién convertidos
en tan suma e increíble pobreza...*
Bartolomé de las Casas

Un paradigma fundacional

El 8 de mayo de 1512 tiene lugar un evento de excepcional significado en la historia de la iglesia hispanoamericana. Ese día se firman, en la ciudad castellana de Burgos, las capitulaciones entre los reyes españoles y los primeros obispos de la iglesia a establecerse en América. Juana, monarca de Castilla y Fernando V, rey de Aragón y regente del gobierno castellano de su perturbada hija, acuerdan con Fray García de Padilla, a nombrarse obispo de Santo Domingo, Pedro Suárez de Deza, prelado episcopal de Concepción de la Vega, y Alonso Manso, primera autoridad eclesial de la Isla de San Juan Bautista (Puerto Rico), las normas a regir en la implantación de la iglesia cristiana en el Nuevo Mundo.¹

Conocidas como las *Capitulaciones de Burgos*,² constituyen una primera regulación normativa de la iglesia en las tierras americanas en proceso de conquista y colonización por la Europa cristiana. Respecto a la previsión jurídica de la iglesia en la América hispana, las *Capitulaciones de Burgos* revisten análogo papel al que tradicionalmente se le ha reconocido a las *Capitulaciones de Santa Fe* (17 de abril de 1492) en relación a la empresa colombina del descubrimiento del Nuevo Mundo: son textos que funcionan históricamente como **paradigmas fundacionales**.³ Sorprende por eso el descuido general que las primeras han recibido de los historiadores, sobre todo de los eclesiásticos.⁴

Entre los estudiosos católicos la atención ha sido mínima, a pesar de la obvia importancia de las *Capitulaciones* para la infancia de la iglesia romana americana. Félix Zubillaga, en el manual más utilizado, dedica una sola página a resumirlas, sin esforzarse en ubicar su significado histórico.⁵ Pedro Borges, en su historia de la iglesia hispanoamericana, reconoce su importancia, pero sin dedicarle el espacio analítico que merecen. Extraño es ese descuido en una obra cuyo autor privilegia la institución diocesana como la instancia en la que la iglesia queda “plena y definitivamente constituida.”⁶

Enrique Dussel las menciona en sus pioneras obras sobre el episcopado latinoamericano, pero sólo destaca someramente en ellas el asunto de los diezmos;⁷ igual restricción manifiesta Ronald Escobedo Mansilla, en su útil discusión de la economía de la iglesia americana colonial.⁸ Vicente Murga Sanz las reproduce en su cedulaario puertorriqueño, pero en la provechosa introducción que lo acompaña se limita a señalar que en ellas, “se determina el sostenimiento económico de los obispos, clero e iglesias, entre otras cosas,”⁹ sin reconocer que en esa vaga expresión final se ocultan asuntos de mucha monta para la iglesia que nace en el Nuevo Mundo. En su importante tratamiento de los inicios de la colonización y cristianización de Puerto Rico, Murga Sanz las ignora totalmente.¹⁰ Cuesta Mendoza y Campo Lacasa aluden a ellas de pasada, sin reproducir su contenido ni, mucho menos, prestarle la atención que merecen.¹¹

El erudito español Álvaro Huerga resume las *Capitulaciones*, pero su intención apologética de defenderlas de las censuras dirigidas a ellas por Bartolomé de las Casas, le mutila el sentido crítico.¹² Extrañamente Huerga no menciona el juicio, algo similar al de Las Casas, que Salvador Brau emite sobre las *Capitulaciones* en la breve síntesis que de ellas incorpora en su *opus magnum* sobre la colonización española de Puerto Rico.¹³ Hubiese sido algo a esperarse, por la actitud defensiva de Huerga, cuya obra sobre Alonso Manso peca de confundir historiografía con hagiografía.

Los autores protestantes también las han ignorado. No se mencionan en la obra clásica de Kenneth S. Latourette sobre la expansión misionera de la iglesia,¹⁴ ni en el extenso volumen sobre la historia del cristianismo en América Latina de Hans-Jürgen Prién.¹⁵ Tampoco las trae a colación Justo González, en sus útiles investigaciones sobre la cristianización del Caribe y las Antillas.¹⁶

En realidad, el único que se ha percatado de su decisivo significado histórico ha sido Manuel Giménez Fernández, quien en iluminador ensayo certeramente entiende que las *Capitulaciones de Burgos* coronan la política religiosa y eclesial del Rey Católico para América. Pero, a su análisis textual le dedica pocas páginas¹⁷ y deja fuera factores cruciales que permanecerían aún después de Fernando V. Además, esa sugestiva meditación de Giménez Fernández ha sido poco atendida e incluso injustamente denigrada.¹⁸

Analicemos este importante documento que revela trazos, matices y dimensiones que demostrarían ser determinantes en la historia de la cristiandad colonial hispanoamericana. Su análisis textual revela la causa interesada de su descuido. El relato tradicional de la conquista y cristianización de América tiende sistemáticamente a encubrir y ocultar eventos, documentos y testimonios que cuestionen lo que Arcadio Díaz Quiñones ha llamado la “política del olvido” de una “historia llena de silencios y ocultamientos.”¹⁹

El Patronato Real: La primacía del estado

Las *Capitulaciones* se inician con la referencia, omnipresente durante las primeras décadas de conquista y cristianización, a los decretos *Inter caetera* y *Eximiae devotionis* del papa Alejandro VI,²⁰ emitidos en 1493, que certifican la soberanía absoluta y perpetua

de los monarcas de Castilla sobre las tierras americanas. Prosiguen señalando a otro pronunciamiento, también encabezado *Eximiae devotionis*, del mismo pontífice, esta vez del 1501,²¹ que culmina esa autoridad política con la potestad de recaudar y controlar los diezmos eclesiásticos en el Nuevo Mundo. De esta manera, en el estilo de corrección jurídica que caracteriza al gobierno de Fernando V, se alude sumariamente a los fundamentos legales de la autoridad española en América y de la injerencia de la corona en el régimen eclesiástico americano.

Las *Capitulaciones* constituyen las normas que la corona impone como requisitos fundamentales para permitir a la iglesia funcionar en las tierras recién encontradas. Son un punto de partida de la transferencia del cuerpo eclesiástico a América, pero también acontecen al final de una intensa pugna entre el estado español y el papado por determinar el control de la nueva iglesia. El monarca, a pesar de enarbolar innumerables veces el estandarte evangelizador y misionero como razón de ser de la conquista y colonización de América, detuvo el establecimiento de la iglesia en el Nuevo Mundo y limitó las empresas misioneras hasta obtener de Roma las claves principales que permitiría a la corona castellana controlar decisivamente las instituciones eclesiásticas. Durante las dos décadas iniciales de conquista y colonización, que probaron ser irreversiblemente trágicas para los nativos antillanos, la corte paralizó el desarrollo de la iglesia en América hasta lograr oficialmente su control.²² La vicaría espiritual de fray Bernardo Boil no duró un año (el 22 de noviembre de 1493 llegó junto a Cristóbal Colón a la Española y la abandonó para nunca regresar el 29 de septiembre de 1494).²³ La obra proselitista de fray Ramón Pané fue escasa y poco fértil.²⁴ A pesar de la retórica oficial evangelizadora, la cristiandad invasora no promovió muchas empresas misioneras durante las primeras dos décadas de descubrimiento y conquista.

El estado, gracias al apreciado **derecho de patronato real**,²⁵ fue el encargado de la promoción institucional de la iglesia en América. El reconocimiento papal de esta función protagonista fue norte de la política de Fernando V, continuada fielmente por sus sucesores. La rendición ante ella la inició Alejandro VI, en la bula *Inter caetera*, de mayo de 1493, cuando pone en las manos de la corona castellana la autoridad de enviar misioneros para adoctrinar y evangelizar a los nativos de las tierras encontradas por Cristóbal Colón, la prosigue el mismo pontífice en la ya mencionada bula *Eximiae devotionis* de 1501 y la consolidó el papa Julio II en la bula *Universalis ecclesiae*, de 1508,²⁶ en la que otorga a la corona la autoridad para erigir toda estructura eclesial (parroquias, monasterios y “lugares píos”) y hacer presentación de quienes las dirigirían, bajo la supervisión continua del estado.

Esta matizada versión española del cesaropapismo se origina en la *Reconquista*, la multiseccular guerra ibérica entre cristianos y moros. Escudada tras la alegada necesidad de unir los poderes políticos, militares y espirituales en la lucha contra los infeles sarracenos, la corona obtuvo del papado durante la Edad Media poderes excepcionales. El patronato real tiene origen, por consiguiente, en una concepción religiosa-militar. Es la batalla de la fe contra la infidelidad lo que exige la concentración de poderes. Y

será la necesidad de unir esfuerzos para erradicar la infidelidad en los nuevos territorios ultramarinos lo que justificaría la extensión y ampliación del derecho de patronato real, de las tierras reconquistadas de los islamitas, a las arrebatadas a los idólatras indígenas.

El patronato real conllevó la cesión a los monarcas españoles, por parte de Roma, del derecho a fundar iglesias, delimitar geográficamente las diócesis, presentar las mitras y beneficios eclesiásticos, percibir diezmos, escoger y enviar misioneros. Esa facultad de patronazgo eclesiástico la asumió la monarquía hispana con ahínco, haciendo en todo momento clara su autoridad sobre todos los asuntos del Nuevo Mundo, los espirituales tanto como los temporales, de manera tal que con cierta propiedad podría hablarse de un **regio vicariato indiano**.²⁷ Debates eclesiásticos de toda índole se remitían a la península ibérica, no a Roma, para dilucidarse. No es extraño, por ejemplo, que en la disputa entre el clero ordinario y los frailes mendicantes, un monje, al expresar al monarca su punto de vista, llame al rey Felipe II “lugarteniente en la tierra del Príncipe del cielo” y confíe para la solución del diferendo en el hijo de Carlos V, “cuyo remedio pende... del Real amparo y celo y patronazgo de V[uestra]. M[ajestad].”²⁸ Roma se marginó del centro decisional eclesial americano y aunque trataría de recuperar lo perdido, primero, desde 1566, con Pío V, y luego mediante la fundación en 1622 de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*), no lo obtendría íntegramente en toda la época colonial.²⁹

Cuando escudriñan temas nucleares para la genealogía de su iglesia, algunos estudiosos eclesiásticos confunden la historia con la apología. Ejemplo de este modo de proceder es el acrítico juicio de Cuesta Mendoza, para quien nada menos que la identidad cultural hispanoamericana procede del patronato real: “[D]e esa especie de centralización eclesiástica es hija la homogeneidad en religión, lenguas y costumbres de los veinte pueblos hispanos de América...” En su devota opinión, la clarividencia real, al proveer obispos para Puerto Rico, nunca falló. “[L]a lista de los veinte preladados de Puerto Rico, durante la Casa de Austria, evidencia el acierto que en el ejercicio del patronato, mostraron los Reyes de España.”³⁰ Para los hagiógrafos todo cuestionamiento es una crítica y toda crítica es anatema.

Probablemente sea cierto lo aseverado por algunos historiadores, que el patronato real permitió a la corona española promover el impresionante crecimiento de la iglesia. Durante el primer siglo de colonización, el estado español creó y subsidió en América seis provincias eclesiásticas, treinta y dos diócesis, sesenta mil iglesias y cuatrocientos monasterios.³¹ Pero, el factor primario en la consideración de los monarcas, desde Fernando V hasta el último de los borbones en regir sobre territorio latinoamericano, fue el tener en las manos las riendas del poder colonial, incluido el potencialmente retador ámbito espiritual y religioso.

De aquí surge una extraña paradoja. Aunque los juristas de la corona citan continuamente los decretos papales pertinentes para fundamentar la jurisdicción castellana sobre América, lo hacen desde una perspectiva estatal centralizadora y absolutista. Es un

papalismo máximo al nivel retórico y un regalismo máximo al nivel del auténtico poder. La corona llega incluso a pretender controlar la relación entre el papado y la iglesia americana, mediante el llamado *pase regio*. Éste prohíbe toda comunicación directa entre la cristiandad americana y el Papa y su objetivo es evitar que la iglesia pueda actuar con autonomía y convertirse en un potencial desafiador del régimen.

Citemos un ejemplo destacado. Cuando, el papa Pablo III, alertado por voces proféticas, intervino en el espinoso drama de la servidumbre del americano, mediante la bula *Sublimis Deus* y el breve *Pastorale officium*,³² de 1537, insistiendo en la racionalidad, capacidad para la conversión y libertad natural de los nativos, Carlos V se enfrentó al Sumo Pontífice y le forzó a retirarse de la palestra.³³ El punto de contención para el emperador no era el contenido teológico del escrito papal, sino el intento de Roma de intervenir como poder espiritual autónomo en los asuntos indios. Con lo cual, sin embargo, no pudo evitar que la bula indiófila de Pablo III se convirtiese en uno de los documentos más importantes en favor de la libertad humana en toda la historia de la cristiandad.

Las *Capitulaciones de Burgos* son, por consiguiente, prólogo del enlace estrecho entre iglesia y estado, religión y política que marcaría indeleblemente a la cristiandad colonial hispanoamericana. La alianza entre el estado y la iglesia forjó obstáculos insalvables para la iglesia al llegar la hora de la emancipación política. El vínculo entre el estado central y la iglesia jerárquica se endureció en el crujir de las luchas independentistas, lo cual llevó al papa Pío VII a promulgar en 1816 el breve *Etsi longissimo*³⁴ en el que exhortaba al clero hispanoamericano a sostener “con el mayor ahínco la fidelidad y obediencia debidas a vuestro Monarca, es decir, a nuestro carísimo hijo en Jesucristo, Fernando, Vuestro Rey Católico,” y “a no perdonar esfuerzo para desarraigar y destruir completamente la funesta cizaña de alborotos y sediciones”, justo en el momento en que las mejores mentes y corazones latinoamericanas se volcaban en un frenesí emancipador contra el monarca español, Fernando VII, quien dos años antes había disuelto las Cortes de Cádiz y ahogado sus aspiraciones constitucionalistas.

Estas conminaciones no pudieron evitar el surgir de curas parroquiales como el mexicano Miguel Hidalgo y Costilla, quien en el famoso *Grito de Dolores* enlazó audazmente su fe y su conciencia nacional, clamando contra la jerarquía hispanófila que lo excomulgaba: “Ellos no son católicos, sino por política; su Dios es el dinero... sólo tienen por objeto la opresión. ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero católico el que no está sujeto al déspota español?”³⁵ Pagó con su vida tan atrevido desafío.³⁶

Una iglesia blanca y colonial

Algunas normas de las *Capitulaciones* se refieren a cánones y hábitos eclesiásticos, de obvio origen europeo y occidental. Estipulan que todo sacerdote ordenado sea diestro en el latín. Entran en minucias de la etiqueta apropiada de un clérigo, como su corte de cabello – “que traigan corona abierta, tan grande como un real castellano al menos; y el cabello de dos dedos, bajo la oreja” - y su vestidura, sea su longitud – “que sea la ropa

tan larga que al menos con un palmo llegue al empeine del pie...” - o su color - que no sea “deshonesto”. Son tradiciones y costumbres de origen europeo, como lo revela la longitud de la ropa clerical, tan fuera de tono con el tropical clima caribeño al que se enfrentarían los prelados. Bien precisa el erudito español Antonio García y García que se intenta constituir una iglesia americana “a imagen y semejanza de la que existía contemporáneamente en Europa.”³⁷ Las *Capitulaciones* también tocan asuntos de gobierno eclesiástico como la relación entre los episcopados americanos y el Arzobispado de Sevilla, considerado este último como “Metropolitano de las Iglesias y Obispados de las dichas Islas”, estructura de mando que prevaleció hasta 1546, cuando se constituyeron las archidiócesis de Santo Domingo, México y Lima.

De mayor importancia por sus decisivas consecuencias para la composición étnica y cultural de la iglesia americana es la regla que se refiere a los puestos eclesiásticos. Estos deben proveerse exclusivamente “a hijos legítimos de los vecinos y habitantes, que hasta agora, e de aquí adelante han pasado o pasaren destos reinos a poblar en aquellas partes, y de sus descendientes, y no a los hijos de las naturales³⁸ de ellas...” Con ello se da el primer paso decisivo para asentar jurídicamente la hegemonía en la iglesia hispanoamericana colonial de los estratos sociales blancos y de descendencia europea, marginando a nativos y mestizos.³⁹

Lo que para Robert Ricard, en su obra clásica acerca de la evangelización por las órdenes mendicantes,⁴⁰ constituye la “flaqueza capital” de ese proceso, la división en el seno de la iglesia entre un clero y una jerarquía de tez blanca y cultura hispana y un pueblo feligrés de piel trigueña y lenguas nativas, es cosa que el erudito francés no parece notar, defecto congénito en el nacimiento de la institución eclesiástica en el Caribe. No me parece suficiente la hipótesis de Ricard de que la falla de los misioneros, a quienes admira por su devoción y espíritu de sacrificio, procede de una noción negativa de la religiosidad nativa que les impide apreciar las posibles contribuciones que ésta puede aportar a la nueva cristiandad. Ricard no percibe, por reducir su estudio a lo exclusivamente religioso y negarse a ampliar el ámbito teórico e ideológico de su pesquisa crítica, la dificultad estructural que representaría el forjar una iglesia autóctona en un contexto de dependencia colonial y racial.

Capta Ricard cabalmente, éste es su mérito, que en la batalla contra el culto indígena, tildado de idolátrico y diabólico, los frailes misioneros, a pesar de su entrega a la promoción espiritual de las comunidades nativas, terminan, aún sin quererlo, enfrascados en guerra contra la cultura indígena, por el vínculo íntimo que en los pueblos americanos enlaza el culto y la cultura. Nadie como Ricard ha expresado tan bien esa pugna interior, que imparte el agónico carácter contradictorio a los escritos de fray Bernardino de Sahagún, para mencionar el caso de mayor resonancia, cuya obra es quizá el buceo más profundo en la vida cultural náhuatl intentado por los españoles en siglo dieciséis. No logra, sin embargo, Ricard ubicar esa genial intuición en el contexto mayor de la paradoja que representa la cristiandad colonial, promotora simultánea del beneficio espiritual y el sojuzgamiento político, económico y cultural del pueblo. Sahagún se acerca a comprender

la trágica paradoja de la degeneración espiritual y moral que quizá había provocado la evangelización de los nativos americanos, en su emotiva nota “relación del autor digna de ser notada”, que se permite, a manera de lamento, insertar en su obra principal *Historia general de las cosas de Nueva España* (1582), y en la cual, contra sus usuales hábitos de misionero, percibe que el lazo íntimo entre el culto y la cultura de los pueblos autóctonos sea quizá indisoluble.⁴¹ En el fondo de la cuestión se vislumbra un hondo y arraigado menosprecio etnocéntrico de la cultura y la racionalidad de los pueblos autóctonos.⁴²

La prohibición de publicar la obra de Sahagún, emitida el 22 de abril de 1577,⁴³ es un intento, por parte de la corte de Felipe II, de solucionar la paradoja en favor del poder metropolitano, extinguiendo las posibles reservas de resistencia espiritual que podría implicar la vigencia de los símbolos culturales prehispánicos. La victoria espiritual parece decisiva, pero no podrá evitar que una y otra vez la Tonantzin resurja en desafío insurgente, transfigurada en la morena Virgen de la Guadalupe.

