

01082



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**“Las diversas caras de la etnicidad Taína
en el Caribe contemporáneo”**

Tesis para optar por el grado de
Doctor en Estudios Latinoamericanos

Presenta:
Mtro. J. Jesús María Serna Moreno

Dr. Axel Ramírez
Tutor

Dr. Pablo A. Marínez
Co-Tutor

Dr. Tirso Ricardo Melgar Bao
Co-Tutor

Ciudad Universitaria, México, D.F., agosto de 2005

m. 346989

PREFACIO

Esta tesis se la debo a mis ancestros lejanos y cercanos. Nací en la Costa Grande del estado de Guerrero. Mi bisabuelo y mi tatarabuelo fueron “negros”¹. El topónimo del pueblo en que nací, **Atoyac** (de Álvarez) es de origen náhuatl. Sin embargo, pocos, muy pocos de mis paisanos tienen conciencia de sus orígenes. Cuando iba a hacer un trabajo antropológico que hablara de las supervivencias culturales negras en la región de la Costa Grande, mi mamá me dijo: ¡pero mi hijito, será en la Costa Chica, porque en la Costa Grande no hay negros! ¡Mi madre!, mi madre que me había arrullado de niño cantándome canciones de muy clara influencia negra, que conoció a mi bisabuelo, “Papachucho”, como le decían, ya ciego, y sin embargo empeñado en conocer más a través de los libros con tal envidia que le había pedido que ella que sabía leer le leyera algunos de aquellos que tenía en la casa. Y sin embargo, años después me diría que en la Costa Grande no hay negros. En sentido estricto, mi madre tendría razón, pero, ¿por qué esa negación que deja de lado la presencia evidente, incluso en mis facciones, en algunos rasgos fenotípicos no sólo míos sino, incluso, de ella? Mi madre, por supuesto, lo decía con el convencimiento de decir la verdad más obvia.

Pero esto no es todo. Cuando yo tenía unos cinco o seis años, no recuerdo bien, vivía en Atoyac y un sábado como muchos otros de la época de la “pizca” del café, llegaron procedentes de la Montaña o la Sierra de Guerrero (la Sierra Madre del Sur) varios grupos de indígenas que después de pasar muy temprano por la iglesia del pueblo, se dispersaban en grupos numerosos y se dirigían a las casas o a los negocios de los ricos del lugar, dueños de fincas de café, en ocasiones, se amontonaban o formaban filas ahí para ver si eran contratados como peones para ir a levantar las cosechas de café en la Sierra de Atoyac. Por la tarde, se concentraban en la plaza y ahí extendían algunas de sus cobijas y sarapes de colores acompañados de sus familias, para disponerse a descansar. Algunos de ellos llevaban otras cuantas mercancías en bultitos pequeños. Artesanías tales como tejidos de colores, juguetes de madera, etcétera; o algunas verduras o frutales de su región de origen, que aprovechaban para venderlas el domingo que era “día de plaza” en que se sumaban al mercado de todos los días con esta especie de “tianguis” de fin de semana. Todo esto lo

¹ Seguramente con algún grado de mestizaje, pero con predominancia de algunos rasgos fenotípicos reconocibles como tales.

observábamos los niños con la curiosidad propia de la edad y, por la noche, queríamos ir a verlos al lugar donde se disponían a dormir a la intemperie. Así fue como viví una de las experiencias que más me han marcado y que no voy a olvidar nunca en mi vida. Con mi hermano mayor y algunos primos y amiguitos nos dirigíamos hacia la plaza cuando salió mi abuelo de la casa y nos detuvo gritándonos con energía. ¡A dónde van chamacos! ¡No quiero que se acerquen allá donde están tirados en el suelo esa bola de “chantes”! (tratamiento despectivo y genérico que se les da en la Costa a los indígenas), ¡esos indios, bola de mugrosos, con sus “pichas” sucias, les van a pegar los piojos!; y, dirigiéndose a nosotros: ¡Ándele, métanse a su casa! Mi abuelo, por supuesto, decía aquello con toda naturalidad, como algo que no pensaba, ni por casualidad, que pudiera considerarse ofensivo o inhumano. Ahora lo veo como una especie de racismo, pero a nadie le pasaría por la cabeza en esos tiempos y en mi pueblo que lo fuera. Por otra parte, mi abuela era blanca, de ojos azules y se decía que su familia, los Vargas, descendían de españoles. Pero, todo esto qué tiene que ver con la identidad en el Caribe², se preguntarán algunos. Pues, mucho, según yo. Porque cuando a los siete años salí de mi pueblo para venirme a la ciudad de México, extrañé lo que en ese tiempo no sabía que era mi identidad “costeña”³ y que me hacía diferente a la de mis amiguitos “chilangos”⁴ que por mi apariencia me decían el “negro” y por mi forma de hablar, “jarocho”⁵, cosa que me molestaba mucho, porque, les decía reclamándoles con fuerza, que yo era costeño, nacido en Guerrero y que los jarochos eran de Veracruz. Tendrían que pasar muchos años para que yo conociera Veracruz y por medio de él la parte de México que pertenece al Caribe y con el cual encontré una buena cantidad de

² Me refiero a la forma más general que se tiene de la identidad etnocultural de esta región; por supuesto, esta identidad es mucho más compleja de lo que se supone, y yo me refiero aquí a los componentes indígenas, españoles y del África negra subsahariana, aunque estoy consciente ahora de que incluye muchos otros elementos etnoculturales (como chinos, indúes, sirios, libaneses, etcétera) y las subregiones de habla inglesa, francesa y holandesa tienen diferencias muy marcadas con las de habla hispana.

³ Por haber nacido en la Costa Grande, una de las siete subregiones en las que se divide al estado de Guerrero.

⁴ Nombre que se les da en la provincia mexicana a los originarios del Distrito Federal.

⁵ Según Antonio García de León, la *jarocho* es “una de las culturas mestizas más originales de México...En el rígido esquema colonial de las ‘castas’, el *jarocho* era, como el llanero venezolano, la “mezcla de negro e india”, y en su nombre se fundía la referencia al uso de las garrochas, llamadas aquí *jaras*, y el vocablo proveniente del ladino andaluz del siglo XV “jarocho”, que se dice provenir de un nombre morisco que significa “puerco de monte”. El término, usado desde el XVII en forma despectiva, había perdido desde la independencia esta connotación, y se le asociaba más bien al oficio ganadero. Su habla un castellano andaluz muy peculiar...”, García de León Griego, Antonio, *El mar de los deseos. El caribe hispano musical. Historia y contrapunto*, México, Siglo XXI, en coedición con el Estado de Quintana Roo, Universidad de Quintana Roo, UNESCO, 2002.

características con las que me identifiqué y en las que me reconocí expresado con una fuerza inusitada. Había recuperado parte de mi identidad perdida en las templadas regiones del mal llamado Valle de México, al otro lado de la República en la Costa del Golfo de México. Cualquiera pensaría que esto es algo puramente anecdótico y que no tiene que ser tan importante como para hacer una “profesión de fe”, es decir, un “voto” de proyecto de vida para mi futuro profesional, pero para mí ha sido definitivo. Ahora sé que no sólo es un fenómeno regional de México, sino que es parte de un contexto histórico más amplio que abarca a toda América Latina; y cuando digo América Latina me refiero a la parte del subcontinente a la que indudablemente pertenece la región del Caribe insular hispano. Los latinoamericanos somos producto de las tres grandes raíces o matrices etnorraciales y culturales: la europea, la negra africana (subsahariana) y la indígena. De manera que entender la configuración de las identidades caribeñas tiene mucho que ver con entenderme a mí mismo y, en general, entender los procesos de formación de las identidades en América Latina, lo que constituye, por decisión propia, mi proyecto de investigación para toda la vida.

*Esta tesis la dedico
a mi madre,
a mis hijos
y a ese tal, a ese intruso inexorable
que persigue mi accidentado derrotero:
el por demás inexcusable y misterioso
unicornio azul.*

AGRADECIMIENTOS

Estoy sumamente agradecido con todas las personas que de una forma u otra me apoyaron en la elaboración de esta tesis. En primer lugar, agradezco a mi Tutor Dr. Axel Ramírez, toda su ayuda, siempre generosa, en la penosa tarea de corregir mis yerros. También colaboraron en esa tarea, con gran empeño, los miembros del Comité tutorial: mi muy querido y respetado amigo y maestro, Dr. Ricardo Melgar Bao y el Mtro. Pablo Mariñez, de irreprochables caballerosidad y bondad extrema, a quienes mucho estimo su paciente y profesional auxilio. Gracias, también, a mis sinodales: Dra. Johanna Von Grafenstein Gareis, cuyas agudas, certeras y amables sugerencias me fueron de muchísima utilidad; Dr. Rolando Antonio Pérez Fernández, a quien tanto debo, no sólo en lo académico sino en muchos otros aspectos cimentados en una estrecha y fraternal amistad; Dr. Juan Manuel de la Serna, compañero de trabajo e incisivo revisor de mi tesis, a quien agradezco los importantes señalamientos sobre fallas de fondo y forma; Dr. Carlos Lenkersdorf, cuyos trabajos admiro profundamente, tanto en el campo del conocimiento como en el político, ideológico y humano, y a quien reservo un cariño muy especial.

Asimismo, agradezco a los colegas de la Asociación Mexicana de Estudios del Caribe con quienes comparto congresos, seminarios y reuniones en los cuales he puesto a su consideración durante mucho tiempo los avances de mis trabajos, en particular los de esta tesis y, de igual manera, a los integrantes del Seminario Permanente del Proyecto “Resistencia Popular y ciudadanía restringida. ¿Está en peligro la Democracia en América Latina?”. Muchos comentarios a mis exposiciones me hicieron reconsiderar el método o el contenido de mi investigación, a todos mis queridos compañeros de los lunes, muchas gracias, en particular al Dr. Horacio Cerutti, responsable del proyecto, quien no sólo ha sido guía y apoyo gentilísimo en mis constantes solicitudes, sino el colega y amigo que me alentó en los momentos difíciles. A la Dra. Estela Morales, directora del CCyDEL, mi indeclinable gratitud por todo su apoyo siempre oportuno y generoso. A mis compañeros y amigos del Centro que de alguna manera conocieron y apoyaron el desarrollo de mi trabajo: al Dr. Mario Magallón Anaya y al Dr. Rodrigo Páez Montalbán, de los más entrañables, quienes me han impulsado y ayudado en todo momento; al Mtro. Rubén Ruiz Guerra con quien he compartido, además de una ya larga amistad, algunas responsabilidades laborales y estimación sincera; a los compañeros Cristián Vilorio y Edwin Álvarez más que el apoyo técnico sus gestos amistosos y su honda camaradería.

En mis frecuentes visitas a las Antillas de habla hispana en donde efectué mi trabajo de campo, fui objeto de un amabilísimo trato y recibí atenciones de todo tipo. En cada una de ellas dejé amistades esenciales, algunas de las cuales no puedo dejar de mencionar: En la República Dominicana: Dr. Guaroa Ubiñas Renville, verdadero hermano e insustituible guía de campo en los más recónditos sitios de su país; Dr. Carlos Andújar quien me honró con su amistad y me invitó a exponer y convivir con la planta de investigadores del Museo del Hombre Dominicano que él dirige; Sra. Virtudes Uribe, promotora cultural y organizadora de las excelentes tertulias con lo más selecto de la vida intelectual quisqueyana, por todas sus amabilidades. En Puerto Rico: Mtro. David Cupeles, el Guaroa Ubiñas de Puerto Rico, mi muy querido amigo a quien no tengo con qué pagarle todas las atenciones que tuvo conmigo; Dr. Jalil Sued Vadillo, de quien recibí informaciones precisas

y valiosas enseñanzas; Dr. Dn. Ricardo L. Alegría, quien me honró con su fino trato y tuvo la gentileza de mostrarme una exposición museográfica aun no abierta al público y me obsequió con una charla erudita y amena. En Cuba: Dr. Alejandro Hartmann Matos Historiador de la Ciudad y Director del Museo “Fuerte Matachín” de Baracoa y Sra. Nidia Pérez de Hartmann, Directora de la Casa de la Cultura de la misma ciudad, quienes me prodigaron múltiples atenciones; así también, a la familia del Dr. Rolando Pérez Fernández, que me acogió siempre con tanto cariño, en particular a su madre, mi querida “Ñica” (q. e. p. d.) de recuerdo imborrable. Y a todos los demás colegas y amigos de las tres islas que harían la lista interminable.

Agradezco, por último, el apoyo secretarial y mecanográfico de Magdalena Campos y Eva María Serna Arán, así como las transcripciones realizadas por J. Manuel Serna Vargas.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO UNO. Enfoque, metodología, objetos y fuentes	41
CAPÍTULO DOS. ¿Quiénes son los taínos?	73
CAPÍTULO TRES. Las supervivencias etnoculturales indígenas en Cuba.....	109
CAPÍTULO CUATRO. Los indígenas y la identidad nacional en la República Dominicana.	155
CAPÍTULO CINCO. Indígenas e identidades etnoculturales en el Caribe. El caso de Puerto Rico.	198
CAPÍTULO SEIS. La “Nación Taína de las Antillas” en Nueva York y Los Ángeles. Un pueblo reconstituyéndose.....	242
CONCLUSIONES	274
BIBLIOGRAFÍA	285
APÉNDICES	i-xxv

La historia es más que una disciplina por allá por la estratósfera. Pues la historia es a una nación lo que la memoria es a un individuo. El faro de luz que orientamos hacia la obscuridad del pasado lo guían nuestras preocupaciones del presente. Cuando surgen nuevas preocupaciones en nuestro tiempo y en nuestras vidas, el foco cambia y hace resaltar más claramente cosas que siempre habían estado ahí pero que los historiadores anteriores, en forma olvidadiza, habían eliminado de la memoria colectiva.

Arthur M. Schlessinger Jr.¹

INTRODUCCIÓN

Para la elaboración de esta tesis aplicamos al caso específico del Caribe insular de habla hispana un planteamiento general teórico-metodológico que parte de un enfoque latinoamericanista propuesto por el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro². El proyecto completo “abarca el análisis de la formación de los estados nacionales en América Latina desde el punto de vista étnico en cada una de las siguientes distintas subregiones; México, Centroamérica, el Caribe, Área Andina, Brasil y el Cono Sur”³. En un primer trabajo incluimos únicamente las cuestiones teórico-metodológicas, una síntesis apretadísima del movimiento indígena latinoamericano de los últimos treinta años y algunos elementos para el análisis étnico-nacional sobre México como *Pueblo Testimonio* según una de las categorías utilizadas por Ribeiro para caracterizar a países como Guatemala, Perú, Bolivia, Ecuador, entre otros⁴. Es decir, aquellos en los cuales resulta fundamental la presencia de nutridos grupos indígenas que testimonian el pasado prehispánico de esos países.

¹ *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, New York, 1992, p. 46; cita incluida en Luis A. Agrait, “Hacia un nuevo siglo: la cultura como medio para la convivencia”, en *Historia y Cultura de Puerto Rico. Desde la época pre-colombina hasta nuestros días*, Ricardo E. Alegría y Eladio Rivera Quiñones (editores), San Juan, P.R., Fundación Francisco Carvajal, 1999, p. 296.

² En un cierto sentido, este trabajo de tesis continúa la investigación que llevamos a cabo durante nuestros estudios de Maestría, la cual fue publicada como libro: Serna Moreno, J. Jesús María, *México, un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América*, México, Colección Democracia y Cultura, UNAM/Plaza y Valdés, 2001, 180 pp.

³ *Idem*.

⁴ “Designamos como Pueblos Testimonio a las poblaciones mexicanas, mesoamericanas y andinas, por ser las sobrevivientes de las altas y antiguas civilizaciones que ante el impacto de la expansión europea se derrumbaron, entrando en un proceso secular de aculturación y de reconstrucción étnica que todavía no se ha clausurado”. Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, México, D. F., Editorial Extemporáneos, 1977, la edición que nosotros utilizamos es la de la Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela, con prólogo de María Elena Rodríguez Ozán, 1992, p. 85.

Así, para el estudio de la América indígena, la América “profunda”, como diría Bonfil Batalla, proponemos una serie de planteamientos teórico-metodológicos que conjugan la etnografía, la antropología social y la historia⁵. Un desarrollo interdisciplinario en el cual convergen diversos avances en diferentes ciencias sociales y humanísticas para abordar de mejor manera la compleja diversidad etnocultural de nuestra América. En particular, los estudios etnográficos poseen actualmente un enorme valor para aquellos empeñados en construir una antropología latinoamericanista, que abandone la idea equivocada de contraponer el objeto de estudio de la antropología al carácter actual de las sociedades contemporáneas. “Para los europeos y los estadounidenses la antropología es el estudio del ‘otro’, sea el hombre primitivo, el salvaje o el indio. En cambio para los que formamos parte del lado sur y pobre del continente, la antropología es el estudio de nosotros mismos, de nuestra diversidad étnica y nacional históricamente configurada”⁶. Para estudiar América Latina nuestro enfoque es, además de interdisciplinario, multidisciplinario. Para conocer la compleja realidad de un objeto de estudio, que está compuesto geográficamente por un territorio constituido por regiones y subregiones; históricamente por un pasado común; demográficamente por una población con similares orígenes. Por ello, se requiere abordarlo desde múltiples disciplinas, de ciencias sociales y naturales. Al mismo tiempo, no se pueden descartar los aportes que se han recibido de una a otra, por la relación e intercambio entre ellas, a través de debates o diálogos fructíferos, que requieren de la resemantización conceptual de la problemática en estudio.

La propuesta metodológica (aunque no la teórica) de Darcy Ribeiro en la cual nos hemos inspirado, él mismo la calificaba de “ecléctica”. Es decir, una propuesta metodológica que reconstruye desde una tradición marxista no ortodoxa (bastante polémica, por cierto), la interpretación de la realidad latinoamericana. Dicha propuesta la elaboró a partir de una “mirada” antropológica, que enfatizaba ciertos elementos etnoculturales. Nosotros preferimos llamarla “electiva”, en el sentido en que ha sido

⁵ Bonfil Batalla, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, México, CIESAS/SEP, 1987.

⁶ Medina, Andrés, “La etnografía y la cuestión étnico-nacional en Centroamérica: una primera aproximación”, en *Anales*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1993, p. 41.

formulada dentro de la tradición latinoamericana de filosofía⁷. Desde nuestro punto de vista, esta actitud electiva no significa suma arbitraria de ideas, sino búsqueda y construcción teórico epistemológica de un campo específico del conocimiento etnocultural. Remitiéndonos a ella queremos evadir el encajonarnos en una postura paradigmáticamente rígida⁸. Sabemos que ello tiene sus riesgos, pero también ventajas. Así, por ejemplo, en los sesentas, cuando Darcy Ribeiro publicó sus trabajos fundamentales, fue duramente criticado. Sin embargo, gracias a la flexibilidad de su perspectiva, pudo elaborar sus planteamientos para responder a una pregunta fundamental: ¿por qué la desigualdad en el desarrollo de los pueblos americanos? Para ello, Ribeiro tomó de los aportes que, a su juicio, había en los diversos enfoques propios de las ciencias sociales, aquellos que pragmáticamente consideró le resultaban más útiles y apropiados para construir su propia y original forma de abordar sus estudios. En ese empeño, el eje central de su trabajo se expresó en lo que denominó “estudios de antropología de la civilización”⁹. Ello no quiere decir, por supuesto, que no hagamos distinciones o que aceptemos en su totalidad los planteamientos de Ribeiro. Compartimos algunas críticas que los especialistas en diversas disciplinas le hicieron durante la discusión que él mismo puso sobre la mesa. En particular, su propuesta teórica propiamente dicha nos parece desproporcionada y polémica. Siguiendo a Andrés Medina, consideramos rescatable sobre todo su tipología relativa a los pueblos americanos¹⁰. A ello agregamos el concepto de transculturación elaborado por Fernando

⁷ “Sobre si conviene más al filósofo seguir una sola escuela y un solo maestro en cuya autoridad se apoye, que estudiando todos seleccionando lo que haya dicho cada uno de verdad o por lo menos de más verosímil, dando modestamente de lado a los demás. CONCLUSIÓN ÚNICA: Es más conveniente al filósofo, incluso al cristiano, seguir varias escuelas a voluntad, que elegir una sola a que adscribirse”, José Agustín Caballero, “Philosophia electiva”, 1797, en Isabel Monal y Olivia Miranda (selección e introducción), *Pensamiento cubano siglo XIX*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2002, T. I, p. 139. A este sacerdote (1672-1835) “se le considera el primer reformador de la filosofía en Cuba...”, p.106.

⁸ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

⁹ En el Prefacio a la primera edición castellana de la obra que nos ha servido de base para nuestra investigación, Ribeiro señala que: “Este libro, aunque independiente, integra una serie de cuatro estudios de antropología de la civilización en los que se procura repensar los caminos por los cuales los pueblos americanos llegaron a ser lo que son ahora, y discernir las perspectivas de desarrollo que se les abren”, D. Ribeiro, *Las Américas y...op. cit.*, p. 3.

¹⁰ Al respecto, Andrés Medina señala en uno de sus trabajos: “en el caso de Ribeiro no tomamos su propuesta teórica, demasiado cargada hacia un positivismo evolucionista y en una polémica imaginaria con un marxismo de paja; consideramos mucho más constructivo partir de sus propuestas sobre la etnia y la nación, sobre las manifestaciones culturales y políticas de estos procesos y someterlos a prueba en la situación específica de las naciones centroamericanas”. A la limón, en nuestro caso relativo a la situación específica de los pueblos del Caribe de habla hispana, intentamos hacer lo mismo. La cita la tomamos de: “La etnografía y la cuestión étnico-nacional en nuestra América: una primera aproximación desde Mesoamérica” de A.

Ortiz, algunos desarrollos teóricos sobre la formación de la nación en América Latina propuestos por el político y sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado, entre otros¹¹. Por lo tanto, nos interesa avanzar en una perspectiva que considere los aportes de la antropología latinoamericana en el campo de los estudios sobre el fenómeno nacional para entender mejor la relación concreta que históricamente se ha dado entre etnia y nación en el proceso de formación nacional. Para los elementos provenientes del marxismo que nos parecen fundamentales tendríamos que remitirnos a la obra de Mariátegui, principalmente las ideas contenidas en su ya clásico *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Sus ideas representan una rica y compleja contribución al debate sobre la cuestión nacional, como lo ha puesto también de manifiesto Andrés Medina¹².

Si originalmente los países de América Latina nacieron bajo el signo étnico y cultural de las tres mismas grandes matrices y las culturas permanecen con pocos cambios, históricamente hemos recibido ese legado que tiende a unificarnos. Esa cultura común no es producto de una simple mezcla o fusión. Es producto del conflicto generado por la invasión colonialista. Ese origen colonial y esa misma dependencia que padecemos nos debió de unificar durante el siglo XIX en una misma Gran Nación o Patria Grande, pero una serie de factores de diversa índole nos dividió. Además, desde el siglo XIX, pero también durante las primeras décadas del siglo XX, Estados oligárquicos y racistas¹³ excluyeron en sus proyectos a negros e indígenas y pusieron nuestras economías al servicio del mercado mundial y, en buena medida, las entregaron (bajo presiones que llegaron incluso a la intervención armada) a los intereses de las grandes potencias capitalistas (principalmente Inglaterra, Estados Unidos y Francia) en una nueva dependencia que algunos calificaron de neocolonialista. Después de intentos de diverso tipo (caracterizados por políticas

Medina, artículo aparecido en la revista *Cuadernos Americanos*, núm. 43, año VIII, vol. I, de enero-febrero de 1994, pp.61-62.

¹¹ René Zavaleta M., *El poder dual en América Latina*, México, Siglo XXI, 1974; "Notas sobre la cuestión nacional en América Latina", en Juan Enrique Vega, *Teoría y política en América Latina*, México, CIDE, 1983, pp. 281-290; "Notas sobre la cuestión nacional en Bolivia", en Marco Palacios (compilador), *La unidad nacional en América Latina. Del regionalismo a la nacionalidad*, México, COLMEX, 1983 pp. 87-97; y *Lo nacional popular en Bolivia*, México, siglo XXI, 1986.

¹² *Op. Cit.*, pp. 53-57.

¹³ "...Estados excluyentes y represivos que marginaban de la vida política al grueso de la población... el retraso, la barbarie eran, a los ojos de la oligarquía, los atributos del pueblo", Ruy Mauro Marini, "Introducción: las raíces del pensamiento latinoamericano", en *Crítica al análisis de la dependencia latinoamericana*, p. 29.

nacionalistas, populistas, desarrollistas, proteccionistas, sustitutivas, entre otras) que se propusieron recuperar una dinámica económica y política propia (sin haber podido superar las asimetrías entre campo y ciudad que, en algunos casos se expresó en el denominado “colonialismo interno”¹⁴), los gobiernos de la región han abierto sus economías a la internacionalización. Ahora, con el llamado neoliberalismo¹⁵, pareciera que se busca una plena recolonización de nuestros pueblos a través de proyectos como el ALCA. Los más afectados con este tipo de políticas, como siempre, son los más pobres, y los más pobres entre los pobres son los indígenas¹⁶ a quienes estas políticas no sólo no toman en cuenta, sino que, por diversas causas, se les convierte en los principales destinatarios de las acciones del neoliberalismo, no porque a éste le interesen los indígenas, sino los recursos naturales que muchas veces se encuentran ubicados en los territorios de los grupos aborígenes. Así, a los indígenas, se les ha “invisibilizado”¹⁷, no sólo para la realización de

¹⁴ Rodolfo Stavenhagen, *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*, Pablo González Casanova, *La democracia en México*, México, ERA, 1965.

¹⁵ Sistema económico mundial hegemónico de nuestra época, basado en políticas macroeconómicas que privilegian dogmáticamente los mecanismos de mercado y con la menor intervención posible del Estado, imponen la apertura de los mercados, el desvanecimiento del proteccionismo, la privatización de los bienes colectivos y drásticos recortes presupuestarios a las instituciones de previsión, protección y desarrollo social, entre otros rasgos fundamentales.

¹⁶ Un experto en la población indígena ha presentado datos contundentes al respecto (los cuales no cambian en lo absoluto por el hecho de que existan caciques que pudieran estar en situación distinta cuando a los indígenas se les está concibiendo como población étnicamente diferenciada): “Entre las poblaciones con mayores índices de pobreza y más bajas posibilidades actuales de desarrollo se encuentran los pueblos indígenas del continente, que suman alrededor de 40 millones y se encuentran en todos los países (salvo Uruguay, en donde fueron eliminados físicamente desde el siglo pasado). Un estudio reciente del Banco Mundial concluye que la pobreza entre la población indígena es persistente y severa y que sus condiciones de vida son generalmente abismales, sobre todo en comparación con los de las poblaciones no indígenas. Por ejemplo, mientras en Guatemala el 66% de la población total se encuentra por debajo de la línea de pobreza, entre los indígenas el porcentaje es de 87%. En Perú, los indígenas acusan un índice de pobreza más de dos veces mayor que los no indígenas, y el 55% de la población indígena se encuentra en la extrema pobreza. En Bolivia, uno de los países más pobres del continente y en el que la población indígena es mayoritaria, se da una relación similar. Mientras que el 48% de la población no indígena es considerada como pobre, lo es el 73% de la población indígena monolingüe y el 64% de la población indígena bilingüe. En México, la probabilidad de ser pobre y extremadamente pobre se incrementa conforme aumenta la densidad de población indígena a nivel municipal... Según datos del propio gobierno de México, entre el 70 y el 84% de la población indígena menor de cinco años presenta elevados porcentajes de desnutrición.”, Rodolfo Stavenhagen, *Consideraciones sobre la pobreza en América Latina*, ponencia presentada en las “Jornadas Internacionales para la Erradicación de la pobreza”, El Prat de Llobregat, 22-24 de noviembre de 1996, documento mecanoscrito proporcionado por el autor, pp. 19-20.

¹⁷ Héctor Díaz-Polanco al referirse a las etnias indígenas de América Latina asegura que “a pesar de la importancia que reviste la presencia de estos grupos étnicos en América Latina, hasta hace poco era relativamente escasa la atención que despertaban en el gran público y las fuerzas políticas actuantes en nuestra región. Esta situación comienza a cambiar; pero todavía para el común de los ciudadanos, para la mayoría de los políticos, etcétera, los indígenas constituyen una *población invisible* o, en el mejor de los casos, parte de un paisaje habitual que no incita a las cuestiones críticas. Incluso son insuficientes los estudios

estas políticas, sino también en muchos de los estudios que se hacen sobre los pueblos latinoamericanos. En muchos casos se les ha borrado de la historia¹⁸, de la vida política, de la cultura. Como casi no consumen ni producen para el mercado; como no constituyen una fuente de mano de obra utilizable (salvo excepcional e indirectamente) por el gran capital, se les ha negado, incluso, su calidad de indígenas. Así, por ejemplo, en la ciudad de México, hasta hace poco nadie hablaba en sus estudios de la existencia en ella de indígenas. La primera vez que esto ocurre es en los trabajos de Lourdes Arizpe¹⁹, quien, por otra parte,

especializados que se realizan en torno a las características y el desarrollo de las etnias indígenas", Díaz-Polanco, Héctor (compilador), "Introducción. Los pueblos indios en los Estados nacionales", *Etnia y nación en América Latina*, México, CONACULTA, 1991, p. 13.

¹⁸ Esto ha sido denunciado por múltiples historiadores y antropólogos latinoamericanos que buscan nuevos enfoques en el abordaje de la historia de nuestra región; ha llegado incluso a sostenerse en los proyectos de expertos en la historia de América Latina para los programas de la UNESCO, así, por ejemplo, Germán Carrera Damas, Presidente del Comité Científico Internacional para la redacción de una *Historia General de América Latina*, en la presentación de su proyecto para el estudio del pasado latinoamericano desde una postura actual, es decir en el umbral del siglo XXI, como él mismo señala, plantea que "...la historia de las sociedades latinoamericanas, criollas y aborígenes, ha sido escrita y cultivada en correspondencia con el proceso de conformación social hegemónica del criollo latinoamericano. Naturalmente, esto vale no sólo para la comprensión y la explicación de la historia; vale también para el acopio y la preservación de las fuentes, así como para la orientación de los proyectos de investigación. De esta manera en muchas ocasiones -como seguramente apreciará el lector- la presencia histórica de las sociedades no criollas se debilita e incluso queda subordinada a la de las sociedades criollas. Me niego a aceptar la fácil explicación de este hecho consistente en que sucede así porque las sociedades criollas son el motor de los complejos sociales latinoamericanos. Viene más a la razón el observar que en éstos se da una desigualdad de ritmos históricos. Rechazo la creencia, aunque generalizada, del estancamiento de alguno de sus componentes. En todo caso, rechazo esta última creencia, por cuanto lleva en la práctica social a pronunciar la más prejuiciada sentencia contra las sociedades indígenas, tradicionalmente vistas por la mentalidad criolla como responsables del atraso social y de los obstáculos encontrados por los intentos de progreso. Quizá ha escapado a la atención de quienes han puesto empeño en refutar esta interpretación, asumiendo la defensa del indígena y abonando la exaltación de su contribución cultural, el señalar que la verdadera causa de tal dificultad radica en el modo como las sociedades criollas y aborígenes se relacionan en la mentalidad del criollo, único término conocido de esa relación, ya que el papel de la mentalidad indígena en ella sigue siendo materia más de supuestos y deducciones que de conocimiento... Se ha formado así, entre las sociedades aborígenes y las criollas, una brecha que ha resistido a los esfuerzos de creadores literarios y artísticos, al igual que los de mentes científicas y filósofos sociales." Y más adelante agrega: "todo parece acentuar la urgente necesidad de someter este nivel del conocimiento general de América Latina a una cuidadosa revisión histórica. La maduración de algunas de las sociedades que la forman y los requerimientos políticos de todas determinan esa necesidad, en el marco compuesto por la proliferación de formas de asociación supranacionales, en correlación con el desarrollo multinacional del capitalismo, con el surgir de nuevas modalidades de organización sociopolítica y con la oportunidad de volver a definir, en algunas áreas, los vínculos de las sociedades implantadas latinoamericanas con las sociedades indígenas y afroamericanas", en su explicación del concepto de "criollo" que él utiliza, aclara lo siguiente: "el autor utiliza el término "criollo" en su sentido más generalizado en América Latina. Designa al europeo y al africano nacidos en tierra americana y al producto de su mestizaje con la población indígena. Pero, más que un criterio étnico, para el autor importa una forma de mentalidad, la propia de una relación de dominación respecto de las sociedades indígenas. En este sentido, la conciencia criolla desborda los límites étnicos".

¹⁹ Lourdes Arizpe, *Campesinado y migración*, SEP, México, 1985; y "Migración indígena: oportunidades de desarrollo o problema no resuelto? (entrevista de Andrés Ortiz). *México Indígena*. Año 2. no. 18. pp-11-17. INI, 1986.

únicamente trata de los indígenas migrantes en la ciudad. Es sólo hasta las proximidades del 92 que se empiezan a hacer “visibles” la enorme cantidad de “pueblos originarios” que han sobrevivido y continúan manteniendo una serie de elementos etnoculturales identitarios aun en la actualidad. Un novedosísimo trabajo de investigación colectiva está realizando un mapeo de la Cuenca de la ciudad de México y lleva ya contabilizados más de doscientos pueblos con sus respectivos barrios, muchos de ellos con sus mayordomías y algunos otros rasgos de sus antiguos sistemas de cargos.

Por ello, no es una sorpresa que últimamente veamos cómo se incrementan cuantitativa y cualitativamente las propuestas y demandas de los pueblos indígenas de América Latina dirigidas a los estados nacionales, poniendo en jaque el oprobio de los diversos sistemas de dominación política y de explotación económica. El movimiento indígena actual, orientado a la defensa de sus derechos más sentidos y a la construcción de una nueva ciudadanía liberada de las seculares condiciones de existencia que hacían a los indígenas ciudadanos de “segunda clase” pasó en estas últimas décadas a sustituir lo que antes era un sentimiento de nostalgia por el pasado anterior a la conquista, por una conciencia política pautada por la expectativa de un futuro donde las injusticias sociales tendrían que tener fin. Se trata, sin duda, de utopías étnicas de diverso calibre y alcance en la supuesta era del fin de las utopías.

El discurso indígena en América Latina ocurre en la intersección de los temas referentes a los derechos humanos, la democracia, el desarrollo y el medio ambiente, entre otros de no menos peso y significación. Pero, además, se ha vuelto más claro que las demandas indígenas preocupan no solamente a los pueblos indígenas sino que involucran a toda la sociedad nacional. Su reclamo no es sólo por mejoras económicas, culturales, políticas y jurídicas para ellos, sino que están cuestionando y desafiando las bases sobre las cuales se ha construido el estado-nación en nuestra América. Ello nos remite a la necesidad de revisar algunos de los últimos desarrollos teóricos que muestran críticamente cómo se ha entendido hasta ahora el proceso mediante el cual se han formado, en complejos y diversos procesos históricos, las naciones latinoamericanas desde el punto de vista étnico, así como la manera en que se han constituido los estados-nación en las diferentes regiones del

Continente Americano²⁰. Y esto obedece a que la mayoría de los estados independientes que hoy existen están compuestos por más de un grupo étnico. Muchos de estos grupos reclaman para sí el carácter de nación, pues carecen de un estado propio o no se sienten representados o identificados con aquel en el que viven, al que, por lo general corresponde un sistema de dominación al que podríamos denominar, siguiendo a Rodolfo Stavenhagen de **etnócrata**²¹. Así, por ejemplo, todos los residentes permanentes de los Estados Unidos de América que cumplen con ciertos requisitos legales, son “americanos” y componen la nación “americana”. A esta manera de concebir la nación, nos dice Rodolfo Stavenhagen²², se le puede llamar **territorial** o **cívica** y generalmente es determinada por el Estado mismo en la ley y mediante una **ciudadanía común**. Hay otro concepto de nación, el cual se basa, también a decir de Stavenhagen, en criterios étnicos. En este caso las características que definen la pertenencia son atributos culturales compartidos, como el idioma o la religión, así como la idea de una historia afín arraigada en el mito de una ascendencia común. De acuerdo con este concepto, que juzgamos de gran utilidad para el desarrollo de nuestra investigación de tesis, la pertenencia a una **nación étnica** se hereda, y aunque existe cierta flexibilidad en cuanto a cómo se confiere o se pierde, cuenta más la **identidad cultural** que la **ciudadanía formal**. Al igual que en la nacionalidad cívica, en este caso el territorio es un referente necesario; no tanto como el espacio donde se aplican los derechos ciudadanos y un sistema jurídico, sino como la **patria histórica** de la que surge la nación étnica y a la que siempre está ligada, aunque no siempre se viva en ella, como es el caso de los emigrados caribeños que viven en los Estados Unidos de Norteamérica que intentan

²⁰ De gran importancia para la comprensión de estos conceptos resultan las precisiones de Rodolfo Stavenhagen: “estados son las entidades políticas y legales que ejercen soberanía sobre un territorio específico y sobre sus habitantes. Las naciones pueden ser consideradas como colectividades sociológicas basadas en afinidades étnicas y culturales que comparten su percepción de dichas afinidades; pueden o no estar constituidas como estados, pero en cualquier caso cobran importancia política bajo determinadas circunstancias históricas, como cuando adquieren conciencia política (nacional). Los pueblos los definimos como grupos étnicos, o etnias, que no han logrado esa conciencia nacional, o cuando menos no la han expresado, pero que de todas formas están unidos por vínculos raciales, lingüísticos, culturales o nacionales que los distinguen de grupos similares y que crean conciencia entre sus miembros de una identidad común”, Stavenhagen, Rodolfo, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2001, p. 17.

²¹ “...estado etnócrata –es decir, un estado-nación controlado esencialmente por una etnia mayoritaria o predominante que puede ejercer una autonomía cultural sobre el resto de la nación...”, Stavenhagen, Rodolfo, *Conflictos Étnicos y Estado Nacional*, Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (IIICH-UNAM), Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD), Siglo XXI Editores, primera edición en inglés 1996, primera edición en español 2000, p. 17.

²² Aquí se presentan algunos de los conceptos que desarrolla en la obra de la cita anterior remarcados por nosotros con negritas para su identificación visual, *Ibid.*, pp. 7-22.

construirse una identidad taina. Por otro lado, el **nacionalismo étnico** lucha por unificar la **patria étnica** con la **unidad territorial real** sobre la cual un pueblo debe tener cierto grado de control, en el caso de Puerto Rico, por ejemplo, el pleno control y la soberanía sobre su territorio se ve negada por el estatuto de Estado **“libre y asociado”**.

Nación cívica y **nación étnica** pueden llegar a coincidir, como ocurre con numerosas naciones modernas las cuales son producto de una amalgama de los diferentes grupos étnicos que las integran (así sucede, por ejemplo, con la nación inglesa), mientras que algunos estados contruidos a partir del principio reconocido de soberanía territorial y cívica, pero no étnica, llega un momento en que pueden adquirir una clara identidad étnica propia (como ha ocurrido en Francia). En nuestro caso, nos interesa analizar la forma específica en que se entrelazan la **nación étnica** y la **nación cívica** en los proyectos de las élites gobernantes del Caribe hispánico, así como en las reformulaciones de las **identidades étnicas** desde una perspectiva indígena (taina) por parte de algunas organizaciones de inmigrantes caribeños en los Estados Unidos. Nos referimos a una concepción sobre la diversidad étnica y cultural cuya igualdad de derechos puede ser asumida por nuevas propuestas de democracia; es decir, que consideramos posible y deseable un sistema democrático en el que pueda existir la diversidad étnica y cultural que en esos términos nos hace diferentes, con la igualdad de derechos garantizados por la “nación cívica”. Pensamos por ejemplo en el planteamiento de Alain Touraine quien desarrolla una propuesta de “democracia cultural” como él la llama en la cual los términos igualdad y diferencia no son incompatibles sino directamente interdependientes y, al igual que a él nos parece errónea la postura de algunos antropólogos como es el caso de Clifford Geertz²³ y Louis Dumont²⁴ quienes consideran contradictorios estos términos y por lo tanto se oponen a que puedan concebirse derechos universales que se coloquen al mismo nivel de la diversidad, porque para ellos el orden de la igualdad está separado del de la diferencia: si dos individuos o dos culturas se definen como diferentes, pertenecen a conjuntos distintos y en su concepto de democracia defienden un orden cuantitativo en el cual la cultura o etnia mayoritarias son las mejores y las otras serían minorías que habría que tratarlas como diferentes también en el

²³ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1989.

²⁴ Luis Dumont, *Introducción a las teorías de la antropología social*, Madrid, Alianza, 1989.

orden jurídico. Touraine explica muy bien la confusión, la cual obedece al hecho de concebir al Estado como si fuera la colectividad de ciudadanos lo cual lleva a limitar los derechos de una clase, de una etnia o de los afectos a una fe²⁵.

En cuanto a la perspectiva latinoamericanista y el contexto de debate sobre la llamada cuestión indígena en la región, planteamos, en una muy breve síntesis, las siguientes consideraciones: a nivel continental la discusión se inicia en los años treinta, aunque tiene como antecedente un contexto favorable generado por la influencia de la Revolución mexicana de 1910, el Movimiento Estudiantil de Córdoba, Argentina en 1918, los "orígenes inventados" de la APRA en 1924²⁶ y su fundación en 1926²⁷, la Revolución de Octubre, etc. y respondía a la necesidad de analizar el problema indio en un momento en que los movimientos y las revueltas campesinas se habían multiplicado desde comienzos del siglo. La literatura indigenista surgida desde finales del siglo XIX ya no era suficiente. Se imponía la necesidad de un análisis más profundo, político y social, que hasta ese entonces no se había llevado a cabo²⁸. Y en el Congreso Indigenista Interamericano de 1940 en Pátzcuaro la discusión tiende a influir en las políticas de los estados nacionales muchos de los cuales deciden formar institutos oficiales que se encarguen de desarrollar dichas políticas coordinados por un organismo continental: el Instituto Indigenista Interamericano. De esta manera, el indigenismo va perdiendo poco a poco su carácter reivindicacionista para convertirse en una ideología de los estados nacionales. A partir de 1971, con la *Ia. Declaración de Barbados*²⁹, se da a conocer a nivel continental una corriente conformada por antropólogos formados en una perspectiva teórica culturalista que

²⁵ Ver: Touraine, Alain, *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, primera edición en italiano, 1997, primera edición en español, 1998, segunda reimpresión, 2000 (ampliaremos estas ideas en las conclusiones de la tesis).

²⁶ Ver: Ricardo Melgar, *Redes e imaginario del exilio en México y América Latina*, Argentina, Libros en Red, Insumisos Latinoamericanos, diciembre de 2003.

²⁷ Según se refiere en la biografía de Haya de la Torre incluida en Víctor R. Haya de la Torre, Edición de Milda Rivarola y Pedro Planas, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988, p. 23: "...retorna a la capital francesa y funda, en octubre de 1926, la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA)."

²⁸ "El indigenismo se convierte en un instrumento de protesta contra la injusticia que padece el indio y se manifiesta a través de la literatura (Gregorio López Fuentes en México, Valcárcel en Perú, Jorge Icaza en Ecuador), de las ciencias sociales (Mariátegui en el Perú), de revistas (*Amauta*, fundada por Mariátegui), introdujo la corriente indigenista en las Artes", Barre, Marie-Chantal, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI Editores, 1ª. Edición, 1988, p. 30.

²⁹ "Declaración de Barbados: por la liberación del indígena", en Carlos García Mora y Andrés Medina (editores), *La quiebra política de la Antropología Social en México (Antología de una polémica)*, vol. II, México, UNAM, 1986, pp. 519-525.

rescata los aportes del *indianismo* (entendido en su acepción de punto de vista de los indígenas que surge desde, y para ellos mismos). Esta corriente realiza una amplia crítica al indigenismo como expresión de las políticas gubernamentales *integracionistas*³⁰ en América Latina, elaboradas por los no indígenas quienes pretenden imponer una "única y homogénea" cultura nacional pretendiendo, además, asimilar a la población indígena a dicha cultura. Más tarde, las posturas más proclives a una **visión romántica** de lo indígena, entre las cuales se encuentran quienes han utilizado de manera central el concepto de **grupo étnico** (debido a lo cual se les ha considerado *eticistas*³¹, como es el caso de Guillermo Bonfil Batalla³² en México), aunque han aportado valiosos elementos teórico-metodológicos para el análisis de la dimensión étnica, han recibido no sólo la crítica por parte de estudiosos especialistas en el tema³³, sino, inclusive, revisiones significativas al interior mismo del movimiento indígena de nuestra América. De esta manera, durante las últimas cuatro décadas³⁴ se ha desarrollado un amplio e interesante debate que ha llevado a revisar el papel desempeñado por los indígenas en las esferas económica, política, jurídica, social y cultural en nuestros pueblos³⁵. La historia misma de América Latina ha sido reformulada en la medida en que se revisan los enfoques propios de la historiografía liberal que restaba importancia a la participación histórica de los indígenas, quienes nunca alcanzan, ni por asomo en esos trabajos, el papel protagónico que caracterizó, en muchas ocasiones, su actuar en los procesos constitutivos de un buen número de naciones

³⁰ Se les llama así a las políticas gubernamentales que se proponen "integrar" la nación incorporando a los indígenas a la cultura oficialmente considerada como "nacional" aún a costa de eliminar las diferencias étnicas y culturales que los distinguen como tales.

³¹ Algunos antropólogos, desde una perspectiva más radical, como es el caso de Héctor Díaz Polanco, han decidido llamarlos populistas o etnopopulistas.

³² Ver sus más importantes obras: Guillermo Bonfil Batalla, (compilador), *Utopía y revolución. El pensamiento contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1981; *México Profundo. Una civilización negada*, México, CIESAS/SEP, 1987 y "Civilización y proyecto nacional" en Bonfil Batalla, G., *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, 1991.

³³ En México, aunque han sido muchos los estudiosos que han intervenido en el debate, a nuestro juicio, el crítico más destacado de esta corriente ha sido Héctor Díaz Polanco, principalmente en su texto: *La cuestión étnico-nacional*, México, Editorial Línea, 1985.

³⁴ Durante la primera de ellas se produce en México lo que Carlos García Mora y Andrés Medina denominan *La quiebra política de la antropología social en México*, título de la Antología de una Polémica, cuya edición ellos elaboraron (México, dos tomos, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, 1986) y en donde se recogen una gran cantidad de textos de este debate que van de 1966 a 1976.

³⁵ Adolfo Colombres, Henri Favre, Alejandro Marroquín, Rafael Menjivar, Nemesio Rodríguez, Stefano Varese, Rodolfo Stavenhagen, Pablo González Casanova, Marcos Roitman, Héctor Díaz Polanco, Daniel Valcárcel, Guillermo Bonfil Batalla, Wankar, Miguel Alberto Bartolomé, Georges Balandier, Xavier Albó, Gilberto López y Rivas, entre muchos otros

latinoamericanas. La historiografía oficial, elaborada por los Estados **etnócratas** (Pablo González Casanova y Marcos Roitman los han llamado **monoétnicos**³⁶), cuando mucho los relegó a un terreno simbólico mitificador del origen de lo nacional.

Actualmente en el campo de los estudios etno-culturales se realizan esfuerzos por ubicar el análisis de **lo indígena** en un ámbito de mayor objetividad que supere tanto el oficialismo indigenista como las posturas románticas que en ocasiones llegaron a prohijar una especie de racismo a la inversa, donde se rechazaba lo blanco o lo occidental contrapuesto a lo que se consideraba *auténticamente indígena*³⁷. Consideramos que se debe superar, en la medida de lo posible, tanto la visión indianista en su versión fundamentalista como todo tipo de indigenismo que atente contra las características etnoculturales que distinguen a los pueblos originarios que las quieran conservar. La reivindicación más importante que ha surgido desde las práctica histórico social de los pueblos indios ha sido la de diversos planteamientos de autonomía para dichos pueblos. Nuevos trabajos de investigación apuntan hacia allá y la importancia de la participación indígena en la refundación de la nación en los llamados Pueblos Testimonio, parecen confirmar, además, lo que ya advertía con su análisis pionero y visionario Darcy Ribeiro desde los años sesenta.

Por lo anterior, nosotros consideramos que este estudio sobre el Caribe insular hispano desde una perspectiva etnocultural indígena sólo se explica en el contexto generado por los movimientos indígenas que, desde hace más de tres décadas, estallaron en la mayoría de los países de América Latina. Estos movimientos dieron origen a un debate sobre la "cuestión indígena" según las diferentes formas de enfocarlo. Por su parte, los Estados nacionales de América Latina que, como vimos, habían respondido a través de sus políticas indigenistas creando organismos gubernamentales de diversa índole, promovieron una buena cantidad de congresos, encuentros y coloquios los cuales se llevaron a cabo desde los años cuarenta con la participación de indígenas y no indígenas para abordar esta

³⁶ Ver: González Casanova, Pablo y Marcos Roitman Rosenmann, (coordinadores), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada ediciones y C.I.I.C.yH./UNAM, 1996.

³⁷ Un ejemplo, con el que nos identificamos es el del antropólogo mexicano Andrés Medina de quien recomendamos su trabajo "La etnografía y la cuestión étnico-nacional en Centroamérica: una primera aproximación", Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, 1993.

problemática. Después del Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, el Instituto creado para cubrir toda la región³⁸ y originado en dicho congreso, convocó a una serie de reuniones para difundir y promover las políticas indigenistas en los países de América Latina con mayor presencia indígena. República Dominicana fue de los primeros en crear su Instituto indigenista y, años después, al acercarse la coyuntura del Quinto Centenario de lo que oficialmente se quiso llamar “encuentro de dos mundos” (y que los indígenas de todo el continente rechazaron y, gracias a sus luchas, terminaron por llamar “500 años de resistencia indígena, negra y popular”) algunos grupos oficiales y otros independientes del Caribe se interesaron por profundizar el rescate de sus raíces indígenas. Así, del 11 al 17 de septiembre de 1988 en Santo Domingo, República Dominicana, organizado por ese Instituto, se llevó a cabo el Primer Encuentro del Caribe Amerindio. Y, en la memoria de este encuentro, publicada en 1990 con el título de *Pueblos y políticas en el Caribe amerindio*³⁹, se incluyeron algunas de las ponencias presentadas por los participantes⁴⁰ en las cuales se abordaron los siguientes ejes temáticos: “identidad étnica e identidades nacionales; reivindicaciones de los pueblos indios y políticas indigenistas de los estados, y acciones de investigación, preservación y promoción del patrimonio cultural e histórico”. La presencia de dirigentes indígenas en este evento es un indicador muy claro del ascenso organizativo y de movilización que ya en ese entonces habían alcanzado los pueblos indios en la búsqueda de un futuro solidario⁴¹, objetivo en el que se hermanaban los

³⁸ La aparición de este organismo analizada desde la perspectiva de la historia de la antropología se inscribe, según Ricardo Melgar en un periodo que va de los 30 a los 50 el cual “está signado por la confrontación ideopolítica en el seno mismo del discurso sobre el nacionalismo cultural y sus expresiones políticas... Por esos años se gestó un proceso de configuración de un cuerpo institucional en materia cultural vinculado al aparato educacional del Estado, destacando sus vertientes museográficas, antropológicas y folklóricas. El Estado asumió así un nuevo perfil en el contexto regional... En los hechos la ‘identidad cultural’ se convirtió para la ideología estatal en un necesario referente de legitimidad nacional, así como en un elemento constitutivo de su nueva política de fronteras.”, *Notas para el estudio de la Antropología y el Folklore en América Latina (los 40)*, ENAH, Ponencia presentada en el XI CONGRESO NACIONAL DE FOLKLORE Y I CONGRESO INTERNACIONAL ANDINO DE FOLKLORE, Huancayo,-Perú, 19 al 23 de agosto de 1991, mimeo., proporcionado por el autor.

³⁹ *Pueblos y políticas en el Caribe amerindio*, Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio, Santo Domingo, República Dominicana, 11 al 17 de septiembre de 1988, publicado en México, D. F., por el Instituto Indigenista Interamericano en coedición con la Fundación García Arévalo, Inc., 1990.