Desde el origen de la institución cristiana en el Nuevo Mundo, se establece la preeminencia del modo occidental, europeo y blanco de pensar y vivir la fe. Esa primacía es la cuna de la dicotomía del catolicismo iberoamericano (presente también en Brasil).⁴⁴ Por un lado, una jerarquía blanca, europea o criolla con hábitos y formación occidentalista, tridentina en su dogmatismo doctrinal y rígida en los rituales religiosos, fieles al misal romano; por el otro, una feligresía mayoritariamente indígena, mestiza (y mulata), ignorante en asuntos teológicos y entregada a múltiples manifestaciones de la llamada “religiosidad popular”, en las que busca arraigo íntimo y subjetivo compensatorio de la frialdad de la misa latina, y en la que se filtran sincréticamente las viejas tradiciones pre-europeas y pre-cristianas.

Esta dicotomía constituye un rezago fundamental de todo el período colonial que desemboca en la colosal crisis de conciencia a principios del siglo diecinueve entre la lealtad al cristianismo y la defensa de la independencia nacional, agonía experimentada por sensibilidades religiosas y patrióticas como la de Miguel Hidalgo, y en la confrontación entre la iglesia jerárquica y la “iglesia popular” a partir de la década de los sesenta en el siglo veinte, presagiada más de cuatrocientos años antes por el legendario diferendo entre Juan Diego, indígena pobre e iletrado, y Juan de Zumárraga, primer Obispo de México, sobre la Guadalupe.⁴⁵ De aquellos vientos sembrados se cosecharon estas posteriores tempestades.

Fe y oro

Empero, la preocupación fundamental que permea a las *Capitulaciones* es más bien de índole material: el **oro**. El documento procede de la época en que prevalecía la concepción medieval de que el oro nace en lugares calientes, visión que configuró la creencia de Cristóbal Colón de encontrarse en el Caribe las minas del rey Salomón y que convirtió a las islas antillanas en implacables empresas de explotación aurífera.⁴⁶ Fue uno de los mitos difundidos por Colón, el Caribe aurífero cuyas inmensas riquezas, pensaba el Almirante, permitirían lograr en tres años el añejo sueño de la Cristiandad: reconquistar la Tierra

Santa, recuperar los lugares bendecidos por la presencia física de Jesús. La insaciable búsqueda del oro es tema constante en Colón, que culmina en su famosa mistificación del metal precioso: “El oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y llega a que echa las ánimas al Paraíso.”⁴⁷

El problema es que el oro no nace en las ramas de los árboles; hay que extraerlo mediante un esfuerzo laboral intenso, lo que conllevó la imposición de un sistema servil de sobreexplotación del trabajo. A ese asunto le dedican prioritaria atención las *Capitulaciones de Burgos*. Algunas normas relativas a la minería aurífera expresan su centralidad para la administración colonial. Prohíbe la corona que “a los que tuvieren indios en las minas, ni a los indios que en ellas anduvieren, durante el tiempo del trabajo extractor, se les emplace judicialmente, por sus causas ni ajenas... por ningún juez.” Es traba importante si recordamos que la iglesia española del siglo dieciséis poseía una amplia jurisdicción legal sobre individuos y corporaciones. El objetivo del soberano, al que se pliegan los prelados, es evitar que el ejercicio de esa facultad fiscalizadora entorpezca el trabajo minero. La potestad inquisitorial no debe afectar la extracción del oro. Las implicaciones de esta impunidad conferida a los magnates son siniestras. El otorgar amnistía legal a quienes mueve el afán de riquezas es siempre fuente de arbitrariedades.

Además, los prelados “no han de llevar diezmos, ni otra cosa alguna, de oro, ni de plata... ni de perlas, ni de piedras preciosas...” La exclusión del oro, la plata, las perlas y cualquier otra piedra preciosa, los sectores estratégicos de la administración colonial tal cual la concebía el monarca aragonés, de la obligatoriedad del diezmo eclesiástico fue otra de las exigencias de Fernando V al papado. Julio II la satisfizo en 1510, mediante la bula *Eximie devotionis affectus*,⁴⁸ aduciendo la necesidad que tenía la corona de recuperar los costos de la conquista y colonización de “las islas marítimas y otras regiones a las cuales por muchísimo tiempo no tenían acceso los cristianos por estar, dice el decreto papal, ocupada por sarracenos y otros infieles...” Es difícil entender la afirmación de Shiels de que el capítulo de los diezmos refleja un “unique act of royal generosity.”⁴⁹ En realidad, su objetivo es excluir de los diezmos al sector principal de la explotación económica antillana, la minería. Con precisión afirma Ronald Escobedo Mansilla que al quedar excluidos de los diezmos los productos de las minas, “se quitaba a la Iglesia en América el rubro más sustancioso y el sector en el que la Corona tenía puestas sus esperanzas económicas y fiscales...”⁵⁰ Sólo así se explica la continua queja de Alonso Manso, primer prelado diocesano en trasladarse a América⁵¹ y obispo de Puerto Rico entre 1512 y 1539, por la penuria fiscal de su episcopado.⁵²

Además, la corona reglamenta que los obispos perciban los diezmos en especie – “en frutos... y no en dineros...” El efecto de esta regla será que para adquirir dinero efectivo, los prelados se verán obligados a comerciar los frutos recibidos, lo que no redundará en mayor atención a las tareas espirituales.⁵³ Salvador Brau señaló que, para compensar la escasez de los diezmos, Alonso Manso, recurrió a la explotación de la mano de obra de indios encomendados primero y de esclavos negros después.⁵⁴ Fue el primero en hacerlo, no sería el último.

Pero, el papel particular, exclusivo, de los prelados episcopales en relación a la minería aurífera es otro. La corona ordena y acuerdan los obispos, que “no se apartarán los indios directe ni indirecte, de aquello que agora hacen para sacar el oro, antes los animarán, y aconsejarán, que sirvan mejor que hasta aquí en el sacar el oro, diciéndoles que es para hacer guerra a los infieles, y las otras cosas que ellos vieren que podrán hacer aprovechar para que los indios trabajen bien.”

La retórica de cruzada anti-islámica parece absurda, pero no lo es. Aunque en esos momentos habían pocas posibilidades prácticas de que la cristiandad recuperase militarmente la tierra santa - la ofensiva pertenecía por entonces a los otomanos islamitas - el residuo retórico ideológico de la cruzada, lo que Alain Milhou ha llamado el “mito de la cruzada”,⁵⁵ se resistía a morir. El rey Fernando sabía utilizar para su provecho político su título de “rey de Jerusalén”. Aunque no proveía rentas fiscales, sí tenía beneficios políticos y de prestigio ideológico. Además, algo que no escapaba al astuto monarca, si la explotación minera se subordinaba retóricamente a los ideales de la cruzada, las riquezas obtenidas, gracias a las bulas papales de cruzada, quedaban libres de los impuestos o diezmos eclesiásticos, un peculio financiero que no dejaba de ser ventajoso.⁵⁶

No olvidemos que las *Capitulaciones* van acompañadas, a manera de anejos, de los decretos papales de Alejandro VI de 1493, a los que hemos aludido, en los que el papa Borgia amonesta a los reyes católicos a evangelizar a los nativos americanos – “os mandamos... procuréis enviar a las dichas tierras firmes e islas hombres buenos temerosos de Dios, doctos, sabios y expertos, para que instruyan a los susodichos naturales y moradores en la fe católica... poniendo en ello toda la diligencia que convenga,”⁵⁷ lo cual lógicamente conlleva el promover el bienestar espiritual de los indígenas.

Esta orden misionera papal proviene de la percepción colombina idílica inicial sobre los nativos como “gentes que viven en paz, y andan... desnudos... y no comen carne... y parecen asaz aptos para recibir la fe católica y ser enseñados buenas costumbres,”⁵⁸ entendiéndose por “buenas costumbres” la moral católica europea. Una de las mayores ironías de la historia es ciertamente que la concepción evangelizadora de la conquista de América y la insistencia en el objetivo misionero de la empresa militar que se cernió sobre la vida y el destino de millones de nativos, proceden de la firma de un Papa que no se distinguió precisamente por la exaltación de principios y valores religiosos y espirituales.⁵⁹ El hecho a resaltarse, sin embargo, es que la conquista y cristianización de América surgen abrigados de la pasión y el celo misioneros. El signo ideológico del dominio europeo sobre las tierras americanas se nutre del mandato evangelizador final del Cristo resucitado: “Id y haced discípulos a todas las naciones” (Mt. 28:19). La pasión evangelizadora, demostrada por los franciscanos a lo largo y ancho del territorio mexicano [más vasto entonces que ahora, cercenado desde 1848 por el Tratado de Guadalupe]⁶⁰ y por los jesuitas en sus famosas reducciones guaraníes [también en una región mayor que la actual República de Paraguay, acortada por el convenio luso-castellano de 1750],⁶¹ que generaría lo que Justo González ha catalogado como “la más rápida y extensa expansión del cristianismo que la iglesia hubiera conocido,”⁶² se hace presente en el nacimiento mismo de la consideración europea acerca del destino del Nuevo Mundo.

Sin embargo, al ponerse la primera piedra de la iglesia institucional, la corona así encomendada instrumentaliza la jerarquía eclesiástica para que sirva de incitadora de la minería aurífera, en una época en que se hacía evidente la renuencia, y en ocasiones abierta resistencia, de los nativos a someterse al carácter saqueador de esa faena, igual que el surgimiento de una voz profética que denunciaba la opresión de ese sistema laboral.

De ninguna manera, comanda el monarca, deben los obispos permitir que los nativos descuiden la labor minera; por el contrario, deben concebir como esencial función episcopal el estimularles a acometer su servil destino con mayor devoción. La corona indica las posibles justificaciones, destacándose la defensa bélica de la fe, “para hacer guerra a los infieles.” Es intransferible deber episcopal excitar la devoción minera de los nativos, esgrimiendo como acicate el uso de los metales preciosos para enfrentar militarmente a los enemigos de la fe, lo que se refiere en primera instancia a turcos y musulmanes, los aborrecidos adoradores de Alá, poseedores, según juristas europeos, *de facto* pero no *de iure*, de vastos y estratégicos territorios previamente cristianos. No se requiere mucha imaginación para concebir el carácter extraño que revestiría una exaltada predicación episcopal a indígenas taínos a fin de estimular misioneramente sus afanes mineros para usos militares contra unos pueblos - otomanos, árabes, islamitas - absolutamente desconocidos para ellos.

Aunque la rúbrica de guerra contra los infieles alude principalmente a los islamitas, no excluye a los indígenas americanos idólatras que se nieguen a someterse al llamado de obediencia y fidelidad, que en esos momentos se cuajaba en el famoso documento conocido como *Requerimiento*.⁶³ Será, apuntemos algo generalmente descuidado, gracias a la riqueza minera extraída por arahuacos cubanos que Hernán Cortes podrá lanzarse al asedio de Tenochtitlán, empresa de signo militar que, sin embargo, se justifica por su principal protagonista acentuando la devota intención misionera de “apartar y desarraigar de las idolatrías a todos los naturales destas partes... y que sean reducidos al conocimiento de Dios y de su santa fe católica.”⁶⁴

Vemos, por consiguiente, que la ambigüedad que Enrique Dussel ha identificado en el episcopado latinoamericano entre, por un lado, el celo misionero y evangelizador, promotor de la plena humanidad de los pobres y desamparados, y, por otra parte, la avaricia de riquezas que llega al sacrilegio de consagrar la religiosidad cristiana en el altar de Mamón, se encuentra en la matriz misma de la institución eclesiástica en el Nuevo Mundo, algo que Dussel no señala. La pugna entre la fe y el oro, entre la aspiración misionera y el afán comercial, es congénita a la conquista europea de América y conserva incólume su carácter paradójico durante toda la cristiandad colonial. Hay una **agonía** profunda en el interior del alma de la cristiandad colonial, en el sentido en que Miguel de Unamuno recapturó el significado de ese vocablo, como pugna intensa, desgarrador combate entre contrincantes que se saben inseparables, al mismo tiempo agonistas, protagonistas y antagonistas.⁶⁵ La pugna agónica entre la evangelización y los afanes económicos es insoluble y el intérprete que señale exclusivamente uno de esos polos se arriesga a transformar la complejidad histórica en una fantasía misionera o en una masacre genocida.

Hernán Cortés, el mismo que insiste en la conversión de los nativos como principal motivo de sus afanes, dedica buena parte de sus gestiones a incrementar la hacienda colonial, la oficial y la suya. Su celo evangelizador es innegable, como insisten sus admiradores franciscanos, Toribio Paredes de Benavente o Motolinia y Gerónimo de Mendieta;⁶⁶ su codicia es también insaciable, como apunta su compañero de armas Bernal Díaz del Castillo.⁶⁷ También Francisco Pizarro sentencia al inka Atahualpa: “Venimos a conquistar esta tierra, porque todos vengáis en conocimiento de Dios y de su santa fe católica... y salgáis de la bestialidad y vida diabólica en que vivís...”⁶⁸ Sin embargo, cuando un sacerdote le increpa su falta de diligencia misionera, Pizarro no tiene problemas de conciencia en replicar: “Yo no he venido para estas cosas, he venido para quitarles su oro.”⁶⁹

La iglesia americana, en la persona de sus primeros preladados, acepta una doble tarea, cuya conciliación probaría ser un enigma de difícil solución: promover la salvación espiritual de los americanos y propiciar el beneficio material metropolitano. Este sería el conflicto, la agonía en sentido unamuniano, que agitaría a la cristiandad colonial y se mostraría de múltiples maneras durante sus tres siglos de existencia.

La voz profética

Los historiadores de la iglesia hispanoamericana han correctamente ubicado el inicio del episcopado al final de los laberínticos esfuerzos de la corona española para lograr el control de la estructura jerárquica eclesial. Sin embargo, no parecen percatarse de otro factor que acelera los esfuerzos de la corona para establecer la autoridad clerical - el surgimiento dramático de la **voz profética** en la comunidad cristiana colonial.⁷⁰ No me parece coincidencia que las *Capitulaciones de Burgos* tengan lugar en el contexto de la crisis de conciencia provocada por la predicación denunciadora comenzada a fines de 1511 por la pequeña comunidad dominica en la Española, por entonces plaza central de la administración territorial. Gracias a los afanes archivistas de Bartolomé de las Casas conservamos la expresión máxima de esa denuncia profética, la famosa homilía de fray Antonio de Montesinos.⁷¹

A base del texto bíblico *ego vox clamantis in deserto* (“voz que clama en el desierto” - Mateo 3:3, a su vez cita de Isaías 40:3), Montesinos arremete contra el maltrato que sufren los nativos americanos, sobre todo en la minería aurífera. “Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios...? ¿Cómo los tenéis tan opresos... que de los excesivos trabajos que les dais... los matáis para sacar y adquirir oro cada día?... Tened por cierto que, en el estado en que estáis, no os podéis más salvar que los moros o turcos...”

La homilía creó una verdadera conmoción, pues oyéndola se encontraban las principales autoridades coloniales. No era para menos. Montesinos las clasifica en la misma categoría espiritual que moros o turcos, en ese momento acérrimos adversarios de la Europa cristiana. Por eso reaccionan catalogándole “de hombre escandaloso, sembrador de doctrina nueva... en deservicio del rey y daño de todos los vecinos...”⁷²

El rey Fernando obtiene copia del sermón y expresa al virrey Diego Colón su perturbación, incluyendo su licencia para reprimir al díscolo fraile: “Vi ansi mesmo el sermón que descis que fizo un frayle dominico que se llama Antonio Montesino, e aunquél siempre obo de predicar escandalosamente, me á muncho maravillado en gran manera, de descir lo que dixo, porque para descirlo, nengund buen fundamento de Theología nin cánones nin leyes thernia, sygund discen todos los letrados... theólogos e canonistas, e vista la gracia e donación que Nuestro Muy Sancto Padre Alexandro sexto Nos fizo... por cierto que fuera razón que usáredes así con el que predicó... de algún rigor porque un yerro fué muy grande.”⁷³ El monarca ordena que Montesinos y sus colegas guarden absoluto silencio sobre el asunto. “Que non fablen en púlpito nin fuera dél diretya nin yndirectamente mas en esta materia, nin en otras semexantes... en público nin en secreto...”⁷⁴

El provincial dominico en España, fray Alfonso de Loaysa, añade su reprimenda. Amen de advertir sobre las posibles consecuencias subversivas de tal predicación (“toda la India, por vuestra predicación, está para rebelarse...”), exhorta a sus hermanos de orden en la Española a *submittere intellectum vestrum* (“subyugad vuestro intelecto”), argumento innumerables veces esgrimido en beneficio del autoritarismo eclesiástico y político.⁷⁵ El intento de represión fracasa. Por algo los dominicos habían iniciado su descarga ética con explícita referencia al irreductible Juan el Bautista. Se desencadena así lo que Lewis Hanke ha llamado “la lucha española por la justicia en la conquista de América”.⁷⁶ El genio profético se ha escapado de la botella y nunca más reposaría.

Justo L. González ha recalcado la pertinencia de la rebeldía ético-teológica de la pequeña comunidad dominica para la historia de la iglesia colonial, contrastando la caricatura típica que el protestantismo anglosajón tiene de la iglesia hispanoamericana colonial con la polifonía de tonos y melodías vigentes en ella, sobre todo la vigorosa e irreprimible voz profética que se pronuncia desde Montesinos hasta Hidalgo.⁷⁷ Pero lo que no se ha acentuado es la relación íntima entre el surgimiento del debate sobre la justicia en América y la constitución del episcopado mediante las *Capitulaciones de Burgos*. Fernando V, para acallar la denuncia profética, se apresta a establecer el episcopado diocesano americano. Sería éste el encargado de vigilar las fronteras de la conciencia cristiana, tratando de evitar que se desborde en proclamas proféticas. Parafraseando lo que Roland Bainton escribe acerca de la Universidad de Yale, podemos decir: El episcopado hispanoamericano fue conservador desde antes de nacer.⁷⁸ Se establece para que cumpla las funciones que el estado colonial le adjudica: la cura de las almas y la promoción de la explotación minera.

Las *Capitulaciones* sientan un precedente que mantendrían los sucesores de Fernando V, requerir de los nominados al episcopado un juramento de fidelidad a la corona y la promesa de reconocer y respetar el derecho de patronato real. Lo que no quiere decir que siempre los obispos cumplirán esa función legitimadora. La paradoja al interior del episcopado entre su encomienda evangelizadora y su mandato estatal creará tensiones continuas, un conflicto perpetuo de intereses que en ocasiones se resolvería al estilo y manera de los profetas bíblicos. Enrique Dussel, en su voluminoso estudio sobre el episcopado hispanoamericano, documenta esta salida profética, la cual, sea también admitido, en

ocasiones se vio apoyada por el polo evangélico de la agónica paradoja similar que se debatía intensamente en el alma de un monarca como Carlos V.

Demos, para concluir, un ejemplo: la recepción que de las *Capitulaciones de Burgos* hizo el más controvertible de los obispos de la cristiandad colonial, Bartolomé de las Casas. El acuerdo de los prelados de estimular el trabajo minero intenso y usar para ello justificaciones religiosas provoca la ira de Las Casas.⁷⁹ Ese compromiso parte, según el dominico, de la “ceguedad” que los firmantes tienen sobre “la perdición de aquellas gentes míseras”. Los obispos se obligan moralmente a causar la muerte de sus nuevos feligreses, pues la minería aurífera es “pestilencia vastativa de todas sus ovejas”. Recupera Las Casas, la dialéctica de la homilía de Montesinos entre la minería aurífera y la mortalidad. La extracción del oro es mortal para el cuerpo de los nativos y, a la vez, causa de pecado mortal para los europeos. Tuvieron “poca lumbre” espiritual los futuros prelados, al acceder a promover una actividad que resulta fatal para la población nativa y que además macula indeleblemente el alma de colonos y encomenderos. El acuerdo surge de la “ignorancia” de los obispos, pero éstos debieron haber sido más suspicaces y “no obligar[se] a lo que podía ser injusto y malo... cuanto más que la misma obra les pudiera dar sospecha, diciendo sacar oro y servir”. Con su típica ironía se pregunta Las Casas si los obispos pensaban que sacar oro era como coger frutas de los árboles.⁸⁰ Para el Obispo de Chiapas, las *Capitulaciones* conllevan una **capitulación**, en la segunda acepción del término (rendición), que los prelados conceden aún antes de adentrarse en la pugna por evangelizar las nuevas diócesis.

Las *Capitulaciones* proceden de la irrupción de la voz profética en la cristiandad colonial, representada por la homilía de Montesinos, como un intento de controlarla mediante el establecimiento de una jerarquía fiel al estado. A su vez, desencadenan el resurgir de esa misma voz profética que desde el seno de la institución jerárquica - Las Casas era obispo - se torna hacia sí misma en amarga y agónica autocrítica.

Las Casas nunca olvidaría el significado de esas *Capitulaciones* para la estructura eclesiástica. Al final de su agitada vida, en 1566, escribe una dramática epístola a Pío V, recién nombrado Papa,⁸¹ en la que le pide que excomulgue y anatémice a quienes justifiquen la conquista militar de América alegando infidelidad, idolatría, rudeza mental, o conveniencia misionera. En la misiva también pide a Roma que reforme drásticamente al episcopado hispanoamericano. Reclama del Sumo Pontífice que “renovando estos sacros cánones” (las normas de conducta episcopal) “mande a los obispos de Indias por sancta obediencia que... tengan cuidado de los pobres captivos... y que los dichos obispos defiendan esta causa, poniéndose por muro dellos, hasta derramar su sangre, como por ley divina son obligados...” Los obispos deben asumir la defensa tenaz de los pobres y oprimidos, llegando en ese afán, de ser necesario, según el exigente obispo de Chiapas, hasta el sacrificio de sus vidas.

Ningún sacerdote debe aceptar su nominación al episcopado a menos que el rey y el Consejo de Indias acepten de antemano la función defensora y liberadora de su puesto. Las Casas propone invertir las *Capitulaciones de Burgos*, de manera que la corona y el episcopado

acuerden formalmente promover la salvación integral de los pobres y oprimidos. Por último, reclama la restitución de las riquezas ya acumuladas por la joven iglesia americana. “Grandísimo escándalo... es que... obispos y frailes y clérigos se enriquezcan y vivan magníficamente, permaneciendo sus súbditos recién convertidos en tan suma e increíble pobreza...” Es un intento, audaz y desesperado, de evitar la complicidad de la jerarquía eclesiástica en las estructuras de injusticia y desigualdad forjándose en América.

La novedad que esa carta representa ha escapado a los lectores de Las Casas.⁸² Conlleva una osada violación del *pase regio*, al comunicarse directamente con el Papa sin pasar por el conducto del Consejo de Indias castellano, mecanismo de control estatal que hasta entonces había acatado Las Casas. Es un reclamo de reconstruir la función histórica de la iglesia americana ubicándola, sin ambivalencia ni ambigüedad, en el sendero de la solidaridad humana. La voz profética rasga el manto de los cielos y transfigura así, desde el seno del paradójico episcopado, las penurias de la cristiandad colonial.⁸³

NOTAS

*Profesor emérito del Seminario Teológico de Princeton. Es autor de varios libros, entre ellos, *Evangelización y violencia: La conquista de América* (1992), *Entre el oro y la fe: El dilema de América* (1995), *Mito exilio y demonios: literatura y teología en América Latina* (1996), *Diálogos y polifonías: perspectivas y reseñas* (1999), *Essays from the Diaspora* (2002), *Fe y cultura en Puerto Rico* (2002) y *Teología y cultura en América Latina* (2009).

1. García de Padilla murió sin llegar a trasladarse a su sede, Alonso Manso llegó a Puerto Rico a fines de 1512 y Suárez de Deza arribó a la Española a principios de 1514.

2. En el Archivo General de Indias, patronato 1, ramo. 12. Se reproducen en Francisco Javier Hernández, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la iglesia de América y Filipinas* (Bruselas: Imp. de Alfredo Vromant, 1879), vol. 1, 21-24; Manuel Giménez Fernández, “La política religiosa de Fernando V en Indias”, *Revista de la Universidad de Madrid*, tomo 3, 1943, 173-182; Vicente Murga Sanz, *Cedulario puertorriqueño* (Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1961), vol. 1, 123-127; y William Eugene Shiels, S. J., *King and Church: The Rise and Fall of the Patronato Real* (Chicago: Loyola University Press, 1961), 319-325. En fragmentos también en Alejandro Tapia y Rivera, *Biblioteca histórica de Puerto Rico, que contiene varios documentos de los siglos XVI, XVII y XVIII* (1854) (San Juan: Instituto de Literatura Puertorriqueña, 2da. ed. 1945), 161-162; y Cayetano Coll y Toste, *Boletín histórico de Puerto Rico* (San Juan: Tipografía Cantero Fernández & Co., 1920), vol. 7, 381-382, que en su forma de extractos proceden del septuagésimo quinto tomo de la colección de manuscritos del historiador español del siglo dieciocho don Juan Bautista Muñoz, según lo evidencia Vicente Murga Sanz en *Puerto Rico en los manuscritos de Juan Bautista Muñoz* (Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1960), 76-77.

3. El concepto de paradigma fundacional lo he tomado de Djelal Kadir, *Columbus and the Ends of the Earth: Europe's Prophetic Rhetoric as Conquering Ideology* (Berkeley, CA: University of California Press, 1992), 73.

4. Por acuerdo previo con la corona castellana, Julio II, había decretado la formación de las tres primeras diócesis episcopales en el Nuevo Mundo [Santo Domingo, Concepción de la Vega, en la Isla Hispaniola, y la Isla de San Juan Bautista (Puerto Rico)] mediante la bula *Romanus Pontifex*,

emitida el 8 de agosto de 1511. Pero la corona no permitió el acceso de los obispos nombrados a dichas diócesis hasta no lograr de ellos los compromisos formales que se expresan en las *Capitulaciones de Burgos*.

5. “Historia de la iglesia en la América del Norte española,” en León Lopetegui y Félix Zubillaga, *Historia de la iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. México. América Central. Antillas (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965), 249.

6. Pedro Borges (editor), *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos xv-xix)* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992), vol. 1, 15.

7. Las menciona brevemente en *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, 1504-1620* (Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1969-1970), vol. 2, 73 y vol. 4, 36-37. En sus obras posteriores se limita a repetir esas observaciones. Cf. *Historia de la iglesia en América Latina* (Barcelona: Editorial Nova Terra, 1972); *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)* (México, D. F.: Centro de Reflexión Teológica, 1979) e *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo 1/1. Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983).

8. “La economía de la iglesia americana”, en Pedro Borges, *Historia de la iglesia en Hispanoamérica*, 99-135.

9. Cedulaario puertorriqueño, xxxii.

10. Juan Ponce de León: *Fundador y primer gobernante del pueblo puertorriqueño* (2da. ed. revisada) (Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1971).

11. Antonio Cuesta Mendoza, *Historia eclesiástica del Puerto Rico colonial (1508-1700)* (Santo Domingo: Imprenta Arte y Cine, 1948), 27; Cristina Campo Lacasa, *Historia de la iglesia en Puerto Rico, 1511-1802* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1977), 33.

12. Álvaro Huerga, *La implantación de la iglesia en el Nuevo Mundo* (Ponce: Universidad Católica de Puerto Rico, 1987), 42-44.

13. Salvador Brau, *La colonización de Puerto Rico, desde el descubrimiento de la isla hasta la reversión a la corona española de los privilegios de Colón (1907)* (tercera edición anotada por Isabel Gutiérrez del Arroyo) (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1966; 5ta. ed., 1981), 202-205.

14. *A History of the Expansion of Christianity*. Vol. III: Three Centuries of Advance, A. D. 1500 - A. D. 1800 (New York: Harper & Brothers, 1939).

15. *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985).

16. *The Development of Christianity in the Latin Caribbean* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1969); *Y hasta lo último de la tierra: Una historia ilustrada del cristianismo*. Tomo 7: La era de los conquistadores (Miami: Editorial Caribe, 1980).

17. “La política religiosa de Fernando V en Indias”, 159-165.

18. Huerga la llama “desorbitada”, *La implantación de la iglesia en el Nuevo Mundo*, 45. También desde una óptica apologética intenta desacreditarla Charles-Martial De Witte, “Les bulles pontificales et l’expansion portugaise au xve siècle”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, vol. 53, 1958, 444.
19. *La memoria rota: Ensayos sobre cultura y política* (Río Piedras: Ediciones Huracán, 1993).
20. Se reproducen, en latín, por Shiels, *King and Church*, 283-289, y en traducción española, como apéndices a Bartolomé de las Casas, *Tratados* (transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso y traducciones de Agustín Millares Calvo y Rafael Moreno) (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1965), 1281-1288.
21. Original latino en Hernáez, *Colección de bulas, breves y otros documentos*, 20-21 y Shiels, *King and Church*, 294-295; traducción al inglés en *ibíd.*, 90-91.
22. Según Giménez Fernández, al morir la reina Isabel a fines de 1504, “en las Indias no existían ni iglesias, ni conventos, ni obispos, ni conversos, y sólo apenas unos clérigos asalariados para las mínimas atenciones religiosas de los colonos.” “La política religiosa de Fernando V en Indias”, 132.
23. Sobre él escribe Las Casas: “Este padre fray Buil llevó... poder del Papa muy cumplido en las cosas espirituales y eclesiásticas... pero como estuvo tan poco en la isla... ni ejerció su oficio, ni pareció si lo tenía.” *Historia de las Indias* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1951), libro 1, capítulo 81, tomo 1, 344-345 [en adelante H. I.]. El “poder del Papa” se refiere a la bula *Piis fidelium* emitida por Alejandro VI el 25 de junio de 1493. Aunque Boil celebró la primera misa en tierra americana el 6 de enero de 1494, no parece haber tenido tiempo ni disposición para trabajo misionero alguno. La anarquía que prevalecía en las colonias de ultramar, causada por la enorme distancia entre la fabulosa arcadia ensoñada, lista para ser saqueada, inicialmente descrita por Colón y la realidad antillana, tampoco le permitió establecer un mínimo orden eclesial. Sus esfuerzos se disiparon en agrias disputas con el Almirante.
24. Véase la obrita en la que Pané relata sus experiencias con los nativos de las Antillas: *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (ed. por José Juan Arrom) (México, D. F.: Siglo XXI, 1987).
25. Sobre el patronato real es muy útil la citada obra del jesuita William E. Shiels, quien incluye los documentos pertinentes, en su idioma original (latín o español) con traducción inglesa, y los acompaña de prudentes interpretaciones.
- 26 El original en Hernáez, *Colección de bulas, breves y otros documentos*, 24-25 y Shiels, *King and Church*, 310-313, quien lo traduce en 110-112. Sobre el origen y significado del patronato real, véase Pedro de Leturia, S. I. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835* (Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela; Roma: Universidad Gregoriana, 1959), vol. I, 1-48.
- 27 Véase Manuel Gutiérrez de Arce, “Regio patronato indiano (Ensayo de valoración histórico-canónica)”, *Anuario de estudios americanos*, vol. 11, 1954, 107-168.
- 28 Mariano Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México* (México, D. F.: Editorial Porrúa, 1975), 398, 403. Pedro Borges, *Historia de la iglesia en Hispanoamérica*, 47-59. El nombre actual de esa comisión curial es *Congregación para la Evangelización de los Pueblos*.

29. Pedro Borges, *Historia de la iglesia en Hispanoamérica*, 47-59. El nombre actual de esa comisión curial es Congregación para la Evangelización de los Pueblos.

30. *Historia eclesiástica del Puerto Rico colonial*, 44.

31. Joseph Höffner, La ética colonial española del siglo de oro: Cristianismo y dignidad humana (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1957), 423.

32. *Sublimis Deus se reproduce en Cuevas, Documentos inéditos del siglo XVI*, 499-500 (latín) y 84-86 (español); *Pastorale officium en Hernández, Colección de bulas, breves y otros documentos*, 101-102.

33. Cf. Lewis Hanke, "Pope Paul III and the American Indians," *Harvard Theological Review*, vol. 30, 1937, 65-102 y Gustavo Gutiérrez, "Las Casas y Paulo III", *Páginas (Lima)*, vol. 16, no. 107, febrero de 1991, 33-42.

34. Se reproduce en Pedro de Leturia, S. I., "La encíclica de Pío VII (30 de enero de 1816)", *Anuario de estudios americanos*, vol. 4, 1947, 506-507 (latín) y 461-462 (español).

35. "Manifiesto del Sr. D. Miguel Hidalgo y Costilla" en Enrique D. Dussel, *Religión (México, D. F.: Editorial EDICOL, 1977)*, 201. Cf. Karl M. Schmitt, "The Clergy and the Independence of New Spain," *The Hispanic American Historical Review*, 1954, vol. 34, 289-312.

36. La victoria de los movimientos emancipadores no puso coto a la exigencia estatal de patronato eclesiástico. Los nuevos gobiernos republicanos lo reclamaron con ahínco similar al trono castellano. La diferencia es que mientras los reyes españoles lo fundaban en el *motu proprio papal como los Austrias o en el derecho divino monárquico como los borbones, los regentes políticos de las nuevas entidades estatales lo establecen sobre el principio de la soberanía popular*. Con ello, sin embargo, renuncian las repúblicas latinoamericanas a liberar el asfixiante lazo colonial entre la iglesia y el estado. Cf. Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, 394-395.

37. "Organización territorial de la iglesia", en Pedro Borges, *Historia de la iglesia en Hispanoamérica*, 139.

38. El *Cedulario puertorriqueño* de Murga Sanz erróneamente dice las naturales.

39. Los hermanos Perea se enmarañan en un laberinto exegético de su propia manufactura al pretender que este postulado "excluía tanto a los españoles peninsulares como a los indios puros, pero no a los mestizos." De haber querido la corona castellana impedir que peninsulares ocupasen los beneficios eclesiásticos lo hubiese regulado con la misma meridiana claridad conque estipuló la exclusión de los nativos. Los Perea tropiezan con el obvio obstáculo a su interpretación que algunos episcopados por mucho tiempo fueron ocupados por peninsulares. En respuesta enredan más el asunto al añadir "tal estipulación tenía solo carácter previsorio, pues no era desde luego susceptible de cumplimiento inmediato." En el caso que les interesa, el de Puerto Rico, ¿ese futuro tardaría más de tres siglos en concretizarse! El primer obispo nacido en suelo puertorriqueño, y el único durante los cuatro siglos de dominio español en la isla, sería Juan Alejo Arizmendi y de la Torre, consagrado a ese puesto en 1804 (lo ocupó hasta su muerte en 1814). Tampoco evidencian los Perea su hipótesis de que la norma excluyente de "hijos de los naturales" posibilite la nominación de mestizos. La práctica eclesiástica, libre de velos apologeticos, fue ciertamente otra. Juan Augusto y Salvador Perea, *Early Ecclesiastical History of Puerto Rico, With Some Account*

of the Social and Political Development of the Island During the Episcopate of Don Alonso Manso, *The First Bishop in the New World (1513-1539)* (Caracas: Tipografía Cosmos, 1929), 21; *Orígenes del episcopado puertorriqueño* (San Juan: Imp. Cantero Fernández & Co., Inc, 1936), 16; y, *Revista de historia de Puerto Rico*, vol. 1, no. 1, agosto de 1942, 92.

40. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986).

41. México, D. F.: Editorial Porrúa, 1985, 578-585.

42. He discutido este asunto en mi ensayo "Identidad y dignidad de los pueblos autóctonos: un desafío para los cristianismos liberacionistas latinoamericanos", en *Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza*, editado por Jonathan Pimentel (San José, Costa Rica: Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional y la Universidad Bíblica Latinoamericana, 2010), 171-213. El menosprecio de la cultura y la racionalidad de los pueblos indígenas caribeños va íntimamente ligado a los sistemas de servidumbre que se le impusieron. Véase Luis N. Rivera Pagán, "Freedom and Servitude: indigenous Slavery in the Spanish Conquest of the Caribbean." *General History of the Caribbean. Volume I: Autochthonous Societies*, edited by Jalil Sued-Badillo (London: UNESCO Publishing and Macmillan Publishers, 2003), 316-362.

43 Se reproduce en Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España*. Con el texto de los "Coloquios de los Doce" de Bernardino de Sahagún (Quito: Ediciones Abya Yala, 1990), 39.

44. José Comblin, "Situação histórica do catolicismo no Brasil", *Revista eclesiástica brasileira*, vol. 26, 574-601; y, del mismo autor, "Para uma tipologia do catolicismo no Brasil", *Revista eclesiástica brasileira*, vol. 28, 46-73.

45 Véase Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl et Guadalupe: La formation de la conscience nationale au Mexique* (Paris: Gallimard, 1974; Chicago: The University of Chicago Press, 1976; México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1977).

46. Frank Moya Pons, *La Española en el siglo XVI, 1493-1520: Trabajo, sociedad y política en la economía del oro* (3ra. ed.) (Santiago, República Dominicana: Universidad Católica Madre y Maestra, 1978), 35-118.

47. Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes: Testamento* (ed. de Consuelo Varela) (Madrid: Alianza Editorial, 1986), 292. Sobre la relación entre fe y oro en la empresa colombina, es útil comparar las perspectivas opuestas de Ramón Iglesia en su ensayo "El hombre Colón", en, del mismo autor, *El hombre Colón y otros ensayos* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986), 67-89 y Delno West en su introducción a *The "libro de las profecías" of Christopher Columbus* (tr. y ed. por Delno C. West & August Kling) (Gainesville, FL: University of Florida Press, 1991), 1-93. Mientras West acentúa en Colón la primacía de la fe sobre el interés comercial, Iglesia recalca en el Almirante la aspiración de lucro y subestima los motivos misioneros. Kadir ensaya conciliar ambas perspectivas, al percibir las como dos dimensiones estrechamente vinculadas, en coincidencia de factores opuestos, no sólo en Colón, sino en la postura europea y occidental ante los nuevos territorios a evangelizarse y explotarse simultáneamente y por los mismos protagonistas. De esta manera, se neutraliza la disputa entre quienes ven en Colón el portaestandarte de la modernidad y quienes lo perciben enclaustrado en las concepciones medievales. Kadir, *Columbus and the Ends of the Earth*, 48-53.

48. En Shiels, *King and Church*, 313-315 (latín) y 113-115 (inglés). Giménez Fernández analiza las dos bulas de Julio II favorecedoras del patronato real de Fernando el Católico - la *Universalis ecclesiae* de 1508 y la *Eximie devotionis affectus* de 1510 - en el contexto de la alianza política y militar entre la corona española y el papado. “La política religiosa de Fernando V en Indias”, 140.

49. *King and Church*, 121.

50. “La economía de la iglesia americana”, 102.