⁴⁰ Se trató de “una reunión técnica que congregó a personeros de organismos e instituciones nacionales e internacionales con responsabilidad en el desarrollo y promoción de la cultura; a especialistas en investigaciones arqueológicas, etnohistóricas y etnológicas de la región, y a dirigentes indígenas y de movimientos culturales que trabajan por la revitalización de los valores originales de los pueblos del Caribe”. *Ibid.*, p. 11.

⁴¹ Si bien es necesario precisar que convocado bajo una denominación de Caribe que abarca a lo que se conoce como Circuncaribe, la representación indígena se reducía a integrantes de organizaciones indígenas de

indígenas con las luchas que en el Caribe venían desarrollando desde tiempo atrás las poblaciones afroamericanas. Ese futuro solidario se concreta en la búsqueda de un desarrollo en todos los órdenes de estas poblaciones y el reconocimiento del carácter pluricultural y pluriétnico de la sociedad en el Caribe. Conscientes de que las políticas de los estados nacionales no cumplen, por lo general, con su obligación de respetar los derechos culturales, sociales, lingüísticos, étnicos y económicos de los grupos humanos que pueblan la región; sabedores de que los discursos de la identidad nacional han sido frecuentemente un arma de sujeción y destrucción de las diferencias culturales de la región manifestaban en sus documentos de síntesis “que el desarrollo armónico de la diversidad cultural que nos caracteriza sólo puede partir de la aceptación explícita y práctica de la misma diversidad. La inteligencia de nuestra región debe expresarse precisamente en encontrar las formas de articulación democrática de esa diversidad”⁴². Los llamados y exhortos a los gobiernos del área y a las instituciones culturales y educativas de la región que en ese encuentro se hicieron, se quedaron, como suele suceder, en el papel. Pasada la coyuntura de la “celebración” del Quinto Centenario, volvieron a ocupar su lugar en la retórica infértil de los discursos oficiales. Es en este contexto, de abandono en la práctica de las instituciones gubernamentales de la reivindicación de los aportes indígenas en las diversas esferas de la vida de los pueblos caribeños y el alejamiento de las políticas gubernamentales de este tipo de planteamientos durante el resto de la década de los noventa y en lo que va del nuevo siglo y milenio, que hemos emprendido este trabajo de tesis. Este tipo de políticas propias de un indigenismo integracionista y paternalista que atentaba contra las diferencias étnicas y consideraba a los campesinos como menores de edad, fueron sustituidas por las posturas neoliberales, las cuales asumen la ideología multiculturalista expresada por una retórica de supuesto respeto por las diversas manifestaciones étnicas y culturales, mientras, al mismo tiempo, fomentan y promueven la imposición masiva de los valores homogeneizantes de la llamada globalización mediática y

Venezuela, Colombia y Panamá (Tito Poyo del Consejo Nacional Indio de Venezuela, Cristobal Quirigua del Consejo Regional de Colombia KATUYUMAR y Enrique Ovaldía del Movimiento de la Juventud Kuna de Panamá, además de la asistencia de otros tres países centroamericanos: Nicaragua, Costa Rica y Honduras); por su parte, el Caribe insular contó con promotores culturales indocaribeños, algunos de ellos descendientes de indígenas como es el caso de Margarita Noguera Vidal de la Escuela de Alfarería El Cemi de Moravís, Puerto Rico, Peter Harris y Elma Reyes de Trinidad y Tobago entre otros no indígenas como Max Paul de Haití, Manuel García Arévalo y Geo Ripley de la República Dominicana.

⁴² *Ibid.*, p. 15

cibernética de carácter unidimensional.

Aunque el proceso de configuración etnocultural, la formación de las identidades y el fenómeno de lo nacional en el Caribe ya han sido estudiados en su complejidad por investigadores de distintas disciplinas⁴³ (con lo que, entre otras cosas, se ha podido poner de manifiesto, en primer lugar, lo heterogéneo de los elementos aportados tanto por la matriz indígena, como por la negra africana y la blanca y, en segundo lugar, las contrastantes diferencias que existen entre las distintas subregiones caribeñas⁴⁴), lo que agregaríamos como un aporte a estos estudios en el presente trabajo es la utilización de un enfoque latinoamericanista desde la antropología, pero en lo fundamental interdisciplinario. Asimismo, haber partido desde un planteamiento etnocultural como el de Darcy Ribeiro, lo cual implicó ubicarse en la perspectiva del indígena y de lo indígena, sin dejar de lado los demás componentes étnicos, para comprender de manera más cabal cómo es que la **matriz etnocultural indígena**, después de un largo proceso de **transculturación**, aportó una simiente fundamental al desarrollo de **una configuración nacional caribeña**. Con la parte etnohistórica de nuestra investigación pretendemos mostrar la manera en que los elementos **etnoculturales** indígenas se **fusionaron** durante el desarrollo de un proceso más largo de lo que hasta hoy se había pensado, con los elementos blancos y africanos, lo cual permitió que persistieran sus aportes culturales (por cierto que esto sólo ha sido reconocido por muy pocos estudiosos contemporáneos entre los cuales destacan algunos cubanos⁴⁵). Esos aportes indígenas, actualmente forman parte incuestionable (no sólo en Cuba sino en todo el Caribe insular hispano) de la rica y **sinerética identidad cultural** de la región caribeña. *Identidad* que, como ha sido reconocido, va más allá de lo que ha recibido por parte de cada uno de sus elementos vistos por separado. Si se acepta que se trata de pueblos que ya no son ni europeos, ni

⁴³ Sobre todo a partir de estudios sobre la componente africana en el Caribe, entre otros muchos, tenemos a: Moreno Fraginals, *África en América*, México, Siglo XXI Editores, 1977; Frank Tannenbaum, *El negro en las Américas. Esclavo y ciudadano*, Buenos Aires Argentina, Paídos, 1968; Jesús Guanche, *Procesos etnoculturales de Cuba*, Cuba, Letras Cubanas, 1983 y *Componentes étnicos de la nación cubana*, La Habana, Colección la Fuente Viva de la Fundación Fernando Ortiz, ciencia, conciencia, paciencia, Ediciones Unión, 1996; Roger Bastide, *Las Américas Negras*, Madrid, Alianza Editorial, 1967; Fradique Lizardo, *Cultura africana en Santo Domingo*, Santo Domingo, República Dominicana, Taller, 1979; Isabelo Zenón Cruz, *Narciso descubre su trasero. El negro en la cultura puertorriqueña*, dos tomos, Humacao, Puerto Rico, Furidí, 1975; Pablo Mariñez, "Problemas de la identidad cultural en el Caribe", *Memoria del festival Internacional de la Cultura del Caribe*, México, SEP, 1988.

⁴⁴ Como lo señala Pablo Mariñez en su trabajo "Persistencia cultural africana en el Caribe. Diferentes niveles de identidad", en *Revista Mexicana del Caribe*, núm. 3, (1997), pp. 42-73.

⁴⁵ Entre otros: el puertorriqueño Jafil Sued Vadillo, el dominicano Guaroa Ubiñas y los cubanos Olga Portuondo, Daisy Fariñas, Antonio Rolando Pérez Fernández, María Nelsa Trincado y Ángel Lagos Vicito.

africanos, ni indígenas, sino que constituyen algo nuevo, diferente a otros pueblos desde el punto de vista étnoracial, lo que ahora se discute es cuál es el elemento cohesionador, aglutinador y unificador de un mestizaje específico, el que se desarrolla en cada uno de los países del Caribe hispanico. Lo que aquí sostenemos es que ese elemento unificador y movilizador de estos pueblos, desde una cierta perspectiva, pareciera que en sus orígenes no es lo hispano, ni lo afroamericano, sino lo indígena. Históricamente, diríamos con mayor precisión, se trata del pasado **taino**, que es un pasado común a estos pueblos el que contó con mayores elementos de profunda raigambre en los sectores populares de estos países para representar lo más autóctono y lo más propio en aquello que constituyó el generador del fundamento de la nacionalidad. Lo que podríamos llamar la “cubanidad”, la “dominicanidad” y la “puertorriqueñidad”. Pero, según pensamos, en la medida en que tengamos un conocimiento más profundo de cada uno de estos elementos etnoculturales, valoraremos en una más justa proporción lo que cada uno de ellos aporta y, por lo tanto, la importancia que cada una de las raíces etnoculturales tuvo realmente en la conformación de la actual identidad “indohispanoaficana”. Así, tal vez, el indígena irá dejando de ser una simple referencia retórica o una figura romántica e idealizada para ubicarse como protagonista de una historia que hasta ahora lo ha negado o menospreciado en la gran mayoría de los casos. Pero además, sólo así podremos ubicar fenómenos de reconstitución étnica como el de la “Nación Taina de las Antillas” cuya presencia en Nueva York, en particular y de manera específica, nosotros también hemos investigado. Se trata de un análisis de la diversidad cultural y su expresión en un proceso de reconstitución de la etnicidad indígena que ha dado origen a un movimiento organizado, el cual reivindica su derecho a ostentar su identidad aborigen. Este proceso se ha venido desarrollando en los Estados Unidos de América y en algunos puntos localizados en el Caribe insular durante los últimos quince años. De esta manera, uno de los objetivos de nuestro trabajo contempla analizar ese proceso. En esta megalópolis, un grupo de inmigrantes antillanos se han constituido en una “tercera opción”: ni norteamericanos, ni cubanos o dominicanos o puertorriqueños, o cualquier otra nacionalidad caribeña, sino como “Nación taina”, con base en una “tercera cultura”, como lo propone Axel Ramírez, antropólogo especialista en migración mexicana y latinoamericana a los Estados Unidos de América, para el caso de los “ecuayorquinos” y los “nuyoricans”⁴⁶. No se trata, obviamente de toda la inmigración

⁴⁶ Al hablar sobre el origen del término “ecuayorquinos”, Axel Ramírez considera que habría que diferenciarlos de los “nuyoricans”, de donde parece ser se tomó la idea... (y refiriéndose a estos últimos agrega lo siguiente) “...ellos ya llevan toda una vida en el país; ya se han incorporado como partícipes de una

caribeña en los Estados Unidos de América, sino de un grupo que, según ellos mismos dicen suman “algunos miles” en todo el Este norteamericano.

De manera más específica, en nuestro trabajo, visto en su totalidad, nos proponemos analizar cómo es que la “tainidad”, considerada como la expresión de la etnicidad indígena en el Caribe, se manifiesta también diferenciada en cada uno de los distintos contextos nacionales. Es decir, buscamos identificar, a través de nuestra investigación, las diferencias que existen en el tratamiento de lo indígena dentro de los contextos históricos, políticos, económicos y culturales propios de cada uno de los países en los que haremos nuestro estudio. Se trata, entonces, de un análisis de la diversidad etnocultural en Cuba, la República Dominicana, Puerto Rico y un sector de inmigrantes caribeños en Nueva York, en todo lo que pueda avanzarse abarcando la compleja expresión identitaria de lo indígena como una dimensión humana de estos conglomerados tanto política como étnica, histórica y culturalmente determinados.

Partimos, entre otros, de los siguientes supuestos: A) lo que denominamos **etnicidad indígena** en los diversos países de las Antillas de habla hispana manifiesta, en cada uno de ellos, rasgos particulares, los cuales le otorgan a lo indígena un carácter distinto en cada uno de estos casos vistos por separado y si los comparamos entre sí; B) la reconstitución de lo taíno por parte de inmigrantes originarios de cada uno de estos países en el contexto sociocultural de los Estados Unidos de América complica aún más esta problemática, pero nos permite entender mejor sus diversos aspectos, ya que en un contexto pluriétnico y pluricultural formado en buena medida por emigrantes de distintas nacionalidades, como es el de los Estados Unidos de América, la reivindicación étnica cobra una mayor importancia política y cultural para inmigrantes como los antillanos que al buscar algo que los identificara como caribeños optaron por considerarse descendientes de taínos y que, por ello, nos interesa estudiar aquí.

Por otra parte, hacer este estudio nos exigió distinguir entre los diferentes contenidos que se les adjudican a conceptos que están siendo redefinidos a partir del resultado que arrojan

anglófera con base en una tercera cultura. Miguel Algarín, fundador del *Nuyorican Poets Café* en Nueva York, Miguel Piñero, Piri Thomas, Edwin Torres, Jimmy Santiago Baca, entre otros, son parte del paisaje neoyorquino y no se identifican ni con la isla, ni con Estados Unidos, sino con la ciudad”, Ramírez Axel, “América Latina en los Estados Unidos: los ecuatorianos, la reafirmación de una identidad cultural”, en *Latinoamérica*, revista de estudios latinoamericanos, núm. 36, p. 65.

diversos y recientes estudios. Aunque ya lo hemos dicho antes, queremos repetir aquí, por considerarlos parte de nuestros supuestos, el hecho de que para nuestro planteamiento teórico partamos de una perspectiva latinoamericanista y de un contexto en el que se debaten diferentes posturas, sobre todo a raíz de que se cumplieron quinientos años del “descubrimiento de América” (como se le ha llamado a la invasión colonialista del continente). Partimos también de un proceso de reflexión de la forma específica en que se llevó a cabo el desarrollo etnocultural en el Caribe insular hispano lo cual, a su vez, nos ha llevado a repensar conceptos tales como el de **identidad nacional**, el de **identidad étnica**, el de **protoetnia**, el de **protocultura**, el de **transculturación** y el de **etnicidad**, entre otros.

Desde el punto de vista metodológico, consideramos este fenómeno incluido en un contexto general latinoamericano y, en particular, desde la diversidad étnica en la subregión del Caribe, arriba precisada, en donde se han desarrollado configuraciones etnohistóricas consideradas como *Pueblos Nuevos*. Es con esta perspectiva teórico-metodológica que nos interesa mostrar la manera diferenciada como se expresa la etnicidad indígena en distintos contextos étnoculturales.

Pensamos que tomar como base de nuestro análisis el fenómeno de la diversidad etnocultural nos permite, por un lado, entender mejor los procesos ideológicos que forman parte de la formación de las identidades etnoculturales y, por otro, de las formas diversas que asumen las etnicidades en contextos diferenciados. Planteadas así, nuestras perspectivas teórico-metodológicas parten de los siguientes considerandos: 1) la identidad puertorriqueña se debate en un contexto en el que prevalece la pugna entre un cierto hispanismo que se define frente a lo sajón y un “pronorteamericanismo” que avanza aunque silencioso, mientras se niegan, ocultan (o relegan a un ya olvidado o intrascendente pasado) los orígenes indígenas y africanos de la población; 2) en la isla de Cuba, la llamada cubanidad (entendida como el conjunto de los naturales de Cuba, según lo definiera Fernando Ortiz, distinta a la cubanía a la cual la entendía como “el carácter, la idiosincracia y la condición de cubano”) pone énfasis en sus componentes afroamericanos en una cierta mezcla donde lo culturalmente dominante siguen siendo los diferentes elementos hispanos al tiempo que lo indígena, cuando se le reconoce, aparece diluido o desdibujado, la identidad nacional da la impresión, efectivamente, de tener “de todo” (al respecto,

Fernando Ortiz se refería a este fenómeno identificándolo con el platillo nacional cubano llamado "ajíaco"), pero la ausencia física del indígena, según Ortiz, disminuiría las "evidencias en la conciencia popular para que se le considerara parte de la cultura nacional cubana"⁴⁷; 3) en la República Dominicana (que es un país de habla hispana), poco más del 90 % de la población es "mulata" y, no obstante ello, la identidad nacional se afirma diferenciándose con el Haití negro y francófono al cual se le toma como elemento referencial y constituye ese "otro" que contrasta con lo propio; de esta forma, el dominicano, en su mayoría mulato, niega su identidad negra y se autoidentifica como de "color indio", a pesar de los esfuerzos en el medio intelectual y académico por reivindicar la componente africana; aunque, al mismo tiempo se diluye o disminuye la importancia de la indígena, frente a las posturas hispanistas de la oligarquía, las cuales, a su vez, no reconocen el aporte de la cultura negra; así, en lo cultural, lo indígena queda perdido dentro de una perspectiva intelectual, desde una visión romántica que lo idealiza y deforma; aunque, por otra parte, sobrevive vigorosamente (al igual que en Cuba y Puerto Rico) en el seno de lo popular como un acervo formado por mitos, leyendas y por la presencia de la cultura material, por una gran cantidad de términos de origen aruaco en el lenguaje cotidiano (principalmente representados por topónimos, hidrónimos y la denominación de la flora y la fauna regionales) y por algunos elementos de la espiritualidad y religiosidad populares. Desde esta perspectiva, nuestra hipótesis consiste en considerar que el aporte cultural indígena a la región caribeña hispana e insular es mucho más decisivo de lo que hasta ahora se ha pensado. "El *aruaco* insular es la lengua indígena que más ha aportado al léxico español general. En la actualidad están vivos en el habla cubana más de 300 vocablos de este origen, relativos a la flora, la fauna, la cultura material, la organización social, el entorno y demás".⁴⁸ Los que arraigaron en México "suman alrededor de 50 y fueron traídos en su gran mayoría por los conquistadores españoles, establecidos con anterioridad en Cuba, y algunos más por los exiliados cubanos que en el siglo XIX introdujeron innovaciones en el cultivo y procesamiento del tabaco en San Andrés Tuxtla, Veracruz. He aquí una muestra: *maíz, maguey, tuna, hícaco, ceiba, jobo, majagua, jaiba, iguana, caimán, hamaca, enagua, coa, barbacoa, cacique, caníbal, sabana, huracán*. Además, varias de estas voces o sus derivados se han convertido en topónimos de la geografía mexicana".⁴⁹ Estas constataciones que pueden ser registradas empíricamente son las que nos

⁴⁷ Portuondo Z., O., *La virgen de...*, op. Cit., p. 54.

⁴⁸ Sergio Valdés Bernal, *Inmigración y lengua nacional*, La Habana, Editorial Academia, 1994, pp. 12-28.

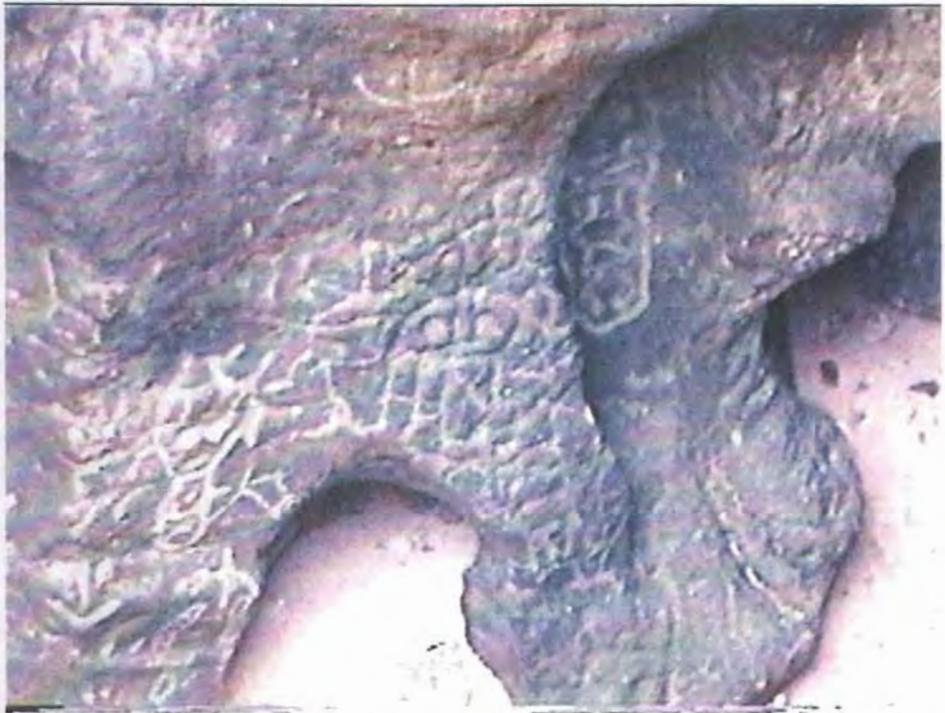
⁴⁹ Rolando Pérez Fernández, "El culto a la Guadalupe entre los indios del Caney", p. 55.

llevaron a pensar que se podían demostrar nuestras hipótesis mediante el trabajo de campo que emprendimos. Podemos resumir, entonces, precisando que se trata de dos niveles de nuestra investigación: una de carácter explicativo, a través del análisis bibliográfico y documental que ha requerido de datos proporcionados por la arqueología, los cronistas, la etnología, búsqueda en archivos, etcétera; y otra que busca tener un cierto carácter demostrativo a partir de nuestra investigación empírica en la cual hemos utilizado el trabajo de campo y hemos hecho uso de las fuentes orales para registrar las percepciones actuales de lo indígena que posee buena parte de la población de los países estudiados.

Por último, diríamos que nuestro enfoque teórico-metodológico es interdisciplinario (ubicado en un ámbito en el que convergen los estudios culturales contemporáneos apoyados en la historia, la antropología, la sociología, la ciencia política, la economía y otras disciplinas pertenecientes a las ciencias sociales y a las humanidades). Asimismo, el análisis que desarrollamos en esta tesis, en algunos aspectos contrapone elementos comunes a los pueblos de los tres países estudiados, estableciendo algunas comparaciones, aunque no se trate de un trabajo propiamente comparativo.

LAS FUENTES

Los procesos históricos, los efectos del contacto de la población aborígen con los invasores españoles, los procesos de transculturación con españoles y negros libertos o no, los paralelismos etnoculturales y la formación de las protocélulas y protoculturas hasta constituirse en “etnias nacionales” las estudiamos mediante aproximaciones historiográficas, bibliográficas, documentales (echando mano de materiales escritos, grabados, gráficos, etcétera) para ubicar el contexto teórico e histórico en el que se dan dichos procesos. Pero una parte sustancial de nuestra investigación la hicimos mediante trabajo de campo para acercarnos a algunos sectores de la población que habita el Caribe insular hispano a través de entrevistas y de formas de observación participante. Ello nos permitió captar acontecimientos en vivo del acontecer colectivo de la cotidianidad o la excepcionalidad (fiestas, ritos, etcétera) de lo que podríamos llamar la “etnicidad indígena en acto” por muy oculta que se encuentre a ojos de ellos mismos o por muy inexistente que parezca a los ojos de los “conocedores” del fenómeno. Se trata, entonces, de un estudio fenomenológico de lo indígena.



La "Cueva del Indio", en Barceloneta, Puerto Rico. Los petroglifos que se aprecian en la imagen han sido estudiados y se han podido establecer interesantes correspondencias con personajes de la mitología taína.

El trabajo de campo y las fuentes orales

La insuficiencia de información sistemática y en particular de datos primarios sobre las supervivencias culturales indígenas en la población rural del Caribe insular hispano con un enfoque etnográfico (sobre todo cuando se trata de tener conocimiento de las percepciones actuales de lo indígena que posee esta población o que aún no teniéndolas se pueden inferir de su actividad, los objetos materiales con que se relaciona o sus creencias religiosas o no), hacen del trabajo de campo y el uso de fuentes orales un procedimiento de primera necesidad para abordar esta temática. La excepción, en cierto sentido, es Cuba, donde recientemente se publicó el muy documentado *Atlas etnográfico de Cuba. Cultura popular tradicional*⁵⁰ y el *Atlas de los instrumentos de la música folclórico-popular de*

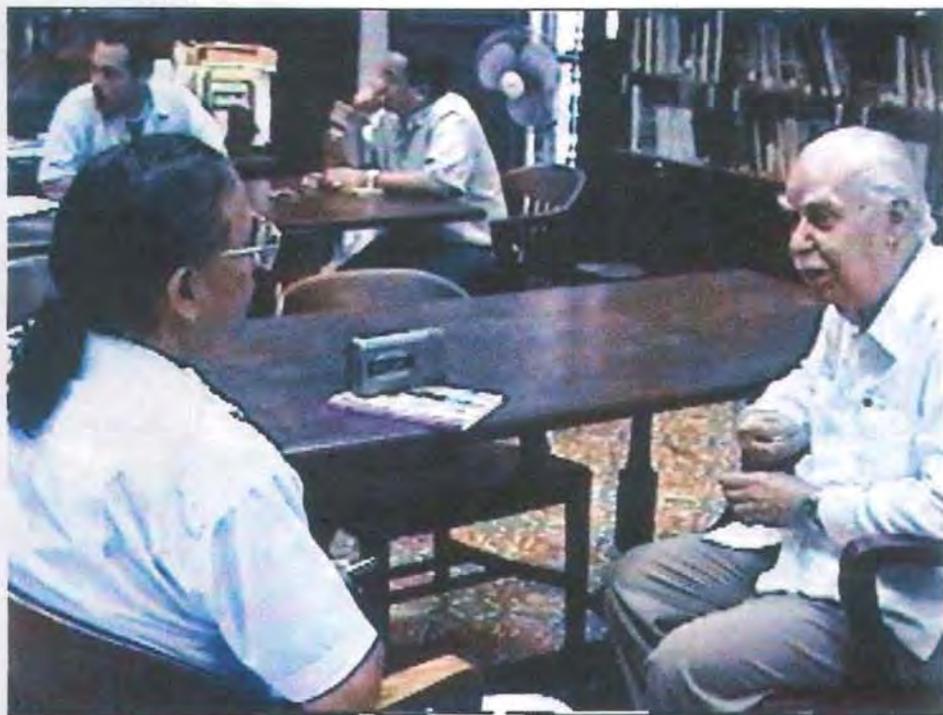
⁵⁰ Obra dirigida por el Departamento de Etnología del Centro de Antropología del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente, en la cual participan el Centro Cultural Juan Marinello, el Centro de Informática y Sistemas Aplicados a la Cultura y muchas otras instituciones más.

*Cuba*⁵¹, sin embargo, y sin negarle mérito alguno a este colosal esfuerzo, lo cierto es que estas dos magnas investigaciones no fueron hechas con el objetivo expreso de conocer específicamente la percepción del pueblo cubano sobre lo indígena o en relación a las supervivencias culturales aborígenes “en acto”, por más que de estos trabajos se puedan deducir una gran cantidad de elementos en ese sentido. En realidad lo que nosotros hemos encontrado en el enfoque con el que se hicieron estas investigaciones es que se parte de la consideración general y, como hemos dicho aquí, generalizada de que las manifestaciones culturales cubanas actuales tienen dos fuentes fundamentales: la española y la africana subsahariana⁵² y que el aporte aborígen es mínimo y, además, reducido exclusivamente al aporte en el habla popular y en la cultura material. Es increíble que con tantas pruebas que ellos mismos dan de la presencia de lo indígena en los orígenes del pueblo cubano se siga sosteniendo esta idea.

En razón de ello, hemos trabajado ajustados al proyecto de tesis contemplando la combinación de dos técnicas de investigación: el trabajo de campo mediante la realización de visitas etnográficas a varias regiones tanto de Cuba como de la República Dominicana y Puerto Rico seleccionadas para la obtención de la información cualitativa y la realización de entrevistas a habitantes de estas regiones. Este procedimiento impone la necesidad de realizar una rigurosa selección de los lugares que se van a estudiar con el propósito de que sean representativos de los rasgos característicos del conjunto de los asentamientos en el territorio. En este sentido, nos hemos visto precisados a considerar tanto las peculiaridades históricas, socioeconómicas, geográficas y culturales de cada región, como las características propias de las distintas localidades de la zona (agricultura hortelana en Los Caneyes, agricultura de autoconsumo en el área de Yateras, etc.). Asimismo hemos entrevistado a expertos, especialistas y estudiosos sobre la historia, la cultura y la sociedad en el Caribe. La lista de entrevistados está en el Apéndice

⁵¹ Obra dirigida por el Departamento de Investigaciones del Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana.

⁵² Ellos le llaman “subsaharana”, pero nosotros hemos preferido aumentar la “i” por considerar que se oye mejor de esta manera.



Entrevista al Dr. Ricardo E. Alegría, Fundador y Ex-Director del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe en la Biblioteca del Centro, en el Viejo San Juan, P. R. "La herencia indígena biológica ha permanecido en puerto rico... todavía en el interior de puerto rico, y especialmente en esas áreas que se llaman Indieras o por Maricao el área esa Sabana Grande es interesante el tipo físico de muchos campesinos, la herencia biológica sigue viva en puerto rico, lo vemos en el pelo lacio, en los pómulos salientes, en los dientes en forma de pala, en tipos de sangre, no es como muchos lo han dicho de que los indios se acabaron y punto. Indudablemente hay una herencia biológica y no se diga de la cultura", (ver: APÉNDICES, El Dr. R. E. A.).

VIAJES:

CUBA: Región Oriental:

El primer viaje lo hicimos del 2 al 13 de agosto de 2000. La segunda visita a Cuba la llevamos a cabo durante los días 29 de diciembre de 2000 al 8 de enero de 2001. Y, la tercera, del 2 al 13 de enero de 2002, para asistir al Coloquio "Gira Legado Indígena del Caribe", el cual se llevó al cabo del 4 al 11 de enero de ese año.

REPÚBLICA DOMINICANA

Primer viaje: del 3 al 12 de agosto de 2001

Segundo viaje: del 15 al 25 de agosto de 2002

PUERTO RICO

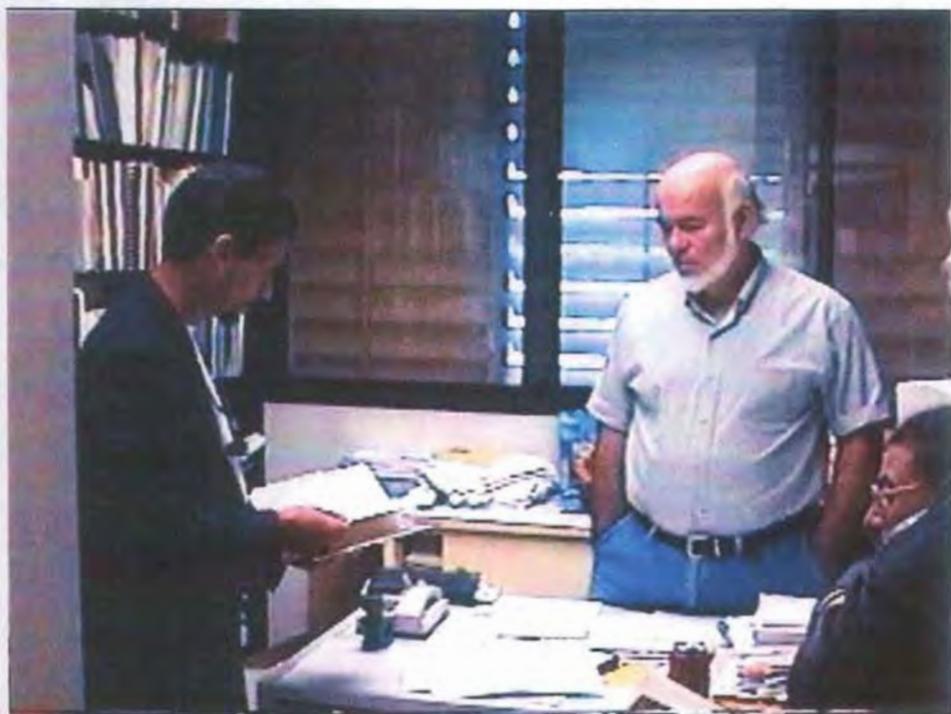
Del 18 al 30 de octubre de 2003



“Una profecía del pueblo taíno es que nuestra raza iba a continuar, En algunos lugares de la montaña aún hay quienes se sienten indios. Algunos “jibaros” lo sienten, que tienen todas estas cosas aunque no saben que les viene de allá; algunos lo saben, verdad, algunos lo sienten. Entrando en estas montañas, como en “La Indiera” hay personas que aún lo sienten aunque estemos en un estilo de vida diferente, están conscientes de eso, de que mi bisabuela, mi tatarabuela era india...” (ver: APÉNDICES: entrevista con Rosa R. Rosario “Anamury”)

Antes de estos viajes lo que teníamos claro eran nuestros objetivos: saber si realmente quedaban, no indígenas, sino sobrevivencias etnoculturales indígenas como ya hemos venido diciendo y también si existían grupos, aunque pequeños, significativos de descendientes de indígenas antillanos y si su autopercepción es la de tener esa ascendencia aborígen. Junto con ello tratar de establecer si efectivamente los expertos en estas cuestiones tienen una visión diferente de lo que nosotros pudiéramos investigar. Por ello desde un principio se fueron delineando de manera natural las preguntas que les haríamos a nuestros entrevistados. De esta forma, aunque en algunos casos las preguntas que hacíamos

no corresponden textualmente a las que aquí presentamos, sí podemos asegurar sin duda alguna que el contenido fundamental se encierra en las cuatro que a continuación enumeramos y que fueron hechas a la gente común y corriente que habita en lugares en donde previamente se nos había informado por diversas vías que existían descendientes de indígenas y las cinco correspondientes a los estudiosos en la materia desde diferentes ciencias y disciplinas especializadas.



(Lo etnocultural se transmite por) "...El mestizaje que tiene el trabajo... esa cultura de la tierra. El negro es el transmisor de lo indígena. Y, a la larga, él se va quedando atrás. Desaparece. Y el nuevo indio ¡es mulato!" (ver: APÉNDICES: "Plática con el Dr. Jalil Sued Vadillo")

PREGUNTAS:

A) A los no especialistas:

- 1) Según nos han dicho algunas personas, en esta región existen descendientes de indios, ¿Usted ha escuchado hablar de ello?
- 2) ¿Usted considera ser descendiente de indios?
- 3) ¿Cómo son los indios, qué es lo que los distingue o cómo los reconoce?

- 4) ¿recuerda alguna palabra, algún objeto, costumbre o cualquiera otra cosa que tenga que ver con los indios y con los cuales usted se tope o los use en su vida diaria?

B) A los estudiosos o expertos:

- 1) ¿Usted cree que en la actualidad existan supervivencias etnoculturales indígenas en las Antillas de habla hispana?
- 2) ¿Conoce usted algún trabajo de investigación relacionado con la presencia de rasgos etnoculturales indígenas en el Caribe insular hispano?
- 3) ¿Qué opina de los estudios que demuestran que un 62% de los puertorriqueños poseen el llamado ADN mitocondrial indígena, un 30% el africano y un 8% el caucásico?
- 4) Usted cree que sea cierto que los descendientes de los pequeños grupos de sobrevivientes taínos, aunque pocos, existan actualmente en el Oriente de Cuba, en Boyá y Bánica en la isla de Santo Domingo, en las montañas de Añazco y de San Germán en Puerto Rico y entre grupos de inmigrantes caribeños en los Estados Unidos?
- 5) Para obtener más información sobre los indígenas de las Antillas, ¿Qué textos o qué autores nos recomienda?



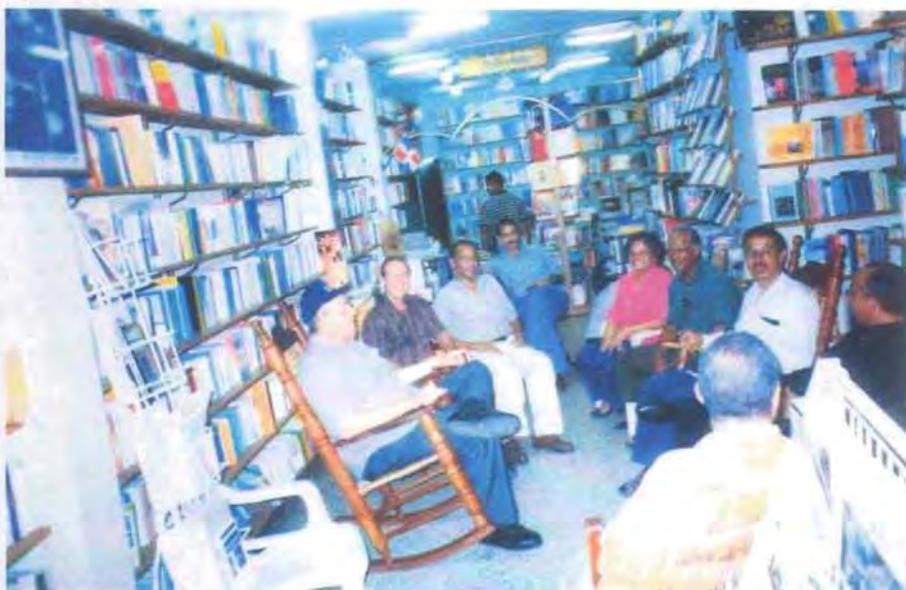
Emelina y Gaspar Montoya, entrevistados en “El Aceite”, Municipio del Caney, Cuba. Para ellos, como dice Gaspar, “El indio es muy noble es muy tranquilo así en su cosa esa. pero ahí mismo, en el Caney, hay unos cuantos ahí cerquita en el parque por ahí, por ahí hay indios, o familiares de unos que están por ahí, que son indios...” también nos dijeron estar “orgullosos de descender de los indios de El Caney” (ver la entrevista completa en el anexo, p.).

Las respuestas que obtuvimos en relación a lo que inquiríamos con estas preguntas, como es obvio suponer, fueron muy reiterativas y lo importante por su enorme diversidad es, quizá, la serie de datos que pudimos obtener y que ordenamos en un esquema que más adelante describimos a detalle. Efectivamente, la mayoría de nuestros entrevistados académica o teóricamente no experta en la cuestión indígena respondió afirmativamente a las primeras dos preguntas (17 de 22), realizó descripciones similares en cuanto a la pregunta tres (cómo distinguen a los indios) obtuvimos respuestas similares (sobre la “nobleza” o “bondad” de los aborígenes) y prácticamente la totalidad (22) nos proporcionaron cuando menos un dato en relación al conocimiento de lo que nosotros hemos denominado elementos etnoculturales indígenas extraídos de su experiencia en su vida cotidiana.



Foja de un ejemplar del *Fondo de libros de bautizos* del *Archivo Parroquial de San Luis Obispo*, de El Caney, Cuba.

Por otra parte, los expertos, a excepción de 9 de ellos: (B.1), (B.5), (B.6), (B.7), (B.8), (B.10), (B.17), (B.21) y (B.27), negaron la existencia de grupos de descendientes de indígenas (pregunta 4), le dieron poca importancia a las preguntas uno, dos y tres, pero en su totalidad nos recomendaron textos y autores a los que podríamos recurrir.



Virtudes Uribe, en la Librería “La Trinitaria” de su propiedad, rodeada por los integrantes de una de las tertulias que ella organiza , Santo Domingo, R. D. “no somos negros, no somos blancos, no somos aborígenes... somos una síntesis cultural y étnica, esa es la solución... sin dejar de ser todas las cosas que somos, somos esa síntesis. No eres blanco, no eres negro, no eres aborigen, pero eres las tres cosas al mismo tiempo. En la medida en que reniegues de una o de dos de esas partes estas renegando de ti mismo, te estás negando a ti mismo y ahí nace, ahí se entronca la alienación que es la característica de este dominicano”: el poeta Ayuso (ver: APÉNDICES: “Tertulia” en la Librería “La Trinitaria”).

En la recolección de la información, además de las entrevistas, fue muy provechosa la utilización de la técnica de la observación personal. El trabajo con informantes oriundos de la zona estudiada posibilitó la obtención de testimonios relativos a los elementos característicos que nos interesaba recoger y el proceso de su formación y desarrollo, que no aparecen registrados en las fuentes escritas. Mediante la observación directa, además de las vivencias que ofrece al investigador sobre la vida social y cultural de los informantes, anotamos algunas de las características del habitat y, por último, pudimos tomar fotografías y elaborar algunos videos (aún no editados) que complementan con imágenes y grabaciones los datos aportados oralmente por los entrevistados.



Presentación del libro "*Panchito*", *Cacique de montaña*. En el mismo orden que la anterior, Francisco Ramírez Rojas (conocido como "Panchito"), personaje central del libro, José Barreiro, autor, y el Dr. Alejandro Hartman Matos, en la Casa de la Cultura de la ciudad de Baracoa, Provincia de Guantánamo, Cuba.

PERSONAS ENTREVISTADAS

Cuba (1er. Viaje)

- Doctor Ángel Graña Director de la Fundación "Antonio Núñez Jiménez de la Naturaleza y el Hombre".
- Gaspar Montoya y su hermana Emelina, en el Aceite, municipio de El Caney.
- Omar N. Riverí, vecino de Santiago de Cuba entrevistado en los Lajiales, Sierra Maestra.
- Julio Rivera Rivera e Irene Camacho en Barajagua Arriba.
- Belkis Rivera Camacho, Williams Ramos y Julián Ramos Rivera, hija, yerno y nieto, respectivamente, de Julio e Irene.

(2º viaje)

- Elba Montoya, Profesora universitaria originaria del Caney
- Srita. Maritza Pérez Martínez Secretaria del Archivo Parroquial del Caney (Parroquia de la Sagrada Familia, Reparto Vista Alegre, que fue trasladado a la ciudad de Santiago de Cuba en las primeras décadas del Siglo XX para su resguardo)
- Julio Rivera Rivera y a su esposa Irene Camacho, en el "Hoyo de los Montoya" que forma parte del barrio de Zacatecas.
- Sr. Víctor Partida y su esposa, en Barajagua Arriba.

- Sr. Nicanor Montoya Quintero, su esposa Josefa Rodríguez Quintero y María Josefa Rivera Montoya en Zacatecas Arriba.
- Mtra. Margie N., directora de la Biblioteca de Guantánamo, Encargada del Centro de Investigación de la Biblioteca.
- Dr. Eduardo Castillo Corella investigador del Centro Universitario Guantánamo.
- Dra. Neris Rodríguez Matos, Directora del Centro de Estudios Cuba-Caribe de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanísticas de la Universidad de Oriente.
- Directora del Museo de Playitas de Cajobabo, lugar histórico en donde desembarcaron Máximo Gómez y José Martí el 11 de abril 1895.
- Dr. Alejandro Hartmann Matos, Historiador de la Ciudad y Director del Museo del "Fuerte Matachín", ciudad de Baracoa, provincia de Guantánamo.
- Sra. Nidia Pérez de Hartmann, Directora de la Casa de la Cultura de la ciudad de Baracoa.

(3er. Viaje)

- José Barreiro representante en Nueva York de la "Nación taína de las Antillas".
- Francisco ¿"Panchito"? Ramírez Rojas, en "La Ranchería", municipio Manuel Támez en la montaña de Caridad de los indios, Provincia de Guantánamo.
- Dr. Ángel Graña, Director de la Fundación "Antonio Núñez Jiménez de la Naturaleza y el Hombre".
- Alejandro Hartman Matos, Director del Museo del "Fuerte Matachín", ciudad de Baracoa, provincia de Guantánamo.
- Lic. Óscar Montoto Mayor, Director de la Editorial Catedral de Santiago de Cuba.
- Idalis Ramírez, hija del cacique Panchito, en "La Ranchería", Guantánamo.
- Lic. Julio César Ortiz, Promotor Cultural Laureado, organizador y realizador de la Fiesta del Fuego de la Casa del Caribe en Santiago de Cuba.
- Juan Antonio Maturell Ferrer, Presidente de la Asociación Cultura Indígena, Santiago de Cuba, Cuba.
- Margarita Reyes Montoya, ama de casa, nacida en Alto Songo y avecindada en Santiago de Cuba. Se considera descendiente de indios.
- Daisy Reyes Montoya, hermana de Margarita, Doctora en Biología con la especialidad en etnobotánica.

República Dominicana (1er viaje):

- Dr. Carlos Andújar Persinal, Director del Hombre Dominicano.
- Virtudes Uribe, propietaria de la librería La Trinitaria y promotora cultural, organizadora de las tertulias intelectuales de Santo Domingo.
- Blas Jiménez, Comisión Nacional para la UNESCO.
- Dr. Andrés L. Mateo, Director de la Biblioteca Nacional de la República Dominicana.
- Guaroa Ubiñas Renville, escritor de cuentos, mitos y leyendas dominicanos.
- Lic. José G. Guerrero, Sub-director del Museo del Hombre Dominicano.
- Lic. Juan M. Rodríguez Acosta, Arqueólogo/Antropólogo del Museo del Hombre Dominicano.

- Roberto Cassá, Mtro. En Estudios Latinoamericanos y Profesor de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- Lic. Luis Alejandro Peguero Guzmán, Antropólogo-Investigador del Museo del Hombre Dominicano.
(2º viaje)
- Adrián Javier, director de Relaciones Públicas y Publicidad de la Secretaría de Estado de Cultura de la República Dominicana.
- Dr. Carlos Hernández Soto, Director del Instituto Dominicano de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- Franklin J. Franco, historiador, autor de libros como el de *Los negros, los mulatos y la nación dominicana*.
- Dr. José Antioe Fiallo Billini, poeta, editorialista y escritor crítico de arte y cultura en la República Dominicana.
- Franklin Ubiñas, reparador de *mufflers* a máquina, Bonaó, R. D.

Puerto Rico:

- Mtro. Juan David Cupeles, pintor y grabador, Maestro en Estudios Latinoamericanos de la UNAM.
- Dr. Jalil Sued Badillo, investigador del Departamento General de Ciencias Sociales de la Facultad de Humanidades, recinto Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico.
- José Bocanegra, emigrado puertorriqueño residente en la ciudad de Nueva York de los Estados Unidos de América.
- Johny Serrano, periodista cultural de San Juan, Puerto Rico.
- Gervasio Pratts, periodista y locutor de "Radio Puerto Rico".
- Enrique Ríos Cortés, director del grupo de música folklórica latinoamericana "Tepeu".
- Dr. Ricardo Alegría, Director del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico.
- Rosa Rosario (quien ha adoptado el nombre taíno de *Anamury* que significa "Rosa de todos" y quien ha asumido una identidad "indígena").
- Dr. Ramón Nenadich, antropólogo y profesor de antropología de la Facultad de Humanidades, recinto Río Piedras de la U. P. R.

El análisis del material empírico recogido en el terreno y su confrontación con la información que ofrece el resto de las fuentes citadas ha permitido una primera caracterización del fenómeno objeto de estudio de acuerdo a los objetivos planteados. Para su presentación y como una forma de ordenar su exposición hemos decidido dividirlos en los siguientes elementos etnoculturales indígenas que forman parte, directa o indirectamente, de la identidad cultural de una nación:

1. Cultura material:

- 1.1. Asentamientos rurales:** 1.1.1. **Dispersión y concentración** de la población ;
1.1.2. **Vivienda rural** (el bohío y la relación hombre-medio que en las zonas rurales permite un mayor contacto con la naturaleza); 1.1.3. **Mobiliario y ajuar de la vivienda rural.**
- 1.2. Gastronomía;** 1.2.1. **Las comidas** y 1.2.2. **Bebidas de la población rural:** el ajiaco en Cuba, la comida “criolla” en los tres países; los tres ingredientes básicos de la dieta taína: casabe, pescado y miel; además de las viandas: la yuca, el ñame, la papa, el boniato; algunas formas de cocinar la jufía, la iguana, etcétera.
- 1.3. Los instrumentos de trabajo agrícola:** 1.3.1. El uso de la coa; 1.3.2. **tecnología agrícola** (conuco, montones).
- 1.4. Los modos y medios de transporte rural;** 1.4.1. Las artes y embarcaciones de pesca marítima; 1.4.2. Medios de navegación (canoa, cayuco).
- 1.5. Artesanía** 1.5.1. **Popular tradicional;** 1.5.2. **Imágenes;** escultura, pictogramas y petroglifos de los taínos. Tratamiento de imágenes indígenas en las artes plásticas actuales.

2. Cultura espiritual:

- 2.1. Fiestas populares tradicionales:** 2.1.1. **Música popular tradicional;** 2.1.2. **Danzas y bailes populares (seculares); rituales de carácter social.** Música: canciones, sonorización para el baile; La música; el son montuno; la música campesina o “guajira” (instrumentos musicales: el güiro o la güira, las maracas, ocarinas).
- 2.2. Tradiciones orales:** 2.2.1. **La religión; los ritos religiosos y lo sagrado.** Este criterio es importante para la identificación étnica, cuando la práctica de una religión deja de ser algo privado y se vuelve una actividad pública. El “**cruza'o**”. **Relatos ideológicos:** espirituales, mágicos, religiosos, y los referidos a la moral; la autopercepción como “buenos” o “nobles”: autodefinition. 2.2.2. **Mitos originarios;** los narrados por fray Ramón Pané y algunas comparaciones que se han hecho de estos mitos con algunos que actualmente sobreviven en el

norte de América del Sur. ¿Qué tanto se difunden y se conocen estos mitos en la actualidad en el Caribe insular hispano?, entre otras formas de registrar esta información estaría el hecho de ser mencionados por nuestros informantes.

2.3.Prácticas curativas; 2.3.1. La herbolaria, hechicería; **2.3.2.** Chamanismo;

2.4.Música popular tradicional 2.4.1. Utilizada en los rituales sincréticos o en las diversas formas de religiosidad popular; **2.4.2.** Danzas y bailes populares religiosos.

2.5.Literatura indigenista; 2.5.1. Obras literarias elaboradas con base en mitos, leyendas o hechos históricos, o que recrean o reelaboran mitos o leyendas indígenas o aquellas que reproducen historias, cuentos o relatos de personas del pueblo que fueron entrevistadas o que se recuerda que los contaban y que están basados en mitos, leyendas o hechos históricos indígenas: **2.5.2.** Grado de difusión y qué tanto se mencionan en las entrevistas.

2.6.Habla popular: palabras de origen aruaco: topónimos, hidrónimos, denominación de flora y fauna; frases cortas; referencias a glosarios, diccionarios de términos taínos o de origen aruaco.

3. Otros

3.1.Características antropofísicas (la “raza”). 3.1.1. Aquí se hace referencia a los criterios biológicos. Sin embargo, la discusión sobre estos criterios parte del hecho de considerar que no existen razas en sentido estricto. Es decir, que no hay ninguna diferencia científicamente comprobada que asocie rasgos biológicos y culturales de manera inexorable. El de raza, es un concepto socialmente construido o una construcción sociológica, que debe ser tratada con sumo cuidado. En este aspecto, la discusión ha sido fuerte, ya que, por ejemplo, los trabajos originales sobre grupos indígenas en el Oriente de Cuba (a los que nos referiremos más adelante) se realizaron a través de la **antropología física** y estos estudios tampoco se pueden absolutizar. **3.1.2.** Sin embargo, tampoco se le puede negar el valor indicativo que tienen, tanto estos trabajos como algunos **datos de carácter biogenético**, como por ejemplo el reconocimiento de los

resultados de los **estudios de ADN** aplicados a la población caribeña, aunque sólo sea en el sentido de que deben ser traducidos a su **dimensión etnocultural; relación entre la posesión de estos rasgos y la autopercepción.**

3.2. La relación hombre-naturaleza. Para desarrollar este criterio habría que echar mano de diferentes disciplinas de las ciencias sociales y naturales, de tal manera que se desarrolle un trabajo de tipo interdisciplinario. De esta manera se puede problematizar la realidad de esta relación y su carácter étnico a través de dos ejes centrales. Es decir, que se cuestionaría hasta donde se implementa la autogestión territorial del grupo étnico a partir de su especificidad étnica; y si llega a una verdadera gestión ambiental que no sólo mejore las condiciones naturales para la producción de recursos naturales de una manera múltiple, sostenida y a largo plazo, sino que mantenga la diversidad biológica, que preserve la calidad de los suelos y fomente el manejo adecuado del agua, entre otros. Esto debido a que el manejo que de la naturaleza hacen los pueblos indios ha sido objeto de visiones encontradas; pero, por lo general, las regiones en donde se desarrollan comunidades indígenas, son regiones con historias biológicas y sociales, muchas veces con profundas y arraigadas tradiciones milenarias. Esto tiene que ver con las cosmovisiones indígenas que parten de un **respeto por la “madre” tierra a la cual consideran sagrada.** Sin embargo, antes de idealizar o de negar tal o cual realidad social hay que reconocer al grupo étnico, a sus sujetos sociales y a sus modos de interacción naturaleza – sociedad incluyendo la profundidad histórica. Pero además, para nosotros, el conocer significa adentrarnos a lógicas productivas, de organización y de simbolización distintas a las que impone la lógica dominante la correspondencia de sus aseveraciones y de las formas de producción agrícola incipientes pero singulares de la cultura taína tal como puede desprenderse de la etnografía de los cronistas de la época (véase Pané, Arrom, etc.).