51. Equivocadamente Giménez Fernández asevera: “Hasta 1513 no existió en América Obispo alguno, siendo el primero en arribar allá fray Diego [sic, Pedro] Suárez de Deza, O. P. Obispo de la Concepción en la isla española...”, “La política religiosa de Fernando V en Indias”, 172. Al escribir esas líneas, los hermanos Juan Augusto y Salvador Perea ya habían aducido que Alonso Manso había sido el primer obispo católico en América. *Early Ecclesiastical History of Puerto Rico*, 22; *Orígenes del episcopado*, 17; y, *Revista de historia de Puerto Rico*, 93. Los Perea estiman que Manso llegó a la isla a mediados de 1513. Huerga insiste en que arribó antes, el 25 de diciembre de 1512. *La implantación de la iglesia en el Nuevo Mundo*, 50. Bartolomé de las Casas también consignó la primicia de Manso: “El primer obispo que de los nombrados arriba y primeros de todas las Indias, que... vino consagrado fue el licenciado D. Alonso Manso...” H. I., l. 3, c. 35, t. 2, 553.

52. Vicente Murga Sanz, & Álvaro Huerga, *Episcopologio de Puerto Rico, Don Alonso Manso, primer obispo de América (1511-1539)* (Universidad Católica de Ponce, 1987).

53. Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, 131.

54. *La colonización de Puerto Rico*, 240, 391, 409 y 431.

55. Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español (Cuadernos colombinos, No. 9)* (Valladolid: Casa-Museo de Colón/Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983), 290.

56. *Ibíd.*, 367. Véase la sección dedicada a la “bula de la santa cruzada” en el ensayo de Escobedo Mansilla, “La economía de la iglesia americana”, 130-133.

57. Alejandro VI, *Inter caetera* (4 de mayo de 1493), en Las Casas, *Tratados*, 1287.

58. *Ibíd.*, 1285. Sobre las bulas alejandrinas, véase Luis N. Rivera Pagán, *Evangelización y violencia: La conquista de América* (San Juan: Ediciones Cemí, 1992, tercera edición), 41-51.

59. De este Sumo Pontífice escribiría su contemporáneo Pedro Mártir de Anglería: “Aquel nuestro Alejandro, escogido para servirnos de puente hacia el cielo, no se preocupa de otra cosa que de hacer puente para sus hijos [carnales]- de los que hace ostentación sin el menor rubor -, a fin de que cada día se levanten sobre mayores montones de riquezas... Estas cosas... provocan náuseas en mi estómago.” “Al conde de Tendilla”, Epístola 173, del 9 de abril de 1497, *Epistolario* (estudio y tr. de José López de Toro), en *Documentos inéditos para la historia de España*, vol. 9 (Madrid: Imprenta Góngora, 1953), t. 1, 329-330. Un par de décadas más tarde, Maquiavelo escribiría sobre este Papa lo siguiente: “Alejandro VI jamás pensó ni hizo otra cosa que engañar a la gente y siempre encontró en quien hacerlo, ni ha habido quien aseverase con más seriedad, ni quien con mayores juramentos afirmara una promesa, ni menos la cumpliera.” Nicolás Maquiavelo, *El príncipe* (Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1975), 372.

60. Edwin E. Sylvest, Jr., *Motifs in Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain Province of the Holy Gospel* (Washington, D. C.: Academy of American Franciscan History, 1975).
61. Alberto Armani, *Ciudad de Dios y ciudad del sol: El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768)* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1988).
62. *Y hasta lo último de la tierra*, 51.
63. El *Requerimiento* exigía de los nativos americanos doble obediencia y lealtad, a la Iglesia y el Papa, por un lado, a la corona castellana, por el otro. Cualquier posterior acto de sublevación podía ser juzgado como doble grave infracción: apostasía religiosa y traición política. Su costo, guerra y esclavitud, era altísimo. Aunque en el texto predominaban los temas y motivos religiosos, su elaboración y puesta en ejecución estaba en manos del estado. Véase Rivera Pagán, *Evangelización y violencia*, 52-61.
64. Hernán Cortés, *Documentos cortesianos, 1518-1528* (ed. José Luis Martínez) (México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México - Fondo de Cultura Económica, 1990), 165.
65. *La agonía del cristianismo*, en *Ensayos* (Madrid: Aguilar, 1964), vol. I, 943.
66. Toribio de Benavente (Motolinia), *Historia de los indios de la Nueva España: Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ella ha obrado* (ed. de Edmundo O'Gorman) (México, D. F.: Editorial Porrúa, 1984); Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, (México, D. F.: Editorial Porrúa, 1980). Cf. Fidel de Lejarza, "Franciscanismo de Cortés y cortesianismo de los franciscanos", *Missionalia hispánica*, vol. 5, 1948, 43-136.
67. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (México, D. F.: Editorial Porrúa, 1986).
68. Francisco López de Jerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla (1534)* (ed. Enrique de Vedia) (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas, 1947), t. 26, 332-333.
69. Citado por Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, 65.
70. Sobre la voz profética en la conquista de América, véase Luis N. Rivera Pagán, "Prophecy and Patriotism: A Tragic Dilemma," *Apuntes*, año 12, no. 2, verano de 1992, 49-64.
71. La síntesis del sermón de Montesinos procede de Las Casas, *H. I., l. 3, c. 4, t. 2, 441-442*.
72. *Ibíd.*, 442.
73. En *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias (Joaquín Pacheco, Francisco Cárdenas y Luis Torres de Mendoza, eds.) (Madrid: Imp. de Quirós, 1864-1884), vol. 32, 375-376
74. *Ibíd.*, 377-378.

75. En Venancio Diego Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Madrid: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944), vol. I, 62-63.
76. Lewis Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América* (Madrid: Aguilar, 1967).
77. *The Development of Christianity in the Latin Caribbean*, 21; *La era de los conquistadores*, 61, y, más recientemente, "The Christ of colonialism," *Church & Society*, vol. 82, no. 3, January/February 1992, 25.
78. Roland H. Bainton, *Yale and the Ministry: A history of education for the Christian Ministry at Yale from the founding in 1701* (New York: Harper & Row, 1957), 1: "Yale was conservative before she was born."
79. La reacción de Las Casas se encuentra en *H. I.*, l. 3, c. 2, t. 2, 435-438. Murga Sanz y Huerga, en su biografía de Alonso Manso, relatan la indignación del Obispo de Chiapas por la concordia entre los monarcas y los preladados, pero la distorsionan al no indicar la razón. *Episcopologio de Puerto Rico*, 44-45.
80. Salvador Brau, cuya opinión del primer obispo de Puerto Rico, Alonso Manso, no es muy favorable, emite un juicio más parco, pero también negativo: "No puede tenerse por excusable el aconsejar a los indios que soportasen el trabajo de las minas en razón a que el oro se destinaba a combatir infieles... Ni al prestigio del trono ni a la dignidad episcopal hacía honor una superchería innecesaria para obtener la cooperación laboriosa de aquellas gentes." *La colonización de Puerto Rico*, 205.
81. Se reproduce en *Fray Bartolomé de Las Casas: Doctrina* (ed. de Agustín Yáñez) (México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma, 1941), 163-165. He discutido extensamente esta carta postrera de Las Casas en mi ensayo *A Prophetic Challenge to the Church: The Last Word of Bartolomé de las Casas*, *The Princeton Seminary Bulletin*, Vol. XXIV, No. 2 New Series, July 2003, 216-240.
82. Cf. Isacio Pérez Fernández, O. P., *Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de las Casas* (Bayamón, Puerto Rico: Centro de Estudios de los Dominicos del Caribe, 1981), 762-776.
83. A pesar de sus sugestivas y provocadoras observaciones, un defecto capital de la obra de Djelal Kadir, *Columbus and the Ends of the Earth*, es su renuencia a percibir los elementos críticos y potencialmente subversivos de la tradición profética bíblica. Kadir confunde con excesiva precipitación el profetismo y las tendencias del monoteísmo apocalíptico a avasallar y aniquilar las culturas y los cultos heterogéneos.

Quinientos años de resistencia boricua

Dr. Juan Manuel Delgado

Profesor, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe

En esta ponencia insertamos la guerra de los naturales de Boriquén al proceso de formación y transformación del jíbaro, y a las formas de lucha y resistencia de ese nuevo componente. De esta forma podemos insertar esos elementos en un tiempo histórico de carácter estructural, de mayor extensión, que fue lo suficientemente prolongado para influir en la resistencia general de nuestro pueblo. La tarea no es fácil. Nuestra historiografía colonial, con su conjunto de telaraña de historias oficiales, enterró al indígena de nuestra historia, con la misma crudeza que los helenos expulsaban a los proscritos aplicándole el castigo del ostracismo.

La historia oficial que se divulga en las escuelas y universidades, privadas y del Estado, nos ha instruido con el dogma de que los indios desaparecieron o fueron totalmente exterminados en el siglo XVI y que a mediados de ese siglo no quedaba nada de esa raza autóctona. Un sector de la Academia, desde hace cuatro décadas, enfatiza, una y otra vez, que si el “indio” aparece mencionado en alguna documentación, se trata de “indios extranjeros”. Hasta se ha dicho, que los “indios” que aparecen en censos del siglo XVIII eran ex convictos de México que fueron traídos a Puerto Rico para cumplir sentencias en la cárcel de la inquisición ubicada en la ciudad de Puerto Rico, y que todos aquéllos que estaban ubicados en la zona de *Las Indieras*, eran esclavos traídos del Caribe y de México. Lo increíble de este acto de segregación es que aun en el caso de ser cierto, que todos los indígenas autóctonos fueron borrados de la faz de la tierra, no podemos entender cómo se ha discriminado contra este sector, y cómo se le ha negado su aportación cultural.

En un foro como éste, no podemos guardar silencio sobre el atropello y discriminación que ha sufrido el sector indígena a lo largo de nuestra historia. Podemos decir que el discrimen ha sido de tal magnitud, que al indio se le ha perseguido hasta después de muerto. Lamentablemente, esa política de carácter étnico, ha predominado en la Academia, donde expositores de esa tendencia han utilizado expresiones muy fuertes para demostrar su animosidad contra la primera raíz.

Por razones de tiempo y espacio no podemos ilustrar sobre esta historia subterránea tan importante. Pero sí podemos adelantar algunos ejemplos significativos. Nos contaba el Dr. Ricardo Alegría que, cuando él concibió la idea de crear un emblema o escudo para el Instituto de Cultura Puertorriqueña, pensó inmediatamente en incluir los tres elementos que sirven de base o de zapata a la nuestra. Ya concebida la idea, solicitó el respaldo artístico de Lorenzo Homar. Don Ricardo quedó anonadado cuando comenzó a recibir las

reacciones sobre la trilogía expuesta. Para su sorpresa, el rechazo mayor vino contra el nativo de Boriquén. Varios académicos de la Universidad de Puerto Rico le cuestionaron sobre la presencia del indígena: “¿Qué hace ese indio ahí, si nosotros no tenemos nada de indio?”, preguntaban algunos con cierta fuerza en su tono de voz. Curiosamente, sobre los otros dos elementos, el español y el africano, no se presentaron objeciones.

A pesar de haber transcurrido más de medio siglo de haber ocurrido el cuestionamiento mencionado, todavía se sigue presentando. El argumento principal para sostener este rechazo es que el español y el africano son los principales elementos formadores de nuestra identidad cultural puertorriqueña y que el indígena es el que menos peso, menos continuidad y menos proyección real, ha tenido en nuestra cultura. Se visualiza al indígena como una ausencia, más que una presencia, más un mito que una realidad. Los que así se han expresado apoyan la tesis de José Luis González de que los primeros puertorriqueños fueron los africanos y sus descendientes porque éstos, rompieron sus lazos con África, y aceptaron nuestra sociedad como la suya. También porque al indígena no se le puede considerar puertorriqueño ya que esa identidad no existía y al mezclarse, desaparecieron. Esta argumentación presenta una especie de silogismo que se cancela a sí mismo. Los esclavos de procedencia africana y los ladinos provenientes de Europa, que fueron traídos por la fuerza a estas tierras, que no emigraron por su propia voluntad, tampoco fueron los primeros puertorriqueños. Y no lo fueron, porque, precisamente, esa identidad y categoría no existía, ni siquiera en el ámbito lingüístico.¹

Este discurso, que por años hemos visto en la Academia, ha llegado hasta los límites raciales y biológicos. Jalil Sued Badillo ha expresado que los puertorriqueños no tenemos sangre indígena en nuestras venas. En 1978 dejó escrito lo siguiente: “Como investigadores del tema indígena podemos asegurar que la herencia biológica de los aborígenes en Puerto Rico es totalmente inexistente”. Este argumento es erróneo. Investigaciones científicas han corroborado que nuestro pueblo también tiene una herencia biológica de procedencia indígena.²

Existe otro punto cuestionable en esta actitud de algunos sectores de la Academia. Nos referimos al argumento presentado por el historiador Gervasio García, quien sostiene que toda actividad que se realice para recordar el pasado indígena o reivindicarlo, se trata de una expresión racista para desmerecer o ignorar nuestra herencia africana. Es muy común en estos debates combatir el racismo con otra expresión racista. Cuando conmemoramos la rebelión de 1511 no lo hacemos para desmerecer las conspiraciones de esclavos ni al Grito de Lares. Más aún, el argumento de que los indios que aparecen en los censos de los siglos XVIII y XIX eran extranjeros, se presenta sin recordar que los españoles y africanos también lo eran.³

Volvemos a insistir, aun en el caso de que esa supervivencia indígena, en el contexto biológico o étnico, no se hubiese materializado, no podemos entender por qué se desvaloriza en el ámbito cultural; por qué se dice que el indígena fue el que menos aportó a nuestra cultura, cuando es todo lo contrario. Si nos apartamos de los prejuicios, veremos

que la cultura indígena fue la cultura madre, la cultura que por razones inherentes a la subsistencia humana, al instinto más elemental de conservación, tuvieron que adoptarla y asimilarla los otros grupos recién llegados. La cultura indígena logró sobrevivir a través de las condiciones materiales y expresiones espirituales de la mayoría de la población rural de Puerto Rico.⁴

El origen de esa desvalorización podemos encontrarla en los efectos que ha tenido la visión occidental en nuestra Academia, evidentemente de óptica europea. Esa mentalidad nos afecta adversamente, por más pro indios que seamos, por más pro africanos que seamos. Esa visión tenemos que combatirla para poder estudiar y entender nuestros procesos históricos. Por ejemplo, cuando la Academia se acerca al tema del “espiritismo”, piensa inmediatamente en Alan Kardec porque partimos de la premisa de que el culto a los espíritus lo trajo el europeo a Puerto Rico en el siglo XIX. Se nos olvida que nuestro indígena era animista y que los esclavos provenientes de África, también lo eran, independientemente de que alegaran ser católicos. Y se nos olvida, que el “espiritismo” de procedencia indígena, logró sobrevivir en la cultura jíbara. Nuestras investigaciones han reflejado que su presencia se mantiene en algunas ideas y prácticas. Cuando llegó el “espiritismo científico” a Puerto Rico, ya teníamos un espiritismo autóctono, evidentemente de procedencia indígena, o “nativo”, como solía llamarlo el investigador Oscar Lamourt Valentín.⁵

Cuando iniciamos el estudio sobre el tema de la resistencia indígena, en el 1972, leyendo y releendo, analizando y reinterpretando las fuentes secundarias clásicas, comenzamos a tomar conciencia de que la sobrevivencia indígena había sido más profunda y prolongada que lo que se nos había dicho. Al releer la obra de Manuel Alonso, nos dimos cuenta de que nuestro jíbaro sustituyó el cemí por el santo de madera. El Dr. Alonso resaltaba que los jíbaros colocaban sus imágenes en un lugar específico en el bohío, precisamente, en el mismo lugar que lo colocaban los nativos de Boriquén, de acuerdo a la investigación realizada por Fray Ramón Pané, antes de 1497. El hallazgo lo pudimos confirmar, al iniciar nuestras investigaciones de campo, con ancianos del interior del país, a partir de 1975.

La sobrevivencia espiritual del mundo indígena aparece por todos lados. La sobrevivencia de esa cosmovisión se mantuvo con mucha fuerza y presencia hasta mediados del siglo XX. Entre Morovis y Orocovis, descubrimos la práctica de enterrar a San Antonio en el conuco de yuca, y de otros productos, con la certeza de que dicha acción garantizaba que la cosecha fuese buena y abundante. El hallazgo es importante porque se trata de una práctica realizada por una anciana de fenotipo indígena la cual nos informó que sus abuelos eran “de raza india”. Indudablemente, ese tipo de práctica provenía de rituales de la sociedad indígena. En el escrito de Fray Ramón Pané podemos encontrar dichas concepciones. La existencia de un cemí protector de la yuca está evidenciada en dicho texto. Y su cosmovisión también logró sobrevivir, de cierta manera, en el culto a San Patricio, que fue proclamado y reconocido por la Iglesia Católica local como el “protector de la yuca” cuando se le adjudicó el milagro de vencer la plaga que destruía los conucos de este producto tan esencial.⁶

Las sobrevivencias culturales del mundo indígena, podemos detectarlas en casi todas las actividades de la cultura puertorriqueña. Cuando Eugenio Fernández Méndez estudió la técnica de pescar descubrió que el sistema de los “corrales” se mantenía intacto a pesar de haber transcurrido quinientos años. De acuerdo a la historia oral que hemos recopilado, la construcción y uso del cayuco se mantuvo hasta las primeras décadas del siglo XX. Un anciano residente en Lajas me informó que a mediados de la década de 1950 todavía se utilizaban en la zona de mangles, y eran conocidos con el mismo nombre. Algunos para uso de los niños. En la zona norte oriental descubrimos la existencia de embarcaciones con nombre indígena que no aparecen registrados en las fuentes históricas, lo que evidencia aspectos culturales del Indio, en la etapa de sobrevivencia.⁷

En definitiva, no encontrábamos las sobrevivencias indígenas porque nunca nos dimos a la tarea de buscarlas. El dogma del exterminio total del indígena afectó a todas las investigaciones, arqueológicas, históricas, etnológicas, antropológicas, folclóricas, lingüísticas, en fin, a toda las investigaciones relacionadas con nuestra cultura y nuestros procesos históricos. Lamentablemente, la aportación del indígena la limitamos a quinientas palabras (incluyendo las voces arqueológicas ya en desuso), algunos alimentos, el uso de la hamaca, nuestra nobleza, hospitalidad y, por supuesto, no podía faltar, nuestro pacifismo. La gran paradoja de este proceso fue observar cómo un sector considerable de nuestros historiadores y literatos, aunque abiertamente combatía el mal colonial de la hispanofilia, a la hora de investigar y escribir, tomaban como ciertas las versiones escritas por los españoles, palabra tras palabra, sin someterlas a un ejercicio de crítica y cuestionamiento.

La sobrevivencia también la pudimos encontrar en el contexto de la identidad indígena. Es la sobrevivencia más importante porque ha sido la más atacada y la más proscrita. Una de las sorpresas más impactantes de nuestra investigación fue el hallazgo de los apellidos indígenas. En la década de 1970, algunos ancianos estaban conscientes de que su apellido era “de los indios”, y de que ese era su apellido original. En Ciales entrevistamos una anciana que nos narró la historia de cómo un cura de ese pueblo le había cambiado el apellido a su familia. De acuerdo a la historia oral de familia, ellos eran “Los Mamío”, naturales de Utuado, pero el cura los obligó a cambiar su identificación jurídica “porque el apellido no era cristiano”. A partir de esa decisión unilateral, fueron identificados y bautizados con el apellido Rivera. La anciana nos narró que su abuela le había contado que, en una reunión de familia, juraron mantener su “apellido” original, que “mientras existiese un Mamío, continuarían usando ese apellido” aunque usaran el Rivera en los documentos oficiales. De esta forma pudieron mantener la conciencia sobre la identidad indígena, conciencia que era respaldada por el uso y conservación de su apellido *Mamío*.⁸

El apellido *Mamío* tiene una sobrevivencia de más de quinientos años. Todo parece indicar que esta supervivencia, de carácter extraordinario, se mantuvo gracias a la fuerza de voluntad de conservar la identidad del ser. La sobrevivencia de nombres y apellidos indígenas es una de las páginas más impactantes de la resistencia y supervivencia de los naturales.⁹

Las sobrevivencias indígenas están por donde quiera. Lamentablemente, como suele ocurrir, no las encontramos porque no las estamos buscando. Se le llama casualidad al fenómeno de que un historiador, etnólogo, antropólogo, o cualquier persona, encuentre algo que no está buscando. De hecho, la sobrevivencia indígena en nuestra literatura no se ha encontrado porque la Academia buscó sus límites en la literatura oficialmente conocida, es decir, la buscó en las leyendas literarias escritas por intelectuales y no en las folclóricas donde abundaban en el corpus de la literatura oral jíbara; literatura donde la clasificación occidental de los “géneros literarios” no tiene ningún sentido, ni para descubrirla ni para entenderla.¹⁰

Para entender los orígenes de la sobrevivencia indígena y muchos de nuestros procesos históricos, se hace necesario reconocer las dos zonas geopolíticas de nuestro archipiélago. La línea divisoria de esos dos países la podemos trazar por el mismo centro, por el territorio de Orocovis. Al establecerla, podemos concienciarnos de que el Occidente fue el territorio del separatismo, del independentismo y de la revolución; Oriente, la plaza y baluarte del autonomismo anexionista. Curiosamente, las tumbas del colonialismo, que representan el patriado asociado a ese autonomismo anexionista, están ubicadas en Barranquitas, pueblo localizado al oriente de la línea divisoria. Esta división hay que reconocerla, estipularla y recordarla para poder entender la naturaleza de las expresiones libertarias de nuestro pueblo y la relación que tiene con la sobrevivencia indígena.

Después de establecer la divisoria y realizar la investigación pertinente, podemos corroborar la relación. Ramón Emeterio Betances, el “Padre de la Patria”, Segundo Ruiz Belvis, Pedro Albizu Campos, Juan Antonio Corretjer, Eugenio María de Hostos, José de Diego, Francisco “Pechín” Marín, Lolita Lebrón y Blanca Canales, nacieron en Occidente. La Primera República de Lares y la Segunda República de Jayuya, fueron proclamadas en Occidente. El Levantamiento de Yauco y las tres tomas revolucionarias del 98, en Sabana Grande, Ciales y San Germán, ocurrieron en Occidente. Los polos principales de la Revolución siempre estuvieron allí. A manera de propuesta, presentamos la hipótesis de que ese extenso inventario de próceres, revolucionarios y gestas, vinculadas al Occidente, responden a una cultura política cuya génesis provenía o estaba influenciada por el mundo indígena. En dicha zona fue que el indigenismo logró sobrevivir con más vitalidad, con tal vigor, que pudo expresarse políticamente. En definitiva, se trata del desarrollo y expresión de un indigenismo político, más allá del indigenismo literario que tradicionalmente reconoce la Academia.

Hay muchos cabos sueltos que poco a poco podemos unir. Se trata de un rompecabezas cuyas piezas hemos ido desunido y uniendo. Para armar la historia, sobre todo en una colonia como Puerto Rico, tenemos que desarmarla primero. Una de las piezas nos la ofrece la génesis de esa geografía política. El origen del polo mencionado, desde el punto de vista de su espacio, casi coincide con el territorio del antiguo Partido de San Germán cuya línea divisoria comenzaba en el río Camuy. Otra de las piezas importantes surge de la correlación que tiene la geografía política con la geografía étnica que se fue definiendo

desde los primeros años de la llamada Conquista. Desde que se inició el sistema de las encomiendas, poco a poco se fue configurando el sistema de Apartheid organizado por los conquistadores de la ciudad de Puerto Rico. En 1531, cuando ocurre el primer censo de propietarios y de mano de obra colonial, dos terceras partes de la fuerza de trabajo de indios encomendados estaban ubicadas en el Partido de San Germán mientras que en el Partido de Puerto Rico ocurría lo contrario, dos terceras partes de la mano de obra estaban formadas por esclavos. Esta disparidad en la proporción, dos a uno, en cada partido, nos obliga a concluir que la mayoría de la fuerza de trabajo de San Germán estaba formada por indios naturales. La concentración de indios de Boriquén, en dicha zona, tenía que hacerse muy visible porque el partido de San Germán representaba una tercera parte del territorio de la isla de Boriquén. Es decir, en términos relativos, y vista en el contexto de la cantidad de los encomenderos, la fuerza de trabajo nativa estaba en San Germán.¹¹

La presencia indígena en la zona del Partido de San Germán ha sido corroborada por distintas fuentes. En 1570, el cosmógrafo Juan López de Velasco mencionó que en dicha región existía un pueblo de indios conocido como *Cibuco*. La presencia indígena en la zona tiene que haber aumentado por efectos de su reproducción natural, pero también porque ya había terminado el estado de guerra entre los naturales y los españoles. También porque el aislamiento alejaba a la población de los conflictos y tensión de los núcleos costeros. Otro factor visible fue la entrada, a la región, de indios de otros lugares. Los de la Mona regresaron a la isla grande y se refugiaron en las montañas de Occidente. Un barco repleto de indígenas del Brasil naufragó en las costas de San Germán, y en dicha región se quedaron.¹²

Esta población de indios invisibles, que tenía que haber conservado gran parte de su cultura ancestral, incluyendo su lengua, logró dejar su huella en la toponimia. La sobrevivencia de los topónimos de origen indígena, sugiere la develación de los nombres de caciques de la etapa de la supervivencia indígena. Los nombres son muy sugestivos: *Macurabo, Guanajibo, Cotuy, Tallaboa, Bayagán, Hoconuco, Duey, Humata, Bucaná, Camacey, Guaico, Caguabo, Caguana, Caonilla, Guaonico, Bahomey, Bayaney, Unibón, Yunes y Manicaboa*.

De acuerdo a los apuntes históricos de Fray Iñigo Abad, los indios naturales lograron sobrevivir en las montañas del Oeste hasta el siglo XVIII. Abad destacó que se refugiaron en dicha zona y que los indios participaron en la fundación de Añasco, en 1733. Su presencia es evidente. Una de las principales calles de Añasco tenía el nombre de *Dagüey*, nombre que logró sobrevivir hasta el siglo XIX. ¿Cómo es posible que si los indios se extinguieron en el siglo XVI, dos siglos después, los españoles y criollos designaran con nombres propios de procedencia indígena a tantos lugares, sobre todo en zonas aisladas donde no existía ni una sola población a la usanza española? Ese nombre y los de algunos barrios de Añasco fortalecen el dato ofrecido por Iñigo Abad referente a que los indígenas libres fundaron ese pueblo.

La presencia indígena en la zona oeste también se expresó políticamente. El sistema de Apartheid que fomentó España en Puerto Rico, auxiliado por el sistema de endogamia imperante, contribuyó a darle paso a que los naturales estuviesen segregados en las compañías de milicias. Bajo el mismo criterio, fueron organizadas milicias de negros y de indios. En la década de 1780, existía una compañía de indios en San Germán. Algunas fuentes han señalado que en Cabo Rojo existía una compañía de indios durante el siglo XVIII.¹³

La presencia de indios armados para proteger las costas es parte de esa historia. Nadie puede creer que esas compañías segregadas, de indios y negros, fueron organizadas, vestidas y entrenadas, para entretenerse en la práctica de ejercicios militares. Ese sector contribuyó a la defensa de un país libre de holandeses, franceses y de ingleses. La historia de Borinquen es la historia de un país soberano que practicaba el libre comercio y que por un pacto o convenio no escrito, dejaba que los españoles, encerrados en las murallas de la ciudad de Puerto Rico desde antes de 1635, se creyeran que mandaban en el país. No obstante, cuando tuvieron que rebelarse contra los “cachacos” (nombre que utilizaba el jibaro para referirse a la casta de españoles y criollos), también lo hicieron.

Entre los años 1701 al 1711 ocurrió lo que ha sido denominado como el levantamiento de San Germán. El acontecimiento fue sacado del olvido histórico por el destacado historiador Francisco Lluch Mora. De acuerdo a la investigación, el levantamiento se materializó porque los vecinos del partido de San Germán protestaban en contra de las exigencias del gobierno que obligaba a los vecinos a dejar abandonadas sus familias para irse a prestar servicios militares a la ciudad y partido de Puerto Rico. Los sangermeños se negaron a enviar cien hombres a la Capital porque preferían quedarse en los lugares donde residían para defender su territorio. Los vecinos también se negaban a trasladar ganado de cerda para cumplir con la cuota que le exigían desde la ciudad de Puerto Rico. En represalias por el incumplimiento de estas exigencias, los sangermeños fueron acusados de contrabando. Como podemos observar, la rebelión era de carácter político, casi como una guerra civil, y con ribetes de carácter económico. Lluch Mora entendía, correctamente, que se trataba de una lucha de los sangermeños, por sus fueros y derechos, frente a las autoridades de Puerto Rico.

Este levantamiento, de gran importancia histórica, puede tener otras lecturas. Nos llama la atención que el dirigente principal de esa protesta armada fue José de la Rosa, persona que, en la documentación del proceso legal, aparece identificada como “Indio”. También nos llama la atención que el segundo jefe del ejército libertador era Juan Martín, identificado como mestizo, lo que implica que era hijo de una india o de un indio. Otro de los protagonistas, el Capitán de las Milicias de San Germán, Cristóbal Lugo, que brindó apoyo al movimiento, aparentemente era de esta raza. Esto quiere decir que los dirigentes principales de este levantamiento eran de raza india.

En los expedientes aparecen otros datos muy reveladores. Los rebeldes eran naturales de las zonas rurales de Hormigueros (como *Guanajibo*) y de lugares como Potosí, *Bocajabana*,

Coamo y Maricao. De acuerdo a Lluçh Mora, después de ocurrir varios movimientos de tropas y de encuentros, los alzados se refugiaron en las montañas de Maricao, en *Las Indieras*. Este dato corrobora la permanencia de la comunidad que desde ese tiempo portaba el nombre del único lugar en las Antillas Mayores identificado como “tierra de indios”. Esa presencia indígena en San Germán tenía que ser muy extensa y muy notable. Resulta muy difícil de creer que una población de sangermeños blancos, en plena rebelión, iba a escoger como dirigentes militares y portavoces de una protesta dirigida contra las autoridades de la Capital, a unos indios de la zona rural de San Germán. Ese liderato tenía que estar respaldado por los indígenas y mestizos de la región.

En la medida que la Ilustración iba creando la estructura, política y administrativa, necesaria para atender las necesidades del capitalismo que se estaba desarrollando en Europa, y cuyos efectos se sentían gradualmente en las Antillas, en esa misma medida iban apareciendo los rostros del indígena. Muchos factores contribuyeron a mantenerlos invisibles: su aislamiento en los montes, alejados de la ciudad amurallada que albergaba a los funcionarios que informaban sobre cifras de población sin contar la gente; la falta de interés del Obispado en integrarlos al endeble catolicismo local; la carencia de una economía que saltara los límites del pequeño trapiche costero, aledaño a un pueblito de cuatro o cinco casas; la limitación de quedar atrapados en los números de categorías que imposibilitaban registrar su presencia, como lo eran los subterfugios de “agregados” o “agregados de todas las castas”; su pertenencia a una masa humana que quedaba adherida al conteo de una categoría unilateral como lo era la de “vecino” o “morador”, es decir, el propietario. Todos esos factores contribuyeron a mantenerlos como seres invisibles.¹⁴

Nuestra historiografía ha pasado por alto que los primeros censos de población, realizados en España, se iniciaron bajo el gobierno de los Borbones. Gracias a la insistencia del conde de Aranda, en 1768, y del conde de Floridablanca, en 1787, los censos se realizaron bajo los criterios de la modernidad, con una rigurosidad jamás vista. El modo de producción capitalista, que se abría paso, necesitaba contar la gente con mucha precisión para saber con qué mano de obra y con cuáles impuestos podía contar. Si en la Península no se realizaban censos hasta ese momento, mucho menos se realizaban en una isla del Caribe. El indio apareció en los censos cuando se dejó atrás la práctica de realizar estimados con categorías generales. En el 1779 se informó que había 3.551 indios en la zona de Yauco y San Germán. En el censo de 1801 fueron reconocidos 3.355 en este último pueblo. Lamentablemente, a principios del siglo XIX, se discontinuó la práctica de reconocerlos en una categoría independiente, y a partir de ese momento fueron incluidos en la categoría de pardos. De hecho, la práctica de reconocerlos como pardos se había iniciado mucho antes de 1770.

La revolución haitiana y la posterior agitación de las colonias americanas provocaron un terremoto político en Puerto Rico. A partir de esos dos acontecimientos, el país fue testigo de uno de los momentos más violentos y definitorios de nuestra historia. Las medidas represivas para impedir que Puerto Rico se uniera al proceso libertario, el aumento en

la entrada de esclavos para incrementar la industria azucarera, la llegada de extranjeros para desarrollar la economía, la participación de los criollos en la política del Estado español, propiciaron el enfrentamiento de dos naciones en conflicto, una, que se venía transformando desde el siglo XVI y otra, que comenzaría a gestarse. Al ocurrir ese enfrentamiento, el indigenismo se tornó en un arma política.

El conflicto comenzó a partir de la elección de Ramón Power Giralt a las Cortes de Cádiz. Este suceso ha sido celebrado y aplaudido por la historiografía y escuela colonial. Sin embargo, ese proceso iniciado en las Cortes, desde el punto de vista económico, provocó una serie de consecuencias negativas para la mayoría del pueblo. En el contexto político, contribuyó a crear el autonomismo anexionista cuyo objetivo político sería el obtener del gobierno español el reconocimiento de Puerto Rico como una provincia y la ciudadanía española con todos sus derechos. Ese llamado “autonomismo”, que la historiografía colonial nos ha presentado como si fuese un hermano gemelo del independentismo, no era otra cosa que lo que hoy conocemos como movimiento estadista.

En el contexto cultural, esos criollos autonomistas contribuyeron a crear, con la ayuda de los españoles, la psicología e identidad de “Puerto Rico”, pero debemos de añadir, de un Puerto Rico colonial. El otro movimiento, en cambio, continuó luchando por la independencia del país. Este sector defendía y fomentaba el nombre de *Borinquen*, utilizaba el gentilicio de *boricua* y apelaba a la rebeldía *jibara*. Esa práctica de mantener en uso los nombres indígenas era de carácter político. Por eso el indigenismo del siglo XIX, sobre todo el que se expresó antes y durante la Revolución de Lares, es un indigenismo político. Con el mayor de los respetos, entendemos que es un error histórico el haberlo reducido a un indigenismo literario.

Cuando los africanos luchaban por eliminar los nombres que los europeos le impusieron a sus territorios, no estaban realizando un ejercicio de carácter folclórico o literario, estaban realizando una acción política en un contexto más amplio, el de una revolución anticolonial que no solamente reclamaba la independencia, sino que reafirmaba la identidad. Y ese proceso también ocurrió en nuestro país durante el siglo XIX, y no nos hemos dado cuenta. Cuando los comerieños, desde tiempos de España, decidieron cambiar el nombre de Sabana del Palmar, impuesto por los españoles, y cuando los orocoveños hicieron lo propio para eliminar el nombre de Barros, ambos pueblos estaban rescatando unos nombres originales directamente relacionados con su identidad. Igual proceso ocurrió en otros pueblos de Puerto Rico como fue el caso de Canóvanas.

Durante los primeros cuatro siglos, existió una batalla entre el nombre autóctono de la isla, *Boriquén* (posteriormente *Borinquen*) y el de Puerto Rico, impuesto por los españoles. La batalla la ganó el gobierno español con la ayuda de los criollos antes mencionados. Sin embargo, en el seno del pueblo, en su expresión literaria y en el independentismo, se mantuvo esa resistencia en pro de nuestros nombres originales. Una épica de tal naturaleza, no puede ser reducida a una mera expresión literaria. Este asunto tan trascendental debe

ser reevaluado, no para realizar un movimiento encaminado a cambiar el nombre del país, sino para entender la complejidad de nuestro proceso de identidad.

La voz *Boricua* es de origen indígena. Se conocía en *Boriquén* desde antes de la invasión europea. Entre 1516 y 1517 trabajaba en la Hacienda del Rey, Isabelica *Buriqua*. Varias indias aparecían como *Buriquena*. Otra india aparece como *Boriquena*. Las tres variantes tienen mucha similitud con *Boriquén*, nombre original de la isla. Resulta curioso que ningún varón aparece identificado con esas variantes registradas por los españoles con la función de apellido. Una de las páginas significativas del indigenismo político del siglo XIX fue la intencionalidad de restaurar el nombre del país con el título de *República Boricua*. Ese esfuerzo se realizó en la década de 1820, y era parte de un proyecto que pretendía lograr la independencia, establecer una constitución y reconocer la ciudadanía puertorriqueña. Aunque los dirigentes de esta conspiración residían en Naguabo, el movimiento contaba con el apoyo de separatistas de Mayagüez y otros puntos de Occidente. La *República Boricua* demuestra que mucho antes del nacimiento de Betances, el independentismo mantenía un respeto hacia nuestras formas de identificarnos. El movimiento betancino circulaba proclamas revolucionarias, muchas de las cuales estaban dirigidas a los *borincanos*, a los *hijos de Borinquen*.¹⁵

En agosto de 1975, entrevisté a don Ambrosio Angleró Alers, nieto de uno de los revolucionarios de Lares. Nos informó que de labios de sus padres, tíos y abuelos, se enteró de que indios que trabajaban como peones en las haciendas de los Angleró y de los Alers formaron parte del ejército libertador. Veinte años después de la entrevista con don Ambrosio, el investigador Oscar Lamourt Valentín, me confirmó la información. Ancianos que conversaron con él en la década de 1970 le informaron que muchos de los peones que participaron en el Grito de Lares, eran indios. Esta es la historia subterránea más importante de la resistencia boricua, y puede ser corroborada a través del análisis de alguna de la documentación disponible. En todas las historias orales de familia que pude recoger, desde Comerio hasta Maricao, entre los descendientes de “indios puros” o “de raza india”, siempre afloraba la versión de que “fueron capturados por los españoles con perros” para obligarlos a trabajar en las haciendas cafetaleras. Ese episodio de la historia subterránea ocurrió cuando impusieron las libretas de jornaleros. La represión fue tan brutal que contribuyó a aumentar el odio que el jíbaro, sobre todo el de la casta indígena, le tenía al español. Y lo expresaron en el Grito de Lares y en el 1898 durante la rebelión campesina de las partidas sediciosas.¹⁶

Nuevamente nos topamos con un problema a la hora de descubrir las identidades invisibles. Como el Estado era el que decidía quién era quién en el país, y como desde principios del siglo XIX decidió no contarlos ni reconocerlos, volvieron a ser invisibilizados. Todos quedaron atrapados en la categoría de jíbaros en unión a otras castas, no ya en un contexto étnico, como era en sus orígenes, sino reconocidos como habitantes de la zona rural, sobre todo del interior del país. Los descendientes, en cambio, continuaban reclamando que ellos eran los jíbaros genuinos.¹⁷

Todo parece indicar que los discursos, íconos, lenguaje histórico, uso de gentilicios y presencia de expresiones propias de las diferentes castas, utilizadas por el movimiento revolucionario, eran el producto de un análisis previo sobre la pluralidad de sectores que participaban en esa revolución nacionalista de carácter popular. Aunque continuamos investigando cada detalle de este proceso revolucionario tan complejo, podemos adelantar que no tenemos duda de que el elemento indígena estuvo presente en la Revolución de 1868 y que dicha presencia define al indigenismo del siglo XIX como político, y demuestra que fue un eslabón importante de la resistencia boricua que, de diferentes formas, continúa expresándose.