3.3. Formas de convivencia (tendencia a la vida comunitaria), el cacicazgo, los behiques, los nitainos, las naborías, como formas de una sociedad comunitaria en transición según una caracterización que de la sociedad taína se ha hecho.

3.4. **Endogamia**; en un sentido restringido a una comunidad o localidad y en su sentido más amplio que puede llegar a la reproducción en general de la población en su conjunto.

Las fuentes documentales de archivo

Nos referimos aquí al análisis de las fuentes escritas en su carácter documental lo cual nos permite un seguimiento historiográfico de la población indígena en sus avatares de transfiguración etnocultural. La información de archivo hasta ahora considerada, como fuente primaria, se consultó en el Archivo Histórico Provincial de Santiago de Cuba y en el Archivo Parroquial de Santiago de Cuba. Se han tomado en cuenta además algunas referencias a estudios realizados en el Archivo General de Indias en Sevilla, Archivo General de Indias, SD, 49, 1 AGI, SD, 10., AGI, SD, 49 # 109, y el Archivo Nacional de Cuba, así como la obra *Documentos para la Historia de Cuba*, de Hortensia Pichardo y la de Inchaustegui, M., *Reales Cédulas y Correspondencia de Gobernadores de Santo Domingo*, 3 Vols. Madrid, 1958.

El estudio de los asentamientos rurales en cada uno de los países caribeños de habla hispana reviste una especial significación para el conocimiento de la historia, la cultura y el modo de vida de la población rural de esos países. Para valorar mejor esos procesos y tener una idea de la intensidad con que fueron fraguándose, lo primero que nos propusimos fue revisar una bibliografía sobre la temática, aunque en ella no se trate este fenómeno de manera sistemática ni existan estudios globales que sinteticen esa enorme bibliografía. La excepción es el excelente y muy documentado trabajo de investigación realizado por Esteban Mira Caballos sobre las relaciones entre españoles e indios durante las primeras décadas de la invasión española³³; sin embargo, dicho estudio se limita a un periodo muy importante, pero que abarca únicamente hasta 1542; además de que su enfoque no es atropológico y su preocupación por la "objetividad" lo circunscribe a los datos cuantitativos verificables, lo cual, con ser de mucha utilidad, deja de lado otras consideraciones de interpretación que desde América Latina se han venido desarrollando durante las últimas tres décadas desde la antropología, la ecología y los estudios etnoculturales y etnonacionales. Por otra parte, como los trabajos elaborados en el Siglo XX que en su mayoría se remontan en el análisis al periodo colonial, es bastante amplio, nosotros nos vimos en la necesidad de seleccionar aquellos que se distinguen por su carácter abarcador

³³ Mira Caballos, Esteban, *E l Indio Antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*, Sevilla-Bogotá, Muñoz Moya editor, 1997, 442 pp.

o que abordan aspectos vinculados de forma directa con la problemática que más se relaciona con nuestra investigación para conocer los desarrollos etnodemográficos y etnohistóricos. Entre ellos podemos señalar los siguientes: para Cuba: los trabajos de Levi Marrero⁵⁴, Ramiro Guerra⁵⁵, Julio Le Riverend⁵⁶, Hortensia Pichardo⁵⁷, Manuel Moreno Friginals⁵⁸, Francisco Pérez de la Riva⁵⁹; para el caso particular de la Española: las obras más importantes de Marcio Veloz Maggiolo⁶⁰, Frank Moya Pons⁶¹, Antonio del Monte y Tejada⁶², Roberto Cassá⁶³; para Puerto Rico: Fray I. Abad y la Sierra⁶⁴, Ricardo E. Alegria y Eladio Rivera Quiñones⁶⁵, Manuel Álvarez Nazario⁶⁶, P. T. Córdova⁶⁷, S. Padilla Escabi⁶⁸, Fernando Picó⁶⁹, J. Real Díaz, Jalil Sued Badillo⁷⁰, Aurelio Tanodi⁷¹, A. Tío⁷²; y para

⁵⁴ Marrero, Levi, *Cuba, Economía y Sociedad*, Vols. I-V; XIII, Ed. Playor, Madrid., 1972-75.

⁵⁵ Guerra, R., *Manual de historia de Cuba*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 1971. En un trabajo que nos ha sido de mucha utilidad se asegura que Ramiro Guerra "ofrece, en el *Manual de Historia de Cuba*, una detallada descripción de las primeras villas cubanas y la forma planificada en que se levantaron". Por otra parte, la historiografía que consultamos coincide con este trabajo en el criterio de que "la colonización real de la Isla no se produjo a causa del desarrollo ganadero. Por el contrario, la conversión de las primeras mercedes de tierra, en fundos ganaderos de explotación extensiva, donde se requería un reducido número de peones y monteros influyó directamente en el despoblamiento interior de Cuba", Alvarado Ramos, Juan, "Los asentamientos rurales en Cuba", en *Estudios etnológicos*, La Habana, Editorial Academia, 1994, pp. 1-21 (las citas corresponden a las pp. 4-5).

⁵⁶ Le Riverend, J., *La Habana biografía de una provincia*, La Habana, Imprenta el Siglo XX, Academia de la Historia de Cuba, 1960; *Historia económica de Cuba*, La Habana, Ed. Pueblo y Educación, 1974.

⁵⁷ Pichardo, H., *Documentos para la Historia de Cuba*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 4 tomos, 1973-1980; *Facetas de nuestra Historia*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1989.

⁵⁸ Moreno Friginals, M., *El Ingenio. Complejo económico socialcubano del azúcar*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 3 tomos, 1978.

⁵⁹ Pérez de la Riva, F., "La habitación rural en Cuba", en *Rev. Arqueología y Etnología*, La Habana, nums. 15 y 16, enero-diciembre, 1952.

⁶⁰ Veloz Maggiolo, M., *La isla de Santo Domingo antes de Colón*, Santo Domingo, Edición del Banco Central de la República Dominicana, Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 211 pp.

⁶¹ Moya Pons, F., "Los taínos", en *Arte Taíno*, República Dominicana segunda edición, División de impresos del Banco Central de la República Dominicana, 1985 y *La Española en el Siglo XVI (1493-1520)*, Santiago, U.C.M.M., 1978.

⁶² Monte y Tejada, A. Del, *Historia de Santo Domingo*, Ciudad Trujillo, Biblioteca Dominicana, 1953.

⁶³ Cassá, Roberto, *Los taínos de la Española*, Santo Domingo, Editora Alfa y Omega, 2ª. Edición, 1974.

⁶⁴ Abad y la Sierra, Fray I., *Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*, Editorial Universitaria, UPR, Río Piedras, P.R., 1966.

⁶⁵ Alegria, Ricardo E. y Eladio Rivera Quiñones (editores), *Historia y Cultura de Puerto Rico. Desde la época precolombina hasta nuestros días*, Santa Fe de Bogotá, Tercer Mundo Editores, bajo los auspicios de la Fundación Francisco Carvajal de San Juan de Puerto Rico, 307 págs., 1999.

⁶⁶ Álvarez Nazario, M., *Historia de la lengua española en Puerto Rico. Su pasado y su presente en el marco de la realidad social*, San Juan, P. R., 1ª. reimpresión 1992.

⁶⁷ Córdova, P.T., *Memorias geográficas, históricas y estadísticas de la isla de Puerto Rico*, Editorial Facsimilar, San Juan, P.R., 1968.

⁶⁸ Padilla Escabi, S., "El poblamiento de Puerto Rico en el Siglo XVIII", *Anales*, Nueva Serie, Vol. 2, San Germán, P.R., 1985.

⁶⁹ Picó, Fernando., *Historia general de Puerto Rico*, Río Piedras, Puerto Rico, Impreso en República Dominicana, Ediciones Huracán, 5ª edición revisada y aumentada (primera edición 1986).

estudios más generales: Roberto Cassá⁷³, Carlos M. Rama⁷⁴, Ramón Emeterio Betances⁷⁵, Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio⁷⁶, Roger Bastide⁷⁷, Jalil SuedBadillo⁷⁸, J. A. Saco⁷⁹. Sobre el estudio del etnos nacional, tan importante para nuestro trabajo, en Cuba se ha avanzado mucho en los años recientes, sobre todo a través de la información recabada en los dos *Atlas* arriba mencionados, o en las investigaciones aledañas a ellos que se publicaron como informes o estudios monográficos, cómo lo veremos en el capítulo tres.

Los censos.

Otra de las fuentes de obligatoria consulta cuando se realiza un estudio como el que a nosotros nos interesa, son los censos. La isla de Cuba fue durante un largo período de tiempo una de las colonias más valiosas para la Corona española y por su posición estratégica, su presencia en la historia se vio pautaada por numerosos registros censales, cuadros estadísticos, empresas cartográficas, en fin, un ambicioso conjunto de empeños sociales que hoy la distinguen extraordinariamente, si tomamos en cuenta que se llevaron a cabo en una situación de dependencia colonial, sin tener una existencia propia como nación. Instrumentos de reformas, los censos y mapas topográficos acumularon versiones muy precisas de sus poblaciones y al mismo tiempo constituyeron una forma de pensar el país y proponer una lectura del territorio.

⁷⁰ Sued Badillo, Jalil, *La mujer indígena y su sociedad*, San Juan, Editorial Cultural, 1987, y Sued Badillo, Jalil y López Cantos Ángel *Puerto Rico Negro*, Editorial Cultural, Río Piedras, P.R., primera edición: 1986, Santa Fe de Bogotá, Editorial Cultural, 3ª. Edición 315 págs. 1987.

⁷¹ Tanodi, Aurelio, *Documentos de la Real Hacienda de Puerto Rico, 1509-19*, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, Puerto Rico, 1971.

⁷² Tío, A., *Nuevas fuentes para la historia de Puerto Rico*, Ediciones Universidad Interamericana, San Germán, P.R., 1961.

⁷³ Cassá, R., *Los indios de las Antillas*, Madrid, España, Editorial MAPFRE, 1992, 330 pp.

⁷⁴ Rama, Carlos M., *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina, Siglo XIX*, México, FCE, 1982.

⁷⁵ Betances, R.E., *Las Antillas para los Antillanos*, ICPR, San Juan, P.R., 1975.

⁷⁶ *Pueblos y políticas en el Caribe Amerindio*, Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio, Santo Domingo, República Dominicana, 11 al 17 de septiembre de 1988, Instituto Indigenista Interamericano, Fundación García Arévalo, Inc., México, D. F., 1960, 117 págs. (Págs 29-36).

⁷⁷ Bastide, Roger, *Las Américas negras*, Madrid, Alianza Editorial., 1970.

⁷⁸ Sued Badillo, Jalil., *Bibliografía antropológica para el estudio de los pueblos indígenas en el Caribe*, Santo Domingo, República Dominicana, Ediciones Fundación García-Arévalo Inc. Primera edición, 1977.

⁷⁹ Saco, J. A., *Historia de la esclavitud de los indios en el Nuevo Mundo*, 2 tomos, introducción de Fernando Ortiz, La Habana., 1932.

Para acceder de manera rápida y expedita a toda esta información sin tener que consultarla de manera directa y de acuerdo a los objetivos y supuestos de nuestra investigación, utilizamos la obra de Carlos Venegas Fornias *Cuba y sus pueblos. Censos y mapas de los Siglos XVIII y XIX* estudio que se encamina a la evaluación e interpretación del significado histórico de estas fuentes. De este trabajo nos interesó principalmente el análisis que en él se hace de ciertas obras escritas en Cuba por criollos donde se reconocieron contenidos históricos sobre las poblaciones cubanas anteriores a la realización de los primeros censos de población. Entre ellas la de Ambrosio de Zayas Bazán, la de Bernardo de Urrutia y Matos, la de Nicolás Joseph de Rivera, la de Pedro Morell de Santa Cruz y la de José Martín Félix de Arrate. Por otra parte, también nos interesaron algunos datos contenidos en los censos de carácter general, el primero de los cuales se realizó entre 1774 y 1775 por el gobernador Marqués de la Torre, el segundo se elaboró en 1778 y el tercero y el cuarto, en 1792 y 1817, respectivamente.

En resumen, nuestro trabajo de tesis incluye un primer capítulo en el cual se presenta un desarrollo de los aspectos teóricos y metodológicos que fundamentan tanto la necesidad y pertinencia de esta investigación, como el enfoque latinoamericanista de la misma, basado en la propuesta del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro. En el segundo capítulo se incluye una síntesis arqueológica, etnohistórica y etnológica sobre los taínos considerados como el horizonte cultural de los indígenas prehispánicos de mayor importancia en la región del Caribe. Los siguientes tres capítulos hacen referencia al proceso de constitución de las naciones caribeñas a partir de la conformación de *protoetnias nacionales* que estuvieron integradas con base en una *raíz etnocultural* de carácter indígena que dio cohesión y sentido de identidad propia a los diversos mestizajes compuestos principalmente entre esa raíz indígena y las raíces negra y española a través de una *protocultura* de base indígena que dará origen a la llamada cultura criolla en el Caribe. Cada uno de estos capítulos está dedicado a uno de los tres países del Caribe insular hispano: Cuba en el capítulo tres, la República Dominicana en el cuatro y Puerto Rico en el cinco. En el capítulo seis se aborda el caso particular de la emigración caribeña en los Estados Unidos de Norteamérica que ha reivindicado su origen taíno para generar un proceso de *revival* (reavivamiento, reivención o recreación) étnico y cultural de raíz indígena y, por último, en

el apartado final se plantean algunas conclusiones generales con base en los resultados que arroja la investigación en cada una de sus partes.

CAPÍTULO UNO

Enfoque, metodología, conceptos.

En relación al aporte etnocultural de los indígenas en el Caribe nos basamos, como ya hemos dicho, en los trabajos de Darcy Ribeiro, en particular en su planteamiento en el cual se refiere a los Pueblos Nuevos “cimentados en la mano de obra esclava traída de África”¹ y, de modo muy particular, en relación con la variante identificada por él como “hispano-antillana en el contexto del Caribe insular”².

Para un planteamiento inicial de esta problemática, nos parece de gran utilidad citar aquí en extenso al cubano Rolando Antonio Pérez Fernández quien, refiriéndose a Cuba (aunque nosotros pensamos que estas afirmaciones son válidas también, aunque con importantes variantes, para la República Dominicana y Puerto Rico), nos dice, con toda razón, lo siguiente:

Los habitantes de Cuba no fueron totalmente exterminados en los primeros siglos de la conquista y colonización europeas, ni la población cubana actual descende de grupos humanos arribados a la isla a partir del siglo XVI. Registros censales y otros documentos atestiguan fehacientemente la presencia del indio cubano en el siglo XVIII y hasta bien entrado el XIX, y aún hoy es posible identificar a muchos de sus descendientes, sabedores -algunos- de su origen precolombino. Tampoco se puede reducir la contribución cultural aborígen a tales o cuales elementos aislados de la cultura material (la vivienda y el ajuar doméstico campesinos, por ejemplo) y a cierto número de vocablos integrados al español hablado en el país, por importantes que unos y otros sean. El aporte indígena a la gestación de una *protocultura* cubana fue decisiva y

¹ Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, México, D. F., Editorial Extemporáneos, 1977, la edición que consultamos: Caracas, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, Prólogo de María Elena Rodríguez Ozán, 1992, pp.187-375.

² *Ibidem.* pp. 310-327.

trascendental: “proporcionó a las gentes inmigradas -blancos y negros- la adaptación ecológica y el arraigo al nuevo medio y el arraigo a la tierra”³.

Como podemos observar, también Pérez Fernández se basa en el enfoque desarrollado por Darcy Ribeiro⁴ al poner en un lugar destacado el efectivamente muy importante papel que desempeñaron los indígenas en la adaptación de quienes llegaron de fuera de la isla. Pero, además, en sus interesantes y eruditos trabajos, Darcy Ribeiro nos aporta su invención de categorías conceptuales más acordes a la específica realidad de América Latina, en contraposición a las deformantes visiones **eurocentristas**. En sus estudios se encuentran claves importantes para entender, desde la perspectiva **étnica**, la formación del *Estado-nación* en América Latina. El enfoque que nos propone Darcy Ribeiro es de amplio alcance y, aunque centrado en la antropología, de carácter **multidisciplinario**⁵.

Este es, pues, el enfoque que hemos seguido en nuestra investigación sobre las supervivencias etnoculturales indígenas en el Caribe, aunque exponiendo nuestro propio y particular punto de vista sobre la situación actual de estos pueblos a través de los resultados que arrojan tanto la lectura de trabajos más actuales como el trabajo de campo que hemos realizado. Pensamos que la discusión al respecto no sólo es actual, sino relevante, en la medida en que el movimiento indio en América Latina ha venido impulsando una revisión crítica de los estudios que hasta ahora se han hecho sobre los aportes culturales indígenas en la región. Pero, además hasta ahora, pareciera que el debate sobre la cuestión indígena se limitara sólo a lo que ha sido la historia de los pueblos del continente y que no tuviera nada que ver con la región **caribeña**, sobre la cual se mantiene, como bien lo señala Pérez Fernández, la idea equivocada de que los aportes indígenas o no existen o son sumamente limitados, porque se piensa que los pueblos indios desaparecieron durante el siglo XVI⁶. Precisamente, con este trabajo se busca valorar de mejor

³ Rolando Antonio Pérez Fernández, “La comunidad de indios de El Caney y la virgen de Guadalupe”, en: Laura Muñoz (coordinadora) *México y el Caribe. Vinculos, intereses, región*, México, Instituto Mora, 2002, pp. 219-265; las cursivas son del original y los entrecorridos corresponden a Darcy Ribeiro.

⁴ Ver: J. Jesús María Serna Moreno, “El ensayo antropológico de Darcy Ribeiro”, en *El Ensayo Iberoamericano. Perspectivas*, Colección El Ensayo Iberoamericano, núm. 4, México, UNAM, 1995, pp. 79-88.

⁵ Cfr. Con J. Jesús María Serna Moreno, “Releer a Ribeiro: su aporte antropológico” en *Cuadernos Americanos*, núm. 57, mayo-junio, Año X, vol. 3, 1996.

⁶ Así lo reconoce enfáticamente la historiadora y arqueóloga cubana María Nelsa Trincado al exponer su opinión a Olga Portuondo para el caso de su país: “Una de las mentiras, afirma con pleno conocimiento, que

manera el aporte indígena basándonos en una perspectiva etnocultural que es justamente lo que Darcy Ribeiro se propone, pensando en todas las Américas y, por ello, su perspectiva nos ha parecido de mucha utilidad para nuestro trabajo. Según él, en el continente habría tres tipos de pueblos: los *Pueblos Testimonio*, los *Pueblos Trasplantados* y los *Pueblos Nuevos*⁷. Y, lo relevante aquí es que el Caribe formó parte fundamental en los orígenes de este proceso en su conjunto y, por lo tanto, los pueblos caribeños no sólo forman parte de la historia de América Latina compartiendo con los pueblos que la constituyen las mismas raíces identitarias, sino que hoy en día buena parte de su futuro como pueblos autónomos depende de manera muy significativa del reconocimiento a profundidad de este hecho ahora ya insoslayable. No sorprende, por ello, que con la pretendida celebración del Quinto Centenario del “Descubrimiento de América” se volviera a hablar en el Caribe de cuestiones (que en esos años nadie abordaba) tales como: el aporte indígena, la unidad latinoamericana e incluso la revisión de la forma de plantear el carácter y los componentes étnicos de las identidades culturales caribeñas.

De la tipología propuesta por Darcy Ribeiro, que comprende grandes *configuraciones histórico-culturales* destacamos para el análisis de lo indígena en el Caribe hispánico, la categoría de *Pueblos Nuevos*; los cuales, según él mismo señala, son la combinación de tres “matrices étnico-raciales”: la *europea*, la *africana* y la *amerindia*; e históricamente se formaron por la reunión de aquellas poblaciones surgidas del mestizaje de contingentes profundamente dispares en cuanto a sus características raciales y del entrecruzamiento cultural de blancos, negros e indios, sobre la base de la dominación ejercida por los primeros como es el caso de los pueblos antillanos. Su característica diferencial es la de pueblos deculturados de su indianidad, de su africanidad y de su europeidad para ser una configuración étnica nueva.

Es cierto que en la configuración de cada Pueblo Nuevo predominó, por la fuerza de la hegemonía colonial, el europeo, que le dio una lengua y una versión degradada de la cultura ibérica. Pero fue muy rechecha de valores que, clandestinamente, fueron impregnados por las culturas indígenas y las africanas, con lo que ganaron un perfil propio e inconfundible.

más se ha repetido en la historia de Cuba, es aquella que pregonaba la desaparición de la raza aborigen en la isla desde mediados del Siglo XVI, acompañada del estimado según el cual ella está ausente totalmente de la formación cultural nacional”. Portuondo Z., O., *op. Cit.*, p. 54.

⁷ D. Ribeiro, *Op. Cit.*

Durante mucho tiempo, las élites de los *Pueblos nuevos* se tuvieron, nostálgicamente, por europeos desterrados. Sus intelectuales no se consolaban de vivir en los trópicos anhelando el brillo de la vida parisina. Intoxicados por el racismo europeo se amargaban de sus caras mestizas. Sólo hasta hace poco tiempo se generalizó una percepción de que son otra cosa, tan diferente de Europa como de la América indígena y de la África negra.

De los indios, los *pueblos nuevos* recibieron dos herencias sustanciales. Primero: la fórmula de **sobrevivencia ecológica** en los trópicos, fundada en miles de **esfuerzos adaptativos** realizados por los indígenas que **les enseñaron** cómo producir las condiciones materiales de existencia de sus sociedades. Para nuestro trabajo este hecho, ya en sí trascendental, es de primordial importancia, puesto que en las historias oficiales o tradicionales no se le da el peso que realmente tuvo y, por lo tanto, lo indígena queda diluido, oculto o de diversas maneras deformado, como es el caso de las visiones idealizadas o románticas de lo indígena, que presentan únicamente los aspectos míticos o legendarios de estos pueblos. Segundo: una **inmensa contribución genética**. El llamado *blanco* en la población de los *Pueblos Nuevos* es, esencialmente, un **mestizo** generado por europeos en los vientres de mujeres indígenas. Como el número de hombres fue siempre muy pequeño, estas poblaciones son **genéticamente** mucho más indígenas que caucasoides (Como quedó de manifiesto en Puerto Rico –según piensan algunos - cuando se descubrió, a través de un estudio de ADN, que tres de cada cinco puertorriqueños tiene sangre taína o de otros indígenas en su línea de ascendencia materna⁸). Este hecho, en su **dimensión cultural** más que biológica, es de suma importancia para la comprensión del complejo fenómeno que analizamos en el presente estudio de lo indígena en el Caribe. Esta precisión sobre la necesidad de tomar en cuenta lo étnico o lo cultural y no lo biológico, además de pertinente, es muy importante, porque es muy común que, en las explicaciones sobre el carácter “indígena” o “negro” de algunas poblaciones, se parta de consideraciones que en el

⁸J. C. Martínez-Cruzado, G. Toro Labrador, V. Ho-Fung, M. A. Estévez-Montero, A. Lobaina-Manzanet, D. A. Padovani-Claudio, H. Sánchez-Cruz, P. Ortiz-Bermúdez, and A. Sánchez-Crespo, “Mitochondrial DNA Analysis Reveals Substantial Native American Ancestry in Puerto Rico”, *Human Biology*, August 2001, v. 73, núm. 4, pp. 491-511

C. Lalueza-Fox, M. T. P. Gilbert, A. J. Martínez-Fuentes, F. Calafell, and J. Bertranpetit, “Mitochondrial DNA from Pre-Columbian Ciboneys from Cuba and the Prehistoric Colonization of the Caribbean”, *American Journal of Physical Anthropology*, 121: 97-108, 2003.

fondo son racistas en la medida en que ponen en el centro de la demostración la “cantidad de sangre”, de una u otra “raza”, que un individuo posee.

Así, aunque “de los negros, nos dice Darcy Ribeiro, los *Pueblos Nuevos* recibieron también el importante aporte genético que varía de un país a otro según el tamaño de la población negra esclava que tuvieron, o que los hizo, además de mestizos, **mulatos**”. Lo importante de este hecho es que “la contribución cultural está representada fundamentalmente por aquellos rasgos que pudieron sobrevivir bajo la opresión esclavista” y que “éstos van desde técnicas y valores a sentimientos, ritmos, musicalidades, gustos y creencias que el negro esclavo puede guardar y defender del avasallamiento”.

Los *Pueblos Nuevos*, surgieron, según Ribeiro, “de la **conjunción, deculturación y fusión de matrices étnicas**, africanas, europeas e indígenas. Son, según agrega también, una *especia novae*. Constituyen entidades étnicas distintas de sus **matrices constitutivas** y representan, en alguna medida, anticipaciones de lo que probablemente habrán de ser los grupos humanos en un futuro remoto, cada vez más **mestizados y aculturados** y de este modo **uniformados** desde el punto de vista racial y cultural”⁹.

En los **Pueblos Nuevos** se ha dado una amalgama biológica y una aculturación de etnias dispares dentro de un marco **esclavócrata y hacendista**. Desde una perspectiva más amplia que considere en su totalidad a los pueblos que incluye un concepto como el de **Pueblos Nuevos**, habría que decir que no se trata sólo de los pueblos del Caribe insular, sino que “constituyen **Pueblos Nuevos** brasileños, venezolanos, colombianos, antillanos y una parte de la población de América Central y del sur de los Estados Unidos”¹⁰. Estamos hablando del 32.1 % de la población del continente, es decir 143.7 millones de personas en la época en que Ribeiro hizo su estudio¹¹.

⁹ Ribeiro, Darcy, *Configuraciones*, México, Sep/Setentas, 1972, p. 35.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ “Todo el bloque de *Pueblos Nuevos* de América, con una población de 143.7 millones de personas, en 1965, representa el 32.1% de la población del continente”, *Ibid.*, p. 36.

A ello se debe que, para Ribeiro, “Los **Pueblos Nuevos** constituyen la **configuración histórico-cultural** más característica de las Américas porque están presentes en todo el continente, y porque tienen aquí una particular prevalencia, si bien en menor medida pueden detectarse en otros ámbitos”¹². En Europa, por ejemplo, tendríamos la **macroetnia ibérica**; es decir, los pueblos transformados por la **expansión musulmana**.

“Los **Pueblos Nuevos** de América se formaron por la confluencia de contingentes profundamente dispares en cuanto a sus características raciales, culturales y lingüísticas, como un subproducto de proyectos coloniales europeos”¹³. En este proceso se reúnen **negros, blancos e indios** en las grandes **plantaciones** de productos tropicales o en las minas. Y este proceso plasma pueblos profundamente diferenciados de sí mismos y de todas las **etnias** que los componían.

Aunque ejercían papeles sociales distintos, estos **contingentes básicos**, aunados en las mismas comunidades, acabaron mezclándose. Así, al lado del blanco, que desempeña la jefatura de la empresa, del negro esclavo, del indio, también esclavizado o tratado como mero obstáculo que debía eliminarse, fue surgiendo una población **mestiza** en la que se fundían aquellas **matrices** en las más variadas proporciones. En este encuentro aparecen *linguas francas*¹⁴ como instrumentos indispensables de comunicación y aparecen **culturas sincréticas**. Pocas décadas después de iniciado el proceso colonial, la nueva población, nacida o integrada en aquellas plantaciones o minas, ya no era europea, ni africana, ni indígena, sino que configuraba las **protocélulas** de nuevas entidades étnicas. Entre los múltiples aspectos de los aportes metodológicos de Darcy Ribeiro que nos han sido útiles, lo más importante para nuestro trabajo ha sido el señalamiento sobre lo significativo de lo indígena que nos llevó a revisar la conformación de una proto cultura de base taina en las Antillas durante los siglos XVI y XVII. Este aspecto fundamental, Darcy Ribeiro lo sintetiza de la manera siguiente:

(En lo) ...que concierne a la matriz indígena, parece ser más significativa en el orden cultural que la negra, debido a que los contingentes nativos con los que

¹² *Idem.*

¹³ *Ibid.*, p. 37.

tomó contacto el europeo le proporcionaron los elementos básicos necesarios a la adaptación ecológica de los primeros núcleos neoamericanos. Contribuyeron de este modo decisivamente a la configuración de las protoculturas resultantes del establecimiento en tierras americanas de los núcleos colonizadores¹⁵.

La concepción no esencialista de lo étnico.

Este aspecto ha sido seriamente debatido y en el caso de una etnicidad indígena como la que encontramos en la región de Yateras, en el Oriente de Cuba, constatamos que es una etnicidad “dándose”, es decir, en proceso de transformaciones constantes, como sucede con cualquier otro tipo de etnicidad y no de una identidad etnocultural, en este caso indígena, detenida en el tiempo, lo cual implica repensar entre otros, el concepto de **tradición** que debe ser entendido como traspaso de saberes y valores de una generación a otra y no como lo detenido o cristalizado en el tiempo. De esta manera, además de lo valiosa que a todas luces resulta esta categoría de *Pueblos Nuevos* y para los fines del presente trabajo, concebimos el aporte de Ribeiro sobre todo en dos sentidos. El primero de ellos consiste en tomar en cuenta las claves que nos proporciona “para entender, desde la perspectiva étnica, la formación del Estado-nación en América Latina”¹⁶, en el caso de esta investigación de tesis se trata de la formación del Estado-nación en el Caribe hispano; y, en segundo lugar, desechemos las visiones estáticas y esencialistas de la etnicidad pues sostenemos que, como Ribeiro nos muestra en su vasta obra, “la etnia aparece como una entidad dinámica, extremadamente sensible a las transformaciones históricas y en movimiento de génesis, transfiguración y muerte o desaparición, lo que permite recuperar la riqueza y complejidad del fenómeno étnico lo cual, a su vez, contrasta notablemente con la rigidez y el preterismo*, tanto del marxismo ortodoxo como de la antropología cultural, respectivamente”¹⁷.

En el presente trabajo de tesis, abordamos el estudio de la cuestión indígena en el Caribe insular hispano (es decir, no en las Antillas en su totalidad, ni como se le ha entendido en su

¹⁴ Habría que precisar que esto ocurre en las Antillas de habla no hispana, porque en las de habla hispana que son las que nosotros estudiamos no se da el fenómeno también conocido como formación de lenguas “criollas”.

¹⁵ Ribeiro, D., *Las Américas y la civilización...*, *op. cit.*, p. 190.

¹⁶ J. Serna, 2001, *op. cit.*, p. 29.

* Considerar a lo étnico como algo propio del pasado, anacrónico, etcétera.

forma ampliada, o sea, como región más allá de las Antillas, ya que hay quien habla del Gran Caribe¹⁸, otros, entre quienes destaca Johanna Von Graffenstein, del Circuncaribe¹⁹ y estratégicamente se le ha considerado como Cuenca del Caribe²⁰). De hecho, se puede decir que coexisten varios Caribes. En este trabajo que constituye una primera incursión geográficamente parcial al estudio de la región hemos decidido reducirnos a lo que denominamos **Caribe insular hispánico*** (Cuba, República Dominicana y Puerto Rico) y agregando, también, a una parte de la emigración caribeña que se ha dirigido a los Estados Unidos de Norteamérica y que hoy vive principalmente en Nueva York.

Algo que ya abordamos en la introducción, pero nos interesa mencionar también aquí, es el contexto en que ubicamos nuestro análisis. Es decir, la coyuntura que se abrió con motivo del Quinto Centenario del llamado “descubrimiento” de América en 1992 como un periodo en el que las diferentes expresiones simbólico-políticas de lo indígena aparecían, como suele ocurrir, asociadas a los diversos proyectos nacionales que, desde antes, pero en ese momento con mayor ímpetu, son defendidos por las diversas fuerzas políticas existentes en el Caribe hispánico.

Por otra parte, partimos del supuesto general según el cual la formación de los estados nacionales de los tres países que constituyen ese Caribe de habla hispana (Cuba, República Dominicana y Puerto Rico) no ha terminado aún y en la búsqueda de cómo llevarlo a término se

¹⁷ J. Serna, *op. cit.*, p. 39.

¹⁸ Así, por ejemplo, Andrés Serblin, “Globalización, regionalización y sociedad civil en el Gran Caribe”, en *Revista Mexicana del Caribe*, vol. 2, de 1996, pp. 6-52.

¹⁹ La Dra. Von Graffenstein nos dice en su muy documentado trabajo sobre el área: “Partimos para nuestro estudio de un concepto específico de la región caribeña. La entendemos como Circuncaribe, es decir, toda el área que abarca las costas continentales de las cuencas marítimas Golfo-Caribe, así como el arco de las Antillas”, Von Graffenstein Gareis, *Nueva España en el Circuncaribe, 1779-1808, revolución, competencia imperial y vinculosintercoloniales*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1997, p. 14.

²⁰ “...la Cuenca del Caribe, formada por el arco de las Antillas, las costas centroamericanas, las costas de Venezuela y Colombia y el litoral este de Yucatán... entendida como zona particular, ha adquirido una fuerte connotación geopolítica, sobre todo a partir de la política exterior estadounidense de los años 80”, *Ibid.*, p. 23.

* Antonio García de León, con base en los trabajos de Chaunu, prefiere denominarlo “Caribe Andaluz” y para destacar la componente étnica africana va más allá y lo llama “Caribe Afroandaluz” lo cual me parece que precisa el área objeto de sus estudios, de acuerdo al interés etnomusical de dicho autor. Nosotros nos quedamos con el concepto de Caribe hispano insular por considerarlo más abarcativo desde la perspectiva de una categoría de análisis como la de Pueblos Nuevos en la que intervienen, además de los andaluces, canarios, castellanos y otras variantes étnicas constitutivas de lo hispano. En relación a la denominación de “Caribe afroandaluz, ver: García de León, Antonio, “El Caribe afroandaluz: permanencias de una civilización

contraponen diferentes proyectos políticos de los cuales nos interesa delinear las tendencias que apuntan a la conformación de estados multiétnicos en esa región antillana con un alto grado de mestizaje en el que predomina lo mulato; pero no advertimos plenamente desarrollado en ningún planteamiento de carácter partidario aquellos rasgos identitarios que consideren lo indígena como elemento fundamentalmente aglutinador y sintetizador de la identidad nacional y caribeña de los pueblos que los constituyen. Lo indígena, al igual que en la parte continental de América Latina, pareciera no contar para los partidos y otras organizaciones políticas caribeñas. No es sino a partir de la coyuntura del 92 que comienza a jugar un papel así sólo sea en la retórica política.

Dicho en otros términos, más que demostrar que existen o no indígenas en el Caribe en la actualidad, se trata de ver la importancia que tuvo y tiene aún lo indígena en la constitución de la nación y en la formación de una cultura nacional en un contexto en donde el estado-nación se ve cuestionado por sectores que no se sienten representados por las concepciones oficiales y por los planteamientos partidarios de una historia que disminuye, oculta o niega el papel de lo indígena en la constitución de lo que, siguiendo a Ribeiro, denominamos **Pueblos Nuevos**.

CONCEPTOS PARA EL ESTUDIO DEL CARIBE HISPANO

Sobre la identidad, ¿Por qué la tainidad?

En nuestro trabajo, nos interesa poner en claro la identidad étnico-nacional de los descendientes de indios del Caribe insular hispano (a sabiendas de su alto grado de mestizaje) tal y como se expresa actualmente en diferentes contextos nacionales. Sobre todo cuando se expresa políticamente, aunque habrá casos en que no lo haga así. Pero, como los procesos étnicos se dan en contextos culturales concretos y como nos interesa analizarlos desde la perspectiva de la diversidad, quisiéramos poner en claro algunos conceptos que nos permitan desarrollar una percepción y una noción de la identidad a partir de objetivos específicos de nuestra investigación. Comenzamos con el concepto de cultura, el cual nos parece de utilidad porque, como no debemos de olvidar, es un concepto que proviene de una perspectiva antropológica.

La Cultura

popular" en *La Jornada Semanal*, suplemento dominical del diario *La Jornada*, núm. 27, domingo 12 de enero de 1992, pp. 27-33.

Dentro de la antropología, el concepto de cultura abarca no sólo a los saberes eruditos y a los productos más elevados de las élites, es decir, aquellos *corpus* de obras valorizadas, sino que, (podríamos decir, siguiendo a Gilberto Giménez²¹), la antropología ve a la cultura, fundamentalmente, como estilo de vida y como comportamiento declarativo. En este sentido, “la cultura implicaría el conjunto de modelos de representación y de acción que de algún modo orientan y regulan el uso de tecnologías materiales, la organización de la vida social y las formas de pensamiento de un grupo”. De esta manera, el concepto abarca desde la llamada “cultura material” y las técnicas corporales, hasta las categorías mentales más abstractas que organizan el lenguaje, el juicio, los gustos y la acción socialmente orientada. Pero, lo que quisiéramos enfatizar es que en nuestro trabajo nos referimos tanto a lo que ha sido considerado como campo de estudio de las *culturas tradicionales*, como al campo de la llamada *cultura moderna* a las cuales se les presenta diferenciadas entre sí, ya que consideramos que tanto una como la otra son parte de los procesos que se viven en forma simultánea en espacios pluriculturales, por parte de los pueblos latinoamericanos. Presentarlas como procesos separados y de naturaleza totalmente distinta nos parece equivocado en la medida en que ello nos llevaría a suponer que las *culturas tradicionales*²² son incapaces de modernizarse o de transformarse, o nos remitiría a un solo modelo de modernización, cuando podría pensarse quizá, en formas alternativas al tradicional modelo de modernidad capitalista. Por último, habría que decir que, en un sentido amplio, los recursos culturales incluirían todas las creaciones materiales e inmateriales de una sociedad: desde su estilo de vida hasta sus realizaciones tecnológicas, desde sus estrategias económicas hasta sus sistemas organizativos. “Tradicionalmente, nos dice Jiménez, se les ha negado a las sociedades indias el reconocimiento de que son portadoras y creadoras de cultura, estando por lo tanto capacitadas no sólo para consumirla sino también para producirla”. Durante las últimas décadas, a estas sociedades que constituyen los pueblos originarios, se las ha orientado compulsivamente a consumir formas culturales externas (sobre todo a través de los medios masivos), minusvalorando su capacidad para generar cultura de manera original y autónoma.

²¹ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Euménicos, 1978; y “La investigación cultural en México”, en *Perfiles latinoamericanos*, núm. 15, diciembre, 1999, pp. 119-138.

²² O, lo que es lo mismo, nos referimos aquí a las culturas propias de las sociedades étnicas también llamadas, por otros, agrarias preindustriales, a las cuales se les ha pensado como culturas diferenciadas de lo que se ha denominado cultura de masas y cultura científica en un contexto urbano.

La Diversidad

Por principio de cuentas habría que señalar que ninguna de las culturas nacionales que corresponden a cada uno de los países de América Latina (y el Caribe no es la excepción) pueden ser consideradas como sistemas internamente homogéneos, sino como vastos conjuntos que exhiben grandes diferencias no sólo entre sí sino también dentro de sí. Quizás una de las tantas enseñanzas que nos pueden ofrecer estas formaciones culturales es que se encuentran basadas en la diversidad y no en la homogeneidad. No hay en realidad formas estándar de ser nahua, maya, chinanteco o taíno y mucho menos mexicano, cubano, dominicano o puertorriqueño; cada una de esas denominaciones designa a conjuntos formados por grupos sociales heterogéneos, aunque de hecho sean depositarios de tradiciones lingüísticas y culturales comunes. Ya Eric Wolf nos recordaba en el XII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (México, 1993), que cada cultura puede ser leída como un conjunto de textos que constituyen repertorios diferenciados; como una especie de maletas llenas de significados, que se pueden abrir, seleccionar y utilizar cuando los sistemas de interacción lo requieren. Esos significados sólo necesitan ser activados en aquellas circunstancias que requieren una interacción especial, tales como los rituales, las prácticas terapéuticas, las transacciones económicas o la acción política. Para ser gramaticalmente inteligibles las identidades no necesitan ser estructuralmente equivalentes. Así, por ejemplo, las variaciones de indumentaria entre comunidades indígenas sirven para destacar diferencias que, aunque resulte aparentemente contradictorio, permiten establecer una filiación común. Pero, más allá de determinado nivel de contraste lingüístico y cultural ya no hay clasificaciones inclusivas. Sin embargo, ello no impide que diferentes culturas puedan articularse eficientemente en contextos de encuentro como son los sitios de peregrinación compartidos o, como ocurre con los pueblos del Caribe, al encontrarse migrantes de diferentes países de esta región en ciudades estadounidenses; espacios que sin duda contribuyen históricamente a configurar y reproducir las tradiciones propias con mayor fuerza que en sus lugares de origen. Tanto en las peregrinaciones como en el contexto de una nación compuesta por migrantes de diferentes regiones, por sólo poner dos ejemplos, se manifiestan códigos culturales e interactivos compartidos, que posibilitan las relaciones sociales más allá de las diferencias particulares.

Para la compleja problemática que abordamos en el capítulo seis nos han sido de mucha utilidad los conceptos elaborados (en un contexto diferente al antillano) por Miguel Alberto Bartolomé²³, y a ellos nos referimos en las siguientes líneas. Las sociedades nativas locales, nos dice este autor, pueden ser calificadas como **formaciones segmentarias**, por estar **configuradas** por **segmentos políticos primarios**, representados por comunidades independientes, funcionalmente equivalentes y con escasos mecanismos propios que favorezcan su integración política, tal es el caso de fenómenos como el que ha sido denominado “cubanía” en la mayor de las Antillas, o las diferencias entre el oriente y el occidente cubanos, los regionalismos dominicanos e incluso en una isla tan pequeña como Puerto Rico en la que también encontramos en su interior importantes variantes culturales. Sin embargo, no se puede ignorar la existencia de una *identidad global potencial* que subyace a estas **formaciones segmentarizadas**, que constituye el aspecto latente de su identidad y que puede dar lugar al resurgimiento de *formas de identificación abarcativas* de los *etnos*²⁴ o pueblos (la organización de tainos en la Ciudad de Los Angeles, California o el Frente Mixteco-Zapoteco Binacional en esa misma ciudad) e incluso las totalidades nacionales, lo que en el ejemplo que dábamos refiriéndonos a Cuba, Puerto Rico y la República Dominicana constituiría la “cubanidad”, la “dominicanidad” y la “puertorriqueñidad” que son bastante homogéneas, pero no “absolutamente” homogéneas. De esta forma, la **reactualización, reformulación y revitalización** de una *identidad abarcativa* aparecen como una constante en todos los movimientos **etnopolíticos** y, por supuesto, constituye el elemento fundamental en la formación de lo nacional.

IDENTIDAD

Un concepto fundamental para nuestro trabajo lo representa sin duda alguna el de la identidad. Para establecer cualquier tipo de identidad, sea esta nacional, étnica o individual, es necesario también establecer las fronteras de la misma. La identidad implica el acto de identificarse *como* algo y *con* algo, por ejemplo, *como* mexicano y *con* los habitantes de mi

²³ Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Instituto Nacional Indigenista y Siglo XXI editores, 1997, pp. 58-66.

²⁴ Utilizamos “etnos” como la noción más “próxima” a la palabra “pueblo”, pero tomando en cuenta que dicha palabra es polisémica por ser empleada para denominar distintas comunidades. En la tradición soviética se tenía en consideración: “aproximadamente aquel sentido de la palabra ‘pueblo’ que se le da cuando se trata de los ‘pueblos del mundo’, y, con todo eso se presuponen, como regla, tales formaciones como ‘tribu’, grupo ‘étnico’, ‘nacionalidad’, y ‘nación’. La tarea primordial del término ‘etnos’ será determinar respectivamente, la denominación común y de género de estas formaciones. Así, por lo menos, se considera en la ciencia etnográfica contemporánea”, Bromley, Yu., *Etnografía teórica*, Moscú, Editorial Nauka, 1986, pp. 7-8.

localidad (el uso del pronombre posesivo en primera persona es un poderoso medio de evocar discursivamente una identidad: Nuestra América). En nuestro caso se trata de un estudio de la construcción simbólica de identidades y alteridades dentro del Caribe hispano y los migrantes caribeños en USA, principalmente en Nueva York.

También me puedo identificar con la música, la comida, el habla, en fin con el universo simbólico que comparte la comunidad que identifico como mía. Pero siempre en relación con otro universo que identifico como distinto al mío. Las fronteras de la identidad se establecen por lo tanto en un adentro de los individuos y los colectivos y un hacia fuera, también para un caso o para el otro; es decir, “la percepción colectiva de un *nosotros* relativamente homogéneo (in-group) por oposición a los *otros* (out-group), en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos (que funcionan también como signos o emblemas), así como de una memoria colectiva común”²⁵

Dentro de sociedades multiétnicas o multiculturales, como la sociedad norteamericana, resulta difícil trazar las fronteras que delimitan el “adentro” y el “afuera” de la identidad, ya que la otredad está en todas partes. Paradójicamente es en este tipo de sociedades donde con frecuencia surgen esfuerzos por definir y delimitar claramente las identidades. Así ocurre desde luego en la sociedad norteamericana en donde la exigencia de la definición se vuelve cada vez más fuerte. Es así como se establecen esfuerzos por reforzar los aspectos distintivos en una sociedad contrastante ya que con los migrantes se exagera la identidad de sus lugares de origen y muchas veces el nacionalismo de Estado se vuelve particularmente fuerte. La identidad nacional no es igual a la identidad cultural o étnica. La identidad se vive de manera distinta según el estado sociocultural y económico al que se pertenece, e incluso según el género, ya que “la nación enseñada a los hombres ha sido muy distinta a la mostrada e impuesta a las mujeres”²⁶.

²⁵ Giménez, Gilberto, “La problemática de la cultura en las ciencias sociales”, en G. Giménez, México, ed., *La teoría y el análisis de la cultura*, vol. I, México, SEP-Universidad de Guadalajara-COMESCO, 1987, p. 41.

²⁶ Monsivais, Carlos, “La identidad nacional ante el espejo”, en José Manuel Valenzuela Arce, coord., *Decadencia y auge de las identidades*, Tijuana, COLEF, 1992, pp. 67-72, p. 70.

Por otra parte, es necesario ubicar el concepto “identidad” dentro de su contexto político, como parte de un largo proceso ideológico que acompañó el surgimiento de los ciudadanos (en contraposición de los súbditos) dentro de los Estados/nación a partir del siglo XVIII. El concepto de “identidad” es mucho más reciente que el concepto de “comunidad”, y ambos han sido instrumentos fundamentales en la cristalización del nacionalismo. Pero, además, los Estados-nación crearon y difundieron la idea de comunidad con la ayuda de la literatura, es decir, afianzaron el nacionalismo en el plano del imaginario colectivo²⁷.

En cuanto al análisis etnocultural que es el que nos interesa destacar en nuestro trabajo, éste nos lleva a considerar que, si bien la etnia se ha utilizado para justificar la antigüedad y por tanto la legitimidad de la nación, en la práctica el proyecto de nación implicó negar y aún eliminar violentamente a las etnias. Así, un proyecto hegemónico de identidad se consolida extirpando a las identidades “disidentes”. Ahora bien, esto funciona para los países antillanos de habla hispana en los cuales hemos realizado nuestra investigación, pero no así en el caso de la diáspora antillana en Nueva York. Para este segundo caso, no se trata de una nación con su territorio y soberanía propios y sin embargo, aún aquí se maneja un cierto concepto de identidad “nacionalista” ya que el nacionalismo de Estado no es el único que se vale del concepto de identidad para ejercer control hegemónico, sino que también lo utilizan los nuevos nacionalismos étnicos en sus movimientos de resistencia.

Por lo que hace al debate metodológico, en la academia, desde un principio la discusión en torno a la identidad se polarizó en dos campos: el esencialista y el constructivista. El primero, un concepto “intrapsíquico” o bien metahistórico que intenta hallar una característica estable que identifica a la persona: aquello que constituye “lo que realmente es”. Se da aliada con fundamentalismos étnicos y nacionales que muchos grupos subalternos sienten son indispensables para lograr su emancipación. En las ciencias sociales (generalmente) surge el segundo, que propone a la identidad como una construcción, o bien

²⁷ Anderson, Benedict, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres, Verso, 1991.

como un concepto que internalizamos a raíz de una serie de etiquetas o conductas impuestas por el entorno social.

De esta manera, para nosotros, la identidad es un proceso relacional (no una condición o un efecto). La identidad no es una cosa palpable, y sin embargo existe la preocupación de materializarla en el campo cultural, político y social de América Latina por medio de representaciones tanto literarias como visuales. Por eso, es la proyección, la representación y el *performance* de la identidad lo que se ha explorado en algunos estudios. “La identidad es teatro y es política, es actuación y acción” (NGC). “Debemos considerar a la identidad como una producción que nunca se termina que se construye dentro y no fuera de la representación”²⁸. Pero la puesta en escena de estas identidades está sujeta a condiciones socio-históricas específicas. La identidad no se construye en el vacío: obedece a una compleja urdimbre de factores psicológicos, sociales, culturales y políticos dentro de las cuales cumple un papel fundamental: “facultad mimética”²⁹. Es decir, la capacidad de *crear similitudes* e identificar semejanzas dentro de una “poderosa compulsión por “comportarse como algo distinto”. Es decir, que al crear una identidad se está estableciendo una relación con la otredad, una relación que imita ciertos rasgos, pero que transforma otros. El antropólogo Michael Taussig analiza esta dinámica en el contexto (pos)colonialista, en el que las relaciones entre indígenas, mestizos, criollos y anglosajones se rigen por estrategias de apropiación, resistencia y dominio ejercidas tanto por el oprimido como por el opresor. De ahí que Taussig sostenga que la identidad “se debe ver no como una cosa-en-sí, sino como una relación tejida desde el mimetismo y la alteridad y desde campos de representación colonialistas”³⁰.

Por otra parte, no debiera de extrañarnos que las identidades que surgen en la diáspora caribeña en los Estados Unidos cobrara formas aparentemente “irreales”. Las migraciones masivas, los medios de comunicación, los hábitos de producción y consumo en constante proceso de readaptación, hacen que las identidades se manifiesten de formas

²⁸ Hall, Stuart, *Cultural studies*, vol. 4, núm. 3 (oct.-1990), p. 206.

²⁹ Benjamín, Walter, citado en Michael Taussig, *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*, Nueva York, Routledge, 1993, p. 19

³⁰ *Ibid.*, p. 133.

inesperadas y que actualmente exista un renovado interés por las mismas. Pero dentro de estas preocupaciones a nosotros nos interesa sobre todo una indagación que no radique en una pregunta por el ser o la esencia de lo nacional y que dé muestras de sensibilidad por temas como el del mito, la fiesta y la participación ligado al pensamiento etnográfico francés. Reinterpretar la historia como sentido, el mundo como lenguaje y las costumbres e instituciones como sistemas simbólicos que, si bien en ocasiones protegen al hombre, en muchos otros casos lo dejan a la intemperie. Evitar, en la medida de lo posible, los análisis limitados que dan lugar, incluso, a lugares comunes sobre la nacionalidad e indagar en las claves del lenguaje, de la vida social y de fuentes históricas, para desmitificar la versión oficial de la doctrina triunfante del Estado-nación.

No se trata de un regreso al pasado, a lo bárbaro, en contra de la modernidad o del futuro. Se trata de otra modernidad y otro futuro. Algo distinto de lo que señala Roger Bartra cuando afirma:

Es necesario reconstruir al hombre primordial y originario; es necesario generar una conciencia trágica de la oposición entre el bárbaro y el civilizado; es indispensable crearle al hombre moderno un pasado mítico, para que la propia modernidad pueda –aparentemente– despojarse de mitos y enfrentar racionalmente la construcción del futuro³¹.

A diferencia de estos planteamientos, la búsqueda es por el lado de identidades que no son adoptadas por supuestos hombres del “pasado”, sino por híbridos contemporáneos que rechazan un ethos cultural de una nación a la que no pertenecen y se arriesgan a apostar por la reconstitución de otra ética, otra “vida”, más comunitaria, más digna y más solidaria. Sobre esto volveremos en el capítulo Seis.

Identidad étnica y etnicidad.

³¹ Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987, p. 76.

Cuando la identidad de un grupo étnico se **configura orgánicamente** como expresión de un proyecto social, cultural y/o político que supone la **afirmación** de lo propio en clara **confrontación** con lo **alterno**, nos encontraríamos en presencia de la **etnicidad**. La **etnicidad** se manifiesta entonces como la **expresión y afirmación protagónica** de una **identidad étnica específica**. Por eso, al referirnos a procesos de reconstitución étnica como el que se produce en los Estados Unidos por la llamada "Nación taína de las Antillas", hablamos de procesos de expresión de la etnicidad taína.

En la medida en que las **relaciones interétnicas** se hacen más intensas y frecuentes, la emergencia de la **etnicidad** será más visible como resultado del contraste. Pero, además, la **identidad** puede funcionar como un **movilizador de recursos sociales, culturales, ideológicos y económicos**. Esto es especialmente operante en situaciones de **competencia** con otros sectores sociales o culturales, situaciones en las que la **etnicidad** actúa como un factor crucial para la solidaridad de un grupo **dinamizando normas, creencias y valores** que otorgan un marco posible para el comportamiento como lo veremos en el caso de la inmigración caribeña en los Estados Unidos de Norteamérica. Incluso en los ámbitos urbanos o no tradicionales la **estigmatización** de la **identidad** por **discriminación étnica** puede dar como resultado un incremento crucial de la **afirmación identitaria** en función del **contraste**, tal como se advierte en el caso de muchos de los **movimientos etnopolíticos indios** cuyos líderes surgieron entre los **migrantes urbanos** (incluso los miembros de **estados nacionales** se comportarán como **etnias** en medios distintos al propio).

Esta **identidad explícita** parece girar en torno de **símbolos** considerados relevantes en forma coyuntural, pero que pueden llegar a cambiar configurándose como un variable repertorio de símbolos. Así, se recurre a **emblemas** seleccionados del **repertorio cultural** (ropa, lengua, hábitos, etcétera) para destacar el **contraste**, configurando **identidades emblemáticas**. Estos emblemas son asumidos y se desempeñan como **signos diacríticos**, es decir, **distintivos** de la **identidad**. Como puede verse, estos conceptos han sido desarrollados en el análisis de lo indígena en el continente. Por supuesto que en el Caribe insular hispánico no encontramos procesos en los que lo indígena se haya transformado hasta la actualidad y haya dado lugar a la conformación de comunidades diferenciadas; excepto, en los intentos de cohesionarse alrededor de organizaciones

producto de los *rivivals* (“renacimientos”) que se han venido dando en los Estados Unidos y a los que nos hemos venido refiriendo líneas arriba (lo cual ha sido considerado por los intelectuales y académicos algo muy inventado). Aún así, dichas conceptualizaciones elaboradas por antropólogos no antillanos nos parece que pudieran ser útiles para entender mejor ciertos aspectos relacionados con las supervivencias indígenas en la cultura y la identidad caribeñas. Por eso hemos decidido utilizarlas en el capítulo seis. Además, esta conceptualización nos ubica en una perspectiva del estudio de lo indígena que surgió a raíz de las propuestas de los pueblos indios en su lucha por reivindicar otra forma de abordar la historia, que es entre otras cosas algo que a nosotros nos interesa hacer en este trabajo de investigación.

La lengua.

Lo que más se ha discutido en relación a la existencia de elementos indígenas en el Caribe es el hecho irrefutable de la inexistencia de la lengua taína como un sistema de comunicación no sólo en su calidad de lengua “viva”, sino incluso como lengua “muerta”. Como sabemos, en las Antillas los pueblos indios fueron, si no en su totalidad, si casi prácticamente aniquilados y reemplazados por los esclavos africanos en el sistema de plantaciones, la adaptación al ambiente tropical regional sería transmitida por los indios a las nuevas poblaciones, a pesar de que las matrices raciales básicas son las de europeo y africano, y mayoritariamente de africano, lo que se muestra en sus variedades negra y mulata. Pero aquí lo relevante es que, en muchos teóricos, entre los que destaca Guillermo Bonfil Batalla³², el criterio básico de la definición de un grupo étnico es el lingüístico, al que se remiten precisamente las denominaciones de los propios indios. Así, la comunidad de habla, que puede ser inclusive prehistórica en el caso de familias de lenguas agrupadas bajo un solo nombre, es erigida en el referente básico del grupo étnico. Muchos de estos teóricos acaban por plegarse al criterio censal manejado por las agencias gubernamentales: la lengua. Así, la expresión de la unidad y corporeidad del grupo étnico es el conjunto de hablantes de una lengua amerindia. Es decir, el concepto de grupo étnico es, desde esta perspectiva, el grupo de hablantes de una misma lengua; o sea que generalmente los nombres de las lenguas se utilizan también como nombre de un grupo étnico correspondiente o, en todo caso, se asume que los hablantes de una “misma lengua” son

³² G. Bonfil B., *Utopía y revolución... op. Cit.*, 1981)

miembros de un mismo grupo étnico y viceversa. En otras palabras, dado que el principal criterio utilizado para definir a una etnia indígena es la lengua, al hablar de las etnias nativas se reproducen los mismos problemas a propósito de las lenguas. En los trabajos etnográficos la comunidad aparece como la unidad política o de organización social de mayor nivel; en tanto la unidad doméstica sería la unidad social mínima. Entre estos dos niveles se encontrarían los barrios y otras organizaciones sociales subcomunales a lo largo de líneas de parentesco de sangre y ritual (como el compadrazgo). La aparición de organizaciones indígenas pan-comunales y/o étnicas –esto es organizaciones que incluyen a todos los hablantes de un mismo idioma– son fenómenos más bien recientes y casi siempre han sido generados fuera de las instituciones indígenas tradicionales. De hecho una correspondencia uno a uno entre lengua y etnia no es siempre la norma. Basta con notar que no todos los que tenemos como lengua materna el castellano pertenecemos al mismo grupo étnico, cultural o nacional. Es decir, que cuando hablamos de un grupo étnico se hace referencia no sólo a una lengua sino a un complejo cultural, económico, geográfico, social, ritual-religioso, político, etcétera. Todas las instancias como la economía, lo social, la política y otras, permanecen ambiguas, cuando no contradictorias con la definición sustentada por los teóricos a los que hemos venido haciendo referencia desde una perspectiva crítica. De esta manera se explica que existan grupos indígenas que no han perdido su identidad étnica, a pesar de haber perdido la lengua (lencas, por ejemplo). En México, han surgido estudios que sostienen que el espacio significativo en términos de la reproducción de las identidades étnicas de los **pueblos originarios** es el de la **comunidad**, cuyas características se definen en la **comunalidad**, la que tiene cuatro referentes fundamentales: la tenencia de la tierra, el trabajo, el gobierno y la fiesta comunales; también se consideran importantes y en la actualidad bajo discusión, en cuanto a su ponderación de su incidencia en la comunalidad, la **lengua** y la **cosmovisión**, pero la primera, aunque muy importante, no puede absolutizarse³³. Sin embargo, esto no quiere decir que en el Caribe podamos encontrar grupos como los lencas, los cuales, si bien han perdido la lengua mantienen varios de los aspectos propios de su “comunalidad”, lo cual no existe en los pueblos del Caribe; tales pueblos, como lo hemos dicho reiteradamente, no son ni indígenas, ni europeos, ni africanos, constituyen un **Pueblo Nuevo**, pero lo indígena

³³ Véase, Rendón, J. J.; Domínguez, M., 1988; Díaz, Floriberto, 1992.

como supervivencia etnocultural no desaparece porque no sobrevivió su lengua. Los elementos lingüísticos que perviven son de una riqueza incuestionable y abarcan buena parte de la cotidianidad actual de los pueblos del Caribe insular hispánico y es un referente importante que ha llevado a las organizaciones “taínas” en los Estados Unidos a hacer un esfuerzo inaudito por recopilar el mayor número de vocablos de origen aruaco y reconstruir frases sueltas que dan a conocer a través de sus publicaciones.

Protoetnia y protocultura.

Para una posible explicación de cómo pudo haber ocurrido la compleja transmisión de numerosos elementos etnoculturales indígenas desde las poblaciones prehispánicas hasta la actualidad, proponemos aquí una forma particular que nos permita conceptualizar esos complejos procesos etnoculturales que atraviesan los diferentes periodos históricos en que se desarrollan los azarosos encuentros, violentos choques y dramáticos desenlaces de la interacción de los grupos pertenecientes a las tres matrices étnicas fundamentales y que van desde la conquista y la colonización hasta la configuración del Caribe actual. Algunas de estas conceptualizaciones las desarrolla Darcy Ribeiro para el análisis de lo que él llama “configuraciones étnico-raciales” de América Latina. En dicho análisis utiliza los conceptos de **protoetnia** y **protocultura** refiriéndose a los primeros mestizajes que, en el caso de los Pueblos Nuevos como el que constituye la población caribeña se dio a partir del mestizaje entre europeos e indígenas (y en algunos casos, también con negros libertos y mulatos), como más adelante lo veremos con más detalle. Y es que el enfoque de Ribeiro sitúa el aporte de la etnografía en un plano más general que el tradicionalmente manejado por la antropología no sólo por instalar el estudio de los pueblos amerindios y afroamericanos en el plano de lo nacional, sino por abrir perspectivas nuevas y sugerentes al análisis de las realidades de “nuestra América”, tales como la reflexión histórica que considera el papel de la diversidad étnica en los diferentes momentos constitutivos de las naciones americanas; o bien el análisis de las relaciones políticas, en sus diferentes niveles, con los matices que introduce la diversidad étnica, lo que conduce a procesos históricos a los que Ribeiro llama de *transfiguración étnica*. De tal forma que no se evada, al reconstruir la historia de América, la importancia de la participación política de los diversos grupos étnicos, como ha ocurrido hasta ahora con la historiografía liberal con los indígenas y los negros. Para este tipo de análisis, Ribeiro retoma muchos otros aportes conceptuales de la antropología e incluso de la sociología y con su capacidad de síntesis logra superarlos e integrarlos en una perspectiva aún más amplia, entendiendo a las etnias como producto de complejos procesos históricos que pasan por diferentes ciclos. Por ello, un concepto como el de **protoetnia**, nos

permite explicar con mayor precisión los complejos procesos de la constitución de las formaciones socioculturales que, en el caso del Caribe, antes de la constitución de una etnia nacional, necesariamente pasó por una etapa en la cual indígenas y campesinos blancos de los estratos más pobres generaron un complejo mestizaje que en un cierto momento incluyó negros libres y mulatos con características diferentes a los demás sectores etnoculturales, quienes se constituyeron primero en pequeñas protocélulas étnicas. Este mestizaje arraigado a la tierra y a formas de producción y condiciones de vida heredados de los indígenas prehispánicos conforman este tipo de conglomerado étnocultural al cual Ribeiro da el nombre de **protoetnia**, la cual sirvió de base para el desarrollo del proceso integrador de la criollidad y para lo que sería la constitución de una **etnia nacional** y su cultura e identidad nacional propiamente dichas. ¿Cómo superar las dificultades teórico-metodológicas entre cultura nacional y diversidad etnocultural de un país? Podemos recurrir, en principio a lo que proponen Mario Margulis y Birgitta Leander, quienes nos dicen que: “Para conciliar la aparente contradicción entre pluralismo cultural y cultura nacional hay que entender a esta última como proceso, como creación y como acción, como ‘unidad en la diversidad’, y por ende, como conjunto y clave de las diferencias y semejanzas nacionales, y no como depósito homogéneo e inexistente de características idénticas e inmóviles”³⁴. Aquí, entonces abordamos el proceso complejo de constitución de lo nacional en el plano de la cultura en el seno de la población dominicana, lo cual permite la configuración de una cierta identidad nacional autoasumida por esta población en diferentes momentos de su historia. Por todo ello, hay quienes prefieren hablar de identidades, en plural, puesto que una identidad nacional, en estado puro, químicamente concebida, no existe; los pueblos son el resultado de relaciones inter-étnicas que, en su esfuerzo por sobrevivir, se imponen, adaptan, o se asimilan, arrojando este proceso, casi siempre violento, las entidades que forjan las identidades. Pero también en esa dinámica predomina una forma, una manera de hacer, en la mayoría de la población y en este caso podemos entonces hablar de identidad nacional. No se trata, desde luego, de eliminar o ignorar la presencia cultural de los grupos conformados por minorías. En este sentido, la identidad nacional es la que representa el sentir en cuanto a valores sociales y culturales de la mayoría de la población, básicamente campesinos y los sectores populares urbanos.

Transculturación.

³⁴ Margulis, Mario y Birgitta Leander, “Migraciones hacia América Latina y el Caribe. Contexto histórico e influencia cultural”, introducción a *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe*, Coordinado por Birgitta Leander; Mario Margulis y Omar Martínez Legorreta (relatores), Serie “El mundo en América Latina”, México, UNESCO/Siglo XXI editores, 1989, pág. 23.

Otro concepto o categoría de análisis es el de **transculturación** y lo tomamos de Fernando Ortiz quien lo define de la siguiente manera: “todo cambio de cultura es un proceso en el cual siempre se da algo en cambio de lo que se recibe; es un toma y daca, como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente”³⁵. El alcance conceptual de la transculturación, lo define su creador como “las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura [...], sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*. Al fin, [...] en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola”³⁶.

Lo que nos interesa destacar es que dicho concepto nos lleva a entender la relación de dos culturas en donde una de ellas es la dominante, pero desde la perspectiva de la transculturación se le concibe como una relación en la cual la imposición de los valores culturales dominantes no se realiza de manera absoluta, como lo presupone el concepto de aculturación. En la concepción de Ortiz, el grupo dominado culturalmente no es un simple objeto pasivo sobre el cual recae la acción del otro, sino se le considera un sujeto activo que resiste la dominación cultural a través de estrategias como la de asimilar de una manera particular (de manera deliberada o no) los contenidos culturales que se le imponen, de tal manera que el resultado es una nueva cultura o una nueva etnicidad o identidad étnica, en donde no sólo se transforman los sujetos dominados, sino también los dominantes quienes a su vez se ven también modificados culturalmente en su relación con aquellos que son sometidos a su dominación. En el caso de las comunidades orientales, encontramos grupos

³⁵ Ortiz, F., *Contrapunto del tabaco y el azúcar*, La Habana, Consejo Nacional de Cultura, 1968: p. XIII.

³⁶ Ortiz, F., “Del fenómeno social de la ‘transculturación’ y de su importancia en Cuba”, en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, 1983, p. 90.

que se han modificado a través de procesos de transculturación, de manera que no debemos esperar elementos culturales indígenas puros, sino persistencias étnico-culturales en una etnicidad nueva como es la actual.

Hay un estudio que nos ha sido de mucha utilidad para este tema, aunque no se trata del proceso en su conjunto, no obstante partir de él, pues sólo se refiere, en su desarrollo específico, únicamente a las religiones tempranas aborígenes. Se trata de la obra *Religión en las Antillas. Paralelismos y transculturación*. En este trabajo Daisy Fariñas Gutiérrez considera fundamental el hecho demostrable de una simbiosis aborígen-hispano-africana, “conformada como resultado de un proceso de transculturación, y enriquecida por el aporte de nuevos pobladores, portadores de disímiles expresiones religiosas”³⁷. De esta manera, el estudio de los primeros contactos entre españoles e indígenas resultan muy reveladores. Y, efectivamente, existen sitios en donde este tipo de fenómeno se dio durante periodos de duración considerable y desde los inicios de la conquista y la colonización. Así, por ejemplo, en la Provincia de Holguín, en la cual se han realizado estudios arqueológicos como los del sitio de El Yayal, del barrio Yainabo en donde se “muestran objetos en los cuales se aprecia la interacción cultural aborígen-hispana”; al igual que en Chorro de Maita y en El Porvenir, dos sitios que se encuentran en el Municipio de Banes y a los que nos referiremos más adelante, pues los visitamos en uno de nuestros viajes a la Isla³⁸. Esto quiere decir que contamos hoy con las pruebas arqueológicas de la manipulación, por parte de los aborígenes, de artefactos propios de los europeos, pero también se ha demostrado que éstos (los europeos) asumieron también una serie de costumbres, hábitos y diversas formas culturales de los indios antillanos. Incluso, podríamos asegurar que algunas de estas manifestaciones continúan vivas aún en la actualidad. A mayor abundamiento sobre las supervivencias actuales resultado de la transculturación, “ayuda, nos dice Daisy Fariñas, a reafirmar el criterio de la participación aborígen en el proceso de transculturación, acudir en especial a la lingüística”; y apoyándose en Pichardo Moya³⁹ y Pichardo Viñals⁴⁰, nos recuerda algo que se hace evidente cuando escuchamos la cantidad enorme de términos taínos en la toponimia, la botánica y en el habla cotidiana del Caribe; es decir, que tantas voces aborígenes no existirían si efectivamente la población indígena se hubiera extinguido tan rápidamente como comúnmente se sostiene. Más aún, “a la transculturación aborígen-

³⁷ Daisy Fariñas Gutiérrez, *Religión en las Antillas. Paralelismos y transculturación*, La Habana, Editorial Academia, 1995, p. 84.

³⁸ Ver, también, el trabajo de los arqueólogos Ernesto E. Tabío y Estrella Rey, *Prehistoria de Cuba*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1985 (primera edición en 1966), pp. 123-175.

³⁹ Pichardo Moya, F., *Los indios de Cuba en los tiempos históricos*, Imprenta Siglo XX, La Habana, 1945.

⁴⁰ Pichardo Viñals, H., *Los orígenes de Jiguani*, Editorial Universitaria, La Habana, 1966, p. 4.

hispana, se sumó la africana⁴¹. Y de ello hay múltiples pruebas, en cuanto a la convivencia en palenques de indios y africanos que seguramente favoreció el intercambio cultural, amén de muchas otras formas de interacción entre estas dos matrices etnoculturales.

Pero, además, estos **fenómenos de transculturación** fueron posibles gracias a la existencia de múltiples **paralelismos culturales** ya que tanto indígenas, como negros africanos y un amplísimo sector de blancos pertenecientes al populacho⁴² español (de origen señaladamente andaluz y canario) tenían costumbres parecidas que no han sido suficientemente estudiadas, pero que seguramente ejercieron recíprocas influencias en ciertas situaciones de convivencia alejadas de los patrones de comportamiento impuestos por las autoridades tanto de índole política, como religiosa y económica.

El modo de vida “mestizo de Pueblo Nuevo”.

Para entender el origen y la forma cómo utilizamos este concepto, nos vemos obligados a una rápida revisión de la constitución histórica concreta del campesinado de las Antillas hispánicas en su especificidad etnocultural. Los trabajos más recientes han podido trascender el obstáculo más difícil de vencer, el cual está constituido por la lejanía de la documentación primaria que se encuentra en los archivos españoles, y las historiografías cubana, dominicana y puertorriqueña han tenido que crecer basándose en un cúmulo documental escaso y diverso. Así, recién comienza la investigación de una época histórica muy importante para el estudio de las identidades nacionales y sus matrices socioeconómicas⁴³. Los primeros siglos durante los cuales se constituye una protoetnia y una protocultura de carácter mestizo y la configuración de un Pueblo Nuevo tiene una relevancia fundamental y con dificultades y limitaciones intentamos hacer un primer planteamiento de sus implicaciones teórico-prácticas en la comprensión de la conformación de las identidades en el Caribe insular de habla hispana.

Con todo, su impacto sobre las generalidades que subyacen en la discusión cultural ya comienzan a sentirse. Por un lado se hace necesario señalar con mayor exactitud las

⁴¹ D. Fariñas, *Religión en... op. cit.*, p. 86.

⁴² Forma despectiva que se utilizaba durante la colonia para denominar a la parte más pobre de la población.

⁴³ Quintero, 1973, 1987; Scarano, 1987, 1990.; Moscoso, 1984; Duany, 1985; Carrión, 1986; Picó, 1979, 1984, 1985, 1986, a, b, 1990.

singularidades de cada una de las islas caribeñas Y por el otro, también se ha visto la urgente necesidad de ir integrando las historias locales en un enfoque global que abarque la historia del Caribe en su conjunto. Por ejemplo, siempre se consideró que el sistema de plantaciones había sido la experiencia matriz en la forja de las identidades caribeñas, y si bien ese pudo haber sido el caso en las colonias anglófonas, en las hispanas, la plantación, salvo en un breve periodo durante el Siglo XVI, fue tardía o marginal en dicho proceso⁴⁴. Como bien plantean algunos de los estudios que se han hecho desde las Pequeñas Antillas.

Cuando las islas del Caribe hispano entran en el ciclo azucarero tienen una densidad poblacional de enorme magnitud y, además, las sociedades de Cuba, de Santo Domingo y de Puerto Rico cuentan con una población campesina definida, con una cultura, con una ideología, con una idiosincracia que el sistema de plantación azucarera esclavista, aunque lo va a afectar, no va a poder absorber, y mucho menos destruir⁴⁵.

Esa población campesina había adquirido su personalidad a través de un proceso de siglos, donde la inmensa mayoría se había desarrollado al margen de la esclavitud y de las instituciones del Estado⁴⁶. Moscoso, por su parte, llama al modo de producción dominante en los siglos XVII y XVIII, durante los cuales se fragua la cultura campesina como "colonial seignorial-mercantile latifundism", que pasa a describir como "...a specific non capitalist system of production, that, in the colonial setting"⁴⁷. Este trabajo pionero, clarifica y desmitifica un importante periodo histórico que permanecía en la bruma de las explicaciones coloniales. Y aunque el esquema es elaborado sobre Puerto Rico, es en

⁴⁴ Así lo hace notar Pedro San Miguel en uno de sus trabajos, aunque no le considera relevancia a lo indígena: "...los estudiosos y letrados han privilegiado a la plantación como objeto de reflexión. Tanto la historiografía, como la sociología, la antropología y la economía han considerado al sistema de plantación como paradigma de la formación social y cultural antillana", P. San Miguel, *El pasado relegado*, Santo Domingo, R. D., Ediciones Librería La Trinitaria/FLACSO/DEGI-UPR, 1999, p. 47.

⁴⁵ F. Scarano, "Congregate and control: The Peasantry and Labor coercion in Puerto Rico before the age of sugar, 1750-1820", *New West Indian Guide*, Vol.63, Núm. 1-2m., 1990

⁴⁶ El antropólogo norteamericano Sidney Mintz, a decir de Pedro San Miguel "ofrece la más abarcadora síntesis sobre las modalidades de formación histórica del campesinado", p. San Miguel, *op. cit.*, p. 50; "campesinado reconstituido" le llama al surgido en el Caribe, Pero, a diferencia de América Latina continental donde lo indígena sigue presente, según Pedro San Miguel, "...el campesinado comienza a forjarse, precisamente, a raíz de la destrucción de las sociedades aborígenes", *Ibidem*, p. 51.

⁴⁷ F. Moscoso, "Land tenure and social change in Puerto Rico, 1700-1815", MS, 1984.

términos generales, aplicable a Cuba y Santo Domingo. En las tres islas fue el latifundismo ganadero la estructura socioeconómica que prevaleció y que sirvió de marco a la cultura campesina. Según algunos, dicho modo de producción comenzó desde la segunda mitad del Siglo XVI, a raíz del paso de la minería al azúcar y la ganadería. Esa fue la época también cuando los esclavos dejaron de ser el medio de producción principal para darle paso a la tierra. La historia de los hatos y su acaparamiento del espacio insular se trazan, pues, desde el primer siglo colonial. Pero el sistema latifundista, se afianza como el modo de producción dominante en el Siglo XVII tras el colapso del azúcar y la economía del mercado. En ese nuevo orden también se afianza la pequeña propiedad para cultivos de subsistencia, que también tenía un historial de antigüedad. Este campesino pobre, y racialmente mixto, se insertó en el orden latifundista dominante, complementariamente en algunos casos, conflictivamente en otros, según nos explica Moscoso, por la poca necesidad laboral de los grandes propietarios. El latifundismo, pues, generó una “población superflua” independiente, aún cuando también limitaba el acceso a la tierra y restringía su potencial agrícola.

Dentro de ese campesinado pobre también surgieron modalidades culturales variadas según las diferencias de origen, de razas, de ocupaciones y de relaciones con otros sectores sociales insulares. Como también se dieron diferencias de clase. El camino de ese campesinado no fue hacia la creación inmediata de una gran familia de criollos pobres. Pero en el transcurso del tiempo, en el ámbito de la cultura más amplia del comer y del vestir, de la vivienda, de la explotación de los recursos naturales, de la lucha contra el clima y las amenazas militares, fue surgiendo una cultura común a todos. Muchos de los elementos de esa cultura material y valorativa habían tenido su origen en las antiguas formaciones sociales prehispánicas que sobrevivieron y se reprodujeron en la medida en que sus descendientes directos y casuales los incorporaron al orden colonial. El proceso no fue racial sino cultural. Aún cuando hemos visto la supervivencia física del indígena, principalmente vía el mestizo, hasta épocas tardías, la cultura indígena la transmiten los relevos multirraciales que van llegando y transculturándose. La historia de las razas es importante cuando también representan unos particulares modos de vida. Y así fue en el Siglo XVI: blanco era sinónimo de lo europeo, y negro de lo africano e indio de lo

americano. Pero el mestizaje quebró esa equivalencia cultural robándole a las razas todo su valor social.

Lo que resulta interesante es el simple hecho de que un sector racial que se creía eliminado muy tempranamente, el indígena, persistió por suficiente tiempo como para que su bagaje cultural sirviera de disolvente en muchos espacios de la cultura general. Los mestizos eran los portadores del conocimiento de la tierra y de sus recursos. En el contexto de una colonización precaria, económica y demográficamente, la transculturación favoreció los medios autóctonos más que los foráneos, al menos en la formación campesina. Los diferentes grupos culturales que entraron en contacto a partir de la conquista no lo hicieron en igualdad de condiciones. Españoles y africanos sólo podían imponer sus costumbres en la medida en que sus recursos económicos y demográficos se lo permitieron. Tenían la desventaja inicial de ser ambos extraños a la tierra. Por tal razón el dominio colonial se afianzó en los pequeños centros urbanos, en los ingenios y parcialmente en los hatos. Pero esos no fueron más que fortalezas rodeadas por un mundo campesino que no pudieron dominar o someter. En la medida en que el latifundismo coincidió con un alejamiento de la metrópoli, comercial y culturalmente, así también se fue debilitando su capacidad para ampliar la zona de colonización. La inmigración blanca durante los siglos XVII y XVIII fue poca y lenta. Su modelo de cultura tuvo el mismo cauce y el mismo ritmo. Tampoco debemos ignorar que la cultura del blanco no fue monolítica. El imperio español estaba compuesto por facciones, grupos étnicos y regionales (vascos, castellanos, andaluces, etc.) intereses de grupos y de clases diferentes: mineros, latifundistas, comerciantes; jesuitas y franciscanos, la oficialidad burocrática del gobierno, la oficialidad militar, entre otros. Esta distinción dentro del mundo blanco metropolitano se complicaba más en las Antillas con el flujo de desafectos políticos y religiosos y por el contacto continuo con contrabandistas extranjeros que en su mayoría eran protestantes. Los efectos de todas estas influencias pluriculturales sobre el proceso de criollización y sobre la cultura oficial no se han estudiado. Pero actuaron, obviamente como debilitantes de esa cultura "hispana" supuestamente hegemónica y forjadora de las identidades primarias.

El campesinado pobre, forzado a distanciarse de las tierras selectas que bordeaban los focos urbanos optó por un patrón de asentamiento de dispersión. Quintero interpreta este patrón como de repliegue defensivo y ve en él a un sector social inseguro y débil⁴⁸. Sin embargo, las quejas que tanto los hateros como los oficiales reales lanzan contra el campesino pobre de esos siglos refleja temor e inseguridad en sus contrapartes de clase. El patrón de dispersión debe verse como medida defensiva contra el Estado y como una contracultura. Además, sus asentamientos no fueron de aislamiento.

Es importante señalar también que esa cultura campesina criolla fue surgiendo dentro de un panorama demográfico marcadamente bajo. En Cuba, por ejemplo, la población total a principios del Siglo XVII no ascendía a más de 20,000 habitantes⁴⁹, y cien años después apenas a 50,000⁵⁰. La Española de 1609 contaba con una población de cerca de 17,000 personas y decreciente. Ciento cuarenta años después, en 1737 no tenía más de 6,000 habitantes⁵¹. Para 1650 la población de Puerto Rico se ha estimado en unas 7,000 personas y en 1749 en no más de 27,000 habitantes⁵². Estos datos nos indican, primero, que la baja demográfica debe haber sido uno de los factores que neutralizaron el conflicto en torno a las tierras; siempre hubo espacios suficientes para compensar los reclamos de unos y otros. Lo cual podría explicar también por qué no se llegó a lo que Quintero llama el desarrollo de “una cultura antagónica a la de la clase terrateniente hacendada”, lo cual permitió “la incorporación o aceptación de muchos de sus elementos culturales en la cultura dominante”⁵³. Es decir, que importantes contradicciones que existían dentro de la formación social campesina simplemente no afloraron como para evitar el surgimiento de una cultura, e incluso de unas identidades sociales compartidas. En segundo lugar, la dinámica de las identidades se dio en el interior de grupos demográficamente pequeños. Es dentro de este contexto que podemos sostener que durante los siglos XVI al XVIII se produce un proceso histórico de transfiguración etnocultural mediante el cual se constituye una cultura campesina criolla. Cultura e identidades compartidas, toda vez que las contradicciones de esa

⁴⁸ Quintero, “The rural-urban dichotomy in the formation of Puerto Rico’s cultural identity”, *New West Indian Guide*, Vol.61, No. 3-4., 1987.

⁴⁹ Marrero, *op. cit.*, vol. III, p. 18.

⁵⁰ *Ibid.*, vol. III, p. 64.

⁵¹ J. Gil-Bermejo, *La Española, anotaciones históricas, 1600-1650*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1983, p. 81.

⁵² López Cantos, “Emigración Canaria a Puerto Rico en el Siglo XVIII”, *VI Coloquio de Historia Canario-Americana*, Cabildo Insular de Gran Canaria, 1984, p. 100; Padilla, *op. cit.*, 1985.

formación social campesina no afloraron como para evitar su surgimiento. Se conservaron de alguna manera los vasos comunicantes entre sectores campesinos con diferencias de clase.

La pequeña agricultura fue el sector de actividad más característica de la cultura mestiza. La técnica de quema y roza aborigen, el uso de la coa como herramienta básica, los productos primarios (yuca, batatas, yautías, maíz, algodón y tabaco) delatan sus orígenes ancestrales⁵⁴. Los cultivos nuevos nunca desplazaron a los antiguos, se incorporaron y enriquecieron el modo agrícola. Más que el número de elementos característicos, el modo mestizo era una idiosincrasia, una forma de valorar el espacio y la naturaleza. Esa valoración se conserva en los vocablos indígenas del español antillano que nombran la geografía: sabana, seboruco, cayo, mangle, manigua, cacimba, jagüey, sao, babiney, batey y conuco. Y quizás más indicativo aun era la poca valoración por la propiedad de la tierra. Buitrago nos dice que era el elemento inmigrante blanco quien se afanaba por poseer la tierra, no el campesino criollo⁵⁵. El campesino pobre era itinerante, quemaba parches de bosques nuevos y sembraba sus conucos por el tiempo que tomaba el que nacieran los cultivos.

El arado y los fertilizantes brillaron por su ausencia en los campos hasta entrado el Siglo XX. Y los cronistas del Siglo XVIII se desbordan en sus identificaciones de los elementos indígenas en las prácticas campesinas de entonces. Por eso nos limitamos en los ejemplos. Pero igualmente podríamos abundar en actividades complementarias, como la pesca y la recolección⁵⁶.

La etnobotánica, tan desatendida por la mayoría de los historiadores, documentaría las numerosas actividades que caracterizaron el modo de vida mestizo en su relación con el medio ambiente, en particular con la rica y variada flora insular. Las extracciones para fines

⁵³ Quintero, "Historia de unas clases sin historia", *Cuadernos CEREP*, Río Piedras, P.R., 1983, p. 27.

⁵⁴ En el trabajo de Pedro San Miguel, citado arriba, se dan datos que reiteran la aparición de cultivos como el tabaco, el cacao, la yuca, etcétera. Y para el Cibao, llega a sostener que: "...en esta región de Santo Domingo surgió un campesinado que a partir del siglo XVIII vino a estar fuertemente identificado en el cultivo del tabaco", P. San Miguel, *El pasado...*, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁵ C. Buitrago Ortiz, Los orígenes históricos de la sociedad precapitalista en Puerto Rico, Ediciones Huracán, Río Piedras., 1976, p. 29.

⁵⁶ R. Price, "Caribbean Fishing and fishermen: A historical sketch", en *American Antiquity*, 68, 1966.

medicinales y necesidades prácticas son tan numerosas como ilustrativas: abortivos, afrodisiacos, astringentes, desinfectantes, sedantes, cicatrizantes, diuréticos, insecticidas, venenos; y se trataban dolores de muelas y de cabeza, tumores, fiebres, problemas menstruales, hemorragias, disentería, quemaduras y sífilis⁵⁷. De la misma manera, el campesino era el práctico en la elaboración de tintes, resinas, cestería, cordelería, venenos para la pesca, maderamen para construcción, aceites, implementos variados e hilado de algodón. Muchos de estos productos siempre retuvieron sus nombres indígenas. No se requiere mucha imaginación para comprender que estas extracciones de la naturaleza no eran ni espontáneas ni improvisadas. Los recursos naturales no tienen significación en sí mismos si no se reconoce el esfuerzo humano que los domestica y los transforma en utilidad social⁵⁸. El modo de vida mestizo en estos Pueblos Nuevos representó una acumulación de conocimientos muy antiguos que difícilmente los recién llegados podían adoptar sin la fiscalización de una tradición de trabajo viva que les orientara. Más que opciones útiles representaba una profunda valoración alterna. Todo este variado inventario de conocimientos nos ayudan a comprender cómo el campesino pobre se insertó en el orden social y se hizo indispensable. No solamente era el recurso laboral sino que era el artesano rural por excelencia. De todos estos aspectos hemos retomado elementos que continúan presentes actualmente en las tres islas (lo cual hemos podido registrar en nuestros viajes) para integrarlos en un esquema que más adelante delineamos y en el que tratamos de organizar de una manera más o menos sistematizada los resultados de nuestro trabajo de campo.

Finalmente, el modo de vida mestizo también se caracterizó por dos actividades de continuidad histórica y de hondos efectos en el proceso de formación de identidades. El contrabando y el servicio militar. Uno lo enfrentó con el Estado y el otro lo integró al mismo. El contrabando como experiencia formativa ha tenido más influencia en la idiosincrasia criolla que la religión oficial. Experiencia que, por supuesto, llega a nuestros días. Y la experiencia militar también. Sobre los hombros de los campesinos pobres se organizó la defensa de la isla. Las

⁵⁷ H. A. Liogier, *Plantas medicinales de Puerto Rico y el Caribe*, Ediciones Iberoamericana, San Juan, P.R., 1990.

⁵⁸ I. Vargas Arenas, "Sociedad y naturaleza: En torno a las mediaciones y determinaciones para el cambio en las FES preclásicas", *Boletín de Antropología Americana*, Núm. 13, 1985.

milicias urbanas se destacaron durante siglos —mucho más que el ejército español capitalino— frente a las numerosas incursiones extranjeras, generando entre ellas un alto espíritu de cuerpo. Su organización era clasista y, después de 1765, racista. Su oficialidad se reclutaba del sector pudiente. No sabemos cómo es que todas estas actividades dividieron o consolidaron lealtades y ayudaron a forjar identidades. Pero comenzamos a comprender mejor el carácter de la cultura que le servía de fundamento.

Decididamente, el alborear el Siglo XIX, en las regiones rurales de las colonias españolas en el Caribe se había articulado y definido una cultura criolla⁵⁹, que por no ser española, ni taína ni africana hemos preferido llamar “mestiza de Pueblo Nuevo”. A veces se olvida que no todos los mestizajes son iguales y menos en el terreno cultural. Además, por ser un proceso sumamente complejo y en constante transformación, no se le comprende cabalmente si no se le ve como producto de infinidad de elementos diversos en constante transculturación. Esta nueva cultura no era igualitaria porque se dividía en clases pero compartía una experiencia histórica y una comunidad de símbolos y valores que le distinguían frente a la cultura urbana, elitista y colonial.

Los primeros proyectos nacionales en el Caribe, aparte del haitiano, surgieron de la clase media criolla urbana pero con fuertes nexos en esa cultura campesina mestiza, tradicional. Con ellos surgen los primeros focos independentistas y las primeras interpretaciones de la historia y de sus culturas. Racial y culturalmente mestizos, como la inmensa mayoría de sus pueblos, afincaron sus proyectos libertarios en las singularidades que les distinguían y les distanciaban de la élite blanca y extranjerizante. Por eso frente al autoritarismo político colonial enarbolaron los postulados del liberalismo, frente al racismo, los del abolicionismo y la igualdad de las razas, frente al catolicismo austero y represivo, la libertad de cultos y el laicismo; y frente al modelo cultural europeizante, el nativismo y el indigenismo. Todas estas valoraciones habían sido parte de la experiencia histórica campesina y ahora se intelectualizaban políticamente al calor de las doctrinas e influencias adquiridas del exterior. Aquellos primeros brotes nacionalistas pudieron sofocarse en el trajín político del Siglo XIX porque su sector de clase expositor, el campesino pobre, al menos en Puerto Rico y Santo Domingo, no fue el sector ascendente y más fuerte del

⁵⁹ Arrom, 1971, *op. cit.*

criollismo. Los hacendados, sus parientes culturales, fueron trastocando la simbología cultural de sus proyectos en la medida en que se diluían en el oportunismo político⁶⁰. Hasta aquí lo relacionado con los conceptos.

⁶⁰ Quintero, 1987, *op. cit.*

...quizás no seamos sino sucesores de ese marino extraviado que llegó al Caribe en aquel remoto octubre de 1492, y que construyó una geografía novedosa a base de lo que sabía, de lo que fue viendo y escuchando, y de lo que imaginó, pero sobre todo de sus propios deseos y de lo que anhelaba encontrar.

Pedro L. San Miguel¹.

CAPÍTULO DOS

¿QUIÉNES SON LOS TAÍNOS?

Los taínos son indios de origen aruaco² que poblaron las Antillas entre los años 250 y 1,500 de nuestra era. Desde el punto de vista de su origen histórico, fue una cultura precolombina que se caracterizó tanto por su sociedad abierta y libre de prejuicios (según se desprende de la descripción realizada por Ramón Pané como de la de otros cronistas), como por la asombrosa modernidad de sus manifestaciones artísticas, en ocasiones totalmente abstractas, lo cual no quiere decir que haya sido un grupo homogéneo y con pocas diferencias como muy claramente lo establece Marcio Veloz Maggiolo³. Es gracias al valioso esfuerzo de estudiosos e investigadores como Ernesto E. Tabío, Estrella Rey⁴, Ramón Dacal Moure, Manuel Rivero de la Calle⁵, Manuel Antonio García Arévalo⁶, Ricardo Alegría⁷, Marcio V. Maggiolo⁸, Frank Moya Pons⁹, Irving Rouse¹⁰, Sven Loven¹¹, Luis

¹ Pedro L. San Miguel, *Los desvaríos de Ti Noel: ensayos sobre la producción del saber en el Caribe*, San Juan, Ediciones Vértigo, 2004, p. 66.

² Aruaco, Arauáco, arawacos o arahuacos: grupos étnicos de indígenas sudamericanos originarios de la cuenca del Amazonas que compartían una lengua común y fueron los que al extenderse hacia el norte del cono sudamericano dieron lugar a los subgrupos que poblaron las islas. Al utilizar el término *Aruaco*, he seguido el razonamiento de Daisy Fariñas Gutiérrez, quien a su vez sigue el criterio de S. Valdés Bernal (señalado en su libro *Las lenguas indígenas de América y el español de Cuba*, Editorial Academia, La Habana, t. I, 1991), ya que él "no considera correcto utilizar *arahuaco*, basándose en el hecho que todos los vocablos recogidos por escribanos y cronistas, evidencian una aspiración de la h" (D. Fariñas, *Religión en las Antillas. Paralelismos y transculturación*, La Habana, Editorial Academia, 1995, p. 72).

³ Veloz Maggiolo, Marcio, "Para una definición de la cultura taína", en: varios autores, *La cultura taína*, Colección Las culturas de América en la época del descubrimiento, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1989, pp. 17-23.

⁴ Tabío, Ernesto E. y Estrella Rey, *Prehistoria de Cuba*, La Habana, editorial de Ciencias Sociales, 1985, 234 pp., más ilustraciones.

⁵ Dacal Moure, Ramón y Manuel Rivero de la Calle, *Arqueología aborigen de Cuba*, Habana, Gente Joven, 1986.

⁶ Manuel Antonio, García Arévalo, *El arte taíno de la República Dominicana*, Barcelona, España, Artes gráficas Manuel Pareja, 1977.

⁷ Ricardo E. Alegría, *Las primeras representaciones gráficas del indio americano 1493-1523*, Barcelona, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 2ª. Edición, 1ª. Edición 1978, 104 págs; *El uso de la*

Chanlatte¹², Daniel Lévine¹³, Roberto Cassá¹⁴, Mira Caballos¹⁵, Sebastián Robiou Lamarche¹⁶, José Juan Arrom¹⁷ y Lillían J. Moreira de Lima¹⁸ (cuyas obras se irán citando en el desarrollo de este apartado), entre otros, que las costumbres y el arte de este pueblo se han dado a conocer al mundo y en lo que se refiere a los aspectos más específicos de su cultura y su religión, éstos han podido reconstruirse en buena medida gracias a la obra del fraile Ramón Pané¹⁹.

En la actualidad se ha venido denominando Circuncaribe a una amplia área cultural americana compuesta por un conjunto de pequeños estados que se extendían por la actual costa venezolana, las guyanas, el norte de Colombia, la costa de Ecuador, gran parte de Centroamérica incluyendo algunas partes costeras de México y las Antillas mayores y menores. Algunos antropólogos incluyen también algunos cacicazgos de Bolivia y De la

incrustación entre los indios antillanos, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, San Juan de Puerto Rico con la colaboración de la Fundación García Arévalo, Santo Domingo, República Dominicana, 1981; "Apuntes en torno a las culturas aborígenes de Puerto Rico" en *Historia y cultura de Puerto Rico. Desde la época precolombina hasta nuestros días*, San Juan, P.R., Fundación Francisco Carvajal, 1999.

⁸ Marcio Veloz Maggiolo, *Arqueología prehistórica de Santo Domingo*, Singapur, Mc Graw-Hill Far eastern Publishers, 1972; *La isla de Santo Domingo antes de Colón*, Santo Domingo, Edición del Banco Central de la República Dominicana, Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 1993, 211 pp.

⁹ Frank Moya Pons, "Los taínos", en *Arte Taíno*, República Dominicana segunda edición, División de impresos del Banco Central de la República Dominicana, 1985.

¹⁰ Irving Rouse, *The Tainos. Rise and decline of the people who greeted Columbus (Los taínos. Auge y decadencia del pueblo que recibió a Colón)*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1982.

¹¹ Sven Loven, *The Tinian culture of the West Indies*, Gotenborg, 1935.

¹² Luis A. Chanlatte Baik, e Yvonne Narganes Storde, *La nueva arqueología de Puerto Rico (Su proyección en las Antillas)*, República Dominicana, 1990.

¹³ Daniel Lévine, "Les américains de la première rencontre" ("Los americanos del primer encuentro") en *Amérique, continent imprévu: la rencontre de deux mondes (América, continente imprevisto: el encuentro de dos mundos)*, Bordas, Paris, 1992.

¹⁴ Roberto Cassá, *Los taínos de la Española*, Santo Domingo, Editora Alfa y Omega, 2ª, Edición, 1974; *Los indios de las Antillas*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.

¹⁵ Mira Caballos, *El Indio Antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*, Sevilla-Bogotá, Muñoz Moya Editor, 1997.

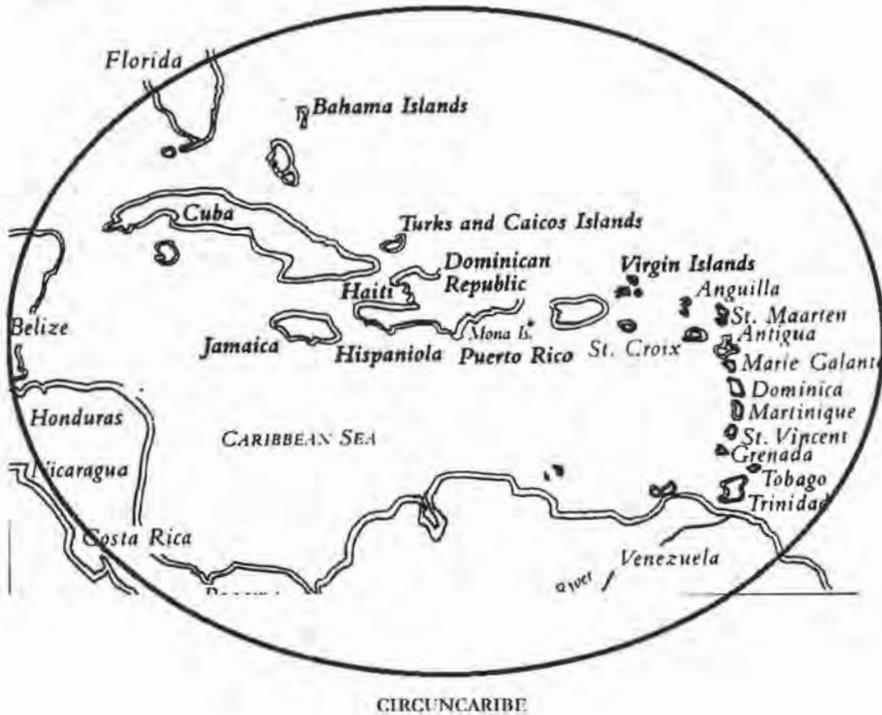
¹⁶ Sebastián Robiou Lamarche, *Tainos y Caribes. Las culturas aborígenes antillanas*, prólogo por Ricardo Alegría, San Juan Puerto Rico, Editorial Punto y Coma, 2003, 288 pp.

¹⁷ José Juan Arrom, *Fray Ramón Pané: Relación acerca de las antigüedades de los indios*, siglo XXI Editores, México, octava edición, 1988.

¹⁸ Lillían J. Moreira de Lima, *La sociedad comunitaria de Cuba*, La Habana, Editorial "Felix Varela", 1999.

¹⁹ "...para conocer las sociedades indígenas que durante más de seis mil años habitaron las Antillas Mayores, tenemos que recurrir a las fuentes etnohistóricas que nos dejaron exploradores como Cristóbal Colón, misioneros como Fray Ramón Pané y Fray Bartolomé de las Casas, conquistadores y colonizadores como Gonzalo Fernández de Oviedo, cronistas como Pedro Mártir de Angleria, entre otros, así como los documentos oficiales de la Corona y del gobierno colonial. Estas fuentes... sólo nos ofrecen información sobre los habitantes de las islas visitadas por los españoles en el momento de la conquista y colonización. Nada refieren ...sobre los aborígenes que habían vivido en ellas muchos siglos antes del Descubrimiento de América. A estos primitivos pobladores de las Antillas sólo podemos conocerlos a través de la investigación arqueológica..."; Ricardo E. Alegría, "Apuntes en torno a las culturas...", *op. cit.*, 1999, p. 11.

región del Amazonas y el Orinoco en el Brasil, debido a sus semejanzas culturales que presentan con respecto a los otros pueblos²⁰ (Ver Mapa).



A la llegada de Colón los tainos no habitaban una región tan grande como ésta, pero se encontraban diseminados en casi todas las islas: habitaban las Bahamas y la casi totalidad de las Antillas mayores, en la parte occidental de Cuba su territorio colindaba con el de los Guanahatabeyes²¹, en La Española los ciguayos y los macorijes y al parecer también compartieron las islas de Puerto Rico y Jamaica con grupos de diferentes modos de vida²². En las Antillas menores su dominio terminaba en Guadalupe, donde se iniciaba el de los

²⁰ Así, por ejemplo, el antropólogo estadounidense Julian H. Steward (1902-1972), propuso una teoría mediante la cual explica que numerosas culturas precolombinas descienden de un tronco racial y lingüístico común, cuyas raíces provienen de la región amazónica sudamericana; citado por Irving Rouse. *The Tainos. Rise and decline of the people who greeted Columbus (Los tainos. Auge y decadencia del pueblo que recibió a Colón)*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1982, pág. 27.

²¹ Guanahatabeyes: miembros de un pueblo asentado en la punta occidental de Cuba que se suponen fueron los descendientes de los primeros pobladores de las islas llamados arcaicos.

caribes²³ de las islas, que separaban a los taínos de Sudamérica.

Con el descubrimiento europeo de esta región se inició la historia colonial del mundo americano. A partir de la llegada de Colón a las islas, hasta la descolonización iniciada por Haití a finales del Siglo XVIII y por México a principios del siglo XIX, la zona estuvo bajo el dominio de España (Cuba, Puerto Rico, y la parte oriental de la Española: República Dominicana, es decir, los territorios que estudiamos en nuestra tesis), Francia (parte occidental de la Española y varias islas de las Antillas menores), Holanda (Curazao, Aruba y Bonaire) y el Reino Unido (Jamaica y parte de las Antillas menores), países que se repartieron el arco insular de las Antillas y algunos territorios del istmo centroamericano. La descolonización, que se inició con la independencia de la América española, no se ha llevado a cabo aún en todas las islas, particularmente en las Antillas menores, que hasta hoy, en su mayoría, conservan su estatuto colonial.

Los taínos fueron parte de un proceso de evolución local de grupos aruacos a partir de las culturas conocidas como ostionoides o subtaína en combinación con arcaicos, saladooides y barracoides²⁴. Muy posiblemente la cultura taína surge en la costa sur de la isla de Santo Domingo, y rápidamente se extiende hacia el occidente y el oriente de la isla, descendiendo hasta las islas Vírgenes y Puerto Rico, y a la vez llegando al este de Cuba, las islas Bahamas y Jamaica²⁵.

Se supone que el desarrollo se inicia a partir de los comienzos del siglo IX, en la zona de Juandolio, Andrés-Boca Chica y el actual sitio de Los Guayacanes. En Juandolio hay fechas de radiocarbono de 830 después de Cristo, para alfarerías del tipo "Chicoide" así llamada por provenir de la manifestación cultural desarrollada en Boca Chica, y existen evidencias de que hacia el siglo X la cultura taína había desarrollado un gran empuje

²² Veloz M., M., *op. cit.*, p. 18.

²³ Caribes, nombre genérico aplicado por los conquistadores y los viajeros a los indígenas considerados caníbales, sin hacer distinción de tribus ni caracteres etnográficos. Se les encontraba antiguamente, según los escritos de la época, desde las islas Vírgenes, frente a Puerto Rico, hasta las bocas del río Amazonas y en toda la costa de Venezuela (para mayor información sobre los caribes, ver: Jalil Sued Badillo, *Los Caribes: Realidad o fábula*, San Juan, Puerto Rico, Editorial Antillana, 1978).

²⁴ Gus Pantel, Agamemnon, "Orígenes y definición de la cultura taína: sus antecedentes tecnológicos en el precerámico", en: varios, *La cultura taína, op. cit.*, pp. 11-15.

²⁵ Rouse, Irving, "La frontera taína: su prehistoria y sus precursores", en: *La cultura... op. cit.*, pp. 27-38.

demográfico. Es muy posible que los taínos aprovecharan las más diversas técnicas de grupos anteriores, perfeccionándolas. Sus cultivos en montículos, procedente de la técnica ostionóide (como señalábamos anteriormente también se les denomina subtaínos por haber llevado a cabo un cierto proceso de *hibridación*²⁶), se agrandaron, siendo hábiles productores que abandonan en parte el cultivo de roza para el logro de una agricultura mucho más funcional y sedentaria, desde luego, con varias influencias de otros grupos con los que tenían fronteras muy poco definidas²⁷.