Podrá decirse que ese elemento indígena se trata de un mito, de un ícono, de un símbolo; pero está ahí. Nadie lo puede borrar. Sobre todo cuando, en las historias orales de Occidente, esa identidad jíbaro- indígena todavía se mantenía con fuerza. La vinculación con el indígena era de tal relevancia que el gobernador Sanz tuvo que decirles a los separatistas, mediante comunicación oficial, que ya ellos no eran indios. La embestida, pronunciada desde el periódico La Gaceta, demuestra que el Gobernador estaba consciente de que un sector de la masa campesina todavía estaba identificada con el indio y que su pasado y presente era utilizado como un arma política. La escuela mexicana, por voz de Alfonso Caso, destacó que “es indio el que se siente indio”. Ningún obispo, gobernador, alcalde, censor, ni mucho menos un historiador, tenía la facultad de violentar el derecho de los que a lo largo del siglo XIX se reconocían como tales.

La historia oficial enterró al indígena y estableció una política oficial que sostiene que podemos celebrar la rebelión indígena, sus aportaciones, y hasta conmemorar su cultura en un Festival Anual, pero que dichas acciones tienen que estar dentro del marco de recordar al indio muerto, al indio anterior al 1550, al que solamente se nos permite llegar a través de las crónicas de los conquistadores y, sobre todo, a través de la arqueología. Respetuosamente, exhorto a todos los interesados a continuar estudiando al Indio de los tiempos de la llamada conquista, pero también a investigar y estudiar al de la etapa de la sobrevivencia. Gracias por su atención.

Bibliografía

Sobre algunas publicaciones del autor relacionadas directamente con la ponencia:

“¿Dónde están nuestros indios?”, en Revista Sábado, Periódico El Nuevo Día. 19 noviembre de 1977.

“Sobrevivencia de los apellidos indígenas según la historia oral de Puerto Rico”, en Revista de Genealogía Puertorriqueña. Año 2, número 1, abril de 2001.

“Survival of la cultura de la yuca in Puerto Rico”. In *Bread made from yuca. Selected Chronicles of Indo-Antillean Cultivation and use of cassava 1526-2002*. Inter-Americas. Society of Arts and Letters of the Americas. New York. 2003.

“Las monterías del Utuao (un capítulo inédito de la supervivencia indígena)” en *Revista Alborada*. U. P. R., Recinto de Utuado, Año 5, Número 1, julio 2006.

El debate histórico sobre el tema de la supervivencia indígena. Ponencia en el Encuentro de Arqueólogos del Caribe, Universidad del Turabo, octubre de 2006. Publicada por el Museo y Centro de Estudios Humanísticos. 2008.

“La supervivencia indígena en la cultura del cafetal”, en *Revista Café+*. Invierno 2007, vol. 1, no. 2.

Sobrevivencia de la cultura de la yuca (1500-2000). Ponencia ante el Congreso Internacional Iberoamericano de Historia de las Gobernaciones Atlánticas en el Nuevo Mundo. U.I.A. Recinto de San Germán. 14 de abril de 2011.

Notas

1. Si analizamos el texto de José Luis González, con objetividad, podemos concluir que su gran aportación fue insistir en la extraordinaria aportación del Negro a nuestra cultura y la de criticar vehementemente la desvalorización a que fue sometido. Pero la información que manejó, por provenir de la historia oficial, riñe con el proceso histórico que realmente ocurrió. González construyó, en el ámbito metafórico, un país de cuatro pisos, sin columnas ni zapata. A la primera raíz no le dio ni medio piso.

2. En Maricao se han encontrado sub grupos de sangre como el “Diego Blood”, de procedencia indígena. Estudios realizados en Venezuela demuestran que el 60% de los Panare tienen ese tipo sanguíneo. En algunas zonas indígenas del Perú alcanza hasta el 53%. Además, los estudios sobre el ADN mitocondrial de los puertorriqueños demuestran que el 62% tiene algún ADN de origen indígena. En algunos lugares del país los resultados fueron sorprendentes. El Dr. Juan Carlos Martínez Cruzado, científico que ha investigado la procedencia del ADN de los puertorriqueños, encontró que en algunas comunidades del país, como un sector del barrio Indiera Alta de Maricao, el ADN de procedencia indígena alcanzó hasta un 80%. A fines de la década de 1940, don Ricardo Alegría encontró que casi un 40% de los estudiantes de la U.P.R., Recinto de Río Piedras, tenían el “diente de pala” asociado a esa etnia.

3. Es lamentable que este tipo de argumentación se presente a estas alturas de nuestra historia porque demuestra que todavía se mantiene la absurda lucha y rivalidad entre los tres partidos culturales que combaten a cielo abierto o en guasábara montuna, por la hegemonía racial de la puertorriqueñidad. Nos referimos al Partido Indigenista Puertorriqueño, Partido de la Negritud Puertorriqueña y Partido Peninsular Deificado. La sorprendente coincidencia de estas siglas (PIP, PNP, PPD), con las de los

partidos coloniales es pura coincidencia, tanto en el contexto de su ideología como en su génesis y origen político.

4. Un informe del Gobierno Estatal de 1947, destaca que los campesinos del barrio Cialitos, de Ciales, “vivían como los indios”, en todos los sentidos.

5. Otro buen ejemplo lo constituye el tema de nuestra dieta durante el siglo XIX. En el Archivo podemos encontrar un inventario de los productos europeos que se vendían en los comercios y tiendas. Pero en el archivo del pueblo, en su historia oral contestataria, aparece la dieta de los jíbaros. Muchos de ellos, durante toda su vida, se alimentaban con el consumo de yuca, yautía, batata, maíz, marunguey, mapuey, amaranta, gunda, lerenes y otros tubérculos. Y que complementaban su alimentación con guábaras y buruquenas que pescaban en los ríos y quebradas. Cientos de campesinos me aseguraron que sus padres y abuelos le contaban que nunca compraron en una tienda, y muchos narraban que todavía en la década de 1920, jamás tuvieron dinero en sus manos. En la década de 1880, todavía, la mayoría de los jíbaros no podía comer carne de res ni mucho menos de cerdo, porque no la toleraban y se enfermaban gravemente. El occidentalismo, las generalizaciones, entre muchísimas otras causas, han hecho estragos en nuestra historiografía colonial.

6. La iglesia institucional, que desde los primeros siglos comenzó a regular la vida de todos los seres humanos, en nombre de Dios, recurrió a la práctica de integrar las creencias “paganas” de los pueblos que dominaba para continuar ejerciendo su poder. En América la praxis tuvo efectos que todavía estamos descubriendo y cuantificando. En el texto de Fray Ramón Pané se evidencian las primeras formas de manipulación a través de la información contra textual. Pero esa manipulación tuvo una repuesta, lo que nos hace valorizar los quinientos años de resistencia y sobrevivencia boricua.

7. En la década de 1970, un anciano de Manicaboa, antigua montería reconocida en el siglo XVIII, me mencionó doce variedades de yautía, varias de ellas con nombres indígenas que no aparecen en la obra clásica de Luis Hernández Aquino. A principios del siglo XX, Puerto Rico tenía el museo más grande de yautía en América. En un momento dado, la cantidad superaba a la de Brasil. Por todo el país he podido encontrar cientos de evidencias de la sobrevivencia cultural del mundo indígena.

8. La anciana que nos relató esta historia tenía todas las características asociadas al fenotipo indígena (color de piel, pelo, estatura, diente de pala, ojos rasgados...) y una extensa historia oral sobre sus antepasados “de raza India”. Durante toda su vida fue espiritista y tenía plena conciencia de las costumbres que provenían del mundo indígena. Cuando le realizamos la prueba de ADN mitocondrial pudimos corroborar que su linaje materno era de procedencia indígena. Su origen específico procedía del Amazonas, el más abundante de los tres ADN indígena que se han encontrado en Puerto Rico. Treinta y cinco años después, hemos podido conversar con familiares de esta anciana, de cuarta y quinta generación, que conocen esa historia y usan el *Mamío*, pero con la función social que tiene el apodo comunitario.

9. Este nombre y su variante *Mamía*, con la función de apellido, fue registrado por los españoles a principios del siglo XVI en las actas de la Real Hacienda. En noviembre de 1517, aparecía encomendado el indio *Antón Mamyo* el cual laboraba en el Valle del Otua, precisamente, en la misma región de donde provienen los Mamía cialesños. También fueron registrados dos miembros de los *Mamya*, Pedro y Gonzalico. Estos dos naborías trabajaron en las haciendas del Otua y del Toa, entre 1516 y 1519.

10. Dos buenos ejemplos de este tipo de “leyendas” son *La Ceiba del Cacique*, del municipio de Florida, y la historia sobre el indio y la española que sufrieron por amor, en las montañas de Comerío.

11. Esta rarísima coincidencia, nos obliga a pensar, que las autoridades tenían plena conciencia de la segregación racial que estaban realizando. En el partido de Puerto Rico, en el Oriente, ubicaron a los esclavos, africanos y “caribes”. La lógica y el sentido común nos obligan a pensar que el Apartheid se configuraba por razones de seguridad. La mayoría de la mano de obra esclava se mantenía en la costa cercana a la ciudad de Puerto Rico, lugar donde se encontraba el centro de poder y sus instituciones represivas. Ante este cuadro, la misma lógica nos lleva a pensar que los supuestos esclavos “caribes” que se encontraban en San Germán, también eran naturales. Como es de conocimiento general, una gran cantidad de naturales eran calificados de Caribes al momento de ser capturados en combate o en las incursiones depredadoras que realizaban los cristianos en las Antillas Menores.

12. De acuerdo a los datos ofrecidos por Velazco, los indígenas eran considerados como vasallos libres pues no trabajaban en las haciendas de los españoles ni pagaban impuestos. En 1601 el cronista Antonio Herrera señaló que los indios de la Isla vivían en las montañas de San Germán, lugar donde tenían sus conucos. Todo parece indicar que desde finales del siglo XVI ya estaba formada la amplia región indígena conocida como *La Indiera*. La presencia indígena en esta zona y en otros lugares del país tiene que haber aumentado con la llegada de Caribes procedentes de las Antillas Menores que, posiblemente, se refugiaban cuando comenzaron a recibir los embates de la presencia francesa e inglesa a partir de la segunda década del siglo XVII.

13. Delgado, Juan Manuel: *Racismo y Apartheid en Puerto Rico*. Ponencia ante el Foro para conmemorar la Abolición de la Esclavitud. Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. 26 de marzo de 2011.

14. Una lectura cuidadosa y desapasionada de las narraciones, oficiales y no oficiales, refleja que las autoridades evadían reconocer la existencia de un sector de la población que pudiese presentar cualquier reclamo bajo la premisa de que eran los dueños de unas tierras que le fueron usurpadas. Entendemos que esta fue una de las razones principales para que la población de “indios” y mestizos que se identificaban como de “raza india” y portaban el gentilicio de jíbaros o boricuas, quedara soterrada bajo otros subterfugios como los de “naturales” e “isleños”. Fue el mismo recurso que utilizaron los cachacos del Viejo San Juan, durante el siglo XIX, con el calificativo de “hijos del país”. Estos secuestros y robos de identidad tenían el objetivo de españolizar a un considerable sector de la población, en la primera fase, y hacer “puertorriqueños” a la casi totalidad de la población, en la segunda fase. Nos llama la atención que aunque los jíbaros aparecen mencionados en documentos desde principios del siglo XVIII, Fray Iñigo Abad ni siquiera los menciona a la altura de la década de 1780. Su silencio es elocuente y delatador. A la hora de reconocer identidades y prácticas culturales, la censura era la solución.

15. Estamos conscientes de que algunos intelectuales del país entienden que el uso de esas voces autóctonas, relacionadas con la identidad más profunda del ser, el pueblo las usa con el propósito de expresar su orgullo de ser puertorriqueño. Y lo visualizan así, como si fuese cierto que decir “Boricua” es lo mismo que “Puertorriqueño”, como si ambas voces tuviesen la misma fuerza psicológica y emocional. Hasta se ha dicho que eso de “Boricua” salió de la comunidad puertorriqueña de Nueva York con el único propósito de expresar una solidaridad y resistencia contra el racismo. No hay duda de que eso ocurrió, pero fue el independentismo y los miles de jíbaros que emigraron a Nueva York los que llevaron esa voz a Estados Unidos. Por razones de espacio, no podemos abundar en este asunto.

16. Don Miguel Meléndez Muñoz, el sociólogo del Jibaro, siempre enfatizó que durante el siglo XIX este componente llevó el peso de la revolución. Tenía mucha razón. La historia, documental y oral, lo confirma.

17. Don Juan Santiago, anciano de Utuado, quien alegaba que, por parte materna, era de "raza india", nos dijo lo siguiente: "El jíbaro somos nosotros mismos. Es el mismo. El jíbaro es el indio del campo. De tierra adentro. Nosotros somos de Tierra Adentro. El indio aquí y el pobre de Tierra Adentro que es lo que ellos nunca reconocieron en aquellos tiempos." Y sobre este mismo tema añadió inmediatamente: "Porque nosotros Jíbaros somos Indios descendientes de los indios. Y si nosotros no sabemos eso, ¿Quién lo puede saber en nuestras tierras campesinas?". Esta respuesta surgió al preguntarle cuál era la diferencia entre Indio y Jíbaro. En su reflexión final expresó lo siguiente: "Aquí lo que habían eran Indios. Ellos vinieron pero no nos reconocieron como un país. Nunca el indio fue reconocido. En esos tiempos. Y esta tierra era de raza india. Pero ellos nunca reconocieron la raza india aquí, que eran los verdaderos dueños de esta tierra. Nunca los reconocieron. Ese es el problema que hay hoy."

El yacimiento Jácana (PO-29), su probable participación en la rebelión taína de 1511

Dr. Osvaldo García Goyco

Director, Centro de Investigaciones Antropológicas y
Jardín Botánico y Cultural William Miranda Marín

Introducción

Mediante este ensayo intentamos comprobar la probabilidad de que la gran plaza circundada de monolitos del yacimiento Jácana (PO-29) en Ponce fuera probablemente escenario de las ceremonias rituales que precedieron a algunas de las batallas de la Rebelión taína de 1511, y que además fuera refugio entre las montañas donde los taínos dirigieron sus ataques en fechas posteriores. Ante la celebración de los 500 años de dicha rebelión hay que poner en perspectiva primero sobre el imaginario y creación conceptual que denominamos taínos y algunas de sus costumbres. A la llegada de los conquistadores los taínos habitaban Puerto Rico y algunas de las pequeñas islas al este, La Española, Jamaica, el este-centro de Cuba y las Bahamas (Fig. 1, según Rouse 1992). Las últimas investigaciones sugieren que los pretaínos, antecesores de los taínos, son una mezcla y sincretismo de los arcaicos mordanoides, de probable idioma proto-maya que provienen de Belice y cruzan el canal de Yucatán hace 5,000 años y los arahuacos y huecoides que emigran desde Venezuela circa 300 a.C. (García Goyco 2007, 2011b). Estudios de ADN mitocondrial sugieren un panorama multigenético, con haplotipos centroamericanos muy antiguos seguidos por otros suramericanos más recientes, confirmando la evidencia arqueológica (Martínez Cruzado 2010).

El mito del taíno manso y bobo no tiene base real, pero se ha perpetuado desde tiempos de la tenaz defensa del padre Bartolomé de Las Casas, quien intentaba salvar a los indios que quedaban de la gran mortandad causada por las enfermedades traídas por los europeos, las matanzas en las guerras, la mala alimentación, los trabajos forzados y el suicidio en masa. Hay que rectificar la historia oficial, ya que desde el primer viaje de Colón los taínos y otros pueblos vecinos mostraron gran belicosidad cuando provocados. Ejemplo de esto es la matanza del Fuerte de la Navidad, donde Cristóbal Colón había dejado 38 hombres a cargo del Cacique Guacanagarix de Marién, cuando la Santa María naufragó la víspera Navidad de 1492. A su vuelta en el segundo viaje un 28 de noviembre de 1493 Colón encontró el fuerte quemado y los españoles muertos por el cacique Caonabó de Maguana (Colón 1984:172). No está dentro de los parámetros de este ensayo hablar sobre las múltiples batallas y resistencia de los taínos de La Española y Cuba contra unos conquistadores españoles que los superaban por mucho en tecnología bélica. Lo cierto es que los bateyes taínos eran escenario de combates gladiatorios como el descrito en la plaza del cacique Behechio de Jaragua en La Española, que reflejan una cultura acostumbrada al combate y no unos indios mansos como se ha intentado describirlos: *“Otro día tuvieron concertado en la plaza del pueblo hacerles otra manera*



Fig. 1

de fiestas y así llevaron a D. Bartolomé Colón y cristianos a verles. Estando en ellas salen súbitamente dos escuadrones de gente armada, y comienzan a escaramuzar y jugar entre sí, al encenderse, y como si pelearan contra sus muy capitales enemigos, de tal manera se hicieron que cayeron en breve espacio cuatro de ellos muertos y muchos bien heridos...” (Velóz Maggiolo 1972:215).

El batey como ritual de adivinación

De acuerdo al cronista Gonzalo Fernández de Oviedo el primer intento de matar a un español en Boriquén fue decidido mediante un juego de pelota. “Un cacique... del Aymanio tomó a un mancebo chripstiano, hijo de un Pedro Xuarez de la Cámara... y atólo, y mandó a que su gente se lo jugara al batey... y que jugado, los vencedores lo matassen” (Fernández Méndez 1981:45-46). Este primer intento no se llegó a culminar, ya que Diego de Salazar rescató al joven. Se puede deducir de estos eventos que el batey o juego de pelota taíno era un juego ceremonial además de deportivo (Alegría 1983). Se ha postulado que la variante del juego de pelota de hule más parecida al juego taíno se celebraba entre los otomacos de Venezuela y la misma incluía ceremonias de auto sacrificio por sangramiento con púas de cola de manta raya en distintas partes del cuerpo (Velóz Maggiolo 1972:220). Sin embargo si hemos de establecer comparaciones que se ajusten a la evolución política de los taínos tendríamos que mirar hacia las sociedades estratificadas de Mesoamérica, donde de manera similar se jugaba a la pelota de hule para decidir batallas y donde el juego podía culminar en la muerte de prisioneros cautivos. Este paralelismo podría deberse a un origen común y luego divergencia ante la probabilidad de que el juego de pelota fuese introducido a Las Antillas durante la migración protomaya que cruzó el Canal de Yucatán antes de la migración arahuaca (García Goyco 2011b). Los mayas de las Tierra Bajas, también característicos por sus ceremonias de auto sacrificio, manipularon la imaginería

del juego para que sirviera propósitos dinásticos durante el periodo clásico (300-900 d.C.). Las imágenes más tempranas sugieren etnicidad representando oposición espacial entre grupos locales y culturas extranjeras y mediación entre entidades geográficas y étnicas opuestas. Es común en las estelas del área maya encontrar alusiones a juegos de pelota realizados entre los regentes de ciudades enemigas, donde el capitán ganador decapita al perdedor (Wilcox y Scarborough 1991:281). Tomando este concepto como una analogía etnográfica con el ritual taíno, se percibe un poco más claro el posible significado de éste. Durante el juego de pelota que decidió la muerte de los españoles probablemente una de las facciones representaba a los taínos y otra a los invasores. Según la necesidad de manipular el resultado del juego probablemente se escogieron los jugadores para asegurarse que el equipo ganador fuera el que representaba a los taínos. El primer intento falló porque Diego de Salazar evitó la consumación de la muerte ritual que sellaba el resultado. Se desprende de esto que probablemente el juego del batey se realizó como un ritual de adivinación donde la suerte es quien decide el resultado de los eventos librando de toda responsabilidad a los participantes.