A la llegada de los españoles el sistema de montones, o “montículos”²⁸, era el cultivo más avanzado de los grupos taínos, por lo que los españoles lo utilizaron de inmediato como medida productiva.

Según opinión de Roberto Cassá los taínos crearon un sistema agrícola capaz de generar excedentes productivos. Su desarrollo entró en la etapa cacical, es decir, en el dominio de la sociedad por los liderazgos y jefaturas que emergen dentro del proceso de la red de distribución y de intercambio en las sociedades tribales, las que funcionan dentro de sistemas colaborativos. El mismo autor considera que:

La agricultura taína, era capaz potencialmente de alimentar a poblaciones densas, en proporción no muy inferior a la de las altas culturas de Mesoamérica; pero esa productividad no era incentivada a la aplicación por presión demográfica especial, por lo cual subsistieron

²⁶ “...no hubo en muchos siglos una verdadera mezcla cultural en la isla de Santo Domingo y... sólo hacia el occidente de la misma (Cuba, Jamaica, Bahamas), se inició un proceso de hibridación cultural que muchos han denominado como sub-taíno, y que no sería otra cosa que la presencia de modelos nuevos en relación con acuerdos étnicos entre grupos de lengua y filiación cultural diferentes”, Marcio Veloz Maggiolo, “Para una definición de la cultura taína” en *La cultura Taína*, Madrid, España, Turner Libros, S. A., Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1989, p. 22.

²⁷ “Al igual que las otras culturas del mundo, la cultura taína no era pura; contenía una mezcla de rasgos arcaicos, saladoides y barracoides de acuerdo con el proceso que Fernando Ortiz llamó transculturación”: Rouse, Irving, “La frontera taína: su prehistoria y sus precursores”, en varios, *La cultura taína, op. cit.*, p. 37.

²⁸ “los montículos agrícolas informados por los cronistas de Indias para la Española principalmente, pero trabajados por nosotros en Puerto Rico también, abandonan el patrón típicamente tropical del modo de producción y dan inicio a un cambio en el cual la producción es mayor, en el cual, por tanto, se inicia un proceso superestructural importante”, Marcio Veloz Maggiolo, *Sobre cultura dominicana y otras culturas (Ensayos)*, Santo Domingo, 1977, p. 59, se trata de un sistema de acumulación de desperdicios orgánicos en “montoncitos” de tierra removida en donde se sembraba y que hacia las veces de una especie de utilización de la actualmente llamada “composta”.

como actividades marginales la caza, la pesca y la recolección²⁹.

Para los fines de un resumen que pueda darnos una visión general de la cultura taína, vale la pena señalar algunos puntos clave. Comenzaríamos por destacar que al momento del contacto con los españoles, en las Antillas se habían desarrollado sistemas de vida basados en una agricultura intensiva que originó una necesaria organización social cimentada en cacicazgos. En Santo Domingo y Puerto Rico, estos cacicazgos tuvieron su máxima expresión, y mientras en el oriente de Venezuela la forma cacical no llegó a tener vigencia, en las islas alcanzó importante grado de desarrollo, incluyendo la parte oriental de Cuba.

Los habitantes encontrados por Cristóbal Colón en las Antillas hablaban casi todos dialectos procedentes de la lengua aruaca continental, que era común a numerosos grupos venezolanos. En esta lengua la palabra "taí-no", según los cronistas entre los que se incluye al médico de la armada de Colón durante el segundo viaje, quien escuchó esta voz indígena en su paso por la isla de Guadalupe, en donde dicha palabra aruaca quería decir "bueno"³⁰.

Cuando el día 12 de octubre de 1492 Cristóbal Colón tocó las islas Bahamas o Lucayas poniendo pie en lo que luego se llamó "Nuevo Mundo", recorrió la costa oriental de Cuba y tocó por primera vez la isla de Santo Domingo, hecho que se produjo el 5 de diciembre de 1492. Los habitantes de esta costa norte correspondían a un grupo cultural con jefes tribales llamados "caciques", bajo cuyo mando se unificaban diversos poblados. Estos caciques llegaron a ser no sólo jefes políticos sino religiosos, dentro de un sistema o modo de vida basado en la agricultura racional intensiva.

Las crónicas de fray Bartolomé de las Casas³¹ nos describen las expresiones de

²⁹ Cassá, Roberto, *Los tainos de la Española*, Santo Domingo, Editora Alfa y Omega, 2ª. Edición, 1974, p. 37.

³⁰ Para mayores detalles, véanse: Arrom (1975:147), Guarch (1990:7-8) y Valdés Bernal (1991:13), quienes explican que el término *taíno* tuvo su origen en una expresión utilizada por los aborígenes para que no los confundieran con los caribes y al ver a los europeos, gritaban taíno (de *taí*, "noble" y de *no*, que en lengua Aruaca equivalía al pronombre "nosotros") para expresar: "nosotros, los nobles o buenos". Retomado por los conquistadores este término devino calificativo étnico, aplicado en general a las comunidades agroalfareras de las Antillas Mayores.

³¹ Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566), misionero dominico español que acompañó a Colón en su primer viaje y vivió largo tiempo en las Antillas; conservó el diario del almirante y continuamente lo parafrasea en sus obras: *Breve historia de la destrucción de las Indias* y la *Apologética historia de las Indias*. Asimismo, complementa sus crónicas con tres cartas de Colón a los reyes de España. Llamado familiarmente, por su incansable labor a favor de los nativos: "apóstol de las Indias" o "defensor de los indios".

asombro y admiración de Cristóbal Colón, quien al observar por primera vez las islas de Cuba y la Española dio testimonio de la belleza de la región, “[la isla] era la cosa más hermosa de ver que otra se haya visto [...]. Lo más bello del mundo”, así como del amable carácter de los nativos que la habitaban, “[...] son seres corteses y hospitalarios [...] seres de amor que no son envidiosos, y serviciales para todas las cosas, y aseguro a sus altezas que pienso que en el mundo no hay mejor gente ni mejores tierras. Ellos aman a su prójimo como a sí mismos y tienen su habla la más dulce del mundo, y mansa y siempre con risa. Ellos andan todos desnudos, como su madre los parió, y también las mujeres. [...], muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos, y muy buenas caras; los cabellos gruesos cuasi como sedas de colas de caballos [...]. Pero sus altezas pueden creerlo, entre ellos guardan buenas costumbres y reina tal maravilloso ambiente que es un placer contemplar todo esto junto.”³²

En cuanto al paisaje natural, vale la pena apuntar que la región insular caribeña cuenta con un clima tropical determinado por los vientos alíseos,³³ que entre junio y noviembre generan en el mar violentos ciclones tropicales que penetran en las tierras costeras, en ocasiones con efectos catastróficos. La vegetación de los litorales es de tipo tropical, con densos bosques de manglares,³⁴ y palmeras reales; abundantes árboles frutales y tubérculos comestibles. Las aguas, caracterizadas por su baja salinidad, la uniformidad de su temperatura y su transparencia, proporcionan un medio muy favorable para la formación de los arrecifes de coral y una vida marina sumamente diversificada.

Dentro de este marco geográfico privilegiado, se encontraban asentados varios pueblos autóctonos descendientes de un tronco étnico y lingüístico común: el de los aruacos, cuyos fundadores, como apuntábamos más arriba, inmigraron a las islas desde el territorio continental, colonizándolas en un orden de sur a norte, ya que las corrientes marinas por las que navegaron sus habitantes siguen esta dirección. Todos estos pueblos conocieron la agricultura, sin embargo sólo los taínos de las Antillas mayores (también llamados *arawacos de las islas*)³⁵ practicaron la irrigación, lo que les permitió alcanzar una densidad de

³² Citado por Luis Nicolau d'Oliver, *Cronistas de las culturas precolombinas*, Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, México, 1963, págs. 16-35.

³³ Alíseos: dicese de los vientos regulares que soplan constantemente en casi tres cuartas partes del globo, determinados por el movimiento de rotación de la tierra.

³⁴ Manglar: árbol americano que crece en agua salada; marisma de las zonas tropicales, caracterizada por esterós y, entre ellos, islotes cubiertos por estos árboles.

³⁵ De manera generalizada se llamaba *arawacos* (o aruacos, como hemos decidido decirles en nuestro trabajo) a

población considerable y que gradualmente propició el establecimiento de un sistema de organización social estratificado que requería de mano de obra colectiva para llevar a cabo los trabajos agrícolas comunitarios³⁶.

Las islas ofrecían gran diversidad de recursos alimentarios y un amplio espacio para la caza y la pesca. Sus habitantes mantenían entre ellos un amplio intercambio comercial, favorecido por la poca distancia que había entre las islas -la mayoría de las cuales son visibles entre sí-, distancia que permitía el desplazamiento en canoas o balsas, ya que estos pueblos desconocían el uso de la navegación a vela.

Para una mejor comprensión del poblamiento de las Antillas antes de la llegada de los conquistadores españoles, nos será de mucha utilidad el esquema taxonómico que nos proporciona Don Ricardo Alegría en uno de sus más recientes trabajos. En este esquema³⁷ las culturas aborígenes que poblaron las Antillas se agrupan en tres grandes Complejos Culturales: Arcaico, Aruaco y Caribe; los cuales, a su vez, se pueden dividir en varias fases, tales como la Arcaica Tardía, la Saladoide, la Chicoide o Subtaína, la Tainoide (o taína propiamente dicha) y la Caribe. Por último, tenemos varias manifestaciones: la del Arcaico Temprano, el Arcaico Tardío, la de Hacienda Grande, la Cuevas, la Chicoide, la Ostionoide o Subtaína y la Taína³⁸. Desde luego, este esquema lo utilizó Ricardo Alegría para referirse a las culturas aborígenes de Puerto Rico, pero más adelante explicaremos como encaja en la totalidad del proceso en el Caribe insular. Con base en algunos datos proporcionados por R. Alegría abordaremos el análisis del complejo arcaico; el complejo Aruaco lo complementaremos con el análisis realizado por Frank Moya Pons quien divide este complejo en cuatro oleadas migratorias y en lo que se refiere a los taínos y su diferenciación del Complejo Caribe a la llegada de los españoles, nos basamos en los estudios realizados por

Irving

Rouse.

los pobladores pacíficos de las costas del continente y a los taínos pobladores de las islas.

³⁶ Rouse, I., *The Tainos. Rise and decline of the people...*, op. cit.

³⁷ "Esquemas...", tomado de Alegría Ricardo, E., y Eladio Rivera Quiñones (editores), *Historia y cultura de Puerto Rico. Desde la época precolombina hasta nuestros días*, San Juan, P.R., Fundación Francisco Carvajal, 1999, p. 10.

³⁸ Complejos, Fases y Manifestaciones: Complejos culturales: "un complejo viene a ser una gran unidad cultural que reúne expresiones que tienen un aparente origen común, que ocupa una extensa y determinada zona geográfica por largo tiempo y que mantiene características propias. Las variaciones regionales de los Complejos [Ricardo Alegría] las llama Fases y éstas las subdivide en Manifestaciones que representan pequeñas unidades culturales locales", Sebastián Robiou Lamarche, *Tainos y Caribes...* op. cit., p. 30.

Esquemas de las Culturas Aborígenes de Puerto Rico



1. Tritrador de semillas silvestres; 2. Fragmento de conchaol usado como artefacto; 3. Mano cónica; 4. Collar de cuentas de piedras semi-preciosas y colgante en forma de rana; 5. Fragmento de vasija con decoración de líneas incisas entrecruzadas; 6. Vasija pintada con diseños en amarillo y blanco sobre rojo; 7. Vasija con asas en forma de D con un botón circular; 8. Fragmento de vasija pintada en blanco sobre rojo; 9. Vasija sin pintar con asas que sobresalen del borde; 10. Hacha de concha de caracol; 11. Adorno de vasija modelado en forma de cabecita de "mono"; 12. Cinturón de piedra; 13. Cera o ídolo de tres puntas; 14. Vasija de barro con diseños incisos; 15. Espada de acero; 16. Moneda de los Reyes Católicos.

Los arcaicos o tradiciones pre-agrícolas en el Caribe.

Las pinturas rupestres de las Antillas mayores -ejecutadas en cuevas, algunas de las cuales servían de refugio y otras, muy bien resguardadas y alejadas de sus asentamientos, como lugar sagrado de peregrinaje para celebrar ceremonias rituales relacionadas con la naturaleza-³⁹ evidencian que entre los años 2500 a.C. y 500 d.C., dichas islas se encontraban habitadas por pueblos de cazadores-recolectores. Por otra parte, los investigadores han descubierto también petroglifos⁴⁰ colocados tanto en la entrada de cuevas como en los *bateyes*⁴¹ y en algunas formaciones rocosas al borde de los ríos y, por medio de las figuras antropomorfas,⁴² antropozoomorfas,⁴³ zoomorfas y escenas de la vida cotidiana y religiosa en ellas representadas nos proporcionan algunos indicios sobre su forma de vida.

Estos pobladores de las Antillas Mayores eran cazadores, pescadores y recolectores de raíces, semillas y frutas silvestres. Eran semi-nómadas y se movían en pequeñas bandas familiares. Desconocían la agricultura y el arte de trabajar el barro para hacer recipientes. Aún no se ha hallado evidencia arqueológica de los indios arcaicos en Jamaica y las Bahamas, islas que también posiblemente poblaron. La evidencia de la presencia de los indios arcaicos en las Antillas Menores no es muy abundante y hasta el presente los hallazgos debidamente comprobados se limitan a las islas de St. Kitts y Antigua. En algunas de las islas aún no se ha comprobado tal presencia.

Entre las principales características de los indios que integran el Complejo Cultural Arcaico merecen señalarse las siguientes: desconocían la agricultura y el arte de trabajar el barro, eran cazadores y recolectores de raíces, semillas y frutas silvestres, vivían agrupados en pequeñas bandas familiares, cerca de la costa y en áreas pantanosas; tallaban la piedra, la concha de caracol y la madera; desconocían el uso del arco y la flecha pero probablemente hacían uso de lanzas y del proyectil de dardos; no se deformaban el cráneo y enterraban a

³⁹ Fernando Morban Laucer, *El arte rupestre de la República Dominicana. Petroglifos de la provincia de Azua*, Editora Alfa y Omega, Santo Domingo, República Dominicana, 1978.

⁴⁰ Petroglifo: grabado sobre roca obtenido mediante descascamiento o percusión, propio de los pueblos prehistóricos o primitivos.

⁴¹ *Batey*: área rectangular delimitada con piedras, que servía tanto como plaza central de los poblados, como cancha del juego de pelota que llevaba el mismo nombre.

⁴² Antropomorfo: que tiene forma o apariencia humana.

⁴³ Antropozoomorfo: de forma o apariencia humana y animal.

sus muertos con el cuerpo extendido⁴⁴. Algunos también pulimentaban sus artefactos de piedra.

No se han descubierto ídolos de los indios arcaicos pero se sabe que tenían creencias mágico-religiosas, según se desprende de su preocupación por enterrar a los muertos, lo cual sugiere que creían en una existencia después de la muerte. En Cuba se han encontrado algunos objetos de piedra pulimentada que los arqueólogos cubanos han denominado "gladiolitos" y unas bolas también de piedra pulimentada que se cree tenían un significado mágico-religioso. Unas pinturas murales de círculos concéntricos en la Cueva de Punta del Este, en Cuba, han sido atribuidas por los estudiosos cubanos a los indios arcaicos⁴⁵.

Actualmente, se sabe que estos indios tenían preocupaciones estéticas y se adornaban el cuerpo con colgantes de piedra y concha de caracol. Es probable que también hiciesen uso de la pintura corporal. La evidencia del uso de la paja, plumas y semillas no ha llegado hasta nosotros, pero es casi seguro que usasen esos materiales. En Cuba se han descubierto artefactos de madera que se asocian con los indios arcaicos. El material arqueológico arcaico que se ha descubierto en los diferentes yacimientos antillanos muestra marcadas diferencias según el sitio del cual se trate. En cada isla encontramos ciertas características diferentes. En los yacimientos más antiguos de Cuba, la República Dominicana y Haití, se destacan los artefactos de piedra (pedernal o sílex) tallada. En otros depósitos de Cuba abundan las gubias hechas de concha de caracol y los objetos de piedra pulimentada. En la República Dominicana, en Haití y en Puerto Rico también se encuentran yacimientos con objetos de piedra pulimentada como son los majadores de forma cónica. Todo parece indicar que los depósitos arqueológicos de los indios arcaicos en dos grandes fases: la fase 1) (que pareciera ser la más antigua) en la que los artefactos principales son de piedra tallada para las dos actividades principales: la caza y la pesca. Y la más reciente, fase 2), que muestra artefactos

⁴⁴ A diferencia de los grupos agroalfareros que en ocasiones preferían enterrar a sus muertos en posición fetal, aunque no abandonaran del todo los entierros en posición extendida. Así, al hablar de las prácticas funerarias de los aborígenes agricultores, Lillian J. Moreira de Lima, señala que: "con cierta frecuencia los cadáveres eran colocados en posición fetal sobre los pisos de las cuevas", en su obra *La sociedad comunitaria de Cuba*, La Habana, Editorial Félix Varela, 1999, p. 163.

⁴⁵ Véase: Tablo, Ernesto E. y Estrella Rey, *Prehistoria de Cuba*, La Habana, editorial de Ciencias Sociales, 1985, 234 pp., más ilustraciones; Dacal Moure, Ramón y Manuel Rivero de la Calle, *Arqueología aborigen de Cuba*, Habana, Gente Joven, 1986, 174 pp.; y, una obra crítica que utiliza conocimientos arqueológicos actualizados: Moreira de Lima, Lillán J., *La sociedad comunitaria de Cuba*, La Habana, Editorial "Félix Varela", 1999, 201 pp.

de piedra pulida, algunos de los cuales indican que ya estos indios dependían en gran parte para su dieta de semillas y raíces silvestres y de la recolección de caracoles marinos. A esta segunda fase se le conoce también con el nombre de Siboneyes).

Para determinar el origen de estos primeros pobladores los arqueólogos ofrecen diversas explicaciones. La más aceptada es aquella que da razón de su origen trayéndolos desde las costas de Venezuela a través de las Antillas Menores. Los proponentes de esta teoría se fundamentan en los hallazgos hechos en las costas de Venezuela y en la isla de Trinidad. Otros estudiosos han propuesto un origen norteamericano, a través de cayos de la Florida, para explicar la llegada de estos indios arcaicos a Cuba y desde aquí a las otras Antillas Mayores. A favor de su teoría, presentan el hecho de que las fechas más antiguas de la presencia de los arcaicos se encuentran en Cuba y no en las Antillas Menores y en el hecho de que Cuba parece haber sido la isla más abundantemente poblada por estos indios. Un punto débil de esta teoría es que aún no se ha encontrado evidencia arqueológica de la presencia de indios pre-agrícolas en el sur de la Florida o en sus cayos. En las fuentes históricas, sin embargo, se describen indios pre-agrícolas que vivían en los cayos de la Florida. También se ha postulado un origen centroamericano para los indios arcaicos. Recientemente en las costas de Belice, en Honduras, se ha encontrado evidencia de una cultura pre-agrícola y pre-cerámica que producía artefactos de piedra tallada similares a los encontrados en los depósitos más antiguos de Cuba y La Española. Estos indios pudieron haber pasado de las costas centroamericanas a Jamaica o Cuba, cuando el nivel del mar era más bajo que el actual y había pequeños islotes, hoy sumergidos, que facilitaban el paso entre el continente y las Antillas Mayores⁴⁶.

Una posibilidad, últimamente considerada por algunos estudiosos, es que los indios arcaicos no llegaran a las Antillas desde un solo punto sino que, a través de distintas migraciones, en distintas épocas, llegasen desde Centro, Sur y Norteamérica. Estas diferentes migraciones podrían explicar las diferencias que se manifiestan en el material arqueológico

⁴⁶ "Fue después de que se produjera...(la)...adaptación de grupos paleolíticos a las nuevas circunstancias cuando, en el contexto del tránsito del pleistoceno al holoceno, se inició el poblamiento de las Antillas Mayores. El precedente básico para que se pudiera efectuar la entrada del hombre a las islas residió en las variaciones en los niveles del mar asociadas a la última glaciación. El momento máximo de la glaciación, ocurrido hace unos 18,000 años, provocó que la superficie del mar descendiera a más de cien metros bajo el nivel actual. Hace unos 8,000 años todavía el nivel del mar se hallaba 18 metros por debajo del actual", Roberto Cassá, *Los indios de las Antillas*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992, pp. 30-31.

de los indios arcaicos hallado en las Antillas. Las nuevas investigaciones arqueológicas podrán, quizá, confirmar o negar estas teorías.

Al momento de la llegada de los conquistadores españoles a las Antillas, los indios arcaicos solo subsistían en el extremo Oeste de Cuba, en la península de Guanahatabeyes (Pinar del Río) y, según el cronista Oviedo, en el extremo Oeste de Haití, en la península de Guacayarima. En Puerto Rico ya hacía siglos que habían desaparecido.

El complejo cultural Aruaco

En el primer milenio antes de Cristo, indios que probablemente hablaban un dialecto de la familia lingüística Aruaca comenzaron a desplazarse, navegando por el río Orinoco, desde las selvas del interior de la región noroeste de la América del Sur hacia la costa de lo que hoy conocemos como Guyana y Venezuela. Yacimientos arqueológicos de estos indios se han encontrado en el Río Orinoco medio y en la costa de Venezuela. Estos indios han sido denominados *saladoides*⁴⁷ por el yacimiento de Saladero, en Venezuela, donde por primera vez se les describió. Los indios *saladoides* eran agricultores y también conocían el arte de trabajar el barro. Las nuevas excavaciones han dado origen a un esquema cultural que divide al periodo agroalfarero en dos etapas durante las cuales se desarrollan cuatro migraciones agroalfareras (agro I, agro II, agro III y agro IV)⁴⁸ (ver Cuadro)⁴⁹.

⁴⁷ Para esta cultura, no utilizamos denominaciones etnohistóricas. Esto lo hacemos por considerar que en el caso de comunidades desaparecidas, como la *saladoide*, o que prácticamente no existían a la llegada de los españoles, es más correcto utilizar la denominación del yacimiento o sitio arqueológico que nos sirve como indicador junto con el material de mayor uso en la facturación de sus instrumentos.

⁴⁸ *La cultura saladoide en Puerto Rico. Su rostro multicolor*, Publicación del Museo de Historia, Antropología y Arte, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2002.

⁴⁹ Tomado de *Fauna y cultura indígena de Puerto Rico*, Universidad de Puerto Rico, Recinto Río Piedras, 1993, p. 52.

PERIODO AGROALFARERO
(Cronología aproximada: 430 a. C. al 1545 d. C.)

PRIMERA ETAPA

(170 a. C. al 1545 d. C.)

AGRO - I

FASE LA HUECA

(430 A. C. al 870 D. C.)

AGRO - II

FASE IGNERI

FORMATIVO ANTILLANO

SEGUNDA ETAPA

(460 D. C. al 1492 D. C.)

AGRO - III

FASE OSTIONES
TAINO INICIAL

AGRO - IV

FASE TAINA
TARDIO

Nota: Los fechamientos de carbón 14 en este esquema incluyen los sitios de Tecla, Guayanilla; Sorce - La Hueca, Vieques; Candelero, Humacao y Ducey Bajo en San Germán. Esquema actualizado.

Tres o cuatro siglos antes de Cristo, o sea hace más de dos mil cuatrocientos años, más o menos, grupos de estos indios comenzaron a moverse hacia las islas cercanas a la costa. La navegación la hacían en canoas, embarcaciones hechas de troncos de árbol

ahuecados. Estos diestros navegantes, que pescaban por las islas cercanas a Venezuela, como en Trinidad y en Tobago, fueron poco a poco emigrando a través del arco de las Antillas Menores, donde los arqueólogos han encontrado evidencia de su presencia. Sus restos arqueológicos, y en especial su cerámica, se encuentran desde las costas de Venezuela, la isla de Trinidad, las Antillas Menores, islas Vírgenes, Vieques, Puerto Rico y la costa este de la República Dominicana. Fue así como hace dos mil doscientos años, arribaron estos primeros indios agricultores y ceramistas a las antillas Mayores, empezando por Puerto Rico.

Hasta la fecha, no se sabe con certeza cuales fueron las razones que obligaron a los arcaicos, grupos aborígenes de las selvas tropicales sudamericanas o de otras partes como la Florida, Yucatán o Centroamérica, a inmigrar hacia las islas del Caribe más de 4,000 años antes de Cristo; asimismo, se ignoran las causas por las que este movimiento continuara durante los 1,500 años siguientes. En opinión de Frank Moya Pons,⁵⁰ lo que sí parece seguro es que fue un proceso lento y discontinuo que abarca por lo menos cuatro etapas migratorias bien diferenciadas.

La primera, llamada por algunos arqueólogos la de los *grupos siboneyes* (que corresponden a los arcaicos tardíos). A estos grupos también se les conoce como *grupos arcaicos precerámicos* dada la total ausencia de restos arqueológicos en este material.⁵¹

Al segundo grupo (el cual corresponde ya al Complejo Aruaco) se le conoció como el de los *igneris*, ahora llamados *saladoides*. Se sabe que fueron excelentes ceramistas y que procedían del gran tronco⁵² aruaco que aún hoy habita las selvas tropicales sudamericanas de Venezuela y Brasil. Poco se sabe de su organización social y de su estilo de vida. El hallazgo de algunos ídolos hace suponer la existencia de personas dedicadas al culto religioso. Estos grupos llegaron a ocupar casi todas las Antillas menores y diversas localidades en Puerto Rico —donde se les dio el nombre de *ostionoides*— y Haití, desplazando o absorbiendo las

⁵⁰ Frank Moya Pons, "Los Taínos", en *Arte taíno*, División de Impresos del Banco Central de la República Dominicana, República Dominicana, segunda edición, 1985.

⁵¹ La aparición de objetos en barro cocido determina la aparición de las llamadas culturas cerámicas antillanas, cuya clasificación en igneris, subtaínos y taínos, responde más a un criterio etnológico cultural que estilístico en cuanto a sus representaciones artísticas.

⁵² En antropología se denomina "tronco", al grupo de origen de donde se separan algunos subgrupos de

poblaciones siboneyes que encontraban a su paso. La aparición de cerámica finamente ornamentada, generalmente decorada con dibujos abstractos curvilíneos de color blanco sobre franjas de fondo rojo, determina la llegada de los grupos aruacos a las Antillas. Este estilo procede de la región del río Orinoco en Venezuela de donde progresivamente penetró a las islas, vía las Antillas menores hasta llegar a Puerto Rico, cerca del año 190 de nuestra era y posteriormente a la Española alrededor del año 240.⁵³

El tercer periodo, el de los taínos, corresponde a la oleada de otros grupos aruacos procedentes de diversos lugares de Venezuela y las Guyanas y cuya expansión provocó la virtual eliminación de los siboneyes que aún quedaban en las Antillas y una distribución de población más uniforme en las islas. Este movimiento migratorio, que se inició 300 años antes de Cristo, se prolongó durante aproximadamente 1,000 años.

El cuarto y último periodo se inicia alrededor del año 1,000 de nuestra era con otra oleada de los grupos aruacos, pero de características diferentes a las de los taínos; los llamados *caribes*, grandes navegantes y guerreros antropófagos que no tardaron en asimilar a los saladoides que aún quedaban en Trinidad y las Antillas menores, desde donde realizaban frecuentes incursiones a Puerto Rico y a la parte oriental de la Española.

Diego Álvarez Chanca, médico que acompañaba a Colón en su segunda expedición (1493), fue el primero en escuchar, de boca de los pueblos aruacos de las pequeñas Antillas, el término *taínos* que, como ya vimos, se usaba en la región del mar de las Antillas para distinguir a los grupos indígenas “nobles y buenos” de los terribles y sanguinarios caribes. El término *taíno* aplicado a los grupos asentados en las Antillas mayores, Venezuela y Bolivia oriental, se encontraba estrechamente ligado a la ética y a la moral que los caracterizaba, que era del todo opuesta a la ferocidad y violencia de los grupos caribes que habitaban las Antillas menores y las costas de Colombia y Ecuador, desde donde guerreaban constantemente con sus vecinos a partir del siglo XIII.⁵⁴

individuos llamados “ramas”, que comparten lengua, cultura o características biológicas comunes con el primero.
⁵³ Manuel Antonio García Arévalo, *El arte taíno de la República Dominicana*, Artes gráficas Manuel Pareja, Barcelona, España, 1977.

⁵⁴ Marcio Veloz Maggiolo, “Les Taínos: origines, art et société” (“Los taínos: orígenes, arte y sociedad”) en *L'Art Taíno (El arte taíno)*, Paris-Musées de la Ville de Paris, Paris, 1994.

Desarrollos locales y posibles migraciones nuevas acentuaron la demografía en este periodo que culmina en Santo Domingo, Puerto Rico y el este de Cuba con un desarrollo local muy influenciado por posibles migraciones procedentes del río Orinoco, que se extenderían por varios siglos, y que están presentes en los testigos de alfarerías del tipo llamado “barracoide” en la cual predominan los modelados, los modelados-incisos, y un dominio total de los ecosistemas, generándose la cerámica que estilísticamente se ha llamado Boca Chica, y que en su fase final está ligada a la cultura llamada “taína”⁵⁵.

Los llamados “taínos” se caracterizaron por su gran sentido de la cultura material y su alto ceremonialismo. Fueron destacados alfareros, tejedores y cesteros de gran experiencia, magníficos talladores de la piedra, la madera, la concha y el hueso, por lo que sus obras de arte son las de mayor expresión en toda el área del Caribe isleño.

La agricultura, la caza, la recolección, fueron actividades primordiales de su patrón de subsistencia. Su gran sentido de la adaptación a los diversos medioambientes fue el producto del aprovechamiento de grupos anteriores y simultáneos, pero además de la red de organización social que desarrollaron, especializando el trabajo en algunos lugares en donde la riqueza ecológica permitía establecer sistemas de captación de recursos naturales abandonando por ejemplo el sistema agrícola, o amainando su funcionamiento. Así, por ejemplo, en el río Soco (en la isla La Española) incrementaron la recolección de mariscos, intercambiando los mismos con otras producciones. En la costa norte de la isla, y en sitio de La Unión, Puerto Plata, hubo aldeas de pescadores que servían a una red de intercambio taína, ya que los esqueletos encontrados en los cementerios tienen como ofrendas pesas para redes y caracoles de la especie *Cittarium pica*, llamados vulgarmente “burgaos”.

Las diferentes modalidades de su producción agrícola incluyen los conucos o “montículos” formados con tierra rica en desechos, y en los cuales se aprecia el uso de la basura como una posible forma de abono, pero también se mantuvo vigente en algunos sitios el llamado “cultivo de roza”, así como los cultivos en huecos de zonas rocosas rellenos de

⁵⁵ Cfr. Con Veloz Maggiolo: “...la cultura taína, si se entiende por taíno todo lo que representa la expresión chicoide, no fue total ni en Jamaica, ni en Cuba, tampoco en Puerto Rico...Los taínos fueron, eso sí, los que con mayor éxito conjugaron experiencias y formas culturales muchas veces no generadas por ellos”, en su artículo “Para una definición de la cultura taína” en *La cultura taína*, Madrid, España, Turner Libros, S. A., Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1989, p. 18.

tierra por la acción natural, combinando muchos de estos sistemas, como fuera el de la utilización de las zonas de desbordamientos de los ríos para cultivos ocasionales.

La alta producción taína trajo como consecuencia un desarrollo importante de la vida aldeana, y junto a ésta, un sistema social más complejo que el de las aldeas simples de las sociedades de selva tropical de Sudamérica. Esta organización estaba dada dentro de una concepción religiosa de tipo animista que los historiadores y etnólogos han denominado como "culto a los cemíes", puesto que los cemís o cemíes eran representaciones materiales de dioses y a veces estos eran de uso personal. Posiblemente cada grupo tribal tenía sus propios cemíes, pero indudablemente, al momento del llamado "Descubrimiento", algunos de estos dioses habían pasado ya a convertirse en deidades de todas las comunidades taínas, tal es el caso del llamado "trigonolito", o "Dios de tres puntas", o "ídolo de tres puntas", representativo del espíritu de la yuca, cuyo nombre indígena era yocahú, o bien yucahú-guamá, o finalmente yocahú-bagua-Maorocoti, en donde se contienen importantes significados lingüísticos según José Juan Arrom, quien analizando el último de los términos aplicados al dios de la yuca, y extrayendo algunas observaciones de lokono de las Guayanas, llamado también "arahuaco legítimo", considera que yocahú puede leerse como "señor de la yuca", por cuanto el sufijo -hú, significaría señor y yoca, una variante de la palabra yuca; la segunda palabra es "bagua", que significa en lengua taína, "mar" y la maorocoti, vendría a significar sin abuelo, sin antecesor masculino, pues en *lokono*, o arahuaco legítimo de la Guayana, *ma* es un prefijo que significa "ausencia de", y *adakutti* significa abuelo, de donde *orocoti* es una transformación de *adakutti*⁵⁶. Los análisis de Arrom parecen ser correctos, desde el punto de vista lingüístico, aunque hay quien ha considerado que Yocahú pudiera ser más bien un "Dios de la fecundidad"⁵⁷. El ídolo de la yuca es realmente una criatura divina que podría presentarse según el análisis lingüístico como "Señor de la yuca y el agua, sin predecesor masculino", lo que coincide perfectamente con las costumbres de herencia matrilineal de muchos de los grupos precolombinos de selva tropical de las mismas Antillas.

Otros cemíes dominaban el panteón taíno, como por ejemplo opiyelguobirán, ídolo con patas de perro y rostro humano que huye al llegar el español. Muchas de estas

⁵⁶ Arrom, José Juan, *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, México, Siglo XXI, 1ª. Edición, 1975, segunda edición, revisada y ampliada, 1986, pp. 17-30.

⁵⁷ Cfr. Con S. Robiou Lamarche, *op. cit.*, p. 114.

representaciones iconográficas han llegado hasta nuestros días. Sobre la cosmovisión de los taínos, José Juan Arrom ha realizado una serie de estudios eruditos sobre los pocos términos que nos quedan de la lengua taína comparándolos con el “arahuaco legítimo o lokono”⁵⁸; estudios que nos ayudan a aclarar muchos de los interesantes misterios acerca de los topónimos, hidrónimos, formas de nominar la flora, la fauna y así entender su manera particular de ver el mundo y su relación con sus formas de organización social⁵⁹.

Los taínos utilizaron el juego de la pelota o batey como un elemento ritual importante. Una bola de resina posiblemente de cupey, (*claussea rosea*) o de otra materia parecida era rebotada sobre diversas partes del cuerpo, menos con las manos, por jugadores divididos en dos bandos. Existen evidencias del período del contacto que revelan que el juego de la pelota culminaba en apuestas y en intercambio de productos. En Jamaica, el cronista español Diego Méndez, fue “jugado” entre grupos indígenas, aunque finalmente pudo salvar la vida⁶⁰.

Otra importante manifestación taína fue el llamado “areito”. Se trataba de una danza colectiva en la cual participaban, de manera “festiva”, hombres y mujeres de los diversos grupos tribales, o del grupo familiar. Se bebía, se comía durante largas horas, y el grupo que bailaba no hacía otra cosa que repetir las palabras de un corifeo que narraba los hechos y hazañas del grupo, de algunos integrantes de su propia tradición, lo mismo que conocimientos que de otra manera se perdían, puesto que estos grupos no conocían el signo escrito. Se considera esta expresión, el areito, como un modo de preservar no sólo la historia oral, sino las tradiciones de las comunidades.

La más importante ceremonia religiosa entre los taínos fue el llamado “rito de la

⁵⁸ “Es bien sabido que los idiomas reflejan y a la vez moldean la manera de pensar del pueblo que los habla. En el caso del idioma de los taínos, obliterado hace casi cinco siglos y apenas estudiado desde entonces, es muy poco lo que de él se conserva. Pero aun así, haciendo un esfuerzo por reunir y analizar sus dispersas huellas, acaso todavía podamos vislumbrar algunos de los procesos mentales de los aborígenes antillanos a través de las palabras que nos han dejado”, Arrom, José Juan, “La lengua de los taínos: aportes lingüísticos al conocimiento de su cosmovisión”, en varios, *La cultura taína, op. cit.*, (pp. 53-63), p. 53.

⁵⁹ “...Y de ese proceso inferir cómo se veían a sí mismos y a sus semejantes, como identificaban las islas a donde llegaban y nombraban los accidentes geográficos que en ellas descubrían, cómo se situaban ante su organización social y cómo percibían y caracterizaban la flora y la fauna que les rodeaba”, *Ibidem*.

⁶⁰ Ver Veloz Maggiolo, “Para una definición...”, *op. cit.*, en donde señala que “...al parecer, las plazas de pelota son más antiguas que la cultura taína, y que los chicoides no hicieron otra cosa que recoger una tradición que ya hacia el siglo IX fue común a pueblos centroamericanos, como acontece con algunos hallazgos localizables en

cohoba". La inhalación de polvos alucinógenos hechos con semillas de la planta conocida científicamente como *Anadathera peregrina* o *Piptadenia peregrina* se hacía al través de artefactos especiales para este tipo de ritual. Para aspirar los polvos, en caso de consulta a los dioses, el cacique los absorbía con un tubo muchas veces decorado, y para ello eran colocados sobre un ídolo con una especie de plato en la cabeza donde (en ese recipiente) se habían colocado dichos polvos⁶¹. Este "ídolo de la cohoba" está representado por muy variadas figuras, y generalmente tiene una altura que oscila entre los cuarenta y sesenta centímetros. La crónica explica que para escoger el árbol con el cual habría de fabricarse un cemí, había que practicarle el ritual de la cohoba, interrogarlo hasta que dicho árbol dijera que sí, que estaba dispuesto a ser convertido en cemí. La cohoba, su uso en consultas de salud, de guerra, de predicciones, y los caciques y los nitaínos, o sea seguidores en rango del cacique, tenían al parecer sus ídolos personales, lo que explica que muchas de éstas tienen diferentes expresiones.

La cohoba o cojoba fue practicada en las Antillas desde la llegada de los primeros aruacos. Era una tradición heredada de la selva tropical en donde aún se realiza el ritual. Entre los cultivos rituales de los taínos estaba la *Piptadenia* que producía los polvos para la cohoba, pero además estaba el tabaco. La planta era utilizada fundamentalmente por los curanderos taínos para extraer enfermedades, expulsar espíritus y aun como sahumero. No era pues común que se fumase gratuitamente, aunque la crónica parece revelar que en ocasiones los taínos se reunían para practicar lo que el Padre Las Casas denominaba "sus ahumadas"⁶², lo que podría sugerir que había sesiones o reuniones en las cuales el tabaco era fumado independientemente del acto ritual.

Instrumentos y tecnologías

La agricultura incluía por lo menos tres variedades de maíz, cultivo que introdujeron los ostionoides anteriormente, y el uso de la batata en muy diversas especies, lo mismo que la yautía, el llamado mapuey, el maní, ajíes, yuca, tabaco, papayas, haciendo uso intensivo

Costa Rica", *op. cit.*, p. 19.

⁶¹ S. R. Lamarche, *op. cit.*, p. 126.

⁶² El P. Las Casas documenta ya en 1502 en La Española el sentido primigenio del *tabaco* como medio de fumar entre los taínos: "son unas yerbas secas metidas en una hoja seca también, a manera de mosquete hecho de papel...; y encendido por una parte de él, por la otra chupan o sorben o reciben con el resuello para adentro aquel humo...; estos mosquetes o como los llamáremos, llaman ellos tabacos". Las Casas, B., *Historia...*, *op. cit.*

además de la recolección de frutos, y de la siembra de frutales como la guanábana, el mamey, la jagua, y otros.

Los taínos usaron de un instrumento simple, pero funcional para el procesamiento de sus productos y para la producción misma. Como pueblo agricultor y recolector desarrolló la modalidad de cultivo de carbohidratos, no basaron su economía en los granos, puesto que sólo el maíz ha sido señalado por los cronistas como un cereal que se consumía en las Antillas aunque limitadamente. Pero, en cambio, incrementaron el cultivo de raíces de zona tropical, como puede apreciarse en el anterior listado.

La yuca, su principal producto agrícola, era procesada para lograr el llamado “casabe”, pan que era resultado de un proceso tecnológico milenario que parece haber tenido su origen en la costa norte de Colombia antes del 1500 antes de Cristo, cuando grupos indígenas experimentaron por vez primera, en el sitio Rotinet, estudiado por Carlos Angulo, extrayendo el jugo de la yuca amarga y usando sus residuos para calentarlos hasta convertirlos en una sólida torta de variado tamaño. La tecnología incluye el rallado o guayado de la yuca, generalmente de la variedad amarga, que contiene veneno tal como al ácido cianhídrico; luego de este rallado se exprimía en el llamado “cibucán”, una manga tejida de fibras para exprimirla hasta quedar casi seca; tras este proceso se procedía a cernir la harina de la yuca en cernidores hechos de fibra vegetal, luego venía la colocación de la masa sobre el burén o budare puesto sobre el fuego, secándose y compactándose la torta llamada casabe. Con el exprimido de la yuca se eliminaban almidones y sustancias tóxicas que acababan desapareciendo en la cocción. El jugo de la yuca, fermentado, era la base de bebidas espirituosas, y al fermentar perdía también su acción tóxica⁶³.

En cuanto al otro tipo de alimento que es la guáyiga, resumimos de la amplia información que, al respecto, nos ofrece en su obra el lingüista puertorriqueño Manuel Álvarez Nazario, señalando que rallada su raíz, tóxica también, en lajas de coral que hacían las veces de guayos, la masa sufría un proceso de supuesta putrefacción llenándose de larvas que ya en su estado casi de eclosión eran aprovechadas amasando las mismas con la masa de guáyiga, y creando bolos alimenticios ricos en carbohidratos y proteínas.

⁶³ Álvarez Nazario, Manuel, *Arqueología lingüística. Estudios modernos dirigidos al rescate y reconstrucción del arahuaco taíno*, San Juan, P. R., Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996, p. 83 (ver también las

El montón agrícola fue una de las técnicas más brillantes de los taínos. Aunque fue heredada de grupos anteriores como los ostionoides, la misma fue perfeccionada. Se acumulaban los desperdicios mezclados con tierra suelta, y sobre estos montículos se producía la yuca y parte del maíz. La técnica del montón o montículo agrícola también fue común hacia el siglo IX en Venezuela, el norte de Colombia y las Guayanas.

La recolección de mariscos, frutos, bayas y productos naturales, fue fundamental entre los taínos. Ellos perfeccionaron la pesca con redes grandes y nasas; usaron anzuelos de hueso, y establecieron en los caños y desembocaduras bajas el sistema de “corrales de pesca”⁶⁴, plantando estos corrales, hechos de varas verticales muy unidas, en los sitios por donde pudo escapar la pesca o por donde buscaría salida una vez cercada. Los corrales son una técnica común entre los actuales Warao de Venezuela, en algunos sitios de la desembocadura del río Orinoco, como el Cáfamo, Mánamo y otros.

La recolección de mariscos fue fundamental entre los taínos. Asimismo la cacería de iguanas (*Cyclura cornuta*), la captura de varias especies de roedores llamados hutías o jutías (*Isolobodon portorricensis*, *Plagiodontia aedium*, etc.) y también la pesca de altamar como la de tipo costero, fueron renglones importantes⁶⁵.

Entre los instrumentos fundamentales de la cultura taína está la coa, o palo plantador, utilizado para perforar la tierra sobre la que se ha de echar la semilla. El maíz era sembrado con coa, y el artefacto, utilizado para la siembra de granos en Mesoamérica, parece haber pasado a las Antillas tardíamente como parte del cultivo del maíz. Las hachas pulimentadas y en forma de pétalos (petaloides) fueron quizás el artefacto de uso común más utilizado. Enmangadas, estas hachas, colocadas perpendicularmente podían ser usadas como coas, y según sus tamaños se usaron como raspadores para cortezas y para desbrozar bosques y conucos. El arco y la flecha se usaron en la cacería, lo mismo que el llamado propulsor o atlatl, nombre este último dado a este artefacto por los grupos mexicanos.

referencias que ahí mismo proporciona).

⁶⁴ Ver: Pablo L. Córdova Armenteros, *Pesca indocubana de guaicanes, guacanes, bubacanes y de corrales se trata*, La Habana, Editorial Academia, 1995, p. 7.

La vida cotidiana taína se desarrollaba en tres grandes fases: la fase agrícola, en la que la mujer era fundamental; la fase de caza pesca y recolección, en la que el hombre tenía las grandes responsabilidades, y la fase religiosa o ritual, también manejada por el hombre. El trabajo estaba dividido por sexo y edad, y los niños ayudaban a las mujeres en el trabajo del conuco y los sembradíos, haciendo muchas veces la función de guardianes en los conucos para evitar el ataque a la agricultura de aves negativas para la misma, fundamentalmente en los sembrados de maíz⁶⁶. La casa indígena del período taíno presentaba un mobiliario simple: bancos o asientos de madera, que en el caso de los caciques eran totalmente ceremoniales y decorados primorosamente, hamacas, calabazas colgadas para ser usadas como recipientes de líquidos, fogones cerca de los rincones de la vivienda, una “vajilla” de pocas piezas de barro, algunas bien decoradas y muy representativas de deidades del grupo, así como macutos, canastas, cuerdas, objetos de cestería y otros. La hamaca era el mueble más importante de la vivienda taína, puesto que era cama y asiento a la vez; sobre la misma tanto se podía procrear como descansar en cualquier momento. Como en el caso de los grupos indígenas actuales de la selva tropical, los perros (mudos, se les ha llamado porque no emitían ladridos) fueron importantes como compañeros de la comunidad taína⁶⁷.

Desde el punto de vista del transporte, los ríos y los ámbitos marinos navegables en las zonas costeras, fueron elementos de contacto, usándose para ello la canoa. Hecha generalmente de un solo tronco, la canoa podía tener diversos tamaños, y las hubo que transportaban hasta cien personas. Los anzuelos, redes y las lanzas de madera endurecidas al fuego para figar peces fueron, además de la nasa, instrumento también de pesca. El llamado “arte taíno” tiene así su explicación en los modos de vida de los grupos precolombinos. Tanto en los aspectos básicos de subsistencia, como en los elementos dedicados al ritual, los taínos usaron de la decoración y la secuencia de motivos tradicionales en su arte, como distintivo de una tradición que se revela en el estilo que I. Rouse denominó como “Boca Chica”, con sus características “chicoides”.

Clasificación de los Taínos a la llegada de los españoles elaborada por Irving

⁶⁵ Cfr. R. Cassá, *Los indios...*, *op. cit.*, p. 107.

⁶⁶ “Una comunidad taína: vida cotidiana y base material”, cap. IV de la obra de R. Cassá, *op. cit.*, pp. 89-107.

⁶⁷ *Ibidem*.

Rouse

Irving Rouse,⁶⁸ uno de los principales estudiosos de estos pueblos, propone, para diferenciar a los distintos grupos de taínos, una clasificación basada en el grado de cultura que alcanzaron. Rouse, considera que los taínos de la Española y Puerto Rico se distinguen naturalmente de los demás por haber sido más numerosos y los que alcanzaron el más alto grado cultural y propone llamarlos *clásicos*. Para aquellos que se asentaron en las islas Bahamas, Jamaica y la mayor parte de Cuba sugiere el término de *taínos occidentales* y para los que habitaban las islas orientales y sureñas más pequeñas –incluyendo las Vírgenes y las Leewards- el de *taínos orientales* (ver mapa⁶⁹).

⁶⁸ Irving Rouse, *The taínos...* Op. Cit., pág. 7.

⁶⁹ Tomado de revista *Saber ver. La contemporáneo del Arte*, núm. 21, "Los taínos", México, 1995, p. 19..



RENTAMENVIDE DE LOS DIFERENTES GRUPOS TAÍNOSES DE LA REGIÓN DEL CARIBE

MAPA DE AVANCE PROPUESTA POR
PIERRE ROUSE DE LOS DIFERENTES
GRUPOS DEL TRONCO LINGÜÍSTICO
ARAUCAO DESDE LA ZONA DEL
AMAZONAS HASTA LAS ISLAS DEL
CARIBE



Tainos clásicos

Rouse señala que su sociedad estaba organizada y regida por un sistema político,

religioso y social jerarquizado. Los agricultores de los diferentes poblados obedecían a un cacique, que indistintamente podía ser hombre o mujer, secundado por los aristócratas, llamados *nitainos*, y por los *behiques*, sacerdotes-curanderos que, en su papel de intermediarios con los dioses definían la forma en que debían ser tallados los ídolos.⁷⁰ En las islas de La Española y Puerto Rico ocupaban poblados en los que había de 20 a 50 casas de madera y paja, construcciones apropiadas para las tierras de huracanes, en las que se alojaba una población de 1 000 a 2 000 habitantes. Las edificaciones se encontraban ubicadas, de manera irregular, en torno a una plaza central, junto a la cual se encontraba la casa del cacique y, en algunos poblados, un templo adyacente que albergaba las esculturas de las deidades veneradas. Las casas eran comunales y en ellas vivían varias familias emparentadas entre sí. No existían divisiones para las diferentes familias y aunque algunos caciques dormían en una especie de plataformas, la mayoría de la gente dormía en hamacas. Las pertenencias personales se guardaban en canastas suspendidas del techo y de las paredes. Las edificaciones presentaban dos tipos básicos de construcción: las redondas, llamadas *caneyes*, y los *bohíos*, de forma rectangular. Los poblados estaban organizados en jefaturas distritales que, a su vez, pertenecían a jefaturas regionales⁷¹.

Los caciques de los poblados ejercían el poder de vida o muerte sobre sus súbditos y su rango les brindaba muchas prerrogativas, como vivir en casas especialmente construidas para ellos, sentarse en los banquillos ceremoniales llamados *diños*, ser transportados en literas y lucir las diversas insignias de su rango. Eran los encargados de organizar las actividades diarias del pueblo y los responsables de administrar los excedentes alimenticios, mismos que eran almacenados en construcciones especiales y distribuidos entre la población cuando era necesario. Actuaban como anfitriones cuando los poblados recibían visitantes y se ocupaban de las relaciones políticas con los caciques de las otras localidades. Asimismo debían encargarse de supervisar el culto de las deidades, llamadas *cemies*. También organizaban las festividades públicas y, al tener que conocer las canciones de memoria, dirigían los cantos o *areytos* (o areitos).⁷² Debido a que sus canoas eran las mayores del

⁷⁰ Daniel Lévine, "Les américains de la première rencontre" ("Los americanos del primer encuentro") en *Amérique, continent imprévu: la rencontre de deux mondes (América, continente imprevisto: el encuentro de dos mundos)*, Bordas, París, 1992, págs. 28-45.

⁷¹ I. Rouse, *op. cit.*

⁷² Los *areytos* eran celebraciones en que se recordaban, mediante cantos didácticos, sucesos pasados acaecidos al clan o al cacicazgo y que merecían ser conservados en la memoria con el fin de reforzar los lazos de unidad entre los miembros del grupo, creando entre ellos un sentimiento de identidad y participación en una historia común.

poblado se hacían responsables del transporte público. Existían también los caciques distritales o regionales con menos poder, que sólo podían exigir tributo en alimentos y solicitar tropas para la guerra.

A pesar de que desconocían la metalurgia (fundición de metales), los artesanos ornamentaban sus tallas con incrustaciones de oro laminado, hueso, carey, piedras verdes (serpentinatas, jadeítas, nefritas), caracoles y nácar o madreperla proveniente de los más variados tipos de conchas.⁷³

Su sistema agrícola era sofisticado, ya que en lugar de limitarse a devastar el terreno creaban campos especiales para el cultivo de los tubérculos de yuca, apilando en filas regulares montones de rica tierra de aluvión⁷⁴ llamados *conucos*, con objeto de retardar la erosión de la tierra y facilitar el riego y la cosecha. Fernández de Oviedo consigna en su *Historia general y natural de las Indias* que los habitantes de las regiones secas de la Española contaban con extensos y complejos sistemas de irrigación.

Hábiles agricultores cultivaban yuca, camote, calabaza, maíz, frijol, chiles, cacahuete y nueces. Además de los productos alimenticios cultivaban algodón y tabaco, mismo que, como ya se mencionó, fumaban por placer. Complementaban su alimentación con la recolección de frutas tales como piña, papaya, mamey, guanábana y guayaba así como con los productos de la caza y la pesca que comprendían iguanas, tortugas y manatíes⁷⁵ y una amplia variedad de peces y moluscos.

En cuanto a la religión de este grupo de taínos, gracias a Ramón Pané,⁷⁶ sacerdote

⁷³ Ricardo E. Alegría, *El uso de la incrustación entre los indios antillanos*, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, San Juan de Puerto Rico con la colaboración de la Fundación García Arévalo, Santo Domingo, República Dominicana, 1981.

⁷⁴ Aluvión: avenida fuerte de agua o inundación que deja, al retirarse, depósitos de tierra arenosa o arcillosa muy fértiles.

⁷⁵ Manatí: mamífero acuático americano de la familia de los sirenios.

⁷⁶ Fray Ramón Pané (¿?), fraile de la orden de San Jerónimo que acompañara en su segundo viaje a Cristóbal Colón, quien le encomendó que estudiara y describiera la religión y los rituales de los taínos de la Española. Su crónica, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, es la única fuente directa que queda sobre los mitos y ceremonias de los antiguos pobladores de las Antillas, además de que, por su fecha de redacción, resulta ser el primer libro escrito en español en el Nuevo Mundo. Como el manuscrito original se perdió, lo único que hasta el momento ha podido conocerse del relato de Fray Pané sobre las creencias y prácticas religiosas de los aborígenes antillanos, es el resumen en latín del cronista Mártir de Anglería; el extracto en español de Las Casas incluido en los capítulos CXX, CLXV y CLXVII de su *Apologética historia de las indias*, así como la traducción al italiano

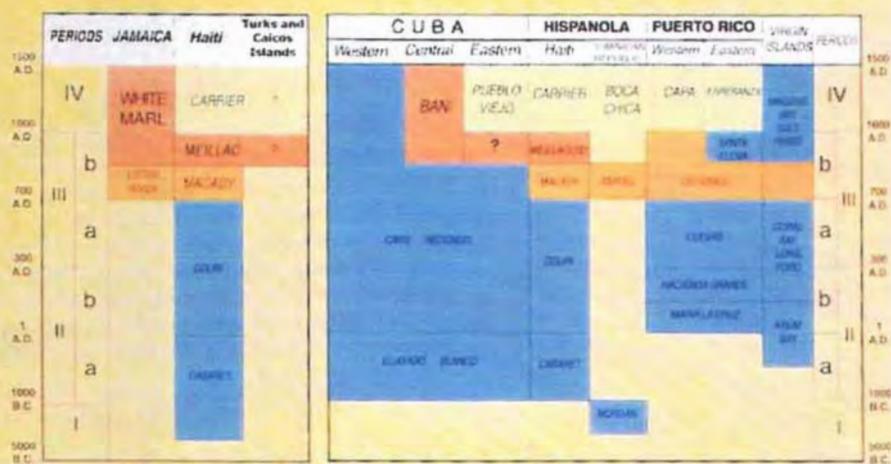
comisionado por Cristóbal Colón para estudiarla, sabemos que se centraba en el culto a los *cemíes*, entre los que destacaban dos: Yúcahu, el dios de la yuca y del mar, de quien los taínos descendían y Atabey (la madre de Yúcahu), que era la diosa del agua dulce y de la fertilidad. Los *cemíes* secundarios incluían al espíritu de sus antepasados, así como a los espíritus que vivían en los árboles y otras partes de la naturaleza, como Boñayel y Marohú, *cemíes* protectores del sol y la lluvia y que son representados como gemelos siameses (gemelos unidos por alguna parte de sus cuerpos). La profusión de estas figuras se puede explicar por el hecho de que existían *cemíes* masculinos, femeninos, grupales, familiares, asociados a los mitos, a la agricultura y a los fenómenos naturales. Además de venerar a varios *cemíes* personales, los taínos rendían culto de manera comunitaria al del cacique.

Estas deidades secundarias se encontraban representadas en esculturas de cerámica, madera, hueso o algodón tejido, en ornamentos y utensilios de uso común. Los taínos se comunicaban simbólicamente con los *cemíes* por medio de una ceremonia que involucraba ritos de purificación (prolongados ayunos y vómito provocado) y, en un estado de trance – inducido por la inhalación de una especie de rapé (tabaco en polvo) alucinógeno llamado *cohoba*⁷⁷ –, con los espíritus de los muertos, llamados *opias*. Se les rendía culto en las casas, en templos, en cuevas y, en las festividades principales, en la plaza central del poblado, en la que toda la población veneraba en forma colectiva al *cemí* del cacique.

Los taínos consideraban a la muerte como una aventura, a la vez física y espiritual, que se encontraba íntimamente relacionada con su filosofía de la vida y con sus actividades rituales y religiosas. De igual manera que amaban y reverenciaban la muerte, y ésta participaba activa y continuamente en las actividades de los que estaban vivos. Se podría decir que el *memento mori* de los taínos tiene algo de *ars morendi* (el arte del bien morir) y para ellos es tan importante que debe ser representado constantemente en sus manifestaciones artísticas.

por Alfonso de Ulloa (impresa en Venecia en 1571) del Capitulo LXI de la *Historia del Almirante Cristóbal Colón*, hecha por su hijo Fernando (Pané, *op. cit.*, 1990, p. 14).

⁷⁷ José Juan Arrom, *Fay Ramón Pané: Relación acerca de las antigüedades de los indios*, siglo XXI Editores, México, octava edición, 1988.



Fuente: Irving Rouse, "Prehistory of the West Indies", Social Sciences, Vol. 144, No. 367B, May 1, pp. 499 - 513, 1964 (Reprinted).

Cuadro reimpresso⁷⁸

Taínos occidentales y orientales.

Su población era significativamente menor que la de los clásicos y en sus poblados habitaban de 100 a 125 personas distribuidas entre 10 y 15 casas Sólo en Jamaica se encontró una densidad de población semejante a la de la Española y se supone que los grupos ahí asentados practicaban también el avanzado sistema agrícola de los *conucos* de tierra de aluvión. Los demás grupos de taínos occidentales y todos los orientales practicaban la roza (limpieza de matas y hierbas inútiles de las tierras de labranza) y la quema (incendio premeditado de la maleza para despejar las tierras de labranza; método poco apropiado, porque el fuego destruye los componentes orgánicos de la tierra) para despejar sus tierras de

labranza.

Ambos grupos rendían culto a los *cemies*, pero los hallazgos arqueológicos no han identificado construcciones específicas destinadas a este uso. Éstos eran venerados sólo en cuevas o en las casas. Sus poblados tampoco contaban con la plaza central destinada a las ceremonias importantes y al juego de pelota. Mismos que todos los grupos taínos practicaban, al igual que las civilizaciones mesoamericanas del continente.

Los occidentales eran más pacíficos que los orientales. Esto seguramente obedecía al hecho de que vivían rodeados tanto por los taínos clásicos como por los guanahatabeyes, quienes no agredían a sus vecinos. Los orientales eran más hostiles, ya que se enfrentaban a los caribes de las islas que continuamente los atacaban desde el sur. Esta hostilidad creó la falsa impresión de que se trataba de grupos caribes, error que sólo los descubrimientos históricos y arqueológicos recientes han rectificado.⁷⁹ Además, las nuevas excavaciones han demostrado que no hubo ningún grupo que lograra una hegemonía que a su vez diera origen a algún tipo de homogeneización cultural ya que continuaron coexistiendo grupos menos desarrollados con otros de mayor desarrollo aún hasta la llegada de los españoles a las islas⁸⁰.

Los taínos durante la época colonial.

Cuando los españoles llegaron al mar Caribe, todas las tierras de ese mar estaban habitadas por pueblos indios. Ellos mismos no se llamaban así. ¿De dónde, pues, procedía ese nombre? Venía de que Colón y sus compañeros salieron de España para buscar el camino de la India y creyeron haber llegado a la India, e Indias llamaron a las islas antillanas; Indias Occidentales se llamarían en varias lenguas europeas, de donde vinieron a llamarse indios los pueblos que las habitaban.

⁷⁸ Tomado de *La cultura saladoide en...*, *Op. Cit.*, p. 46.

⁷⁹ Rouse, 1992, *Op. Cit.*, caps. 5 y 6.

⁸⁰ "Consideramos que este desarrollo no fue uniforme en todas las islas ni aún en una misma isla. Hay evidencias arqueológicas e históricas que demuestran la presencia de grupos arcaicos puros en diferentes lugares del Archipiélago Antillano, así como arcaicos en proceso de transformación cultural. Al mismo tiempo, los taínos tardíos representados por los estilos cerámicos Chicoide y Capá, estaban en la plenitud de su desarrollo. (Chanlatte y Narganes, 1990)", *La cultura saladoide... op. cit.*, p. 24; las referencias bibliográficas entre paréntesis corresponden a: Chanlatte Baik, Luis A. e Yvonne Narganes Storde, *La nueva arqueología de Puerto*

Los pueblos indígenas estaban compuestos por muchos grupos y cada grupo tenía un nombre que los individualizaba. Algunos de esos grupos habían llegado a ser sedentarios. Otros deambulaban de un sitio para otro, buscando donde asentarse. Debemos de tener en cuenta que aún los que llevaban años en un lugar tenían que abandonarlo si se presentaban condiciones naturales adversas, como una gran sequía, fuertes diluvios, enfermedades epidémicas; o si las obligaban a hacerlo ataques de un grupo vecino. En el transcurso del tiempo esas movilizaciones debían de producir cambios por influencias de los pueblos con los que esos grupos tenían que mantener contactos o simplemente porque quedaban sometidos a otros. Eso puede haber tenido, entre varios resultados, el de que variaran los nombres de muchos grupos; el de cambios de la lengua, aunque no fueran cambios fundamentales; el de cambios de hábitos, por ejemplo, el de guerreros a menos pacíficos o a pacíficos. Así en el muy complejo y numeroso pueblo caribe hubo tribus guerreras y pacíficas, agricultoras y pescadoras, navegantes y de tierra, sedentarias y trashumantes. Y es probable que dentro del área ocupada por los caribes vivieran tribus de otros pueblos, lo cual venía a dificultar el conocimiento de los pueblos indios por parte de los españoles del Descubrimiento.

Seguramente, al igual que los taínos habían obligado a los dos grupos arcaicos: siboneyes y guanahatabeyes a refugiarse en zonas aisladas de la Española, Cuba y Jamaica, los caribes estaban haciendo lo mismo con los taínos de Borinquén en el momento de la llegada de los españoles; alguna relación debía haber entre ellos y los taínos y siboneyes como lo prueba la alianza que celebraron los ciguayos y los taínos de la Española, y taínos de Borinquén y caribes de las Vírgenes, para luchar contra los españoles. El proceso del avance de los caribes estaba aún en marcha y seguramente ya estaban establecidos en el litoral venezolano y en varias islas hacia el norte y avanzando hacia las demás.

Por último, un aspecto que es fundamental para valorar el desarrollo histórico de la demografía antillana es la cuantificación de los indios que poblaban las islas. Todos los estudios al respecto resultan controvertibles, por lo que es muy difícil ser "objetivos" al respecto. Así, por ejemplo, Esteban Mira Caballos en su libro *El Indio Antillano...*⁸¹ buscando

Rico (*Su proyección en las Antillas*). República Dominicana, 1990.

⁸¹ Mira Caballos, *El Indio Antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*, Sevilla-Bogotá, Muñoz Moya Editor, 1997.

la “objetividad”, al optar entre los ocho millones que según los especialistas Cook y Borah habían en las Antillas a la llegada de los españoles y los trescientos mil que propone Rosemblat, prefiere el mínimo numérico sostenido por el último de ellos. A nosotros nos parece encomiable el buscar los datos concretos y el análisis minucioso que hace Mira Caballos de esos datos a su disposición o por él obtenidos, sin embargo, no vemos razón alguna para dejar de lado muchas de las argumentaciones de quienes sostienen desde distintos enfoques una muy probable mayor cantidad de habitantes indígenas en la región que los trescientos mil sostenidos por Rosemblat. El razonamiento seguido por este autor ha sido muy discutido con mucha anterioridad con estudios serios. Es decir, que es muy discutible el planteamiento que él sostiene, apoyado en Ramiro Guerra y Sánchez y otros (todos ellos autores de la *Historia de la Nación cubana*), en el sentido de que, de haber habido una población indígena más densa en las islas se hubiesen encontrado los españoles núcleos de población más numerosos de los que en realidad vieron y describieron. Esto es discutible, porque en el análisis de Mira Caballos se hace abstracción de otros estudios que han demostrado que el nivel de desarrollo de los aborígenes antillanos no necesariamente se ve reflejado por el tipo de concentraciones poblacionales sino que el poblamiento disperso, característico de estos grupos humanos era una forma de relacionarse ecológicamente con el medio específico de estas islas y ello no quiere decir que no tuvieran formas productivas eficaces como las artes y la pesca marítimas, así como el cultivo a través del sistema de “montones” por medio del cual se obtenía una gran cantidad de recursos proteínicos. De manera que argumentar también que “el nivel que poseían estos aborígenes de una economía básicamente recolectora y cazadora con una *incipiente agricultura* difícilmente podría haber permitido una densidad de población mayor...”⁸² (subrrayado nuestro), denota una subestimación de la economía de estos grupos los cuales, si bien se encontraban, en algunos casos, en fases de una agricultura incipiente, este tipo de agricultura existía sólo en los casos de las regiones menos pobladas. Aún así, estos datos nos parecen (aunque controvertibles) los más cercanos a la realidad. En síntesis, nosotros sostenemos la hipótesis de que existían probablemente un poco más de los trescientos mil indígenas (que podrían llegar como máximo a unos 500,000 en las cuatro Grandes Antillas (Cuba, la Española, Borinquén y Jamaica), aunque aparentemente no existan muchas pruebas para ello.

⁸² *Ibidem.*, p. 34.

Para abundar más al respecto y demostrar de alguna manera que no estamos tan equivocados (en el entendido, volvemos a insistir en que no hay hasta ahora ningún estudio al respecto que resulte incontrovertible) hemos decidido referirnos aquí en extenso al estudio de Roberto Cassá⁸³, por considerar que llega a una conclusión muy parecida a la de nosotros. Este autor, Después de descartar las cantidades que proponen Las Casas (tres millones)⁸⁴, Bartolomé Colón (alrededor de un millón)⁸⁵, un fraile dominico (600,000)⁸⁶. Para el total de indios antes de la llegada de los españoles, realiza un cálculo partiendo de la tasa media de mortalidad de 8.8% anual, entre 1493 y 1508 y partiendo de 75,000 habitantes para la segunda fecha obtiene el dato de 300, 000 personas para Santo Domingo. Para ello, antes había analizado la disminución demográfica que se desprende de cifras proporcionadas por el censo realizado con motivo de la llegada de Miguel de Pasamonte, citado por Las Casas (1508), los Padres Jerónimos, gobernadores de la isla (1511 y 1514) y los religiosos de Santo Domingo (1518)⁸⁷, lo cual le permite estimar las tasas de disminución de la población ya que el margen de error en esta serie se va haciendo cada vez menor. De esta manera descarta a varios de los especialistas que discuten la determinación del monto demográfico para Santo Domingo: a Rosemblat, a Cook y Borah, quienes son cuestionados por D. Henige y R. A. Zambardino, los cuales a su vez llegan al cálculo de un millón para la población de la isla de Santo Domingo y a todos ellos los considera equivocados por “no haber aplicado tasas diferenciales de decrecimiento”. Por último, para llegar a una cifra aproximada de la población total para las Antillas Mayores calcula primero la probable población de Cuba, Jamaica y Puerto Rico tomando como base la cantidad de 325,000 para Santo Domingo y concluye que del resultado de esos cálculos “se puede desprender un total aproximado de 220,000 (deberían ser 210,000 según nuestras cuentas) habitantes en las tres islas, asignando 80,000 a Cuba, 70,000 a Puerto Rico y 60,000 a Jamaica. Sumados a una estimación media para Santo Domingo de 325,000, se tendría un total de unos 535,000 indios en el conjunto de las Antillas Mayores”⁸⁸. Cifra que crece a 555,000, tomando en cuenta la población de las Lucayas. Ahora bien, si aceptamos

⁸³ Roberto Cassá, *los indios de las Antillas*, op. cit., pp. 208-212.

⁸⁴ En cita a pie de página, Roberto Cassá cita la fuente y agrega un comentario: “Bartolomé de las Casas, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, La Habana, 1977, p. 27. El eminente historiador, si bien era en extremo minucioso respecto a detalles e incluso a cuantificaciones, a veces cometía errores de bulto. Esto no despoja de validez sus apreciaciones cualitativas y mucho menos su condición de referencia historiográfica decisiva de aquel proceso.

⁸⁵ Este dato lo toma de la “Carta que escribieron varios Padres de la Orden de Santo Domingo, residentes en la isla Española, a Mr. Xevres, 4 de junio de 1516”, CODOIN, tomo VII, pp. 397-430.

⁸⁶ Utilizando como referencia el mismo documento anteriormente citado.

⁸⁷ El cuadro que obtiene queda así: 1508: 60,000; 1511: 33,528; 1514: 25,435; 1518: 11,000.

que, como lo señala el propio Roberto Cassá después de arribar a este monto, “podría ser aceptable una disminución de hasta 100,000 personas”, la cantidad a la que él llega 455,000) no es muy diferente de la que proponemos nosotros tratando de aceptar el dato más bajo que es el de Ángel Rosembat, pues aún así nuestra hipótesis sobre el impacto cultural de lo indígena durante los dos primeros siglos de la colonia se cumpliría, según sostenemos en la argumentación y análisis de la información que usamos en nuestro trabajo.



Cuadro reimpresso⁸⁹

⁸⁸ R. Cassá, *op. cit.*, p. 211.

⁸⁹ Tomado de *La cultura saladoide en...*, *Op. Cit.*, p. 47.

El surgimiento del indigenismo.

Con la llegada de los conquistadores a las Antillas, las sociedades indígenas insulares entraron en un proceso de desintegración y en breve lapso se vieron amenazadas de desaparecer como comunidades organizadas, para ser sometidas a un nuevo sistema sociocultural.

Ante esas circunstancias, surgieron en la Española, con la actitud crítica asumida por los frailes dominicos, los primeros clamores por la justicia social en América, gestándose desde entonces un enérgico movimiento de opinión que en el plano teológico y jurídico cuestionó el derecho a la conquista y a la penetración europeas, y que constituyó el inicio de la vocación indigenista que hoy se profesa en las naciones antillanas.

Pero tales denuncias sobre el tratamiento recibido por los indios y las regulaciones jurídicas de carácter proteccionista dictadas por la Corona que, como las leyes de Burgos y los pueblos o reducciones, trataron de aliviar las precarias condiciones de vida y el esforzado trabajo a que estaban sometidos los indígenas bajo el régimen del repartimiento y la encomienda, no lograron en la práctica los resultados muy positivos, ni detuvieron la vertiginosa caída demográfica de los aborígenes antillanos.

En el caso de la Española, algunos años después del tratado de paz entre el cacique Enriquillo y Carlos V, se produjo el elocuente testimonio del cronista Francisco López de Gómara: "Todos los pueblos que hay en la isla avecindan españoles y negros, que trabajan en minas, azúcar, ganados y semejantes haciendas, pues, como dije, no hay más que pocos indios, y aquellos viven en libertad, y en el descanso que quieren, por merced del Emperador, para que no se acabe la gente y lenguaje de aquella isla, que tanto ha rentado y renta al patrimonio de Castilla".⁹⁰

Las rebeliones de los indios se dieron desde el momento mismo en que se empezaron a dar los malos tratos por parte de los españoles por su codicia de oro o en cuanto se les dejó de respetar sus objetos sagrados para sus concepciones religiosas.

⁹⁰ *Historia general de las Indias*, Barcelona, Editorial Iberia, S. A., 1965, Vol. I, p. 60.

Mediante las ordenanzas dadas en la Coruña en 1520, y que luego se ratificaron con la ley No. 30 de las Nuevas Leyes, promulgadas en Barcelona el 20 de noviembre de 1542, la encomienda, con su secuela esclavizante fue proscrita aunque en algunas partes del Caribe “se acataban pero no se cumplían”, en algunos lados como en la Española fueron seguidos, si no al pie de la letra si de una manera general, a tal grado que generaron otra nueva circunstancia que también se remonta a los tiempos coloniales y que ha sido estudiada por el sociólogo e historiador Rubén Silié⁹¹; a la luz de documentos de la época, se revela que muchos esclavos fugitivos de la parte francesa de la isla La Española, al internarse en el territorio colonial español, preferían identificarse como indios o aducían tener alguna ascendencia indígena, pues de tal manera aseguraban su libertad.

Por otra parte, los aguerridos caciques insulares frecuentemente se distinguieron en la defensa de su pueblo y por el apego a la tierra y costumbres que habían heredado de sus antepasados. Algunos de ellos son considerados actualmente como los primeros héroes nacionales en algunos países caribeños. Así, podríamos citar entre otros a Canoabo, Guarionex, Guamá, Cotubanamá, Hatuey y Enriquillo.

Así se inicia la historia de encuentros y desencuentros que, sin embargo, en ciertos momentos generan intercambios culturales, los cuales, aunque se dieron de manera asimétrica, llevaron a procesos de transculturación, primero entre españoles y aborígenes y, más tarde, entre éstos y los negros de origen africano que son traídos después como esclavos. Este tipo de proceso, junto con ciertos paralelismos culturales van a propiciar que lo indígena no desaparezca del todo, aunque se pierda, en parte, la conciencia plena de un origen específicamente taíno. Pero esto lo veremos con más detenimiento en el análisis que hacemos en los siguientes tres capítulos de cómo se dio este complejo fenómeno histórico desde el punto de vista étnocultural en cada una de las naciones hispanas de las Antillas Mayores.

⁹¹ Silié, Rubén, *Economía, esclavitud y población*, Santo Domingo, UASD, 1976.

Cubanidad es "la calidad de lo cubano", o sea su manera de ser, su carácter, su índole, su condición distintiva, su individuación dentro de lo universal...
...Cuba es un ajiaco. ¿Qué es el ajiaco? Es el guiso más típico y más complejo hecho de varias especies de legumbres, que aquí decimos "viandas", y de trozos de carnes diversas; todo lo cual se cocina con agua en hervor hasta producirse un caldo muy grueso y succulento y se sazona con el cubanísimo aji que le da el nombre.

Fernando Ortiz¹.

CAPÍTULO TRES

Las persisencias etnoculturales indígenas en Cuba

El capítulo está constituido por una primera parte en la que ubicamos este trabajo en el contexto de los más recientes estudios sobre los componentes etnohistóricos de la cultura cubana, una segunda parte, en la cual se hace un recuento de información localizada en diferentes fuentes que, a nuestro juicio, no han sido suficientemente consideradas en su valor de demostrar la presencia indígena y el desarrollo del proceso histórico concreto de constitución de una protoetnia de raíz aborígen generadora de los primeros elementos propulsores de la cubanía; y, por último, una tercera parte que destaca algunos aspectos del trabajo de campo cuyo resultado hace referencia a las supervivencias etnoculturales, con base en el esquema propuesto en el capítulo Uno, en el que se muestran elementos de tipo material, de tipo espiritual y la autopercepción principalmente de la población actual de buena parte de la región oriental de la Isla; estos resultados, a nuestro juicio, confirman el conjunto de tesis que se desprenden del estudio (hecho desde nuestra propia perspectiva) del pasado y el presente etnocultural de la mayor de las Antillas.

De los tres países caribeños que abarca nuestro estudio, el que más se ha preocupado por el análisis de la formación de su etnos nacional es, sin lugar a dudas, el de Cuba. Desde los comienzos del Siglo XX hasta nuestros días, se han llevado a cabo

¹ Fernando Ortiz, *etnia y sociedad*, selección, notas y prólogo de Isac Barreal, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1993, pp. 1 y 5.

muchos, muy importantes y valiosos esfuerzos un tanto individuales por parte de diversos investigadores (entre los que brillan personalidades como la de Fernando Ortiz, el más destacado científico social cubano de la primera mitad del siglo XX, precursor y promotor de la etnografía en su país quien dio inicio a los estudios sobre la cultura y la historia de la nación cubana) y actualmente una gran cantidad de investigadores que siguen de alguna manera sus enseñanzas (como es el caso de Jesús Guanche Pérez especialista en antropología cultural y autor de múltiples obras sobre cultura cubana y sus características etnohistóricas², dos extremos temporales entre los cuales se ubican muchos otros especialistas en la materia). A ellos se suman los esfuerzos colectivos e institucionales que se han venido realizando a partir del triunfo de la revolución en 1959 y que han venido a fructificar con una enorme cantidad de productos de investigación presentados por diversos y originales medios para su difusión. Por un lado, los dos *Atlas*: el *etnográfico*, y el *de los instrumentos de la música folclórico-popular, de Cuba* (los cuales representan, actualmente, las dos obras probablemente con los mayores avances en este campo respecto del conocimiento de la cultura tradicional cubana por su carácter global ya que abarca hasta los más reconditos lugares de la isla entera con actualizados enfoques teóricos y metodológicos), y los numerosos estudios monográficos que se han venido publicando durante los últimos treinta años sobre diferentes temas relacionados con la cultura cubana y sus características etnohistóricas. Ambos esfuerzos fueron auspiciados por instituciones como el Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente, el Centro Cultural Juan Marinello, el Ministerio de Cultura, el Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana y varias más, tanto a nivel regional como nacional. De esta manera, en el legado que nos han dejado una pléyade de expertos encabezada por antropólogos de todo tipo (etnólogos, etnógrafos, arqueólogos, historiadores, antropólogos culturales, antropólogos sociales, etc.), encontramos diversas informaciones (como las que más adelante señalamos) que nos dan cuenta pormenorizada de la abigarrada composición étnica de la población

² Entre otras: *Componentes étnicos de la nación cubana*, La Habana, Ediciones Unión de la Fundación Fernando Ortiz, 1996; además de monografías como: *Procesos etnoculturales de Cuba*, La Habana, 1983; *Caldije estudio de una comunidad haitiano-cubana*, Santiago de Cuba, 1988; *Significación canaria en el poblamiento hispánico de Cuba*, Santa Cruz de Tenerife, 1992; *Valentín Sanz Carta en Cuba: un itinerario vital*, Las Palmas, 1993, así como múltiples artículos sobre diversos aspectos de la cultura cubana y sus características etnohistóricas.

cubana, desde sus orígenes hasta la formación etnocultural de hoy en día, en constante cambio y transformación.

A través de los trabajos de Ramiro Guerra, Julio Le Riverend, Hortensia Pichardo, Manuel Moreno Fraginals, Juan Pérez de la Riva, Francisco Pérez de la Riva y otros más, es posible adentrarse en las características históricas del poblamiento de la isla, sus fundamentos económicos y demográficos, los ejes principales de su expansión y los tipos de asentamientos generados por cada una de las actividades económicas.

El interés por enmarcar las formas y los tipos de asentamiento en los marcos de la organización económica y social se remonta a los primeros tiempos de la conquista y colonización. Ramiro Guerra ofrece, en el *Manual de Historia de Cuba*, una detallada descripción de las primeras villas cubanas y la forma planificada en que se levantaron. Por otra parte, la historiografía que consultamos coincide en el criterio de que la colonización real de la Isla no se produjo a causa del desarrollo ganadero. Por el contrario, la conversión de las primeras mercedes de tierra, en fundos ganaderos de explotación extensiva, donde se requería un reducido número de peones y monteros influyó directamente en el despoblamiento interior de Cuba. Al respecto, las obras de Francisco Pérez de la Riva³, Julio Le Riverend⁴ y Hortensia Pichardo⁵, constituyen una fuente importante de consulta. Por su parte la aparición de los cultivos comerciales de tabaco y el azúcar y su papel como transformadores tardíos de la estructura económica y demográfica en cada una de las regiones de la Isla donde se iban implantando, es también objeto de consideración en la historiografía.

En efecto –señala Le Riverend- al crearse las bases para una agricultura típica, centrada en torno al tabaco y a la caña, la colonización interna deja de ser –

³ Francisco Pérez de la Riva, *El café*, La Habana, Ed. Jesús Montero, 1944; *Origen y régimen de la propiedad territorial en Cuba*, La Habana, Academia de la Historia de Cuba, 1946; “La habitación rural en Cuba”, en revista de *Arqueología y Etnología*, La Habana, , núms. 15 y 16, enero-diciembre, 1952; *El barracón y otros ensayos*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1975.

⁴ J. Le Riverend, *La Habana biografía de una provincia*, La Habana, , Imprenta el Siglo XX, Academia de la Historia de Cuba, 1960; *Historia económica de Cuba*, La Habana, Ed. Pueblo y Educación, 1974.

⁵ H. Pichardo, *Documentos para la Historia de Cuba*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 4 tomos, 1973-1980; *Facetas de nuestra Historia*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1989.

como posiblemente fue a consecuencia del predominio inicial de la ganadería- una diseminación de pobladores en caseríos minúsculos y casi improductivos por todo el territorio de la Isla, para transformarse en una obra de concentración, de adensamiento en torno a las mejores tierras, por su calidad, por su libre disponibilidad o por su localización⁶.

Para el estudio del poblamiento tabacalero y la importancia demográfica de este tipo de cultivo los trabajos más representativos son, el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* de Fernando Ortiz⁷, la *Historia económica de Cuba* de Julio Le Riverend (1974), *El Barracón* y otros ensayos de Juan Pérez de la Riva (1975), y *El tabaco* de José Rivero Muñiz⁸. En *El barracón...*, Pérez de la Riva lleva su análisis acerca del poblamiento en estas zonas hasta el periodo posterior al triunfo de la revolución.

En cuanto a la industria azucarera es incuestionable la coincidencia de los historiadores cubanos al considerarla el factor que provocó durante toda la historia de Cuba el más hondo proceso de transformación ambiental. Su irrupción ya fuera en el periodo colonial o en los momentos de la expansión hacia el este en el Siglo XX, significó la destrucción del paisaje anterior y la fijación de nuevas características humanas. Lo que nosotros sostenemos es que los estudios que se han realizado alrededor de este fenómeno lleva a los autores a centrarse en el sistema económico de “plantación”; es decir, el sistema de esclavitud de la población negra de origen africano en la plantación azucarera y a dejar de lado la importancia que durante los siglos anteriores tuvo lo indígena desde el punto de vista etnocultural, por lo que nuestro estudio se centra más en el periodo anterior al fenómeno azucarero. De todos modos, para el estudio de los asentamientos vinculados a la industria azucarera reviste suma importancia la consulta de *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* de Fernando Ortiz (1940), *Azúcar y población en Las Antillas* de Ramiro Guerra⁹ y *El ingenio* de Manuel Moreno Fraginals¹⁰.

⁶ J. Le Riverend, *Historia económica...*, *op. cit.*, p. 24.

⁷ F. Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Editorial Jesús Montero, 1940.

⁸ J. Rivero Muñiz, *El tabaco*, La Habana, Instituto de Historia, Comisión Nacional de la Academia de Ciencias de Cuba, 2 tomos, 1964.

⁹ R. Guerra, *Azúcar y población en las Antillas*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 1970.

Para el estudio del poblamiento en las zonas cafetaleras son de gran valor *El café* de Francisco Pérez de la Riva (1944) y otros artículos y publicaciones menores entre los que pueden mencionarse la “Biografía del cafetal Angerona” de Isidro Méndez¹¹ y “Restauración de un cafetal de los colonos franceses en la Sierra Maestra” de Fernando Boitel¹².

Pero, volviendo a las épocas anteriores en que centramos nuestro estudio, Pérez de la Riva (1952:295) ofrece una panorámica de los asentamientos rurales en Cuba desde el periodo colonial. Y esto lo hace, partiendo de que bajo el término habitación rural se agrupan todos aquellos hechos geográficos relacionados con la vivienda del hombre, la forma en que la construye, los materiales que utiliza y el modo de agruparla. Para ello divide su exposición en ocho capítulos: tipos de habitación rural en Cuba: el batey como elemento de fijación; el conuco y el palenque como elemento de dispersión; la alimentación, el bohío, la quinta, el barracón; y la casa de vivienda. Son particularmente interesantes para esta investigación los tres primeros, donde se tratan de definir los tipos principales de asentamiento rural y su evolución a través del tiempo hasta formar parte de la cultura “guajira” que es en la que mejor se conservan algunas de las supervivencias culturales indígenas caribeñas.

Por último, dentro del grupo de las fuentes historiográficas hay que aludir a las historias regionales y locales, de las cuales hemos consultado la obra *Oriente biografía de una provincia*, de Juan Pérez Villarreal¹³.

Sin embargo, y desde nuestro muy particular punto de vista, no obstante los enormes avances que en este campo se han logrado con la aparición de estos admirables

¹⁰ Ello se hace particularmente significativo en *El ingenio*, en cuyas páginas se ofrece el análisis más completo del desarrollo de la industria azucarera hasta ahora existente. M. Moreno Friginals, *El Ingenio. Complejo económico socialcubano del azúcar*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 3 tomos, 1978.

¹¹ I. Méndez, “Biografía del cafetal Angerona”, en revista *Arqueología y etnología*, La Habana, núms. 15 y 16, 1952.

¹² F. Boitel Jambú, “Restauración de un cafetal de los colonos franceses en la Sierra Maestra”, en *Revista de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología*, La Habana, 1962.

¹³ J. Pérez Villarreal, *Oriente, biografía de una provincia*, Santiago de Cuba, 1982.

trabajos, subsiste aún en ellos una notoria y, en mucho, inexplicable incomprensión de la etapa de formación del etnos cubano, la cual comprende, por lo menos, los dos primeros siglos de historia colonial en Cuba. En efecto, no se le reconoce a la población aborigen el valiosísimo papel que desempeñó para que se lograra el arraigo y adaptación de los inmigrantes hispánicos y africanos mestizándose con ellos no sólo biológicamente, sino, también y de manera fundamental, culturalmente, hasta constituir lo que denominamos una protoetnia; portadora, a su vez, de una protocultura de raíz indígena con base en la cual se desarrollaría el etnos nacional cubano. Esto se ha superado en parte en el texto de Introducción a la “Historia étnica” incluida en el *Atlas etnográfico de Cuba*; curiosamente esta introducción fue elaborada por Jesús Guanche Pérez y Ana Julia García Dally, y digo curiosamente porque el primero de ellos ha llegado mucho más lejos en las conclusiones extraídas de algunos de sus trabajos anteriores; como por ejemplo, en el primer punto de las conclusiones de su trabajo, de lectura obligada para nuestro tema, *Componentes étnicos de la nación cubana*, afirma lo siguiente:

Los *componentes étnicos indoamericanos* desempeñaron un papel fundamental en las primeras relaciones socioculturales establecidas con los inmigrantes hispánicos y africanos durante el proceso temprano de transmisión de acciones y valores, adquiridos a través de una permanencia prolongada en el medio cubano. A pesar de su virtual extinción poblacional, como resultado de las matanzas, hambrunas, enfermedades, suicidios y matrimonios mixtos tendientes a la asimilación, diversos componentes de su lengua y cultura tradicionales – transformada durante decenas de generaciones- forman parte activa del acervo cultural de la formación cubana¹⁴.

La valoración de los componentes étnicos indoamericanos de la actual cultura tradicional cubana que el Dr. Guanche Pérez nos expone en este texto, representa un planteamiento mucho más avanzado que el que se expresa en la Introducción a la “Historia étnica” del *Atlas etnográfico de Cuba*, que él mismo firma junto con la Dra. García Dally.

¹⁴ Guanche, Jesús, *Componentes étnicos de la nación cubana*, La Habana, Colección la Fuente Viva de la Fundación Fernando Ortiz, ciencia, conciencia, paciencia, Ediciones Unión, 1996.

Lo cual es muy preocupante porque se trata de un trabajo elaborado por expertos en las diversas materias que se abordan y de alguna manera representa la versión oficial de la valoración que se hace de la actual cultura cubana y, por ello mismo, no se justifica que en esta versión, siendo oficial, se diluya hasta casi perderse este aspecto fundamental del reconocimiento explícito de los aportes culturales de la población aborigen de Cuba.

Aun así, hay que reconocer las notables contribuciones al conocimiento de los componentes étnicos de las manifestaciones de la cultura material y espiritual de Cuba que contiene por lo menos el *Atlas etnográfico* que es el que hasta ahora hemos podido tener a la mano. Mencionamos aquí, resumidos, los aportes que certeramente se señalan en la Introducción a la “Historia étnica” y que consideramos, son de una enorme importancia: En primer lugar, se han superado las visiones parciales de anteriores estudios al tratarse de una investigación que abarca la totalidad de la Isla, tanto las regiones urbanas como las rurales, además de que contempla una extraordinaria recolección de datos desde el nivel local, el subregional y el regional, hasta el nivel nacional. Asimismo se superan tanto el punto de vista que ponía el acento en lo demográfico, como las visiones que confundían muy frecuentemente lo étnico con lo racial. Por otra parte, se caracterizan de manera muy clara y detallada, los elementos constitutivos de la composición étnica cubana. Así, lo hispánico se subdivide en peninsular e insular, y en los principales pueblos que la integran (el español que es el mayoritario, el catalán, el gallego, el vasco y el canario) especificando las regiones que habitan cada uno de ellos. Lo mismo se hace con los componentes africanos cuya procedencia se ubica con mucha precisión en el África occidental subsahariana durante la etapa esclavista aclarando que pertenecen a múltiples etnias, “vinculadas en el habla con la familia nigero-cordofana”, cuyas denominaciones cubanas son metaétnicas y se relacionan con topónimos e hidrónimos de sus lugares de asentamiento, captura, concentración y venta, los cuales, “a su vez, abarcan diversos etnónimos y denominaciones étnicas”¹⁵. Pero además se precisan también los componentes chino-filipinos, los antillanos (principalmente inmigrantes haitianos y jamaicanos) y sobre los grupos de residentes a quienes se les identifica a partir de datos censales que precisan el lugar de nacimiento de las personas que integran estos grupos. En cuanto a las fuentes, además de los censos, se

¹⁵ Introducción. “Historia étnica” del *Atlas etnográfico*, op. Cit., p. 1 (del texto impreso).

hicieron estudios muestrales de los archivos parroquiales, de gran significación, porque permiten, entre otras precisiones, demostrar la presencia de indios aún muy entrado el Siglo XIX periodo en el que supuestamente ya estaban extinguidos, y además, se tomaron en cuenta como otra fuente de importancia las series estadísticas que se han publicado a partir de 1902; por último, efectivamente, con toda la información recogida se “posibilita una nueva interpretación etnohistórica del poblamiento de Cuba desde sus componentes étnicos originarios hasta la población cubana contemporánea”¹⁶.

Por lo que hace a la caracterización general del actual pueblo cubano que encontramos en el texto de Guanche Pérez y García Dally, podríamos decir que, aunque diferimos con ella en algunos aspectos, en un cierto sentido, estamos de acuerdo con el planteamiento global en su grado de generalidad que implica. Es decir que podríamos aceptar que la sociedad cubana contemporánea formada por más de once millones de personas constituye una nueva entidad étnica y racial, es decir que se trata de una nación que en un cierto sentido es monoétnica y multirracial (en el sentido en que constituye lo que Darcy Ribeiro llama una etnia nacional). Y que, a diferencia de la etnogénesis de muchos pueblos de Europa, África y Asia guarda una regularidad en relación con otros pueblos nuevos de América (nótese que se habla de pueblos nuevos como nosotros hemos venido sosteniendo, aunque se le utilice exclusivamente en su carácter descriptivo y no como concepto —como sí ocurre en el caso reiteradamente señalado por nosotros, del valor conceptual que le imprime Darcy Ribeiro en sus trabajos a este tipo de pueblos). En otro sentido, con un concepto de etnia un tanto distinto al utilizado en el texto al que nos hemos venido refiriendo, aunque se acepte que una nación sustente su carácter nacional, en la existencia de una etnia nacional mayoritaria y con un alto grado de homogeneidad, ello no excluye la existencia en esa misma sociedad de otras “etnias” entendidas como variantes culturales, religiosas, o por el uso de modismos en el habla, etc., por región, subregión o localidad y, por qué no, incluso, como podría ser el caso de una comunidad relativamente aislada. Vistas así las cosas se puede hablar, entonces de una nación pluriétnica.

¹⁶ *Idem.*

Se dice que un pueblo forma una nación cuando existen una serie de elementos que unen a todos los habitantes del país, dándoles cierto carácter que los identifica entre sí y, al mismo tiempo, los diferencia de los demás pueblos y naciones. Esos elementos se desarrollaban lentamente en Cuba desde finales del Siglo XVIII (1760-1799) e incluso antes, como nosotros sostenemos en el caso de la constitución de lo que denominamos protoetnia nacional cubana. Sin embargo, en un primer acercamiento a esta problemática no nos interesa tanto saber cuándo ya es Cuba una nación acabada de manera plena o de absoluta homogeneidad; por una sencilla razón: sostenemos que la nación cubana, al igual que, en términos generales, las naciones latinoamericanas en su totalidad siguen en buena medida inconclusas, aunque en el caso de Cuba la reproducción endogenética del grueso de la población cubana desde los primeros siglos condiciona efectivamente “una tendencia a la consolidación étnica nacional”¹⁷.

Por otra parte, lo que buscamos con nuestro trabajo es entender cómo se dio el proceso históricamente y qué características étnicas encontramos en los primeros sectores sociales que desarrollan una conciencia incipiente de **cubanía**. A nosotros nos parece equivocada la tesis que se ha sostenido por muchos investigadores en el sentido de que fueron los esclavos negros los que primero adquirieron este tipo de conciencia y sostenemos que fueron los sectores mestizos de blanco e india, de negro e india, de mulato e india (es decir, aquellos grupos humanos surgidos de los primeros pobladores criollos quienes contaban con una importante componente indígena en sus raíces etnoculturales) los que adquirieron dicha conciencia, es decir, fueron los que se constituyeron en una protoetnia en el sentido que arriba anotamos¹⁸.

Como es lógico suponer, no se trata de negar el inmenso valor de lo investigado hasta el día de hoy en relación a la conformación etnocultural en Cuba, sino de complementar, actualizar y precisar los conocimientos que hasta ahora se han obtenido. El saber no es algo que se obtenga de una vez y para siempre. Por el contrario, es susceptible de ser modificado, mejorado o reforzado mediante nuevos enfoques, nuevas metodologías o por la adquisición de nuevos

¹⁷ Introducción, *op. Cit.*

¹⁸ Esto ha sido muy claramente demostrado por Olga Portuondo. Ver: *La virgen de la Caridad del Cobre. Símbolo de cubanía*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1995.

elementos a partir de nuevas investigaciones o novedosos procedimientos; pero siempre, sobre la base de tomar en cuenta lo que anteriormente se sabía al respecto. En este sentido y como puede suponerse, en el desarrollo del saber, nunca se parte de cero¹⁹. Con mayor razón aplica un orden de ideas como el aquí esbozado, cuando se trata de una investigación como la presente que (en el caso sobre todo de este capítulo dedicado a Cuba) cuenta con antecedentes tan ricos y valiosos como los que hemos ya mencionado los cuales nos han sido de suma utilidad. Sin embargo, las hipótesis de las cuales partimos nos llevan a fundamentar lo relacionado con la conformación de lo que nosotros llamamos protoetnia de raíz indígena transmisora de su legado etnocultural a las nuevas generaciones de criollos en la Isla durante los primeros siglos de colonización y su consolidación a finales del siglo XVIII, época en la que ya existen importantes núcleos de la población cubana con una clara conciencia de cubanía²⁰.

Las huellas de lo indígena durante la conquista y la colonia.

Veamos ahora como se constituye una protocélula y una protocultura a través de complejos procesos de transculturación en la historia de Cuba. Para ello, revisaremos los datos que demuestran la persistencia de población indígena en la isla de Cuba durante los siglos de dominación española. La actitud pacífica que habían tenido los aborígenes de la isla bautizada por Colón con el nombre de Juana, durante los primeros contactos con españoles se vio transformada radicalmente cuando los conquistadores adoptaron el más cruel y despiadado de los tratos hacia ellos. Existen pruebas documentales tanto del primer recibimiento amistoso de los primeros años (anteriores a la sangrienta incursión de Pánfilo de Narváez), como de la feroz

¹⁹ Lo cual, por lo demás es aceptado explícita y muy claramente en la introducción a la "Historia étnica" del *Atlas etnográfico de Cuba*:

²⁰ Los trabajos más o menos recientes que nos orientaron en relación a nuestro estudio sobre las supervivencias etnoculturales indígenas en Cuba, entre otros los de: Portuondo Z., Olga, *La virgen de la Caridad del Cobre: símbolo de cubanía*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1995; de Lima, Lillíán J., *La sociedad comunitaria de Cuba*, La Habana, Editorial Félix Varela, 1999; Fariñas Gutiérrez, Daisy, *Religión en las Antillas. Paralelismos y transculturación*, La Habana, Editorial Academia, 1995; Rolando Antonio Pérez Fernández, "La comunidad de indios de El Caney y la virgen de Guadalupe", en: Laura Muñoz (coordinadora) *México y el Caribe. Vinculos, intereses, región*, México, Instituto Mora, 2002, pp. 219-265; Guancho, Jesús, *Componentes étnicos de la nación cubana*, La Habana, Colección la Fuente Viva de la Fundación Fernando Ortiz, ciencia, conciencia, paciencia, Ediciones Unión, 1996; Barreiro, José, *Panchito, cacique de montaña*. Testimonio guajiro taino, Santiago de Cuba, Ediciones Catedral, 2001; Stevens-Arroyo, Anthony M., "Praxis y persistencia de la religión taína" en *Anales del Caribe*, vol. 13, pp. 129-143; y Lago Vieito, Ángel, *Los aborígenes de Bayamo. Destino y legado histórico*, La Habana, Editorial de Ciencias sociales, 1994. Algunos de estos trabajos, por cierto, se apoyan en los valiosos hallazgos documentales realizados por Levi Marrero en su obra *Cuba, Economía y Sociedad*, Vols. I-V; XIII, Ed. Playor, Madrid, 1972-75, obra que a nosotros también nos ha sido de gran utilidad.

resistencia de los indios de la isla ante la embestida genocida de la agresión invasora. La muerte de Hatuey quien había llegado de la Española a organizar la defensa indígena en territorio cubano inicia en esta región la serie de rebeliones que no concluiría en lo que sería su primera etapa hasta 1532 en que muere el cacique Guamá, tras haberse mantenido combatiendo desde hacía ya muchos años, lo cual coincidió, además, con los estragos causados por una destructiva epidemia de viruela frente a la cual los indígenas carecían de defensas inmunológicas.

La más grande de las Antillas no vivió sino hasta fecha muy tardía la economía de plantación clásica. Durante el Siglo XVII, la isla de Cuba, a diferencia de lo ocurrido en las vecinas de la Española y San Juan de Puerto Rico, no pasó de una economía minera a una de producción azucarera, sino que fue reorientada hacia la ganadería y hacia las estancias productoras de alimentos. De esta forma, no experimentó los efectos de un modo esclavista de trabajo tan intenso y continuado como en las islas vecinas. La ganadería no requería de una fuerza de trabajo muy amplia y su ordenamiento permitió un espacio para la existencia de unidades sociales campesinas de diverso impacto y composición. Además de los habitantes nativos, a la isla habían fluido numerosos indígenas, que en calidad de esclavos, se habían traído de todas las tierras que rodean el Caribe, y que, a partir de las Leyes Nuevas de 1542, aunque lentamente, fueron quedando en libertad para disponer de su suerte. Unos y otros conformarían el mismo espacio étnico, aun cuando su historia no estaba exenta de conflictos entre sí y distanciamientos laborales y políticos²¹. A partir de la segunda mitad del Siglo XVI, la sociedad colonial no distinguía entre unos y otros y con el tiempo, los nuevos indoamericanos que vinieron a la isla se integraron a las etnias en su mismo nivel social. Lo que quiere decir que los grupos étnicos “indígenas” no estuvieron exentos de cambio y modificaciones culturales internas desde bien temprano en el proceso de adaptación social general que se experimentaba. La observación es pertinente, porque nos enfrenta a un hecho antropológico que se ignora frecuentemente, y es el de que lo cultural tiene una dinámica constantemente cambiante y adaptativa sin que esto ocurra necesariamente en menoscabo de su integridad.

El arqueólogo cubano F. Pichardo Moya, desde 1945, planteó (en su obra *Los indios de Cuba en los tiempos históricos*) que la rápida extinción de los indígenas, si bien había

²¹ Jalil Sued Badillo, “Beatriz: India cubana cimarrona”, *Revista Casa de las Américas*, Núm. 165, La Habana, 1987, p. 11-23.

sido un hecho cierto, no tenía el alcance que se le había calculado. Este tipo de señalamientos reafirman la tesis sostenida por Daisy Fariñas Gutiérrez en el sentido de la presencia indígena en el proceso de transculturación. Esto, sin embargo, y como ella misma señala: “en modo alguno significa obviar un elemento también apuntado por el referido autor: que a la larga lista de los masacrados por la conquista se sumaron los suicidios en masa, una de las formas de resistencia más desesperada de los oprimidos de nuestras tierras... y las epidemias, la mayor parte de ellas introducidas por el conquistador”²². A pesar de ello, la autora defiende su tesis argumentando que el propio Pichardo Moya hablaba en su obra de pueblos integrados básicamente por indígenas, “llamándoles por tal razón ‘pueblos de indios’”; pero, además porque el arqueólogo sostuvo que estos pueblos existieron “hasta el siglo XIX”²³.

La aplicación de las Leyes Nuevas que ordenaban la libertad de la población indígena tomó algunos años en Cuba. No fue hasta pasado el 1552²⁴ que la élite insular comenzara a acatar la legislación que afectaba la base laboral de sus unidades de producción. En 1556 se recogieron dos mil indígenas residuales de la región próxima a la Habana, sector conocido como Guanabacoa²⁵. Ese primer “pueblo de indios” albergaría a naturales cubanos, descendientes directos muchos de ellos de la antigua encomienda de Manuel de Rojas, importante personero de tiempos de la conquista²⁶. En 1574, el entonces “protector de los indios”, Hernán Manrique de Rojas, petitionó al Cabildo habanero tierras para poblar tres corrales de ganado menor con sus tierras de montería para los indígenas de la región de Guanabacoa. A partir de entonces éstos se distribuyeron en tres localidades o

²² D. Fariñas Gutiérrez, *Religión en las Antillas. Paralelismos y transculturación*, La Habana, Editorial Academia, 1995, p. 81.

²³ *Idem*.

²⁴ Cfr. Hortensia Pichardo, quien, basada en la *Colección de documentos inéditos*, sostiene en su obra *Facetas de nuestra historia*, que: “En 1542 las Leyes Nuevas de Indias habían prohibido la encomienda. Era la gran victoria del padre Las Casas. Pero en Cuba no fue puesto en vigor el generoso decreto que daba la libertad a los indios encomendados hasta el año de 1552, y a los indios esclavos en 1553, durante el gobierno de Gonzalo Pérez de Angulo”, p. 80.

²⁵ Marrero, Levi. *Cuba. Economía y Sociedad*, Vol. II; Ed. Playor, Madrid 1973, p. 77-78.

²⁶ “El arqueólogo La Rosa (1991:80) ha señalado que en los primeros cien años de la conquista, si bien disminuyó considerablemente la población aborigen, subsistieron sus descendientes ya muy mezclados con blancos (europeos), negros y otros indígenas traídos como esclavos desde el continente y de diferentes islas, concentrándose sobre todo en Guanabacoa (en la actual ciudad de la Habana) y en el Caney, Jiguaní y Tiguabos, en la región oriental de la Isla”. D. Fariñas Gutiérrez, *Religión en las... op. cit.*, p.81.

sitios que fueron los de Yamaragua, Río de Cañas, y Cojimar. La petición de tierras solicitaba cuatro leguas de terrenos que no podemos verificar si se concedieron. Pero, como ya veremos, los nuevos estancieros se dedicarían de ahora en adelante a los cultivos de frutos menores –muchos de ellos indígenas- como la yuca, el maíz, el tabaco, el arroz y la cría de cerdos.