El areito como ritual de magia imitativa

Es de notar que, según la información de las crónicas, durante el tercer intento de jugarse a la pelota la vida de un español se separó el juego del acto de sacrificio, por lo cual Cristóbal de Sotomayor no estuvo presente. Mencionamos que fue el tercer intento porque el ahogamiento de Diego Salcedo por el cacique Urayoán de Yahueca muy probablemente se decidió mediante un juego de pelota, aunque las crónicas omiten el detalle. Nótese que a Diego Salcedo lo ahogan y la culminación del juego taíno y otomaco finalizaba con un baño ritual en el río o en el mar. Incluso que el ritual de ahogar a los españoles pudiera estar relacionado con un acto de magia imitativa ya que los taínos decían que los españoles eran “hijos del sol” astro que está asociado directamente con el fuego, y por lo tanto se “mata” con el agua. Una vez que Agüeybaná se jugó a la pelota a Sotomayor, el español de mayor alcurnia en Boriquén y a quien estaba encomendado, representó su muerte en un areito como acto de magia imitativa. *“Y como el Johan González venía desnudo y pintado y era de noche y se entró entre los que cantaban en el corro del areyto, vio y oyó como cantaban la muerte de D. Chripstobal de Sotomayor y de los chripstianos que con él estaban”*(Fernández Méndez 1981:48).

Los rituales previos a la guasábara se celebraban en la plaza con petroglifos

Los rituales de adivinación del juego de la pelota y la magia imitativa del areito guerrero se tenían que celebrar en una plaza rodeada de monolitos como la de Jácana. Según las creencias religiosas dentro de la estructura social taína, el poder de los estratos sociales dominantes dependía de su conexión con los ancestros y las deidades tutelares de los guerreros. Probablemente podemos identificar algunas: Yaya, que en el mito taíno se enfrenta y mata a su belicoso hijo Yayael, quien a su vez da origen a los peces y por ende a las puntas de espina de pescado de la flechas. Además Corocote y Baibrama, cemíes que sobrevivieron guerras y que eran codiciados por los enemigos; el primero por el poder de engendrar sus hijos en mujeres humanas y el segundo por su habilidad causar enfermedades y regenerar sus partes durante los fuegos causados por las guerras (Pané



Fig. 2



Fig. 3

1974). Las plazas rodeadas de monolitos se ubicaban en el centro de las aldeas y en las “salidas de los caminos” o sea en los límites territoriales (Fernández Méndez 1981:94). La puerta de la casa del cacique miraba hacia la plaza, lo que facilitaba su control sobre la población durante las ceremonias de anuncio público y en caso de emergencia de guerra. De acuerdo a nuestra apreciación en Paso del Indio y otros sitios las aldeas se ubicaban hacia un lado del río para evitar separación durante inundaciones o eventos inesperados, como ataques bélicos. Probablemente las unidades habitacionales se agrupaban en forma de rueda de carreta alrededor de los espacios públicos o plazas, que eran por lo general rectangulares y a veces ovalados. Fray Bartolomé de Las Casas (1981, I: 259) menciona aldeas de 1,000 casas con 5,000 habitantes para la Española, lo que habría que corroborar arqueológicamente. Es probable que en algunas zonas montañosas el patrón de asentamiento fuera de caseríos dispersos, de acuerdo a la topografía accidentada del terreno (Oliver 1998). Como quiera la plaza era el lugar de reunión para pautar acción durante las guerras. Las hileras de monolitos estaban adornadas de petroglifos zoomorfos y antropomorfos; algunos eran de cuerpo entero y otros representaban caras o guaizas (caretas). En lugares como Caguana y Jácana se representaban en el centro de la plaza las figuras de la pareja de ancestral y los gemelos divinos acompañados de una o más guaizas (Fig.2). Las caretas también eran portátiles y se fabricaban en concha, piedra, madera y tela bordada. Estas últimas se tejían en unos cinturones de tela bordados con cuentas que usaban los caciques similares al que

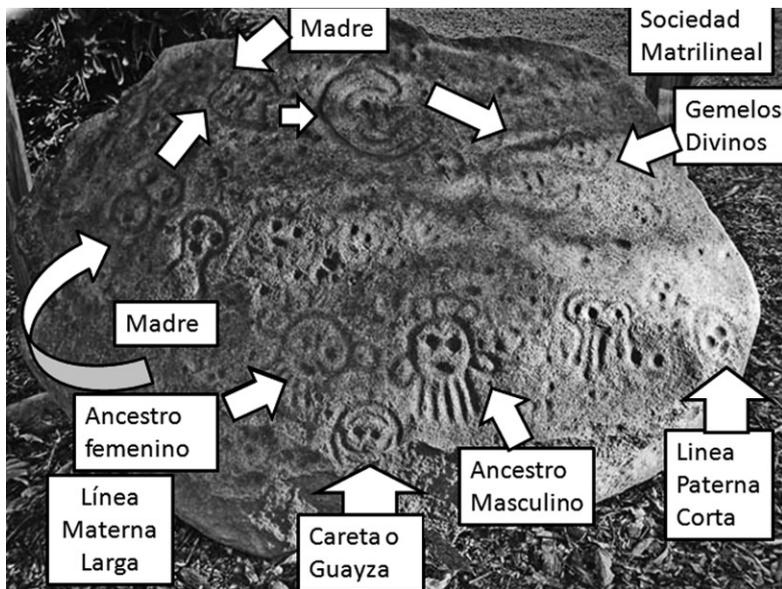


Fig. 4

se conserva en el Museum für Völkerkunde, Vienna (Fig. 3). Según Oliver (1998:172-173, 2009:14) las guayzas eran símbolo de poder del cacique y como petroglifos en las plazas servían de vínculo entre el cacique y los dioses ancestrales. Es digno de mencionar la correspondencia fonética entre guayza y goeiza, que denomina el espíritu de los vivos (Pané 1974, Oliver 2009). Según nuestra apreciación y coincidiendo con Oliver la presencia de la familia de ancestros en las plazas era el medio que tenían los caciques de legitimar su descendencia de la pareja ancestral y los gemelos divinos, por lo cual éstos regían de acuerdo a la descendencia de su linaje particular dentro de un sistema sociopolítico estratificado agrupado en clanes exógamos unilineales (García Goyco 2001).

El debate sobre si los taínos eran matrilineales o patrilineales es uno no resuelto por las diferencias de información entre los cronistas. Para fines de este ensayo es importante determinar si la herencia cacical se daba por el lado paterno o materno, ya que los caciques eran, además de líderes políticos y religiosos, jefes militares que participaban activamente en las batallas. Un análisis bastante completo puede consultarse en la obra citada de Oliver (2009: 30-42). Según Mártir de Anglería y Bartolomé de Las Casas heredaba el cacicazgo el hijo de la hermana mayor del cacique. Según Fernández de Oviedo heredaba el hijo primogénito de alguna esposa del cacique y si no había hijos del cacique, heredaba el hijo de una de las hermanas. Este dilema podría resolverse de acuerdo a información grabada en piedra por los propios taínos.

En el Jardín Botánico y Cultural de Caguas hay una enorme piedra de granodiorita que mide 1.76 X 1.46 Metros rescatada por el arqueólogo Carlos Pérez cuando estaba siendo saqueada de las orillas del Río Grande de Loíza a la altura del Turabo y que por lo tanto

pertenecía al cacique Caguax o a alguno de sus antecesores. En dicha piedra se representa la pareja ancestral taína como dos guaizas adornadas con tocados ceremoniales en forma de plumas o pétalos y grandes orejeras discoidales, de cuyas barbillas salen rayos verticales. En medio de la pareja hay otra careta boca arriba que debió haber estado medio enterrada en el terreno (Fig. 4). El orden es similar a la familia de ancestros en la hilera oeste granodiorítica de Caguana, donde desde el punto de vista del espectador, la figura femenina se ubica a la izquierda de la masculina. A ambos lados de la pareja ancestral se ve una procesión de figuras, rodeada de múltiples puntos, que interpretamos como una genealogía ancestral. La línea de descendencia que acompaña al ancestro masculino es muy corta, apenas de unos 7 individuos. Por el contrario la procesión de ancestros que acompaña a la figura femenina es muy larga, con más de una veintena de figuras que dan la vuelta al borde de la piedra, incluyendo dos figuras perniabiertas que interpretamos como diosas paridoras, que reflejan una continuidad por el lado materno. Las figuras perniabiertas están ausentes a la derecha del ancestro masculino. Casi al final de la procesión del lado materno se ve una cara con tocado ceremonial en forma de banda cuyo extremo gira hacia el lado contrario y se convierte en otro tocado cuya cara mira hacia el lado opuesto. Interpretamos esta como la representación de los gemelos divinos, de acuerdo a multiplicidad de representaciones parecidas en el arte taíno. Se postula que esta piedra de legitimación cacical probablemente demuestra que la descendencia cacical taína era matrilineal.

El escenario de las guasábaras de 1511

El ataque inicial de Agüeybaná el Bravo se desarrolló un viernes casi al principio de 1511 cerca de Añasco en el oeste de Puerto Rico. Según Fernández de Oviedo, Agüeybaná encomendó a Guarionex a matar a Cristóbal de Sotomayor y a quemar su villa Tavora, a la vez que otros caciques y sus súbditos mataron casi la mitad de los colonizadores en la isla. A Sotomayor lo encontraron enterrado con los pies afuera del terreno, lo que no debe verse como un descuido sino un ritual que probablemente intentaba guiar el alma de Sotomayor al infierno que predicaban los padres cristianos en sus sermones. Agüeybaná hirió al intérprete Juan González y le perdonó la vida cuando éste le prometió servirle. “... *Johan Gonçalez ... lengua; el qual después que fue de noche, baxó del árbol y anduvo tanto que atravesó la sierra de Xacagua (Barrio de Juana Díaz), y créese que finalmente él salió a Coa [Toa], que era una estancia del rey...*” Se desprende de este acto que los indios consideraban una promesa de honor como un hecho y no como una mentira para salvar el pellejo. Una vez alertados los españoles de la Hacienda de los Reyes Católicos, ubicada a orillas del Río Toa o La Plata, éstos avisaron a Ponce de León, cuya villa y fortaleza se ubicaba no muy lejos en Caparra, y éste tomó la ofensiva: “*Ovieron los christianos y los indios la primera batalla en la tierra de Agüeybaná en la boca del Río Caoyuco*” donde murieron muchos indios”.

Según Alvarez Nazario (1996) y otros la palabra coayuco es metátesis de Yauco. Según Sued Badillo (2008:87) el asiento de Agüeybaná podría haber sido en Canas, Ponce y sus tierras cubrían una amplia región llamada Cayabo en la costa sur de Ponce, colindando con



Fig. 5

1. Yauco - 2. Jácana - 3. Tibes - 4. Caja de Muerto

Yauco hacia el oeste, Salinas hacia el este y Villalba, Juana Díaz y Coamo hacia el Norte. Luego de que Ponce de León atacó el poblado de Agüeybaná la estrategia taína parece haber sido dividirse en dos frentes, uno terrestre y otro marítimo. Esto se desprende de que en la mencionada batalla se reunieron *“assi caribes de las islas comarcanas y flecheros ... que se querían passar a una isleta que se llama Angulo, que está cerca de la Isla de San Juan a la parte del Sur...”* Fernández de Oviedo ubica la isla de Angulo frente al Río Jacaguas, por lo cual se ha identificado como Caja de Muertos (Fig. 1b). Sued Badillo argumenta convincentemente en su obra citada que el termino caribe fue manipulado para describir además taínos rebelados y poder esclavizarlos. Después de su ataque a la Costa Sur volvió Ponce de León a Caparra y organizó su ejército, luego de lo cual fue a pelear en el Aymaco, ubicado por Fernández Méndez en la vecindad del Río Guajataca, donde los esperaba el cacique Mabodamoca con 600 guerreros invitándolo a pelear y decía que *“tenía limpios los caminos”*. Se puede deducir que los taínos realizaban rituales donde los caminos se barrían previo a las batallas. Entre los aztecas las plazas y caminos donde se ejecutaban juegos gladiatorios eran barridos por indios mayas y huastecos, probablemente esclavizados durante las guerras floridas.

Menciona luego Fernández de Oviedo otra batalla, donde unos 80 cristianos se enfrentaron contra unos 11,000 indios de Boriquén en la provincia de Yahueca, en las montañas de Adjuntas. Al anochecer, luego de algunas escaramuzas, un escopetero hirió o mató a un indio que llevaba un guanín en el pecho, después de lo cual los indios se dispersaron. Se ha interpretado ésta muy exagerada gesta épica, sin ninguna evidencia que lo sustente, cómo el anuncio de la muerte de Agüeybaná el Bravo como epílogo glorioso de una epopeya imaginaria donde un puñado de españoles heridos que describen como el ejército de los cojos, desbaratan un enorme ejército taíno de miles de guerreros (Sued 2008:70).

Volvamos a la guasábara luego del ataque a la villa de Agueybaná. Dicta la lógica que los taínos se replegaron a las montañas, donde estaban más protegidos que en los vulnerables poblados de la costa, e intentaron reunir también sus guerreros en la isla de Caja de Muertos, cuyas fronteras podían ser defendidas en una batalla marítima que ellos dominaban. La interrogante y tema principal de este ensayo gira en torno al lugar donde se refugiaron y montaron campamento. Este lugar tendría que ser cercano a la isla de Caja de Muertos y estratégicamente ubicado de manera que los guerreros pudieran reunirse con el cacique y los jefes de los clanes para planificar los ataques. También tendría que ser cerca de Adjuntas donde se escenificó la batalla de Yahueca y en el camino hacia Guajataca, donde Mabodamoca reunió a sus guerreros. Jácana, ubicado en las montañas de Ponce y en el camino hacia Adjuntas reúne todos estos requisitos (Fig. 5). De acuerdo a que los cronistas no mencionan el lugar donde se reunían los indios rebeldes lo único que puede reforzar esta identificación es la evidencia arqueológica y un análisis detallado de las circunstancias. Presentaremos por consiguiente evidencia adicional que nos permita identificar tentativamente a Jácana como el lugar donde se refugiaron los taínos a planificar su rebelión, luego que el poblado costero de Agüeybaná fuera atacado por Ponce de León.

Similitudes y diferencias entre Jácana y Caguana

Es necesaria una comparación entre los yacimientos de Jácana y Caguana, ya que éste último parece haber sido el Centro Ceremonial taíno más importante previo a la rebelión indígena. Ambos tienen por lo menos dos periodos de ocupación, pretaíno u ostionoides (600-1200 d.C.) y taíno u chican ostionoides (1200-1500 d.C.). La ubicación de Caguana, lejos de la costa sur y en el centro montañoso de Utuado nos hace descartarlo como el lugar donde se refugiaron los taínos rebeldes. Sin embargo existe una clara asociación entre la iconografía de Caguana y Jácana, y es esto lo que nos va a ayudar a plantear nuestro caso e hipótesis. En Caguana hay 13 plazas enmarcadas con monolitos y dos áreas de concentración de postes al norte y sur de la plaza ovalada, que probablemente representan templos (Mason 1941). El templo al norte podría ser asociado al cacique porque se ubicaba parcialmente frente a la calzada baja que corre de este a oeste y sirve de entrada a la plaza principal. El templo al sur tendría entrada libre hacia el oeste o sur y su parte posterior colindaba con la hilera de piedras que está adornada con los petroglifos que representan a la familia ancestral. Solo se han detectado tres enterramientos muy deteriorados al sur de la plaza principal lo que podría deberse a la acidez del terreno o que la gente de Caguana enterraba a sus difuntos en cuevas u otro lado. Se ha postulado que Caguana es un centro ceremonial vacante custodiado por algunos sacerdotes y no una aldea (Alegría 1983, Rouse 1992, Oliver 1998).

Por el contrario, la cantidad de cientos de osamentas que se calculan están enterradas en Jácana demuestra que es un lugar de habitación (Fig. 6). Según los arqueólogos de South & Associates dieron a la publicidad unas tres osamentas estaban enterradas boca abajo (decúbito ventral) con las piernas y brazos doblados hacia la espalda como si fueran prisioneros atados (Fig.7). Estudios de ADN antiguo podrían dilucidar la filiación étnica



Fig. 6



Fig. 7

de estas osamentas. Lo importante es que podríamos estar hablando de la evidencia mortuoria de una guasábara donde se ha atacado el poblado o donde se han traído prisioneros atados para luego sacrificarlos. En tiempos de paz los taínos probablemente se reunían en centros ceremoniales vacantes como Caguana a realizar sus areitos de recuerdos gloriosos de guerras en compañía de sus dioses ancestrales. Nos dice Fernández de Oviedo: *“Y estos cantares (areitos) les quedan en la memoria, en lugar de libros de su acuerdo, y por esta forma rescitan las genealogías de sus caciques y reyes o señores que han tenido y las obras que hicieron”...es una efigie de historia o acuerdo de las cosas pasadas assi de guerras como de paces, porque con la continuación de tales cantos no se les olviden las hazañas...En su cantar dicen sus memorias e historias pasadas...relatan de la manera que murieron los caciques passados, y cuantos y quales fueron*”. Hay que tomar en cuenta que según las creencias de los taínos un petroglifo de una plaza es un cemí revestido de todo su poder. Nos dice Fray Ramón Pané *“Tienen muchos cemíes de diversas suertes. Unos contienen los huesos de su padre, y de su madre, y parientes, y de sus antepasados; los cuales están hechos de piedra o de madera. Hay algunos que hablan, y otros que hacen nacer las cosas que comen, y otros que hacen llover, y otros que hacen soplar los vientos*”. Ciertamente los taínos de Caguana debieron sentirse protegidos por la presencia de sus dioses en los petroglifos de Caguana, entre los cuales se encuentra la imagen de la Diosa Guabancex, poderosa regente del huracán, representada por la yaboa *“Nictanassa violácea”* ave de los vientos (Fig. 8). Pero ante una guerra sostenida los caciques debieron utilizar y probablemente agrandar las plazas



Fig. 8



Fig. 9

en los poblados existentes en áreas escondidas entre las montañas, donde hubiera sembradíos establecidos que pudieran sustentar a una población en guerra. Las mujeres, niños, ancianos y heridos se quedarían en el poblado, mientras las huestes guerreras atacaban y luego volvían al campamento a alimentarse, organizarse y curar sus heridas. La diferencia entre Caguana y Jácana en cuanto al tipo de piedra utilizada para cada hilera de la plaza parece ser reflejo de este patrón de uso. En Caguana la hilera oeste es volcánica y la hilera este es caliza. Según Oliver (1998) posición con la que concuerdo, las piedras calizas son masculinas y angulosas, traídas de las montañas y las piedras volcánicas son femeninas y redondeadas, traídas del lecho del Río Tanamá. En Caguana el orden probablemente indica que la sociedad está en un clímax. En Jácana las piedras son disímiles, sin intención de balancearlas ritualmente. Aún más, las mismas están colocadas en un desorden que parece indicar apresuramiento e inclusive una sociedad en pie de guerra intentando sobrevivir.

En Jácana hay un monolito calizo, cuyo corte es tan simétrico que asemeja una losa del piso de una iglesia (Fig.9). De acuerdo a nuestra experiencia en el campo de la arqueología, las piedras de las plazas son ecofactos cuya modificación estriba en la talla de los petroglifos y no en la forma de la piedra, que se deja intacta. A nuestro entender dicho monolito probablemente demuestra un corte producto de un artesano que ha aprendido técnicas europeas y cuanto menos una estética distinta a la taína. Los taínos trabajaron las piedras para las iglesias temprano en la colonización en La Española y luego en el



Fig. 10

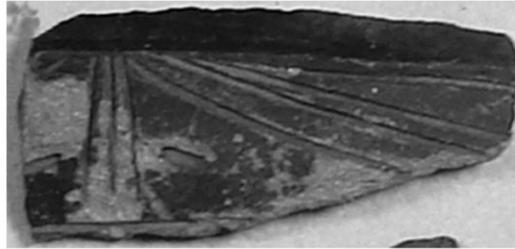


Fig. 11



Fig. 13



Fig. 14

Poblado de Caparra. Otro petroglifo está tallado en tercera dimensión, lo que parece indicar un taíno terminal (Fig. 10). La cerámica taína o chican ostionoid es diagnóstica de que el poblado fue habitado cuando los taínos estaban en su clímax cultural. Sin embargo hay cerámicas indígenas con decoración peculiar y otras elaboradas de barro rojo hechas en torno que habría que estudiar en su estratigrafía para determinar si corresponden a estilos de la época de contacto (Fig. 11).

Aún más, la principal diferencia entre Jácana y Caguana reside en que en el último las figuras ancestrales de la hilera oeste se repetían en el lado este y opuesto de la plaza, probablemente con la posible intención de establecer una oposición binaria y balance cósmico. Jácana rompe con ese esquema, ya que todos los petroglifos que indican jerarquía social se ubican en la hilera norte (Fig. 13). Es sugestivo que entre taínos y caribes la constelación circumpolar que apunta al norte, la Osa Mayor, estuviera asociada con Guabancex, la poderosa y destructora diosa del huracán. Podría ser esto un intento ritual de balancear la plaza hacia el concepto de la destrucción y la muerte. En Caguana y Jácana el ancestro masculino tiene los brazos abiertos y solo los pulgares rozan sus orejeras discoidales, que simbolizan úteros fecundados, según el pensamiento de los chamanes amazónicos. En Caguana, la Diosa Madre parece apacible, como diosa



Fig. 15



Fig. 16



Fig. 17



Fig. 18

paridora y fértil que con todos los dedos de sus manos toca las orejas, probable signo de descendencia matrilineal (Fig. 14). En Jácana, por el contrario, la diosa aparece con la cabeza descoyuntada (Fig. 15) y la posición de sus manos, con los puños cerrados (Fig. 16), es similar a las figuras masculinas en los amuletos taínos (Fig. 17). Las coyunturas en sus hombros asemejan lechuzas, aves relacionado con la noche, la muerte y cuyo chillido los indios asociaban con el mal agüero. El fotógrafo Héctor Méndez Caratini ha sacado a relucir el gran parecido entre la diosa de Jácana con la Coyolxauqui azteca, diosa guerrera decapitada por Huitzilopochtli en la cancha de pelota. En Paso del Indio excavamos una mujer muerta durante el parto que fue enterrada junto con el feto a medio salir (Fig. 18). Le faltaba el cráneo, pero según el bioarqueólogo Edwin Crespo no presentaba corte perimortem en las cervicales, por lo cual se determinó que su cráneo había sido desenterrado de su fosa para venerarlo. Su asociación con la diosa taína Itiba Cahubaba, que murió pariendo los cuatrillizos Caracaracoles es evidente (García Goycó 2007). Entre los aztecas las muertas de parto se convertían en diosas y los guerreros intentaban profanar sus tumbas para robar un dedo que colocado en sus escudos los haría invencibles.

El orden de la genealogía de ancestros en Jácana también cambia según había sido representada en Caguana. En la hilera oeste de Caguana el orden, desde el punto de



Fig.19



Fig. 20

vista del observador de izquierda a derecha, es el siguiente: el ancestro femenino, el ancestro masculino, la careta, el gemelo femenino y el gemelo masculino (Fig.19). En Jácana el orden es el siguiente: el ancestro femenino, el gemelo femenino, el gemelo masculino, la careta y el ancestro masculino (Fig. 20). Según Pané (1974) el ancestro femenino se llamaba Itiba Cahubaba y el masculino Yaya o Bayamanaco. Sobre los cuatrillizos caracaracoles sabemos que el mayor es el único que tenía nombre y se llama Deminán. En las mitologías indoamericanas los gemelos divinos son jugadores de pelota por simbolizar fuerzas opuestas, por lo cual podrían ser patronos del juego de pelota y de los juegos gladiatorios. La guaiza de Caguana ha sido identificada por Oliver (1998) como el símbolo donde el cacique deriva su poder. En Caguana la careta tiene en el cuello una figura zoomorfa de grandes orejas que posiblemente representa el guanín o pectoral de oro mezclado que llevaban los caciques atado al cuello. En el mito taíno Guahayona, el héroe mítico, tira por la borda de su canoa a Anacacuya, “Lucero del Centro”, probablemente Polaris, estrella de la Osa Mayor. Luego va a la isla de Guanín y



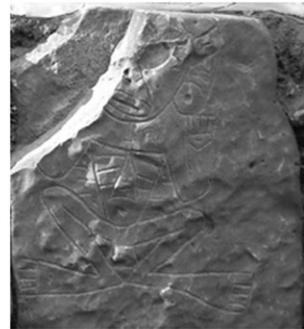
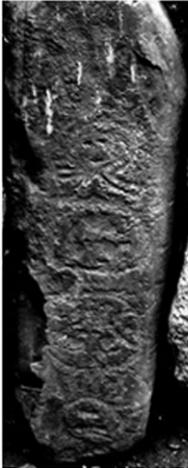
Figs. 21, 22



Figs. 25, 26

Fig. 23

Fig. 24



hace el amor a Guabonito, la diosa de la mar, contrae sífilis y al ser curado por ésta recibe el collar de cuentas y los aretes de oro guanín como símbolo de estatus (Pané 1974: 26). En Jácana la pareja ancestral y los gemelos tienen guaizas al revés talladas en la base del monolito las cuales, de manera intencional, quedaban debajo del terreno. Esto reafirma su vínculo con los dioses ancestrales y sugiere que el Coaybay, mundo de los ancestros era un paraíso invertido. La pareja ancestral son figuras de cuerpo entero precedidas por una guaiza debajo del terreno (Figs. 25, 26). No hemos podido determinar si lo mismo ocurre en Caguana (Figs. 21, 22). El gemelo femenino es una figura perniabierta encima de cuatro guaizas que miran al revés. Solo la primera quedaría bajo el terreno (Fig. 23). Se enfatiza que ésta deidad tiene rol de paridora y mantiene contacto con las ancestros de inframundo. El gemelo masculino es un ave con tocado ceremonial y las alas abiertas. Tiene una guaiza al revés bajo el terreno y otra guaiza arriba de la cabeza (Fig. 24). Se enfatiza que mantiene contacto con las deidades de inframundo y además el Turey o cielo.



Fig. 27



Fig. 28



Fig. 29

Se pueden notar varias diferencias en cuanto al orden de la familia ancestral en Caguana y Jácana. En Caguana la pareja ancestral está junta y la guaiza los separa de los gemelos divinos (Fig. 20). En Jácana se “divorcia” la pareja ancestral, que quedan separados el uno del otro. El ancestro femenino se acentúa y es acompañada por los gemelos, por lo tanto la madre y los hijos dominan por mayoría al lado de la careta. El ancestro masculino queda solo y su separación probablemente debilita su posición de autoridad (Fig. 19). En Jácana la guaiza es una piedra que está tallada asemejando tres caras, dependiendo del ángulo de interpretación. Esto nos recuerda que los caribes antillanos creían en la existencia de no una, sino varias almas. Si las caretas son el símbolo de poder de los caciques hace falta un análisis detallado de su iconografía, que es evidente en la estatua de Deminán Caracaracol (Figs. 27, 28), que porta un cinturón similar al de tela que se conserva en Viena (Fig. 29). El cinturón de tela nos da el detalle de unos puños cerrados con las palmas hacia el frente, signo de masculinidad en los amuletos taínos (Fig. 30), según apuntamos. Sin embargo la estatua de Deminán nos da el detalle de que la careta se portaba hacia la espalda. Aún más la espina dorsal exagerada del cuatrillizo forma con el cinturón una cruz cuyo centro es conformado por la careta; luego continúan las vértebras hasta conectar con la tortuga de sale de sus espaldas y culminar en la base de la cabeza (Fig. 27). Esto es una clara alusión a la tortuga que nace de las



Fig. 30



Fig. 31

espaldas de Deminán producto de un salvazo lleno de conoba que le escupe el ancestro masculino Bayamanaco según la interpretación de José Juan Arrom. Según la versión de Pané los gemelos se hacen “su casa” con la tortuga hembra y según Pedro Mártir de las espaldas de Deminán nace una mujer con la cual los gemelos procrean hijos e hijas. Ambas versiones se conjugan en la estatua de Deminán, donde la guaiza masculina del cinturón se conecta a la tortuga hembra por medio de la espina dorsal, probable alusión al poder masculino del hijo de la hermana de mayor rango dentro de la casa matrilineal del clan de la tortuga.

Otro detalle es en la vieja rotura que exhibe la piedra del ancestro masculino en Jácana (Fig. 31). Pané (1974:43-44) narra de la importancia que tenían los cemíes para los caciques y que cuando había guerra se intentaba quemarlos o robarlos (Oliver 2009). De esta manera se puede postular que el ancestro masculino fue mutilado durante una guerra, que podría ser hipotéticamente el asalto a la aldea de Agüeybaná por Ponce de León. Una vez mutilado los indios probablemente decidieron rescatarlo y llevarlo a Jácana, pero lo cambiaron de orden. Es evidente la disparidad del petroglifo masculino, roto y aislado del resto de la familia ancestral y los otros petroglifos que no fueron mutilados. Esta diferencia probablemente apunta a una época durante la rebelión indígena en la Costa Sur donde los caciques eran apresados, había grupos aliados con los españoles y la única esperanza para los taínos repercutía en las cacicas y sus descendientes. De esta manera los taínos pusieron sus últimas esperanzas en los cemíes de la diosa madre y sus hijos. Sued Badillo (2008:124-184) convincentemente argumenta a base de datos documentados en distintas fuentes históricas que Agüeybaná el bravo no murió en la rebelión de 1511 y que por el contrario lideró una guerrilla de taínos probablemente reforzados por caribes isleños que pudo durar hasta 1520 y quizás hasta 1530.

Reflexiones

La evidencia arqueológica presentada y el análisis iconográfico de Jácana en comparación con la iconografía ancestral en Caguana probablemente apunta a que el “*terminus post quem*” o fase final de Jácana fue contemporáneo con la Rebelión de 1511 e incluso fue escenario donde los taínos vivían escondidos entre los montes y escenificaban la muerte de los españoles en el juego de la pelota y los areitos en la plaza rodeada de monolitos. De igual manera el corte de uno de los monolitos asemeja una losa del piso de una iglesia y sugiere una técnica introducida por los españoles al momento de la conquista. Jácana se encuentra escondido en el centro montañoso de Puerto Rico, pero en posición central a las distintas batallas que realizaron taínos y españoles en 1511. Las hileras de piedra en Jácana rompen con el canon de Caguana en cuanto al orden según el tipo de piedra y en el agrupamiento de todas las imágenes de importancia en un solo lado. La mutilación del ancestro masculino en Jácana y su separación de la diosa madre y los gemelos probablemente indica una época donde la imagen de los caciques estaba debilitada y la esperanza del pueblo taíno se centraba en el culto a una diosa madre guerrera masculinizada y sus hijos los gemelos divinos. Esta sociedad cacical, descoyuntada por los conquistadores mediante el apesamiento de sus caciques y el amancebamiento de sus cacicas, luchaba valientemente por lograr su libertad, la que solo podrá reivindicarse mediante la erradicación del prejuicio de nosotros, sus propios descendientes...

Bibliografía

Alegría, Ricardo E., *Ball Courts and Ceremonial Plazas in the West Indies*. Yale University Department of Anthropology. New Haven. 1983:

Álvarez Nazario, Manuel, *Arqueología Lingüística*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras. 1996:

Colón, Hernando, *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*. Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

Fernández Méndez, Eugenio, *Crónicas de Puerto Rico*. Fragmentos de la Historia General y Natural de las Indias por Gonzalo Fernández de Oviedo 1535. Editorial Universitaria, Río Piedras, 1981.

García Goyco, Osvaldo A., “The Mapa de Cuauhtinchán No. 2 and the Cosmic Tree in Mesoamerica, the Caribbean and the Amazon-Orinoco Basin”. En: D. Carrasco, Sessions S. (Ed.), *Cave, City and Eagle’s Nest; An interpretive Journey through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2*. University of New Mexico Press. David Rockefeller Center for Latin American Studies. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University. Págs. 357-387, 2007.

Taino Iconography, Voices of the Ancestors. Public Symposium: Beyond Extinction; Consciousness of Taíno and Caribbean Indigenous. August 19. Smithsonian National Museum of the American Indian, Washington D.C., 2011.

El juego de pelota taíno y sus posibles orígenes arcaicos. En *Noveno Encuentro de Investigadores de Arqueología y Etnohistoria*. Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan (en prensa), 2011.

Las Casas, Fray Bartolomé. *Historia de las Indias*. 3 vols. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1981.

Martínez-Cruzado, Juan. "The history of Amerindian mitochondrial DNA lineages in Puerto Rico", en *Island shores, distant parts: archaeological and biological approaches to the Pre-Columbian settlement of the Caribbean*, (Fitzpatrick SM, Ross AH, Eds), University Press of Florida, Gainesville, 2010.

Mason, John Alden, "A Large Archaeological Site at Capá, Utuado, with Notes on other Porto Rico sites visited in 1914-15". En *Scientific Survey of Porto Rico and the Virgin Islands*, Vol. 18, Parte 2:209-272. New York Academy of Sciences, New York, 1941.

Oliver, José R., *El centro ceremonial de Caguana, Puerto Rico: simbolismo iconográfico, cosmovisión y el poderío caciquil Taíno de Boriquén*. Bar Internacional Series 727, Archaeopress, Oxford. 2009.

Caciques and Cemi Idols. University of Alabama Press, Tuscaloosa. 1998.

Pané, Fray Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios. El primer tratado escrito en América*. Edición por José Juan Arrom. Siglo XXI Editores S.A. México D.F. ,1974.

Rouse, Irving, *The Taínos: Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus*. Yale University Press, New Haven, 1992.

Scarborough, Vernon y David Wilcox, Editores. *The Mesoamerican Ballgame*. University of Arizona Press, Tucson, 1991.

Sued Badillo, Jalil. *Agüeybaná El Bravo*, Ediciones Puerto, San Juan, 2007.

Veloz Maggiolo, Marcio, *Arqueología Prehistórica de Santo Domingo*, McGraw Hill. Singapore, 1972.

Fotos de Jácana por Ernie Rivera y Osvaldo García Goyco.
Mapa de Jácana South and Associates.



Durante los actos de apertura. De izquierda a derecha: Sebastián Robiou, Mary Medina, Marimar Benítez, Miguel Rodríguez.



Panel de la mañana. De izquierda a derecha: Sebastián Robiou, Jalil Sued Badillo, Marimar Benítez y Francisco Moscoso.



Panel de la tarde. De izquierda a derecha: Tina Casanova, Osvaldo García-Goyco, Luis Rivera Pagán y Juan Manuel Delgado.

ARTESANOS Y PARTICIPANTES

Margarita Noguera

Daniel Silva Pagán

Neftalí Maldonado Rosado

Eduardo Gómez Rivera

Reynaldo Real

Olga Reyes Y Enid

Alberto Milia

Héctor Marrero

Katie Guzmán

Martín Veguilla

El Concilio Taíno

Lilibeth Bigot

Luis Echevarría

Manuel Olmo

Ricardo Alvarez-Rivón

Publicaciones Turey el Taíno

Agustín Anavitate

Oleo “La Batalla de Yagueca”



Reynaldo Real, confecciona figuras indígenas en cerámica.



Exhibición y venta de libros de tema taíno durante el simposio.



Martín Veguilla (Concilio Taíno) y Miriam Ríos Dávila, organizadores de actividades taínas participaron con sus respectivos grupos.



Parte del público asistente en patio interior.



El artesano Daniel Silva Pagán trabaja el higuero con motivos taínos.

**QUINTO
CENTENARIO
DE LA REBELIÓN
TAÍNA
(1511-2011)**

FUNDACIÓN CULTURAL EDUCATIVA
18-19 de febrero, 2011
viernes, 18
ceremonia inaugural-coctel 7:30 PM
sábado, 19
conferencias 8:30 AM, todo el día
*Marimar Benítez, Tina Casanova, Juan Manuel Delgado,
Oswaldo García Goyco, Luis González Vales, Francisco Moscoso,
Luis Rivera-Pagán, Sebastián Robiou, Miguel Rodríguez,
Jalil Sued Badillo, Ignacio Olazagasti*

CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS
DE PUERTO RICO Y EL CARIBE
Calle del Cristo, Viejo San Juan
Un simposio memorable. Entrada libre de costo.



facebook BUSCA EL PROGRAMA EN EVENTOS: QUINTO CENTENARIO REBELIÓN TAÍNA



Afiche promocional del simposio.



**Medalla conmemorativa del
Quinto Centenario de la Rebelión Taína.
Realizada por la Sociedad Numismática
de Puerto Rico**

Auspiciadores

Sociedad Numismática de Puerto Rico

Instituto de Cultura Puertorriqueña

El Nuevo Día

Radio Isla

Asociación Puertorriqueña de Historiadores

Asociación de Estudiantes Graduados de Historia

Ediciones SM

Editorial Punto y Coma

Asociación de Bibliotecarios Escolares de Puerto Rico

Café Cibales



INSTITUTO
de CULTURA
PUERTORRIQUEÑA



Fundación Cultural Educativa





INSTITUTO
de CULTURA
PUERTORRIQUEÑA

Instituto de Cultura Puertorriqueña
Programa de Arqueología y Etnohistoria
Antiguo Edificio de Beneficencia,
frente al Cuartel Ballajá, Viejo San Juan.
Apartado 9024184, San Juan,
Puerto Rico 00902-4184
www.icp.gobierno.pr
787 723.2524