El Cabildo tenía un propósito ulterior al conceder tierras de cultivo a los grupos indígenas y era el de promover la producción de alimentos cercanos a la villa, para su consumo interior así como el aprovisionamiento de las Flotas y Armadas que estacionalmente arribaban a su puerto. Pero la documentación de la época revela que la política del Cabildo no era del agrado de todos los grandes propietarios de la región que veían con recelo las pequeñas propiedades de indígenas y de otros grupos marginados proliferar cerca de La Habana²⁷. En 1589, las poblaciones indígenas se fortalecieron con el arribo de nuevos grupos hasta entonces dispersos. Antes de 1588 se establecía otro lugarejo conocido con el nombre de Managua²⁸. Tal parece que algunos indocubanos solicitaron mercedes de tierras a título propio y no como miembros de comunidades, como lo ilustra la solicitud de un Alonso, indio, quien en 1569 ostentaba la condición de vecino y pedía títulos al Cabildo para las “rozas” que cultivaba²⁹. Igualmente, hay que observar que en la región de Guanabacoa se expidieron mercedes de tierras a otros grupos raciales, particularmente a negros horros, o recién libertos, los cuales, si bien permanecían legalmente separados, compartían vecindad y experiencias comunes. Contrario a los pueblos de indios que intentaron infructuosamente establecerse en la Española décadas antes, sus contrapartes cubanos, con todos lo azaroso del caso, perduraron como nuevas unidades de población. En 1582, fueron organizadas las primeras milicias de indios,

²⁷ “Los indios que quedaron libres entonces fueron recogidos en comunidades, como la de Guanabacoa en la Habana y la de El Caney en Santiago de Cuba, de acuerdo con la cédula del 21 de marzo de 1551. Por otras reales cédulas se dispuso que en las reducciones hubiese una iglesia, que se escogiesen para hacer las poblaciones de indios lugares adecuados donde pudieran tener sus labranzas y ganado, pero que no por eso pudieran quitárseles las tierras que tuvieran antes de la reducción. Se previno, además, que los alcaldes y regidores que eligieran fueran indios. Más tarde se ordenó que fuera elegido por cada comunidad un protector de los indios. Este cargo había existido anteriormente, pero había sido abolido por el abuso que del mismo hacían los que lo disfrutaban”, Hortensia Pichardo, *Facetas de...*, *op. cit.*, p. 81.

²⁸ Marrero, *ibid.*, p. 65

²⁹ *Ibid.*, 77.

mestizos y libertos de La Habana y Guanabacoa en dos compañías con capitanes propios³⁰. Su proximidad a la villa de La Habana constantemente amenazada del exterior, abrió las puertas al reclutamiento de indios y mestizos como auxiliares militares, vigías y trabajadores asalariados. Esto a pesar de la fuerte discriminación racial que les marginaba de otros espacios sociales como su exclusión de las plazas militares fijas, la burocracia y el clero.

En la región de Bayamo, al otro extremo de Cuba, se expidieron mercedes de tierras a indígenas desde antes de 1568 pero la información sobre estos grupos alternos no es tan abundante. En 1608 volvemos a leer sobre los indios de Bayamo y de otras regiones como Baracoa, Puerto Príncipe (o Camagüey) y Cuba (nombre que entonces se le daba a la ciudad de Santiago). Pero su desenvolvimiento no parece haber sido tan azaroso como el de los asediados poblados de Guanabacoa, puesto que en 1612 se hace referencia a 160 indígenas cerca de Bayamo que se encontraban “fuera de la iglesia”, o sea al margen de la vida comunal colonial³¹. Este núcleo de Bayamo se identifica en el censo de población de 1684 demográficamente recuperada, con una población racial mixta sumando 279 personas³². Esto constituía el 9.9% de la población total de la región, superando a la población clasificada como negra. La comunidad mestiza de Bayamo se dividía en cinco lugares a finales del Siglo XVII: Santa Ana, Guanarubi, Jiguani de Arriba, Los quemados, Cautilo y Sao³³.

En Puerto Príncipe, en la región central de la isla, la población indígena se acuarteló en un barrio urbano llamado Triana, y en 1648 se informa que se componía de unas 40 personas³⁴.

³⁰ *Ibid.*, p. 78.

³¹ *Ibid.*, p. 45.

³² Cfr. Con Daisy Fariñas, *Op. cit.*, quien citando al arqueólogo La Rosa señala que “la información enviada por el obispo fray Juan Cabezas de Altamirano al rey de España, el 22 de septiembre de 1608, donde se refería a la presencia aborigen en Baracoa, Guanabacoa, en Puerto Príncipe (Camagüey) y en Bayamo”, p. 81.

³³ Marrero, *op. cit.*, vol. III, p. 57.

³⁴ F. Castillo Meléndez, “Población y defensa de la isla de Cuba, (1660-1700)”. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo XLIV, Sevilla, 1987 pp. 45-6.

En la región de Santiago, en Oriente, la población indígena constituía para el año de 1604 el 12% de la población total. Santiago, más que en la Habana³⁵. En el censo general de 1605 para toda la isla se contabilizó la población indígena en unos 1,027 habitantes que representaba un 6.5% de la población total insular³⁶. Sin embargo, esta cifra parece indicar un decrecimiento poblacional que solamente sería real si consideramos únicamente a los “indios puros” y no a los mestizos. Es importante dilucidar el asunto porque en términos culturales uno y otro es igualmente portador de cultura tradicional y distinguirlos violentaría el derrotero real de la transmisión y de la continuidad cultural. Si los censos los distinguen es en virtud de las implicaciones jurídicas de las clasificaciones. Los “indios” estaban protegidos por una legislación que les hacía acreedores a tierras comunales y a protección especial del Estado. Tal condición no era transferible a menos que, de alguna forma, sus descendientes permanecieran siendo puros. Admisión de mestizaje era autoexclusión de las mercedes comunales, situación que el Estado fomentaba para ir debilitando sus responsabilidades. Por esta razón debemos advertir una manipulación de las identidades, tanto por mestizos reafirmando como “indios”, como del Estado forzando la desaparición de los mismos. La dinámica clasificatoria oficial simplemente no concuerda con la realidad étnica. No deja de ser, no obstante, significativa la admisión de los censos oficiales de porcentajes nada desdeñables de “indios” entrado el Siglo XVII.

En varias ocasiones la rutina social se despojaba por las noticias del descubrimiento de nuevas comunidades de indios en apartada geografía insular. Por ejemplo, en 1576, se descubrió una aldea en el despoblado paraje de Macuriges, cuya suerte desconocemos³⁷. Y nuevamente en 1607, en las “cuchillas de Baracoa” al extremo nororiental de Cuba aparecieron varias aldeas aisladas previamente desconocidas³⁸. Macías es de la opinión que las de Baracoa eran de indígenas originalmente traídos como esclavos del exterior pero no ofrece evidencia para sustentarlo. En Baracoa en 1538 los nativos sublevados quemaron el poblado y combatieron con indios cipayos al servicio de los españoles, siendo casualmente

³⁵ I. Macías, *Cuba en la primera mitad del Siglo XVII*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1978, p. 22; Marrero, vol. III, *op. cit.*, p. 59.

³⁶ Macías, *op. cit.*, p. 21.

³⁷ Marrero, *op. cit.*, vol. II, p. 468.

³⁸ Marrero, *op. cit.*, vol. V, p. 45.

de los últimos cubanos en rebelarse contra el orden ya establecido³⁹. Pero el censo insular de ese mismo año fija la población india de Baracoa en 20 vecinos, o cien personas, que claramente, era otro grupo previamente asentado en la región. Al cual se refiere el obispo Cabezas en 1608 como “pueblo de indios, aunque españoles”: es decir, transculturados, aunque en la misma descripción añade: “questán distintos por si de los españoles”, es decir, que constituyen comunidad autónoma⁴⁰. Es lógico suponer que los indios de las montañas se fueron incorporando al pueblo de indios ya establecido en Baracoa. En 1632, la corona ordenó a las autoridades coloniales respetar los derechos de los pueblos de indios y que les fueran repartidas las tierras que necesitaban “para sus labranzas y crianzas, dehesas, montes y caminos y todo lo necesario y bastante para el uso humano”. El decreto se refería específicamente a los pueblos de indios de Baracoa y Guanabacoa⁴¹.

Para finales del Siglo XVII se tienen noticias de que los indígenas de San Luis de los Caneyes, cercano a Santiago, sumaban unos 30 vecinos, que como unidades familiares vendrían a ser unas 150 personas. También eran descritos como “pocos y pobres”, muchos de los cuales comenzaban a abandonar el pueblo y moverse a los bosques por el maltrato de sus vecinos blancos⁴².

Esta comunidad en particular defendió muy activamente sus fueros comunales durante todo el Siglo XVII. En 1655, su “cacique” Marcos Rodríguez, escribía al rey denunciando los abusos de que eran víctimas por los hacendados de la región:

“...cacique de los naturales del pueblo de los caneis..distante una legua de la ciudad de Santiago de Cuba, isla de la Habana...asi en mi nombre como de los demás vecinos y habitantes de mi pueblo...

...como por (las) muchas estancias que los vecinos de la ciudad de Cuba han ido fundando cerca de nuestro pueblo de los

³⁹ Sued, *op. cit.*, 1987.

⁴⁰ Macías, *op. cit.*, p. 19.

⁴¹ Macías, *op. cit.*, p. 33.

⁴² Castillo, *op. cit.*, p. 47; Marrero *op. cit.*, vol. V p. 24.

caneis...como personas poderosas nos han acortado tanto los límites del pueblo, que no nos han quedado tierras para las siembras del sustento de nuestras familias, por cuya causa algunos de los naturales han desamparado y desamparan el...pueblo y se van a tierras extrañas...siendo todo esto en grave daño nuestro, no menos lo viene a ser a Santiago de Cuba... pues, demás de las monterías con que de ordinario socorríamos de carne, y en abrir caminos y vigilar las costas del mar y otras cosas muy importantes al real servicio de vuestra majestad, a quien siempre hemos acudido con mucha prontitud y como leales vasallos...en atencencia de lo cual, y que estas tierras fueron de nuestros antepasados, se ha de servir vuestra majestad mandar que (se) nos señale la tierra que pareciere conveniente cerca del pueblo, para nuestras labranzas y rozas, y asimismo los montes... para las monterías, pues siendo los más de ellas realengas, algunos vecinos y señores de hatos, como poderosos, han aprendido más posesión de lo que tienen, y, como pobres, nos prohíben de lo que no son legítimamente dueños...»⁴³

Este poderoso reclamo, tan claro en su exposición y en su conciencia de clase y de etnia, nos revela que más de un siglo después de la conquista el indígena mantiene viva la memoria de su pasado, su sentido de pertenencia a la tierra ancestral, y su sentido de ubicación histórica. No fueron pues, los esclavos quienes, al decir de Fernando Ortiz, sintieron más pronto la conciencia de la cubanía, sino los indios y mestizos que perduraron como segmento vivo en la nueva formación social⁴⁴. Segmento que, como vemos, no reclama el pasado, sino su derecho en el nuevo orden, dentro del cual comprenden bien su propia aportación así como sus prerrogativas. Como vemos no se trata de una etnia simple y llana, como podría ser la indígena o indoamericana o la negra procedente de África, sino de una **protoetnia** en el sentido de Darcy Ribeiro como hemos venido sosteniendo en nuestro trabajo.

⁴³ Marrero *op. cit.*, vol. III, p. 225.

⁴⁴ Fernando Ortiz, "La Cubanidad y los negros", en *Estudios Afro-cubanos*, Vol. III, Núms. 1-4, 1939, p. 14.

La reacción del Consejo de Indias al reclamo del cacique de los Caneyes fue favorable, ordenando a las autoridades coloniales la restitución de las tierras y la protección del pueblo de indios. En 1688, milicianos de Los Caneyes se destacaron combatiendo contra las incursiones de ingleses provenientes de Jamaica⁴⁵. Pero de poco valieron las muestras de continua lealtad, ya que en 1682 los caneyanos se vieron obligados a enviar emisarios furtivos a la Corte de España para pedir protección y justicia contra sus opresivos vecinos ricos⁴⁶. La lucha perduró pero también la comunidad. Los Caneyes, al igual que Guanabacoa, fueron posiblemente las últimas comunidades de indígenas nativos en sobrevivir grupalmente. En 1699 se fundó en la región un nuevo poblado indígena llamado Jiguaní que se encontraba cerca al camino real entre Santiago y Bayamo⁴⁷. Lo cual testimoniaba de la salud social de sus pobladores. Casi medio siglo después, en 1740, vecinos de El Caney como Jiguaní continuaban sirviendo en empresas militares, en ese año combatiendo en la cuenca de Guantánamo contra incursiones extranjeras⁴⁸. Para entonces, nos dice Marrero, los indios eran reconocidos como blancos en las clasificaciones raciales de Cuba. Por lo menos así lo determinó el Mariscal O'Reilly al reorganizar las fuerzas militares de Cuba en 1769. Pero esta clasificación hay que tomarla con cautela porque el proceso de mestizaje fue en la realidad más con la mayoritaria población negra y mulata que con la blanca. Además, la mayoría de los mestizos no vivieron en 'pueblos' de indios sino que convivieron con los otros grupos sociales pobres. El supuesto blanqueamiento de los indios para fines militares se limitó al nivel de las milicias urbanas, una especie de Guardia Nacional, y no al ejército regular. Pues, desde el 1690, cuando se permitieron plazas para criollos se establecía a la vez la exclusión de indios y mestizos. Solamente como auxiliares se permitía su participación militar⁴⁹.

Para esa misma época la población indígena de Santiago constituía un 7.3% de toda su población⁵⁰. Pero, insistimos en que tales cifras excluyen un amplio segmento mestizo

⁴⁵ Marrero, *op. cit.*, vol. III, p. 141.

⁴⁶ Castillo, *op. cit.*

⁴⁷ Marrero, *op. cit.*, vol. III, p. 23.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Marrero, *op. cit.*, vol. III, p. 169.

⁵⁰ Marrero, *op. cit.*, vol. III p. 23.

que fue también portador de cultura e identidad étnica y que curiosamente los historiadores han tendido a menospreciar e ignorar. No solamente por asociarlos al elemento blanco preferentemente sino también al insinuar que con el mestizaje se borraba la herencia cultural indígena. La marginación que el discrimen racial fomentaba mantuvo al mestizo más cerca de sus orígenes étnicos y de sus costumbres tradicionales de lo que se ha admitido y por tal razón se vio motivado a integrarse con mayor libertad entre grupos que difícilmente podían dispensar de sus servicios y de sus conocimientos. El mestizo fue el solvente cultural en aquel mundo de blancos pobres y de negros libres cuya desventaja económica y su falta de opciones les empujaba a su criollización. Por otro lado, han sido señalados los resultados locales del Estado General de la Isla de Cuba, de 1774-1775, primer censo de población auténtico del país. Los correspondientes al *pueblo y partido de El Caney*, dados a conocer por Rolando A. Pérez Fernández: “se registran tanto la población *india* como la *blanca, negra y parda*, dividida en tres grupos etarios”. La suma total de indios en el pueblo es de 528 y constituye “el 92.6% de sus 570 habitantes; y asciende a 237 en las áreas rurales del partido, representando el 36.7% de las comunidades rurales y 62.9% de las 1,215 personas que radican en ambas áreas”⁵¹ (esto quiere decir que en las zonas rurales estaban en desventaja los indios respecto a los negros) Por aquella época, Santiago de Cuba tenía una población total de sólo 18, 374 habitantes, un poquito más del diez por ciento del total de la Isla que era de 171, 652 personas, de las cuales “el 44.1% se concentraba en la Habana”⁵² (esto, según el censo local, porque en el general no aparecen estos datos).

Además, nuevos contingentes de indígenas del exterior comenzaron a llegar a Cuba a partir de las últimas décadas del Siglo XVIII, insertándose entre los criollos pobres y aportando a ese modo de vida eminentemente mestizo. Los primeros provenían de las islas y cayos de la Florida buscando empleo en la agricultura, en los puertos activos y en el

⁵¹Rolando Antonio Pérez Fernández, “La comunidad de indios de El Caney y la virgen de Guadalupe”, en: Laura Muñoz (coordinadora) *México y el Caribe. Vinculos, intereses, región*, México, Instituto Mora, 2002, pp. 219-265.

⁵² *Ibidem*. Por cierto que ahí mismo se señala: “Empero, en el Estado General que fue objeto de publicación no se indica número de indios: Sencillamente este fue ocultado de manera deliberada sumándose al número de blancos, tal como se hizo ya en los censos locales subsiguientes, 1778, 1784, etc.”.

servicio doméstico⁵³. Es siempre posible que estos grupos no hayan sido totalmente ajenos a la historia de la isla en los siglos pasados⁵⁴. Durante el Siglo XIX entraron a Cuba numerosos naturales de Yucatán y de otras partes de México tanto como esclavos como presidiarios para trabajar en las fortificaciones. Los yucatecos presidiarios, como veremos más extensamente al tratar de su llegada también a Puerto Rico, servían de remplazos al fijo militar y luego permanecían en las islas. Eran eminentemente campesinos pobres y su llegada se registró durante todo el Siglo XVIII. Pero de ellos en el Siglo XIX nos dice Fernando Ortiz: "...después, los indios de Yucatán y de México, que van entrando en Cuba, como esclavos o soldados y figuran en nuestras historias locales como indios campechanos y guachinango, hasta que en el Siglo XIX, al acabarse la trata negrera, un gobernador de Yucatán vende indios de su tierra a los hacendados de Cuba..."⁵⁵. Se refería a la situación generada en Yucatán por la llamada Guerra de Castas. Igualmente, las cacerías de indios en el oeste americano aportaron ocasionales víctimas al insaciable mercado azucarero cubano.

Por su condición social estos elementos indígenas del exterior se debieron asentar en los sectores más pobres y asimilarse eventualmente a los modos de vida de sus contrapartes nativos. Su influencia es percibida aún en los vocablos indígenas que aportaron al español de Cuba⁵⁶. Por último, habría que referirnos al término de la resistencia indígena en El Caney y, por ende, en Cuba, que se ubica en el contexto del despojo de las tierras aborígenes por las autoridades coloniales y de la supresión del ayuntamiento indio. La orden de supresión del ayuntamiento indio de El Caney y la remisión de las tierras de la comunidad indígena a la Corona fue decretada en 1844, bajo el reinado de Isabel II. En 1845 se hizo efectiva dicha orden, y desde ese año hasta 1850, fecha en que las autoridades coloniales dieron finalmente el carpetazo al asunto, el ayuntamiento indio sostuvo una lucha legal por la recuperación de sus tierras, la cual se dio a pesar de los esfuerzos legales promovidos para evitarlo. "A partir de aquel instante, la

⁵³ Marrero, *op. cit.*, vol. IV, p. 163.

⁵⁴ Marrero, *op. cit.*, vol. I, pp. 158, 182; vol. V, pp. 101-06.

⁵⁵ Ortiz, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁶ Valdés Bernal, La Habana, *La evolución de los indoamericanismos en el español hablado en Cuba*, Ed. de Ciencias Sociales, 1986.

SOBRE LAS PERSISTENCIAS ETNOCULTURALES DE CARÁCTER INDÍGENA EN EL ORIENTE DE CUBA

Paralelismo y transculturación.

Por todo lo anterior, resulta preocupante sostener, como varios estudiosos han manifestado, que los aborígenes cubanos no pudieron aportar ningún elemento a la formación de la nacionalidad cubana y, en general, a la conformación de la cultura de su sociedad, por haber sido rápidamente exterminados. Una visión de este tipo denota cierto desconocimiento de la historia cubana en su primera etapa, pues, como ya vimos, si bien los grupos de mayor desarrollo cultural desaparecieron como entidad social en el Siglo XVI, ello en modo alguno significa que todos fueran aniquilados. Hay suficientes pruebas arqueológicas, antropológicas, lingüísticas, así como información documental de la época, para demostrar que sobrevivieron grupos aislados, o bien mezclados con el conquistador, o trasladados a sus lugares de origen, estableciéndose los europeos en los sitios que anteriormente aquellos habían ocupado. En ambos casos se hizo patente la existencia indiscutible de las huellas de ambas culturas, demostrando que el contacto entre estos grupos étnicos no fue tan efímero ni tan simple como generalmente se ha planteado.



Con el Dr. Rolando Antonio Pérez Fernández en un río que se encuentra cerca de la cd. de Baracoa (la leyenda cuenta que los indios taínos se arrojaron de lo alto del cañón, prefiriendo morir a ser sojuzgados por los españoles).

Observación empírica de la presencia indígena en el Oriente de la isla de Cuba.

Realizamos tres visitas a la región oriental del territorio cubano para recabar la valiosa información que nos ha permitido elaborar este apartado sobre la presencia indígena en esta zona⁵⁸. En cuanto a la preparación previa de cada uno de nuestros viajes y la organización cuidadosa de las rutas más adecuadas a los objetivos que nos habíamos planteado⁵⁹, pude leer, durante los meses de mayo a julio del 2000, una bibliografía aunque mínima, suficiente para los objetivos planteados en esta primera etapa, junto con artículos como el de Pérez Fernández sobre la comunidad de indios de El Caney⁶⁰. Así, pudimos establecer una ruta para el primer viaje que abarcara la zona de El Caney, pueblo y municipio de Jiguani, Provincia Granma, y Chorro de Maíta en Banes, provincia de Holguín, Los Lajiales en la Sierra Maestra, Provincia Segundo Frente y otros puntos

⁵⁸ El primer viaje lo hicimos del 2 al 13 de agosto de 2000. La segunda visita a Cuba la llevamos a cabo durante los días 29 de diciembre de 2000 al 8 de enero de 2001. Y, la tercera, del 2 al 13 de enero de 2002, para asistir al Coloquio "Gira Legado Indígena del Caribe", el cual se llevó al cabo del 4 al 11 de enero de ese año.

⁵⁹ Tengo que agradecer de manera muy especial, la invaluable ayuda que me proporcionó el etnomusicólogo cubano Rolando Antonio Pérez Fernández: músico y musicólogo cubano, nacido en El Caney en 1947, Doctor en Ciencias sobre Artes, Premio Casa de las Américas en musicología en 1982. Entre sus publicaciones se encuentran: *La binarización de los ritmos ternarios africanos en América Latina y La música afromestiza mexicana*, es profesor en la Escuela Nacional de Música de la UNAM.

⁶⁰ "Los indios del...", *op. cit.*



Estatua de Guamá en la ciudad de Baracoa (cacique indígena que se rebeló y luchó contra los españoles). A sus pies se realizan ceremonias todos los años por parte de los habitantes de la comunidad de "La Ranchería"

intermedios o cercanos a los anteriormente mencionados. Asimismo, organizamos visitas a museos, a la Universidad de Oriente y al *Archivo Parroquial de San Luis Obispo, de El Caney*, etcétera. Un año después (enero de 2001) hicimos el segundo viaje con un recorrido similar al que agregamos otros sitios cuyo interés se nos fue mostrando durante el primer trabajo de campo, como ocurrió, por ejemplo, con el poblado de Tiguabos ubicado en la provincia de Guantánamo, al cual reiteradamente se mencionaba como paso intermedio de la emigración de población desde El Caney en la búsqueda de terrenos para sus tradicionales cultivos hacia la parte más oriental de la isla. Esta emigración llegó hasta la región montañosa de Guantánamo en donde se ubican los caseríos del municipio de Manuel Tames y del municipio de Yateras. Visitamos también los Lajiales en la Sierra Maestra y el Escandel, Barajagua Arriba, Zacatecas Arriba y el Aceite, todos estos lugares en la zona de los Caneyes, además de la ciudad de Guantánamo, Playitas de Cajobabo, la ciudad de Baracoa y la ciudad de Santiago. Por último, regresamos por tercera ocasión en enero de 2002 y, después de hacer un recorrido similar, tuvimos como agregado la visita a una comunidad de descendientes de indígenas, a la cual nos referimos más ampliamente por el interés particular que tiene esta experiencia para nuestra investigación.



Plática de “Panchito” Ramírez sobre plantas medicinales en un vivero ecológico a las orillas del río Toa.

Un acercamiento a un personaje y a una comunidad en la provincia de Guantánamo.

Una de las preguntas recurrentes, que se nos han presentado, no sólo durante estos viajes sino en toda nuestra investigación es, en términos generales, la siguiente: ¿Cómo reconceptualizar un fenómeno tan complejo como la herencia indígena incorporada en la cultura nacional de un país cuando dicha incorporación se dio desde hace más de dos siglos? Para responderla, una primera hipótesis de la cual partíamos sobre todo para el caso cubano es el hecho de que lo indígena como corriente identificativa es válida aún hoy en día ya que sobreviven rasgos generales y piezas claves de lo indígena en la cultura cubana. Ello puede observarse en sectores no vastos, pero tampoco pequeños, del Oriente cubano, como los que hasta ahora habíamos recorrido, donde no es tan extraño presenciarlas y captarlas, incluso a simple vista. Hemos podido recoger múltiples testimonios de este estilo en nuestros largos recorridos por Jiguaní, Sierra Maestra, en un lugar llamado “El Aceite” en El Caney, muy cerca de Santiago, En Baracoa, en Tiguabos, provincia de Guantánamo, etcétera.



El "Cacique" con algunos miembros de su comunidad, dirige unas palabras de bienvenida a los asistentes a la "Gira Legado indígena del Caribe".

Y es ese mismo objetivo el que nos llevó a vivir con mucho interés una nueva experiencia: la de conocer a Francisco ("Panchito") Ramírez Rojas, un campesino cubano que vive en un caserío llamado "La Ranchería" ubicado en las montañas del municipio Manuel Tames (anteriormente pertenecía al municipio de Yateras), provincia de Guantánamo. Junto con él han sido considerados descendientes de indígenas los integrantes de su comunidad situada en aquellos apartados lugares.



Vivienda tradicional en “La Ranchería”, caserío ubicado en la zona montañosa del Municipio de Manuel Tames, en la Provincia de Guantánamo.

Tuvimos conocimiento de esta persona de ascendencia indígena durante la presentación del libro *Panchito, cacique de montaña*, escrito por José Barreiro⁶¹. Esta presentación tuvo lugar en la ciudad de Baracoa dentro de las actividades del Coloquio “Gira legado indígena del Caribe” que organizan cada año (desde 1996) tres obstinados investigadores de las supervivencias indígenas en el Caribe. Ellos son: Alejandro Hartmann Matos, historiador de Baracoa y experto estudioso del legado indocubano en la región oriental de Cuba, Ángel Graña director de la Fundación Antonio Núñez Jiménez de la Naturaleza y el Hombre, con sede en la Habana y el autor del libro José Barreiro. Invitados por ellos, participamos en el evento junto con antropólogos, historiadores, biólogos, médicos y profesionales de otras varias disciplinas.

⁶¹ (Camagüey, Cuba, 1948), escritor, ensayista, editor de la revista *Native Americas* y de la Editorial Akwe: Kon, de la Universidad de Cornell (Ithaca, N. Y.), coordinador de conferencias nacionales e internacionales y asesor de proyectos de pueblos indígenas en Norte, Centroamérica y el Caribe. En Cuba coorganiza el evento Internacional “Legado Indígena del Caribe”.



Una de las hijas de “Panchito” Ramírez, junto a un altar “cruzao” (sincrético), en el interior de su “bohío” en la comunidad “La Ranchería”. Cuando la entrevistamos nos dijo: “mido un metro cuarenta y ocho centímetros y tengo ‘diente de pala’. Aquí nosotros sabemos de los estudios que les hicieron a nuestros abuelos por Rívero de la Calle, un antropólogo que anduvo por aquí hace como sesenta años. Mi papá nos ha contado y estamos orgullosos de descender de indios”.

Panchito estuvo presente en la presentación de la publicación en la cual él es el protagonista, acompañado de algunos miembros de su comunidad quienes participaron en el acto con cantos alusivos a la huida al monte de sus antepasados indios⁶². Posteriormente visitamos esta

⁶² En el libro, él mismo explica su función de cacique de acuerdo a las creencias y las tradiciones de origen indio heredadas de sus antepasados las cuales lo encaminaron por ese sendero: “nadie pide ser cacique. No es cosa de mando, mi autoridad, si alguna tengo, viene, yo siento, de que me doy a conocer, me doy a querer” Barreiro, José, *Panchito, cacique de montaña*. Testimonio guajiro taíno, Santiago de Cuba, Ediciones Catedral, 2001, p. 31.

comunidad y los datos recolectados a través de nuestras entrevistas a los participantes en este coloquio y las que realizamos en esa visita son una parte fundamental de la información que nos permitió (junto con las demás entrevistas realizadas durante nuestras tres visitas y los recorridos que hicimos principalmente por la región oriental de la isla) la síntesis que a continuación presentamos sobre las supervivencias etnoculturales indígenas en la Cuba contemporánea.



Representación de un "areíto" con piezas de tamaño natural elaboradas con cerámica pintada, en la "Aldea Taina", construida de manera museográfica en el sitio arqueológico de "Chorro de Maita", Municipio de Holguín, Cuba.

1. La cultura material.

1.1. Siguiendo los puntos del esquema que delineamos en el capítulo uno, es innegable en Cuba el aporte indígena (como todo mundo parece coincidir) dentro de la llamada cultura material a la cual nos referimos en primera instancia. A nosotros no nos fue difícil constatar durante nuestros viajes una serie de elementos que muestran las huellas de los aborígenes cubanos en construcciones y objetos materiales utilizados en la vida cotidiana y durante muchas de las faenas tradicionales realizadas principalmente en las labores propias de los campesinos. 1.1.1. Así, comenzamos con el punto de los asentamientos. En casi todos lados donde estuvimos pudimos notar que aún es visible la forma originaria de los asentamientos

rurales: predominio de la dispersión en algunos sitios y concentración de la población en otros. Como la población campesina demográficamente es, en buena medida, producto de una continuidad aunque a través de la transculturación de los grupos originarios, es la que conserva una mayor cantidad de elementos etnoculturales de procedencia criolla y tradicional y, por tanto, la de mayor interés para nuestra investigación. La mayoría de los campesinos viven en asentamientos dispersos producto de la tendencia histórica del campesinado cubano; 1.1.2. En cuanto al establecimiento de la vivienda, el *batey*⁶³ como forma de concentración, aunque ahora se le asocia a las zonas azucareras, que tuvo en su origen una reminiscencia indígena y sirvió como espacio de transculturación; al igual que el *bohío*⁶⁴, el cual es más bien un elemento propio de los asentamientos dispersos (también encontramos la variante llamada *caney*, en sus dos acepciones que se le atribuyen: casa grande y caserío⁶⁵, a pesar de estar casi desaparecida). El origen indígena de ambos ha quedado plasmado en sus denominaciones producto de voces indígenas pertenecientes a la familia aruaca y los bateyes y bohíos (sobre todo este último, como evidencia material de lo indígena) las encontramos con frecuencia en nuestros recorridos por la isla y no sólo en la región Oriental en donde hicimos la mayoría de nuestras entrevistas (con las mejoras en las condiciones de vida el bohío tiende a desaparecer, pero lo importante es que a pesar de este proceso de mejora socioeconómica, sigue ahí; sobre todo, pensamos, porque implica una forma de estrecho vínculo con la naturaleza en las zonas rurales). También de origen aruaco son las denominaciones de muchos de los materiales de construcción de los bohíos (las pencas de *guano*⁶⁶ que se utilizan para construir los techos al igual que la *yagua*⁶⁷ y el

⁶³ “entre los indígenas ‘plaza en donde se jugaba a la pelota’ (y también, por extensión, ‘juego de pelota’ y ‘pelota’) denomina al presente, con plena vitalidad, a la plazoleta o explanada frente a la casa campesina”, Álvarez Nazario, Manuel, *Arqueología lingüística. Estudios modernos dirigidos al rescate y reconstrucción del arahuaco taíno*, San Juan, P. R., Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996, p. 78.

⁶⁴ La palabra *bohío* significaba casa, en el aruaco insular.

⁶⁵ “verdaderamente no quiere decir casa grande, sino el caserío o lugarejo habitado por una sola familia, y por extensión se decía así a las grandes viviendas de los *caciques* y sus dependencias”, Cambiaso, Rodolfo Domingo, *Pequeño diccionario... op. cit.*, p. 43.

⁶⁶ Penca que caracteriza a una “variedad de palmera muy abundante en varias comarcas de la isla; los indios la empleaban para los techos de sus viviendas, etc. También al fosfato y al estiércol de ave y murciélagos, que se encontraba en las cuevas, daban este nombre; acaso huanó”, *Ibidem.*, p. 73.

⁶⁷ “*yagua*, base de la rama de la *palma de yagua* (o palma real) y de otras palmas, de uso rural como petaca para cargar frutas o ropa de lavado, y asimismo utilizable en el techado y construcción de bohíos; etc.”, Álvarez N., M., *Arqueología lingüística... op. cit.*, p. 75.

*bajareque*⁶⁸ para las paredes, etcétera). Por mantenerse en un estrecho contacto con la naturaleza, los campesinos cubanos han heredado buena parte de los conocimientos acumulados durante cientos de años por los aborígenes y transmitidos a las nuevas generaciones a través de complejos procesos de transculturación. Por supuesto que también han recibido aportes de los grupos de inmigrantes (sobre todo de los canarios que siempre tendieron a ubicarse en las zonas rurales); pero estos aportes no han sido significativos hasta el punto de modificar el proceso endógeno y, en todo caso, se han tenido que adaptar a las nuevas condiciones ecológicas para lo cual la participación de los indígenas cubanos o sus conocimientos heredados a las nuevas generaciones mestizas fue fundamental. Al *bohío*, lo encontramos tanto en las montañas de Guantánamo como en la Sierra Maestra, lugares en los que predominan los asentamientos dispersos; pero lo llegamos a ver aún en zonas de mayor concentración demográfica aunque con variantes tanto en la forma y materiales de construcción como en la función. Asimismo, la *barbacoa*⁶⁹ vocablo que en la lengua aruaca significaba “cama”, se sigue utilizando para nombrar tanto a la construcción de madera llamado tapanco y también el que se usa para guardar granos, frutos o legumbres de diversa índole como a la fogata que se hace sobre un hoyo hecho en la tierra para asar carne; 1.1.3. En cuanto al mobiliario y ajuar o menaje de la vivienda rural, un aporte notable, no sólo para Cuba por lo extendido de su uso en muchas otras partes, es la *hamaca*⁷⁰; elaborada con materiales de distintos tipos se conserva en muchas viviendas cubanas sobre todo rurales. Lo mismo ocurre con otros objetos como el *guayo*⁷¹, el *jibe*⁷²,

⁶⁸ *Bahareque* o *bajareque* ‘bohío grande, de techo cónico’, posible arahuauquismo conservado en Cuba y Santo Domingo, pero no así en Puerto Rico, e igualmente, como ‘enrejado de palos entretrejidos’, ‘pared de palos entretrejidos con cañas y barro’”, *Ibidem*, p. 78.

⁶⁹ “La palabra *barbacoa*, aplicada en un principio al andamio hecho de madera y cañas entrecruzadas a la manera de una parrilla que levantaban los indios en el conuco, como mirador donde se colocaba a un muchacho encargado de espantar a los pájaros que amenazaban la cosecha del maíz, denomina por los finales del XVIII, de acuerdo con Abbad, al tosco tablado cubierto con un jergón de yerba que servía de camastro al campesino de entonces, y por evidente extensión se llegó a decir también en el pasado de una especie de andas de madera para conducir a los difuntos, y asimismo, según lo documenta Tapia y Rivera en el XIX, es nombre de colgadizo que servía de apoyo a enredaderas y otras plantas o se usaba para sacar granos al sol”, *Ibidem*, pp. 78-79; también: “transformada, la antigua *barbacoa* de nuestros indios sirve hoy de base al nombre del asador al aire libre, de manufactura extranjera, más comunmente llamado *barbecue*, con pronunciación a la inglesa [*barbekiu*]”. *Ibidem*, p. 85.

⁷⁰ “Pieza del mobiliario doméstico es la *hamaca* ‘lecho colgante’, rematada en ambos extremos por un conjunto de cordones fuertes llamados *cabuyas* o *jicos* (en Oviedo *cabuya*, *jico*)”, *Ibidem*, p. 79.

⁷¹ “Rallo; hoy usada por todas las antillas. Los había de varias formas (p. ej., una tabla de palmera con piedras puntiagudas incrustadas en uno de sus lados) y tamaños; en ellos (los indios) rallaban yuca, batata [camote], etc. Los españoles sacaron el verbo guayar, esto es: rallar.”, *Pequeño...*, *op. cit.*, p. 77.

la *jaba*⁷³, el cuenco de *güira* o *güiro*⁷⁴, convertidos en multitud de objetos de uso diario. Ya casi inexistente, localizamos en las montañas de Guantánamo el uso del *burén*⁷⁵, muy parecido, por cierto, a los comales mexicanos.

1.2. Los conocimientos Gastronómicos de los aborígenes se reflejan actualmente en muchos de los platillos de la mesa campesina y también, aunque un poco menos, en los pueblos, villas y ciudades; 1.2.1. No sólo el conocido *ajiaco*⁷⁶ símbolo de la identidad cubana, ya actualmente mestizado a través de la transculturación, sino aún el *casabe*⁷⁷ con la misma preparación y la *yuca*⁷⁸ como ingrediente básico de este pan de los indios (Jesús Guancho ha dicho con justa razón: “tanto el hábito de tostar el maíz o el boniato entre cenizas ardientes, como el consumo del *casabe* y el *ajiaco*, con las lógicas variaciones en su confección, son parte de la herencia cultural aborigen”⁷⁹). Muy frecuentemente comimos durante nuestros recorridos por la región oriental e incluso en la Habana y otros lados, con una charola de “viandas”: compuesta fundamentalmente con la *yuca*, el *ñame*, la *batata*⁸⁰, el *boniato*⁸¹ como ingredientes principales. Asimismo, se siguen consumiendo en

⁷² “La voz *jibe* o *gibe* ‘cedaso o tamiz que los indios hacían de carrizos y varillas (*hibiz* en Las Casas) y empleaban para cernir la harina de la yuca después de haberle extraído el zumo venenoso’ se dice al presente aplicada a un utensilio moderno que se usa con iguales fines”, *Arqueología... op. cit.*, p. 79.

⁷³ “Otros *habas* y *avas*. Era un canasto regular donde reponían sus indumentas, y hasata *hamacas*, etc., *Pequeño... op. cit.*, p. 86; en Cuba (sobre todo en la región oriental) se les llama así a las bolsas principalmente de tejidos varios y de papel, aunque por extensión, incluso, a las de plástico.

⁷⁴ Especie de calabazo pequeño; hay una gran cantidad de variedades y tamaños. Pertenecen a las cucurbitáceas. De las frutas, secas, se hacían botellas, depósitos de agua, cucharas, platos, lebrillos, etc., y también servía para hacer instrumentos musicales”, *Pequeño... op. cit.*, p. 72.

⁷⁵ “El vocablo *burén* ‘especie de plato de barro, plano y de figura circular, sobre el cual cocían los indoantillanos la torta de casabe’ es nombre que se conserva hoy día para una plancha, corrientemente de hierro, empleada con igual propósito”, *Ibidem*, p. 80, en Cuba se le llama así al horno donde se hace el casabe.

⁷⁶ “Menestra compuesto de carne de hutía ahumada, iguana, batata, yuca, maíz, etc., que no llevaba picante... es algo dulce en el sabor”, *Pequeño... op. cit.*, p. 28; “El *ajiaco*... se fusionó con la olla española, al agregársele carnes de cerdo y de res y, más tarde, otras de origen africano”, *Atlas etnográfico... op. cit.*, Introducción (impreso comp.), p. 4.

⁷⁷ En el estudio realizado en Cuba y reportado en el *Atlas etnográfico*, “se dedicó una atención especial al casabe como plato de marcado interés por su origen indígena. El llamado *pan de yuca* aborigen tuvo una gran importancia en la alimentación de los conquistadores-colonizadores hispánicos y su consumo fue frecuente en Cuba hasta la pasada centuria. Aún hoy se consume en algunas regiones del país y su proceso de preparación, a pesar de algunos adelantos técnicos, sigue siendo, en lo esencial, el utilizado por la población aborigen cubana en el momento de la conquista”, *Ibidem*, p. 1. “El *casabe* o pan de nuestros indios (también escrito *cazabe*), es ahora como antes torta circular y delgada que se hace con la harina o paja más fina, de nombre *catibía*, la cual se prepara con la yuca rallada, una vez que se le ha extraído a ésta el jugo y se le ha prensado y tamizado”, *Arqueología... op. cit.*, p. 83.

⁷⁸ “Un tubérculo. El principal alimento que utilizaban los indios y con el cual confeccionaban harina, pan, etc. Ellos no emprendían viaje sin tener en el macuto *cazabe*, *yuca*, salcochada, etc. Su cultivo era viejísimo en la isla desde tiempos remotísimos”, *Pequeño... op. cit.*, p. 124.

⁷⁹ Guancho, Jesús, *Componentes étnicos... op. cit.*, p. 23.

⁸⁰ “Es lo que se llama hoy papa. Que los italianos hicieron patata”, *Ibidem*, p. 36.

algunas zonas las *tortillas de naiboa*, hechas de *cosubey*⁸¹. También son muy comunes los tamales de elote llamados en la zona oriental *ayacas*. Una experiencia inolvidable de la forma de utilizar las comidas y las bebidas de manera ritual en un acto conmemorativo fue la que vivimos en Playitas de Cajobabo en donde se sirvió la “comida de indios” que la comunidad de Cajobabo le sirvió en 1895 al Apóstol y revolucionario cubano cuando desembarcó, junto con Máximo Gómez en ese lugar para iniciar la campaña independentista durante la cual moriría combatiendo (ese mismo año). A Martí le sirvieron: un pescadito pequeño conocido con el nombre indígena de *teti, casabe*, miel, te “beque” y de postre un cono de dulce de coco, todos ellos platillos regionales. Desde luego es muy difícil decir cuál es el origen exacto de cada uno de los platillos cubanos ya que los procesos de transculturación actuaron modificándolos en el transcurso de la historia. Pero el abundante uso del *aji* “como condimento y la forma de asar en parrilla --la *barbacoa* indígena—son considerados como una influencia aborígen. Algunos de los alimentos mencionados fueron rechazados más tarde; pero otros, pasaron a ocupar un importante lugar en la alimentación, no sólo de Cuba, sino también en otros lugares del mundo, tal ocurrió con la yuca, el casabe o el maíz”⁸². De todos modos, nuestros entrevistados, al preguntarles si conocían algún platillo indígena, respondían casi siempre mencionando el casabe o el ajíaco⁸⁴. 1.2.2. A todo ello hay que agregar las bebidas calientes como los “atoles” y bebidas frías hechas a base de maíz y de cacao, entre otras de diferente estilo.

1.3. Por otra parte, los instrumentos de trabajo y la tecnología agrícola de origen indígena que encontramos (aunque en forma reducida) en el campo fueron 1.3.1. La *coa*⁸³; 1.3.2. Y el uso de los montones en los sitios para sembrar llamados todavía por algunos campesinos *conucos*⁸⁶; asimismo, de procedencia indígena es el cultivo del *tabaco*⁸⁷.

⁸¹ “Es la batata dulce. Era término genérico, generalmente usado en todas las antillas” *Idem*.

⁸² “*casubey* o *cusubey* ‘paja gruesa que se separa de la *catibía*’, *Arqueología...*, p. 83.

⁸³ *Introducción...*, p. 4.

⁸⁴ Panchito, por ejemplo, nos menciona en el libro de Barreiro muchos aspectos sobre algunos alimentos de origen indígena producidos por su incipiente agricultura: “se sembraba el maíz con coa, se sembraba mucho la yuca para hacer el tucunú”.

⁸⁵ “‘Palo puntiagudo para cavar la tierra’ cuyo uso indígena documentan los cronistas de Indias”, *Arqueología...*, p. 78

⁸⁶ “Designación de la tierra de labranza de nuestros aborígenes”, *Idem*.

⁸⁷ “El nombre de *tabaco* ‘cigarro’, conservación del vocablo con el cual los aborígenes indoantillanos se referían, tanto al instrumento de aspirar el polvo derivado de la hoja seca de la planta narcótica *cohoba* o *cohiba*, como al rollo de hojas secas de la misma que usaban para fumar, habrá de ampliarse desde temprano,

1.4. En relación a los medios y modos de transporte, 1.4.1. Sólo en dos lugares cerca de la ciudad de Baracoa, pudimos apreciar el uso de la *canoa*⁸⁸ y el *cayuco*⁸⁹, para atravesar el río Toa y en un pequeño puerto de pescadores aunque sabemos que se utilizan también en otros lugares de la isla. 1.4.2. Y, no obstante no haber obtenido referencias por parte de los entrevistados acerca de las artes pesqueras indígenas, sabemos por la información incluida en el *Atlas etnográfico* que “si se ponderan los aportes indocubanos y los de origen hispano en esta fase del desarrollo (la colonia) de la cultura pesquera marítima cubana, se constata una importancia mayor de los primeros. Así lo atestiguan la presencia del corral taíno, el *guacán* o *bubacán* y el *cayuco*”⁹⁰. También se aborda de manera más amplia y documentada en el excelente trabajo de Pablo L. Córdova Armenteros: *Pesca indocubana. De guaicanes, guacanes, bubacanes y de corrales se trata*, donde presenta una valoración antropológica de artes de pesca⁹¹.

1.5. La artesanía cubana está tan mestizada que es prácticamente imposible hablar de artesanía indígena. Su origen, sin embargo puede detectarse en muchos casos por la continuidad histórica que posee. 1.5.1. Cómo se indica en el *Atlas etnográfico de Cuba*, “la artesanía popular mantiene una total vigencia y continuidad histórica con piezas de tipo utilitario, fundamentalmente en las zonas rurales del país”. En general posee “una marcada función práctica, la cual se proyecta en la realización de un conjunto de piezas que presentan como primera intención, la de satisfacer necesidades materiales”⁹². Cestos, cestas, canastas, canastillas, *jibes*, *jabas*, maletines, esteras, abanicos, *cutaras*⁹³, tapetes, etcétera. Algunos de ellos ya se

en el uso hablado de los españoles que se asientan en las Antillas para nombrar también a dicha planta”, *Ibidem*, p. 76; Las Casas documenta en su *Historia...*, “son unas yervas secas metidas en una cierta hoja seca también, a manera de mosquete hecho de papel...; y encendido por una parte de él, por la otra chupan o sorben o reciben con el resuello para adentro aquel humo...; estos mosquetes o como los llamáremos, llaman ellos tabacos”.

⁸⁸ Embarcación hecha del mismo tronco de un árbol; las había de muchos tamaños Colón llega a reportar una con 60 personas.

⁸⁹ “Canóa pequeña”, ‘embarcación pequeña, larga y estrecha, sin popa ni quilla”, *Arqueología...*, p. 91.

⁹⁰ Sección de “Las artes y embarcaciones de pesca marítima” del *Atlas...*, *op. cit.*, p. 3.

⁹¹ Córdova Armenteros, Pablo L., *Pesca indocubana. De guaicanes, bubacanes y de corrales se trata*, La Habana, Editorial Academia, 1995.

⁹² Introducción al tema “Artesanía popular tradicional” del *Atlas...*, *op. cit.*, p. 1.

⁹³ Cutara: f. Especie de calzado sencillo, sin talón y sin oreja, a modo de chinela, tejido con fibras vegetales flexibles. Es confeccionada por algunas mujeres campesinas de las provincias orientales, principalmente la de Guantánamo.

realizaban antes de la conquista, como lo denuncia su nombre aborigen, otros, aunque no posean esta característica, el origen antillano del material con el que se fabrican les imprime un sello particular y en ocasiones dichos materiales llevan una denominación aruaca. Así, por ejemplo, el *guaniquiqui*⁹⁴ que se utiliza para la confección de canastas y de asientos, el *tibisi* para hacer jaulas, cestos y canastos, el *yuraguano*⁹⁵ de cuyas hojas se obtiene la fibra con la que se rellenan almohadas y colchones, el *yarey*⁹⁶ con el que se fabrican sombreros, cestos, esteras, etc., el tejido de *yagua*⁹⁷ útil en la elaboración de *catauros*⁹⁸, envases y para forrar las paredes de las casas y la *anacagüita*⁹⁹ para la fabricación de cestería y sombreros, entre otros.

1.5.2. Las Artes plásticas contemporáneas sólo ocasionalmente se ven influenciadas por motivos indígenas, puesto que predominan los motivos afrocubanos o hispanocubanos. Hasta aquí dejamos lo relacionado con los aportes materiales indígenas, no sin antes aclarar que muchos de estos aportes poseen también un carácter espiritual, toda vez que, por ejemplo la comida, es un motivo de reunión social y se convierte en un ritual con propósitos festivos bien sea de carácter civil o, incluso, religioso. Los platillos y las bebidas servidos en determinadas ocasiones sirven para acompañar, para conservar (y, por supuesto, son parte de) las costumbres y tradiciones populares.

2. Cultura espiritual:

⁹⁴ Guaniquiqui: m. Planta silvestre de ramas trepadoras (*Chamissoa altissima*; *Trichostigma octandrum* Lin.), que por la flexibilidad de sus bejucos, estos se destinan para obras de cestería, fundamentalmente para la confección de canastas y de asientos.

⁹⁵ Yuraguano: m. Nombre de varias especies de palmas (*Coccothrinax spp.*) que crecen en terrenos pedregosos y arenosos, cuyas fibrosas pencas son utilizadas para la confección de sogas y cestos, mientras que sus troncos se aprovechan para postes. De sus hojas se extrae un material, que se utiliza para rellenar almohadas y colchones. Su fruto sirve de alimento para el ganado porcino.

⁹⁶ Yarey: m. Palma indígena (*Copernicia sp.*) muy abundante en terrenos arcillosos del oriente cubano, cuyas hojas se utilizan en la fabricación de sombreros, cestos, serones, esteras, etc.

⁹⁷ Yagua: f. Tejido fibroso que cubre la parte superior del tronco de la palma. Es consistente, elástico, impermeable y fibroso. Se prefiere el de la palma real (*Roystonea regia*) para hacer tiras, que sirven para amarrar, confeccionar catauros, envases para el tabaco en rama, forrar techos y paredes de las viviendas rústicas, etc.

⁹⁸ Catauro: m. Tipo de cesta rústica hecha de yagua, que se utiliza en las zonas rurales para recoger y transportar distintos productos, como frutos, viandas, hortalizas, huevos, etc.

⁹⁹ Anacagüita: f. Nombre de diversas plantas y arbustos (*Sterculia apetala*, *S. carthaginensis*, *Cordia sebestena*, entre otras). Se les atribuyen propiedades y virtudes medicinales. Sus fibras son muy utilizadas en labores de cestería, principalmente en la confección de sombreros.

2.1. Resulta mucho más difícil de constatar el aporte indígena en el terreno de la cultura espiritual, lo que representa un reto para las nuevas investigaciones que al respecto se vienen realizando; las cuales cuentan ya, afortunadamente, con algunas que han señalado caminos de naturaleza ejemplar, como son los casos de las obras ya publicadas por Olga Portuondo y Daisy Fariñas. Estas investigaciones sirven de base para demostrar que los aportes en la esfera de lo espiritual, no sólo existen, sino que son fundamentales para entender mejor la idiosincracia, en este caso, del pueblo cubano. Elementos que forman parte de la identidad cubana pero a los cuales se les ha desconocido reiteradamente su existencia no sólo por parte de la academia sino también por parte de las distintas esferas del poder político y social. 2.1.1. Por eso, hacen falta estudios de especialistas en música en danzas y en 2.1.2. bailes populares que analicen desde otra perspectiva estos elementos de la cultura popular tanto en su carácter secular como en el de tipo religioso. Quizás así se podrían despejar de manera suficientemente convincente muchas dudas que surgen frente al simple descarte de los elementos indígenas en la música, la danza, los bailes y la fiesta dentro de la cultura popular con argumentos como los que hasta ahora se han venido utilizando. Así, por ejemplo, no nos queda claro, por qué se pasa por alto la existencia de instrumentos musicales de clara procedencia indígena, como lo son el *güiro*, las *maracas*¹⁰⁰, el *foluto*, distintos tipos de ocarinas y otros, porque, se dice, se les ha incorporado adaptándolos a las estructuras musicales procedentes de otras regiones, principalmente hispánicas o del África subsahariana, lo cual es cierto en gran medida, pero hemos sabido de casos en los que, por ejemplo, la forma en que se tocan las maracas en ciertos sonos de Oriente pudieran provenir de orígenes ancestrales de los rituales chamánicos del Caribe. Por otra parte, en la zona montañosa de Guantánamo se conservan cantos (dedicados a *Guamá* y a *Hatuey*, símbolos de la resistencia indígena) y ciertas “piezas” musicales que tienen reminiscencias indígenas según aseguran las personas de la región (en particular los

¹⁰⁰ El origen indígena del vocablo queda documentado en el excelente trabajo de Manuel Álvarez Nazario que hemos venido citando: *Arqueología lingüística...*, en donde señala que: “Otro instrumento musical heredado de nuestros aborígenes lo es la *maraca* ‘especie de sonajero hecho del fruto seco de la higuera, limpio de su endocarpio, con varias piedrecillas o peronías en su interior, y con un palo inserto que le sirve de mango (cfr. en arahuaco *iferi* que se conserva en Honduras Británica (hoy Belice), *maraga* ‘sonaja de *buiei* o curandero)”, p. 83.

habitantes de la comunidad de “Panchito” Ramírez, la “Ranchería”, que nosotros entrevistamos). En todo caso, los estudios etnomusicales deberían profundizar más en estos aspectos complejos, pero que evidentemente requieren de mayor atención y que puedan responder a preguntas como, por ejemplo, si en los sones montunos, o en la música “guajira” o campesina existen variantes que tengan que ver con la población vinculada con zonas donde existe un mayor número de descendientes (mestizados, pero no tan lejanos) de los indios cubanos (como la región del *Caney* en las cercanías de Santiago, por ejemplo, en donde se incluyen entre otros tipos de variantes los pregones, de la venta de frutos u otros productos agrícolas, cuya procedencia se pierde en las profundidades de los tiempos). Por las respuestas de muchos de nuestros entrevistados nos surgieron este tipo de preguntas en nuestro recorrido por la Isla.

2.2. Algo parecido nos ocurrió con las tradiciones orales; 2.2.1. en las entrevistas que hicimos tuvimos muy pocas respuestas en donde se hablara de relatos en donde los personajes fueran indios o relacionados con las mitologías indígenas. Sin embargo en lugares como la “Ranchería”, y el “Caney”, un elemento a destacar es el relacionado con la autodefinición de cómo eran los indios de quienes ellos dicen descender, repetían casi textualmente la misma descripción que aparece en los testimonios de los cronistas españoles: “nobles”, “buenos”, “alegres”, “de buen corazón”, “así somos todavía nosotros”. Los elementos espirituales, mágicos y religiosos que Daisy Fariñas documenta en su detallado estudio, aparecen muy poco en las entrevistas. Quien más hace referencia a ellos es “Panchito” Ramírez quien sigue realizando ciertas prácticas que podrían considerarse como chamánicas¹⁰¹, además de habernos relatado en qué consistían algunas de sus creencias religiosas¹⁰²

¹⁰¹ Desde pequeño a su mamá le decían que iba a ser “sensitivo”, porque “veían la luz clara en mí”, Barreiro, *op. cit.*, p. 38; dice Panchito, y esto de una cierta “claridad” que se aprecia en una persona es algo que viene desde muy lejos en el tiempo, desde lo más profundo de la raíz indígena. Así, en otro momento, Panchito manifiesta que su abuelo decía a sus más allegados: “caray, ese va a ser claro”, *Ibidem*.

¹⁰² Algo que llama mucho la atención son sus admirables conocimientos sobre medicina natural, los diversos usos de las plantas, sus conceptos sobre el agua, el sol, la luna, en especial nos parecieron de suma importancia los sincretismos de sus creencias religiosas representados por un sistema que el denomina **cruza’o**, los rituales para obtener resultados favorables en las siembras, en sus prácticas de curandería, etcétera; asimismo aborda varios mitos, leyendas y relatos tradicionales sobre la fauna de la montaña y sobre los lugares sagrados. Sin embargo, no todos estos saberes son claramente un legado indígena, también se muestran rastros importantes de la santería afrocubana, del cristianismo católico popular y de un naturalismo

comparables a las realizadas por otros indígenas actuales en el continente¹⁰³. 2.2.2. Las referencias que encontramos sobre los mitos clásicos como los relatados por Ramón Pané o que se derivan de ellos sólo fueron mencionados por dos de los informantes los cuales tienen un nivel alto de estudios y se ve que este tipo de mitos indígenas los aprendieron en la escuela.

2.3. Un aspecto que se conserva con mucha más abundancia y no sólo en personas con pocos estudios, sino también entre profesionistas e, incluso, algunos expertos que han encontrado aportes fundamentales para la medicina contemporánea es la herbolaria. 2.3.1. En el Coloquio de Baracoa mencionado arriba se presentaron resultados de varias investigaciones en este campo, entre ellos algunos hallazgos verdaderamente sobresalientes y dignos de mención. Es curioso que en el *Atlas etnológico de Cuba* no se hable de este tipo de conocimientos sobre las aplicaciones médicas de la herbolaria y sobre las prácticas que han sido consideradas tradicionalmente como de hechicería o como 2.3.2. Prácticas “chamánicas” (en las cuales se utiliza, por ejemplo, el tabaco, en ciertos métodos curativos lo cual las emparenta por algunos rasgos a las antiguas prácticas mágico-religiosas de la cohoba entre los indígenas) las cuales tienen reminiscencias aborígenes y forman parte indiscutible de las creencias y la cultura popular y tradicional de buena parte del pueblo cubano.

2.4. La música popular tradicional utilizada en los rituales sincréticos o en las diversas formas de religiosidad popular tiene actualmente un carácter tan marcadamente vinculado con el catolicismo en sus distintas variantes de 2.4.1. Religiosidad popular, así como a las diversas religiones o corrientes religiosas sincréticas entre catolicismo y manifestaciones religiosas de origen subsaharano que nos llevan a aceptar que es casi imposible identificarla como música con un origen indígena. Ni

de singular y rica expresión en planteamientos, éticos, políticos y filosóficos. Una inspiración patriótica martiana y una filosofía rústica, pero con un alto sentido de la dignidad, y respeto por los principios, así como de un elevado sentido humanista.

¹⁰³ José Barreiro nos comentaba en alguna ocasión que Panchito era una persona “con una espiritualidad similar en muchos aspectos, a la que podemos observar en los indígenas de Norte, Centroamérica y el Norte de Sudamérica. Así, por ejemplo, cuando reza su oración dedicada a las ‘Siete Potencias’ con el uso del fuego y del tabaco, lleva a efecto una práctica religiosa actual que realizan, de manera parecida, indígenas de todas estas extensas regiones americanas como una manifestación de un mestizaje con base indígena”, notas del trabajo de campo.

siquiera se sabe a ciencia cierta cómo eran los areítos musicalmente hablando. Hay algunas descripciones por parte de los cronistas españoles sobre los contenidos de los cantos y sobre las danzas en su carácter colectivo, que se hacían en los bateyes que duraban toda una noche no se sabe si los había con un contenido mágico o religioso; pero aún en estos aspectos son muy vagos e imprecisos los datos que nos proporcionan esos documentos. Muy probablemente hubo música utilizada por los behiques en sus rituales en donde muy probablemente se utilizaran las maracas, por ejemplo, pero en todo caso este tipo de música está irremediablemente perdida para siempre. 2.4.2. Y, sin embargo, no deja de parecernos sugerente en relación a los orígenes de la idiosincracia del cubano, cuando se habla de la alegría y pasión por el baile, no sólo en la isla sino en todo el Caribe, una descripción sobre los taínos como el siguiente: “se entregaban al baile como a ninguna otra actividad”¹⁰⁴.

2.5. Pasando a otro punto, salvo algunas referencias al 2.5.1. “siboyenismo”, en las entrevistas que realizamos no se mencionan obras literarias indigenistas. 2.5.2. Aunque se mencionaron en varias ocasiones personajes legendarios indígenas como *Guamá* y *Hatuey*¹⁰⁵.

2.6. Un elemento central entre las supervivencias culturales de carácter indígena reconocido ampliamente por estudiosos y expertos no sólo en lingüística, es la enorme cantidad de términos de origen aruaco que siguen vivos en el habla del pueblo cubano. Prácticamente todos nuestros entrevistados dieron muestra de un amplio repertorio de estos términos: topónimos, hidrónimos, denominaciones de la flora y de la fauna, antropónimos, etc. Uno de los más recientes esfuerzos por reconstruir la lengua taína haciendo uso de eruditos materiales es el del ilustre puertorriqueño Manuel Álvarez Nazario quien es autor de la *Arqueología Taína* que hemos venido citando. Inspirado en el pensamiento y la obra del sabio británico Douglas McRae Taylor sobre la lengua garifuna beliceña y sumando a ello, el

¹⁰⁴ Colón, Cristóbal, *Los cuatro viajes del Almirante y su Testimonio*, Colección Austral, Espasa Calpe, 1977, p. 31.

¹⁰⁵ Antropónimo con el que se le conoce al “cacique del extremo Suroeste de la isla (de Santo Domingo), quien pasó a *Cuba*, después de la llegada de los españoles, con todos sus súbditos, y que instó a los cubanos para que se opusieran al establecimiento de los españoles en *Cuba*. Combatió con ardor la invasión, fue hecho prisionero y muerto, después de decir que si en el cielo había españoles él no quería ir allá. Para él, era claro que el Dios de los españoles era el oro. Este fue el indio que dijo: ‘que si se guardaba el oro en el vientre, los españoles les abrirían el estómago para sacarlo, que el único depósito mejor era arrojarlo al mar’. Como en efecto hicieron”. Cambiaso, *op. cit.*, p. 81.

estudio crítico de las investigaciones realizadas sobre el aruaco sudamericano, tanto de Daniel Brinton sobre el *lokono*, como del P. Raymond Bretón, autor desde mediados del siglo XVI del valiosísimo vocabulario de los indios caribes miniantillanos, además de otros estudiosos del aruaco moderno como Pedro Henríquez Ureña (1938), Eliezer Narváez Santos (1960), Humberto López Morales (1974), Aurelio Tanodi (1966), María Vaquero (1983) y otros¹⁰⁶. Ninguna obra de este estilo fue mencionada, por nuestros informantes, salvo por algunos estudiosos de diferentes instituciones educativas cubanas que entrevistamos durante nuestros viajes. Ello nos hace pensar en la necesidad de que se editen y/o reediten textos de este tipo para que se tenga una idea de la cantidad de vocablos de su habla cotidiana que son herencia de sus antepasados precolombinos.

3. Otros

3.1. Un punto sumamente polémico es el relativo a las características antropofísicas de los descendientes de los aborígenes cubanos, sin embargo, no podemos desconocer que éste es un tema de insoslayable importancia. En Cuba, como lo afirma documentadamente M. Rivero de la Calle¹⁰⁷, desde el siglo pasado, este tema ya ha sido abordado por varios investigadores (Rodríguez Ferrer¹⁰⁸, Culin¹⁰⁹, Núñez

¹⁰⁶ Cabe aquí, mencionar también a otros ilustres estudiosos que elaboraron con infinita paciencia, parciales, pero muy importantes recopilaciones del vocabulario aborigen de las Antillas Mayores; así, en Cuba: Antonio Bachiller y Morales, *Cuba primitiva*, La Habana, 2ª. ed., 1883; Alfredo Zayas y Alfonso, *Lexicografía antillana*, 2ª. ed., La Habana, 1932, 2 tomos; en Santo Domingo: Emiliano Tejera, *Palabras indígenas de Santo Domingo*, Santo Domingo, 1951, del mismo autor, *Indigenismos*, Santo Domingo, 1977, 2 tomos, nueva ed. y Rodolfo Domingo Cambiaso, *Pequeño diccionario de palabras indoantillanas*, Santo Domingo, Ediciones La Trinitaria, 3ª edición 1998; y en Puerto Rico: Cayetano Coll y Toste, "Vocabulario de palabras introducidas en el idioma español procedentes del lenguaje indoantillano", *Boletín Histórico de Puerto Rico*, San Juan, 1921, VIII, pp. 292-352; Juan Augusto y Salvador Pérez, *Glosario etimológico taínoespañol; histórico y etnográfico*, Mayagüez, 1941; Luis Hernández Aquino, *Diccionario de voces indígenas de Puerto Rico*, Bilbao, 1969; nueva edición, Río Piedras, 1977.

¹⁰⁷ Rivero de la Calle, Manuel: "Los indios cubanos de Yateras", en revista *Santiago*, núm. 10, marzo, pp. 151-174. 1973; *Supervivencia de descendientes de la raza indoamericana en la zona de Yateras, Oriente, Cuba*, en Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas, México, tomo I, pp. 138-165, 1975; "Antropología física", en *La cultura taína*, varios, Madrid, España, Sociedad Estatal Quinto Centenario, pp. 153-161. 1989; Dacal Moure, Ramón y Manuel Rivero de la Calle, *Arqueología aborigen de Cuba*, La Habana, Editorial Gente Nueva, (1984) 1986.

¹⁰⁸ Rodríguez Ferrer, M., "Antigüedades cubanas", *Revista Pintoresca del Faro Industrial de La Habana*, marzo de 1849; *Naturaleza y civilización de la grandiosa isla de Cuba*, Madrid, Impr. de J. Noguera, tomo I, 1876.

¹⁰⁹ Culin, E., *The Indians of Cuba*. Bull. of the free Mus. of Science and Art of the Univ. of Pennsylvania, Philadelphia, vol. III, núm. 4, 1902.

Jiménez¹¹⁰, Gates¹¹¹, Guinsburg¹¹², Rivero de la Calle¹¹³, y Pospisil¹¹⁴, para citar solamente los trabajos más importantes, a decir del propio Rivero de la Calle). Quien también señala que fue Guinsburg quien relacionó positivamente las características físicas de los cráneos aborígenes taínos con la población viva del municipio de Yateras (hoy llamado Manuel Tames), en la provincia de Guantánamo, Cuba¹¹⁵ (recordemos, incluso que ya José Martí, en 1895, habla de los indios de Yateras en su Diario de Campaña). Nosotros estuvimos en esos lugares y pudimos constatar los rasgos fenotípicos propios de los aborígenes cubanos en la población de esa zona donde entrevistamos a Panchito Ramírez quien, por cierto, fue uno de los habitantes de Yateras que fueron estudiados años atrás. Ya Núñez Jiménez había reportado en los años cuarenta la existencia en las montañas orientales, y particularmente entre los Ramírez y los Rojas y otros apellidos de familias también encontrados en la zona de Guantánamo a Baracoa, población de descendencia indo-cubana. Estas familias se auto-aplican la identidad de “indio”, a veces refiriendo el término “taíno”, y también el de “natural”, y demuestran rasgos físicos similares a los de los aruacos y taínos estudiados en la antropología y descritos en las crónicas históricas¹¹⁶: “...estatura baja...pilosidad escasa...pelo lacio y muy negro...conservando hasta edad avanzada... epicanto interno y externo...oblicuidad moderada en los ojos, piel de color carmelita claro, con

¹¹⁰ Núñez Jiménez, Antonio, “Descendientes de indios hallados en la región oriental”, en *El País*, La Habana, 28 de abril 1945.

¹¹¹ Gates, R. R., *Studies in RACE crossing. The indians remnants in Eastern Cuba*, *Genetic*, núm. 27, pp. 65-96, 1954.

¹¹² Guinsburg, V. V., *Antropologuicheskaia jaracteristika drienij aboriguenov Kub*, Cultura y bit naradov, Leningrad, Isdatelstvo Nauk, Leningradoskoye Otdeleneye, pp. 180-278, 1967.

¹¹³ Rivero de la C., M., 1975: *op. cit.*

¹¹⁴ Pospisil, M. F., *Indian erminants from the Oriente province*, Cuba, Univerzita Komenského, Bratislava, 1976.

¹¹⁵ El Dr. Ángel Graña, Director de la Fundación Antonio Núñez Jiménez de la Naturaleza y el Hombre nos dijo que el Dr. Núñez Jiménez, “se encontró por primera vez con los indios de Yateras desde los años 40”. Y si bien al principio éstos no los recibieron muy bien pues los confundieron con agrimensores que buscaban quitarles sus tierras, posteriormente se familiarizarían tanto con ellos que les contaron muchos de sus saberes que habían mantenido tanto tiempo en secreto y buena parte de la información así obtenida el Dr. Núñez Jiménez la expuso en un libro de Geografía que se utilizó durante mucho tiempo como libro de texto, hasta que el Dictador Batista lo descubrió y lo mandó quemar en 1954”.

¹¹⁶ Valdés Domínguez, F., Excursión científica del Dr. Carlos de la Torre, *El País*, La Habana, 28 y 29 de octubre de 1890; Notas para la historia de la antropología cubana. Excursión científica del doctor D. Luis Montané, *El Triunfo*, Santiago de Cuba, 7 de octubre, 1891.

tendencia a ser rojiza...narices anchas ...”¹¹⁷; además del llamado “diente de pala” que también ha sido estudiado por su incidencia en la población indoamericana¹¹⁸. Aunque en la actualidad es frecuentemente rechazado como denigrante por comunidades indígenas, el trabajo de antropología física en este caso tiene su justificación, ya que ha existido tan severa resistencia en la academia a la aceptación de una supervivencia indo-cubana¹¹⁹ (por cierto en una de las respuestas que Panchito Ramírez nos dio cuando lo entrevistamos, afirma que su comunidad colaboró voluntariamente en los estudios). Menos acentuados, pero evidentes también a simple vista estos rasgos fenotípicos los encontramos también en otras zonas del Oriente cubano: San Luis del Caney y sus alrededores, Jiguaní, la ciudad de Baracoa y sus alrededores, la ciudad de Guantánamo y algunos sectores de la ciudad de Santiago y en otras zonas de Cuba (aunque en menos proporción, pero los hay). Insistimos en que deben verse sólo como signos claros de que los indios cubanos no fueron extinguidos físicamente¹²⁰, su valor etnocultural debe tomarse con reservas en la medida en que se trata de población culturalmente muy mestizada y poseedora de una clara identidad cubana aún en el caso del mismo Panchito Ramírez¹²¹.

¹¹⁷ Rivero, 1989: *op. cit.*

¹¹⁸ Hidalgo Calcines, P., *La perfilación horizontal de la cara en los aborígenes de Cuba*, La Habana, Academia de Ciencias, Serie Esp. y Carsológ. núm. 12, 1972.

¹¹⁹ Ante el escepticismo generalizado que desde la academia niega la existencia de los indios, Panchito sostiene: “...dicen que ya los indios cubanos no existimos, pero la verdad es que sí, que aquí estamos” Barreiro, *op. cit.*, p. 36).

¹²⁰ Cuando, durante la entrevista que le hace José Barreiro, Panchito Ramírez oyó que hay muchos estudiosos que sostienen que los indígenas se extinguieron en el siglo XVI, le dijo enfáticamente: “nosotros somos indios. Eso lo llevamos de generaciones. Somos indios cubanos, de estas montañas. Y a mí, mi abuelo me dijo: ‘nieto, la cultura india que nos queda no se debe caer. Mantén quien tú eres’. Por eso repito con toda seguridad, aquí no hubo extinción. Aquí está el indio planta’o. Y mientras haiga una generación mía, yo no dejaré que se caiga”, Barreiro, *op. cit.*, p. 22; también: “Tenemos la Lora, Bernardo, la Escondida, está la Caridad de los indios y otros lugares donde los indios vinieron a esconderse y a formar sus ranchos, nos dice Panchito, (...) somos de la generación india cubana, de Oriente, aquí estamos, en Yateras, en Maisí, en Jiguaní...Tu me preguntas si hubo extinción y yo te digo que no”, *Ibidem*, p. 47.

¹²¹ Aún José Barreiro, al hablar de su obra, aclara: Este libro, más que probar una tesis sobre la extinción o no del indígena en Cuba, fue hecho para mostrar la intrínseca nobleza natural de Panchito dentro de una profunda cubanía. La prueba de la tesis sobre la persistencia indígena cubana nos viene desde mucho antes. En efecto, gracias al trabajo del doctor Manuel Rivero de la Calle sabemos quien es Panchito y quién fue y es su gente. Pero, además, como también sostiene José Barreiro, no se trata de que los actuales “Sioux de las praderas norteamericanas tengan que cazar búfalos para ser verdaderos Sioux (hoy vuelan en jets y usan el internet)”, de esta misma manera, “no deberíamos demandarle a Panchito Ramírez que sea indio taíno como lo fue Hatuey’ o Guarionex’ o el cacique Guamá. Panchito es un hombre natural moderno, un conocedor de su ambiente que, como sabemos, tiene raíces en lo indo-cubano” *Ibidem*, p. 27).

3.2.Las supervivencias aborígenes en la esfera de la relación hombre-naturaleza, tiene que ver con las cosmovisiones indígenas que parten de un respeto por la “madre” tierra a la cual consideran sagrada. En este sentido, las declaraciones de Panchito al respecto, son de gran utilidad para conocer la correspondencia de sus aseveraciones y de las formas de producción agrícola incipientes pero singulares de la cultura taína. El uso de las plantas medicinales en varios de los países del Caribe se vuelve un fenómeno de interés comparativo. Una parte fundamental del libro de Barreiro se desarrolla dentro del apartado que lleva por título el de “Naturaleza”¹²². En varios capítulos de este apartado, Panchito se explaya con todo detalle en sus admirables conocimientos sobre medicina natural, los diversos usos de las plantas, sus conceptos sobre el agua, el sol, la luna, los sincretismos de sus creencias religiosas en un sistema que él denomina *cruza’o*, los rituales para obtener resultados favorables en las siembras, en sus prácticas de curandería, etcétera; asimismo aborda varios mitos, leyendas y relatos tradicionales sobre la fauna de la montaña y sobre los lugares sagrados. Así también, para Panchito, cuando sueña, por ejemplo, que anda arando y sembrando frijoles, ñame o yuca, les dice a sus hijos que tienen que ir a sembrar “porque cuando yo los sueño, nos dice, es porque tengo que hacerlo”¹²³. Entre sus sueños, uno que recuerda con mucha intensidad es aquél en que soñó a “una mujer lila”, el color lila, que para él simbolizaba la Madre Tierra, la cual le pidió que “la ayudaran, que debían cultivarla mucho, que la quisieran porque ella tiene mucho que dar...”¹²⁴. Nosotros fuimos testigos de cómo lo respeta su comunidad, de sus conocimientos sobre medicina natural, herbolaria y de muchas otras cuestiones relacionadas con el aprovechamiento de los productos de la naturaleza.

3.3.Por último, dos elementos que están estrechamente vinculados y que encontramos en varias comunidades que visitamos en el Caney y sus alrededores como Barajagua Arriba, Zacatecas Arriba, el Aceite, en Manuel Támez, en los alrededores de la cd. de Baracoa son: 3.3.1. La tendencia a la vida comunitaria como forma de

¹²² Barreiro, *op. cit.*, pp. 79-154.

¹²³ *Ibid.*, p. 41.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 44-45.

convivencia y 3.3.2. La endogamia¹²⁵. Esta última ha garantizado la continuidad histórica de los elementos etnogenéticos y puede constatarse muy fácilmente revisando los archivos parroquiales en donde se encuentran las evidencias de casamientos entre personas de prácticamente los mismos apellidos. Así, aún en la actualidad abundan en estos sitios (algunos bastante retirados de otros, como, por ejemplo, Tiguabos de el Caney o este último de la zona montañosa de Guantánamo a la que nos hemos venido refiriendo) los apellidos Rojas, Ramírez, Pérez, Montoya, entre algunos otros que han sido tradicionalmente asociados a un origen indígena. Por su parte, la vida comunitaria de estos grupos humanos de familias numerosas¹²⁶, estrechamente ligados por lazos culturales, de parentesco, etcétera, han mostrado, por ello mismo, un sentido de arraigo a la tierra y de solidaridad en defensa, cuando ha sido necesario, no sólo de sus comunidades sino de las causas históricas del pueblo cubano¹²⁷. Ese sentimiento de cubanía los ha distinguido en los momentos más trascendentes de la lucha de los cubanos contra el pirataje en los siglos XVII y XVIII, contra los españoles en la guerra de independencia y contra la dictadura de Batista durante la revolución que triunfó en enero de 1959. Asimismo, la importancia que la vida en comunidad sigue teniendo para las etnias indígenas en toda América y la continuidad que en nuestros pueblos, aún mestizados, sigue teniendo el trabajo colectivo y la tendencia a la vida solidaria, continúan representando rasgos que nos diferencian del individualismo característico de los pueblos europeos o de mayor influencia europea, como es el caso de los *Pueblos*

¹²⁵ “Durante nuestros viajes se pudo comprobar que existen familias de numerosa prole, como son las familias de los Ramírez y los Rojas, y también de otros apellidos, en las montañas de la región Baracoa-Guantánamo, y en diferentes lugares de las mismas sierras, al igual como las habíamos visto en la zona de los Caneyes con los mismos apellidos en unos y otros lugares. Dichas familias viven de forma bastante comunitaria y son gentes de considerable tradición oral informada, entre otras fuentes, por la raíz indígena cubana”, tomado de las “Notas...”.

¹²⁶ De familias prolijas y de longevos, como ya observaba en sus estudios Rivero de la Calle, estaban formadas las comunidades en Yateras; y el caso de Panchito no es la excepción: “Yo tengo diez hijos. Esos diez hijos me quieren y son respetuosos conmigo, y tengo nietos. Creo que tengo como 16 nietos” (Barreiro, *op. cit.*, p. 56).

¹²⁷ En su charla Panchito nos cuenta con orgullo que dos de sus abuelos pelearon en la guerra del 95 en el regimiento Hatuey que se unió a Maceo (p. 61). De ello existen descripciones documentadas de la participación de estos aborígenes cubanos en varias batallas, entre otras, la de Sao del indio del 31 de agosto de 1895, en la cual se distinguieron los Rodríguez Rojas. También hay referencias a la época de Batista y a la lucha revolucionaria en la Sierra Maestra, con pasajes muy vivos y muy sentidos de la participación de Panchito en el movimiento, de lo que fue para ellos el triunfo revolucionario y los avatares después del triunfo.

trasplantados, en la tipología de Ribeiro para el continente americano. No olvidemos que aún los pueblos de agroalfareros más avanzados, como es el caso de los taínos se encontraban a la llegada de los españoles en una etapa que ha sido denominada por Lillíán J. Moreira de Lima en un estudio reciente en el que cuestiona la denominación de *comunidad primitiva* “por las implicaciones subvalorativas que encierra”¹²⁸ como sociedad comunitaria en transición. Esta etapa estaba marcada por un proceso de descomposición, sobre todo en la Española, aunque la isla de Cuba no era ajena a él¹²⁹.

Comentarios finales

Una primera conclusión que se desprende de lo que pudimos observar en nuestros viajes, gracias al contacto directo que tuvimos con diversos sectores del pueblo cubano, es que el legado indígena sigue vivo en sectores, aunque reducidos, nada despreciables de la población; sectores que hoy se asumen como descendientes de los indios cubanos. Pero, además, esa herencia étnico-cultural forma parte de la nacionalidad cubana. Todos los ramales de la espesa selva de la cubanidad están integrados por elementos hispanos, africanos y criollos, pero también por los que aportan los aborígenes cubanos cuya oriundez, por ser la más profunda y legítima, no puede ser ignorada por lo que, incluso, está en la base de la constitución de lo criollo mismo. Lo que cohesiona y da sentido a la cubanidad¹³⁰ es esa base indígena que sirve de catalizador y sintetizador de los elementos constitutivos de lo criollo. Es, además, resultado de diversos grados de mestizaje, en la medida en que esa parte indígena es la más enraizada en la tierra, en esa geografía de una isla a la que conoció antes que nadie en lo más profundo de su ambiente natural al cual el indio aprendió a dominar con absoluto respeto aprovechándolo para la sobrevivencia no sólo de él sino de todos los que después allí arribaron. Haciendo extensivo el concepto que propone Olga Portuondo, sostenemos que “la cubanía radica en esa incorporación e

¹²⁸ Moreira de Lima, Lillíán J., *La sociedad comunitaria de Cuba*, La Habana, Editorial Félix Varela, 1999, p. XI.

¹²⁹ “Los planteamientos realizados respecto al proceso de transición entre los agricultores de Cuba, se fundamentan en un análisis amplio del mundo antillano, en las referencias históricas, en los datos arqueológicos, en la etnología y en la historia comparada. Todo ello hace posible considerar seriamente que también en la mayor de las Antillas se iniciaba la descomposición de la sociedad comunitaria”, *Ibidem*, p. 182.

¹³⁰ Entendida como el conjunto de los naturales de Cuba, según lo definiera Fernando Ortiz.

integración que no acepta la menor grieta en la aceptación como algo natural y dentro del ambiente histórico y geográfico de la isla de Cuba”¹³¹, la cubanía entendida como “el carácter, la idiosincrasia y la condición de cubano” (y esto vale para el culto a la Virgen de la Caridad del Cobre, que es a lo que Olga Portuondo se refiere, y en todo lo propiamente cubano, agregamos nosotros). El sentido de la vida y la utopía de autorrealización del pueblo cubano se enraiza en su pasado criollo producto de un mestizaje con una base fundamentalmente indígena y en la actual cubanía que es el producto de ese proceso histórico integrador y sintetizador de todos los elementos étnico-culturales que la constituyen como un *Pueblo nuevo* al decir de Darcy Ribeiro. Es a este mestizaje de base indígena el que constituye una protoetnia, portadora de una protocultura nacional componente fundamental que no puede ser negado en la actual configuración nacional cubana. Esto es lo que hemos visto confirmado en cada una de las respuestas de nuestros entrevistados y en muchos de los rasgos antropofísicos que pueden ser apreciados en muchas ocasiones aún a simple vista.

¹³¹ Portuondo Z., Olga, *La virgen de la Caridad del Cobre: símbolo de cubanía*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1995, p. 47.

Espíritus que tratan de explicar la vida, indios que buscan resurgir de la nada, esclavos que asesinan a sus dueños para luego vagar como aparecidos y pagar con su vagancia su crimen, se transforman en bella poesía, pozos con vocación de aceptar deseos, viejos textos en los que el dibujo de Anacaona puede transformarse en realidad, y en donde un universo subacuático perfila la leyenda, porque el agua es parte de la pureza del universo, y forma vital que prolonga la vida y el pasado mismo.

Marcio Veloz Maggiolo¹.

CAPÍTULO CUATRO

Supervivencias etnoculturales indígenas en la República Dominicana

Bautizada “Española” por Cristóbal Colón la isla de Santo Domingo fue la primera tierra en la que se establecieron los españoles. La porción occidental de esta isla fue ocupada por los franceses en el siglo XVII y reconocida por España como colonia francesa en 1697. En 1804, ex-esclavos y mulatos libres proclaman la independencia de Saint Domingue, creando el segundo Estado soberano en el continente Americano bajo el nombre indígena de Haití. José Núñez de Cáceres proclamó la independencia de la parte de habla española el año de 1821, pero las fuerzas de la República de Haití invadieron este territorio en 1822 y esta situación se mantuvo hasta el triunfo de la Reforma el 27 de febrero de 1844 y así se inició la vida independiente de la República Dominicana que fue interrumpida, de 1861 a 1865 por la etapa del anexionismo a España y por las intervenciones norteamericanas del siglo XX².

La investigación sobre el *etnos* nacional de la República Dominicana ha sido abordada desde diferentes perspectivas y ha contado con diversas personalidades de la historia, la literatura, la política y la cultura en general, entre muchos de los cuales estarían: Pedro Henríquez Ureña, Juan Bosch, Franklin J. Franco, Hugo Tolentino Dipp, Marcio

¹ Tomado del Prólogo al libro *De Oro, Botijas y Amor* de Emelda Ramos (Santo Domingo, R.D., Editorial Búho, 1998, p.12).

² Sobre la historia de la República Dominicana, entre otros textos revisamos el de Roberto Cassá, *Historia social y económica de la República Dominicana*, 2 vols., Santo Domingo, Editora Alfa y Omega, décimo quinta edición, 2001.

Veloz Maggiolo, Frank Moya Pons, Roberto Cassá, Manuel A. García Arévalo, Dato Pagán Perdomo, Fradique Lizardo Barinas, Carlos Andújar Persinal³ y ha contado también con instituciones como la Secretaría de Estado de Cultura, el Museo del Hombre Dominicano, el Museo de la Cultura Popular, la Universidad de Santo Domingo y la Fundación García Arévalo.

En la actualidad se hacen esfuerzos encomiables por mostrar, en un acto de plena justicia, las diversas formas concretas de expresión de la componente afroamericana en la identidad nacional dominicana, después de que históricamente se le había negado ese derecho y se le había ignorado a través de diversos y complejos subterfugios políticos, ideológicos y culturales. Empeñados en lograr este objetivo al interior de las instituciones o de manera independiente, estudiosos de distintas disciplinas, a nivel individual o colectivo, vienen desarrollando una labor de investigación y difusión para develar, valorar y dar a conocer la riqueza étnica y cultural del pueblo dominicano. El Museo del Hombre Dominicano promueve esta labor desde su fundación en 1974 y su actual Director Carlos Andújar ha publicado varias obras con un enfoque afroamericanista y de carácter interdisciplinario y junto con él, un grupo de estudiosos de diversas disciplinas y especialidades⁴. Pero también se hacen muchas investigaciones sobre el pasado indígena en esta isla a la que los aborígenes llamaron *Haití*. Así lo constata la opinión autorizada del

³ Carlos Andújar Persinal, *La presencia negra en Santo Domingo: un enfoque etnohistórico*, Santo Domingo, R. D., 1997 e *Identidad cultural y religiosidad popular*, Santo Domingo, R. D., Editora Cole, 1999.

Juan Bosch, *Composición social dominicana: Historia e interpretación*, Col. Pensamiento y Cultura, Santo Domingo, 1970 y *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Santo Domingo, R. D., Editora Corripio, 1995; Roberto Cassá, *Historia social y económica de la República Dominicana*, 2 tomos, Santo Domingo, República Dominicana, Editora Alfa y Omega, Décimo quinta edición, 2001; *La República Dominicana bajo la dictadura de Trujillo*, República Dominicana, UASD, 1977; Franklin J. Franco, *Los negros y los mulatos en la nación Dominicana*, Santo Domingo, Impresora Vidal, 9ª. Edición, 1998; Manuel A. García Arévalo *El arte taíno de la República Dominicana*, Barcelona, España, Artes gráficas Manuel Pareja, 1977; "El indigenismo dominicano" en varios, *Pueblos y políticas en el Caribe Amerindio, Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio*, Santo Domingo, República Dominicana, 11 al 17 de septiembre de 1988, Instituto Indigenista Interamericano, Fundación García Arévalo, Inc., México, D. F., 1960, 117 págs. (Págs: 37-42); Pedro Henríquez Ureña, Fradique Lizardo Barinas; Frank Moya Pons, "Los taínos", en *Arte Taíno*, República Dominicana segunda edición, División de impresos del Banco Central de la República Dominicana, 1985. ; Dato Pagán Perdomo; Hugo Tolentino Dipp, *Raza e historia en Santo Domingo. Los orígenes del prejuicio racial en América*, Santo Domingo, R. D., Fundación Cultural Dominicana, Segunda edición, 1992; Marcio Veloz Maggiolo, *Arqueología prehistórica de Santo Domingo*, Singapur, Mc Graw-Hill Far eastern Publishers, 1972; *La isla de Santo Domingo antes de Colón*, Santo Domingo, Edición del Banco Central de la República Dominicana, Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 211 pp., 1993.

⁴ Carlos Andújar Persinal, *La presencia negra...op.cit. e Identidad cultural y...op. cit.*, 1999.

arqueólogo español (con quince años de vivir en la República Dominicana) Adolfo López, quien en junio pasado recibió en Italia el *Premio Rotondi* dedicado a salvadores del Arte. A la pregunta sobre si las autoridades dominicanas no han mostrado el interés suficiente para preservar sus raíces taínas, contestó:

hasta hace pocos años, la idea que se tenía de los taínos era un poco pobre. Ahora, con el trabajo que se está realizando, a través del grupo de investigadores del Museo del Hombre Dominicano, entre los cuales me encuentro yo, se ha podido descubrir que la cultura taína es verdaderamente rica y perfectamente comparable a las de Centroamérica. Entonces no es que sea un problema que las autoridades no se han querido interesar, sino que es asunto del desarrollo de las investigaciones en sí mismas. Ahora es cuando los investigadores nos estamos dando cuenta de la riqueza de esta cultura. Por otra parte durante mucho tiempo se había presentado el problema de que se pensaba que los dominicanos no conservaban raíces culturales y genéticas prehispanicas, pero actualmente, mediante un estudio se ha mostrado que sí las tienen⁵.

Con este nivel de conciencia que se tiene del valor de la riqueza del patrimonio cultural indígena en la República Dominicana, es perfectamente plausible que efectivamente se están haciendo los esfuerzos que se requieren y en la dirección correcta aunque es comprensible que siempre se desee mejorar las condiciones para que las instituciones obtengan mayores y mejores resultados. En otra parte de la entrevista, el investigador Adolfo López, confesaba también que “Los arqueólogos dominicanos son excelentes pero el problema radica en que el Estado no les dota de los fondos necesarios... el museo arqueológico del país, que es el mejor del Caribe, se encuentra con carencias”⁶. Por nuestra parte, pensamos que los aspectos que hemos estudiado y que aquí presentamos buscan sumarse e inscribirse dentro de estos esfuerzos por esclarecer posibles puntos

⁵ “La cultura taína es comparable a las de Centroamérica”, entrevista a Adolfo López, en *Diario Última Hora*, mayo de 2003.

⁶ *Ibidem*.

oscuros o no suficientemente estudiados de esta compleja y amplia problemática etnocultural indígena en la parte hispana de la isla.

Al hablar de cultura nacional hacemos referencia a un concepto polisémico y, por lo tanto, en su comprensión surgen muchas dudas, lo cual es producto de la variedad de significados que se le atribuyen. Pero lo que más nos interesa destacar aquí es la contradicción que parece existir entre “cultura nacional” e “identidad nacional” y el indudable pluralismo cultural que se observa –en forma más o menos marcada– en todas las naciones, incluidas las del Caribe insular hispano. El mayor contraste entre las diversas formas de manifestación de la cultura la observamos en la existencia de comunidades indígenas en muchos países de América Latina, pero en la República Dominicana no existen, ni por asomo, estas comunidades propiamente dichas. Sin embargo, la conformación cultural de este país es resultado de un proceso rico y multiétnico pues cuenta con elementos de matrices etnoculturales y raciales originalmente constitutivas como la indígena, la blanca (o europea) y el negro (o esclavos traídos del África subsahariana), además de componentes étnicos procedentes de otras naciones (chinos, árabes, norteamericanos) y grupos provenientes de otros enclaves negros (haitianos, “cocolos”⁷, estadounidenses negros, etc.)⁸. Así, actualmente la manifestación de la cultura dominicana está constituida por el encuentro de múltiples elementos provenientes de distintos orígenes, aunque predominen mayoritariamente los mulatos y, minoritariamente, lo negro y lo blanco.

En cuanto al tema de la identidad nacional, ha sido tratado por una gran cantidad de autores y desde diversos ángulos. No obstante, la identidad nacional es producto de procesos culturales complejos y se relaciona de manera fundamental con la cultura nacional de un país determinado. Y, cuando lo enfocamos desde una perspectiva étnica, los resultados suelen ser muy distintos en cada país por los diversos grados de mestizaje, aunque se trate de los mismos componentes étnicos y raciales. Pero, ¿qué entendemos por identidad nacional? O –haciendo la pregunta de otra manera– ¿Qué elementos

⁷ Denominación que ha sido utilizada para referirse a los trabajadores negros emigrados de las Antillas anglófonas a la Dominicana

⁸ Cfr. Carlos Andújar, *op. cit.*, p. 13.

etnoculturales consideramos propios de la nación dominicana, cuáles no y por qué? Como hemos visto anteriormente, durante mucho tiempo se planteó el problema de la identidad nacional concibiéndola como una entidad homogénea. También se le ha visto como una entidad inmutable: Una suma de elementos complejos pero siempre iguales reconocibles y aceptados mediante un consenso. Así, se le ha esencializado a través de definiciones ontologizadas. Sin embargo, vemos que, en el caso de la República Dominicana como en todo el Caribe la cultura se ha transformado a través de las diversas etapas de su historia y actualmente es producto de múltiples influencias étnicas, raciales, religiosas, lingüísticas, etcétera, cuyas modificaciones no han cesado aun.

Si observamos el desarrollo histórico de la identidad en la isla Española, queda claro que desde la época colonial las élites criollas de Santo Domingo tuvieron como criterios diferenciadores fundamentales al color y al origen étnico. La discursividad que construyeron los justificaba como dominadores por ser representantes de la “civilización” frente a las masas de indígenas, negros, mulatos o mestizos. Sus referentes eran de origen europeo. Las jerarquías estaban claramente expresadas por el color de la piel. Un africano era negro y por lo tanto esclavo o, por lo menos, debería serlo. Pero, los diversos tipos de mestizaje fueron complicando cada vez más las cosas. Por otra parte, estas identidades de carácter étnico y racial no desaparecieron con la abolición de la esclavitud y aún en la actualidad siguen en buena medida vigentes, si bien ya no en forma tan abierta, en casi todo el Caribe. Pero en el caso particular de la República Dominicana el proceso se complicó aun más debido a la presencia en el occidente de la isla en un primer momento de la colonia de Saint Domingue y más tarde, con la invasión del territorio hispano por los ejércitos de la República de Haití. De esta manera, el haitiano se constituyó en enemigo, pero también en el “otro” frente al cual se construyó una identidad ficticia para el pueblo dominicano, al cual, sus élites les adjudicaron características de pueblo español y blanco, haciendo abstracción de los componentes negros (los menos) y mulatos (los más) de las masas populares que representaban la mayoría de la población del este de la isla. Haití representaba la “barbarie” y la violencia, por el terror que provocaba en los sectores dominantes blancos (o pretendidamente blancos europeos) la radicalidad de una revolución que aniquiló o expulsó a todo lo blanco del territorio occidental de la isla. Se llegó incluso a

proponer la existencia de un supuesto campesino “blanco” como el modelo étnico de la dominicanidad, contrapuesto al mito ideologizado y políticamente utilizado del “fantasma haitiano”. No sin dificultades, debido a la incorporación de sectores de negros y mulatos libres (algunos al adquirir pequeñas propiedades o por participar en ciertas áreas del comercio) y al aumento de la complejidad y la heterogeneidad social, las élites, en su mayoría, mantuvieron estas ideas básicas sobre la identidad dominicana (aunque ya en el siglo XIX encontramos, cuando menos, una excepción entre las élites intelectuales: Pedro Francisco Bonó, quien “difiere de las opiniones predominantes en el siglo XIX”⁹).

Ya en pleno siglo XX, durante el trujillato, esta visión antihaitiana e hispanófila se exacerbaría aún más, por el supuesto peligro que representaba la emigración de haitianos pobres, por un lado aceptados como mano de obra barata y, por el otro, repudiados por considerárseles causantes de la pérdida de la dominicanidad concebida, étnica y racialmente, como blanca. El conflicto de límites fronterizos con Haití, aunado a estas visiones racistas llevarían a sucesos aberrantes y a todas luces reprobables como la masacre de haitianos en el año de 1937, a la cual se le conoce eufemísticamente como “la poda”¹⁰. Dos de los ideólogos destacados de estas concepciones sustentadoras de la dictadura trujillista fueron Manuel Arturo Peña Batlle y Joaquín Balaguer¹¹

Como ya dijimos, lo señalado hasta aquí no ha sido exclusivo del proceso histórico caribeño. La historia de América Latina, está marcada por la exclusión, de los proyectos nacionales elaborados por las élites durante el siglo XIX, de las masas de indígenas, mestizos, negros y mulatos, a las cuales se les ha considerado representantes del atraso y la

⁹ Véase: Pedro L. San Miguel, *La isla imaginada: Historia, identidad y utopía en La Española*, Santo Domingo, R. D., Editorial Isla Negra/Ediciones Librería La Trinitaria, 1997, pp. 74-82 (la cita es de la p. 81) y más adelante agrega: “Lejos de lamentar el mestizaje, Bonó llegó a considerarlo como un elemento original no sólo de la sociedad dominicana sino de todo el continente. En tal sentido preconizaba un sentido de la identidad fundado no en el hispanismo sino en las nuevas realidades americanas”, p. 82.

¹⁰ Ver, entre otros: Roberto Cassá, *La República Dominicana bajo la dictadura de Trujillo*, República Dominicana, UASD, 1977; Bernardo Vega, *Trujillo y Haití: (1930-1937)*, Santo Domingo, R. D., 1988 y la novela de Fredy Prestol Castillo, *El masacre se pasa a pie*, Santo Domingo, 1982;

¹¹ Un excelente análisis de esta temática y del discurso racista de estos dos intelectuales dominicanos en especial del primero es el muy documentado ensayo de Pedro L. San Miguel: “Discurso racial e identidad nacional: Haití en el imaginario dominicano”, texto que nos ha sido de suma utilidad para entender esta compleja problemática y que se encuentra incluido en *La isla imaginada...op. cit.*, pp. 59-100 (sobre Peña Batlle en particular el subcapítulo: “La hispanidad acediada de Peña Batlle”, pp.82-90).

barbarie. Frente a los diversos intentos “modernizadores”, estos sectores mayoritarios de la población latinoamericana han sido vistos como inferiores, tanto en lo social como en sus expresiones culturales. Pero en cada país estos rasgos comunes a los pueblos latinoamericanos en su conjunto, tienen características específicas de acuerdo a la forma concreta en que se desarrolla su proceso histórico-social.

Por otra parte, como nos interesa destacar los aportes etnoculturales indígenas en los procesos de constitución de la identidad nacional dominicana consideramos necesario ver la participación de la componente aborígen en la historia de la República Dominicana.

A la llegada de los españoles a las islas de lo que ahora llamamos mar Caribe, había, de acuerdo a los datos proporcionados por Roberto Cassá (quien según nosotros ofrece los cálculos más “objetivos” a los cuales ya nos referimos en el capítulo Dos¹²), unos 535,000 indígenas únicamente en las cuatro Antillas mayores: Cuba (80,000), Quisqueya -o La Española- (325,000), Borinquen -o Puerto Rico- (70,000) y Jamaica (60,000), y ya para fines del siglo XVI se habían reducido a unos cuantos pequeños grupos dispersos en los lugares más inaccesibles de las islas. De esta forma es prácticamente imposible pensar en una línea de continuidad de los procesos civilizatorios que se venían desarrollando antes de la llegada de los europeos en la región. Sin embargo, y a pesar de esta casi desaparición de lo indígena, los aportes culturales aborígenes no se reducen sólo a los comúnmente aceptados, es decir aquellos elementos materiales propios de la vida campesina como el bohío, la hamaca, la canoa o el cayuco, los conucos, etcétera, amén de los términos lingüísticos aportados por las lenguas aruacas al español moderno. Aunque, por supuesto, todo ello ya es en sí muy importante. Al respecto del legado aborígen, el multicitado Darcy Ribeiro nos dice en una de sus obras: “El aporte indígena a la gestación de una protocultura caribeña fue decisiva y trascendental: proporcionó a las gentes inmigradas a las Antillas – blancos y negros- la adaptación ecológica y el arraigo al nuevo medio y el arraigo a la

¹² En donde discutimos los datos que propone Esteban Mira Caballos, quien, a su vez, se basa en los cálculos de Ángel Rosenblat, ver: Mira C., Esteban, *El Indio Antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*, Sevilla-Bogotá, 1997, p. 34; por su parte, el padre Las Casas sostiene el número de 200,000 para Cuba, Aurelio Tió sostiene un número de 125,000 para Puerto Rico, en el mismo texto y página citados aquí, para Juan Bosch “no podían pasar de los 250, 000 en las cuatro islas”, ver: Bosch, Juan, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Santo Domingo, R. D., Editora Corripio, novena edición dominicana, 1995, p. 62.

tierra.”¹³ Partiendo de esta observación, encontramos ciertas claves que nos ayudan a explicar, histórica y lógicamente, un hecho que se relaciona mucho con nuestra investigación de tesis. Si uno compara lo que se dice en la mayoría de los trabajos dedicados a analizar la presencia actual de los componentes indígenas en las identidades caribeñas, encontrará una diferencia notable respecto a lo planteado por Darcy Ribeiro. Pero, aún más, si uno habla con integrantes de ciertos sectores populares de las naciones caribeñas (como lo hemos venido haciendo en nuestras recientes visitas a las Antillas de habla hispana) encontrará que las opiniones de esos sectores populares se asemejan más a las tesis de Ribeiro que a la de la mayoría de los especialistas cubanos y dominicanos que estudian los temas étnicos o culturales de la identidad actual de los pueblos caribeños. Es decir, la presencia de supervivencias culturales de carácter indígena están presentes en la vida cotidiana de esos sectores del pueblo caribeño en mucha mayor proporción de lo que piensan ciertos estudiosos de la cultura de estos países. Cuando menos esto es lo que hemos podido sacar en claro después de visitar Cuba y República Dominicana.

Volviendo al tema de la identidad nacional en la Isla de Santo Domingo, ha sido vinculada al indigenismo por algunos autores dominicanos como es el caso de Manuel A. García Arévalo quien ha sostenido que:

Hoy... para hablar del sentimiento indigenista en Santo Domingo hay que remontarse forzosamente a la época comprendida entre mediados y finales del Siglo XIX, que es cuando se produce en el seno de la sociedad dominicana una angustiada y profunda reevaluación del pasado autóctono, con fines de legitimar las raíces ideológicas que sustentaban la nacionalidad¹⁴.

Así, aunque el indigenismo nace en La Española desde el Siglo XVI con el trascendental sermón de Fray Antón de Montesino, no es sino hasta el Siglo XIX cuando

¹³ Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, México, D. F., Editorial Extemporáneos, 1977, pp. 227-231.

¹⁴ Manuel A. García Arévalo, “El indigenismo dominicano”, en *Pueblos y políticas en el Caribe amerindio*. Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio, Santo Domingo, República Dominicana, 11 al 17 de septiembre de 1988, Instituto Indigenista Interamericano, Fundación García Arévalo, Inc., México, D. F., 1990, p. 38.

los dominicanos requieren de un emblema de lo propio y singular que los identificara con un proyecto político frente a la invasión haitiana y la dominación de España. El indigenismo de este siglo es un indigenismo nacionalista que arraigaba en lo más profundo de la historia de la isla por más que se tratara de una fórmula utópica surgida de la idealización romántica. En la literatura y en las artes de esa época quedó plasmada esa reivindicación de lo indígena hasta llevarla a extremos apologeticos como ocurre con el *Enriquillo* de Manuel de Jesús Galván (múltiples ediciones¹⁵) y *Las fantasías indígenas* de José Joaquín Pérez. Este tipo de obras llega a ser tan abundante que Max Henríquez Ureña llegó a decir que “probablemente en ningún otro país de América tuvieron los temas indigenistas tantos cultores notables”¹⁶. Algo parecido ocurre en las artes y las artesanías de la Dominicana.

Sin embargo, para los dominicanos el indigenismo no tiene las connotaciones reivindicativas socio-económicas que caracterizan al indigenismo en varios de los países del continente. Como dice M. García Arévalo: “El indigenismo en la República Dominicana significa, pues, la revalorización intelectual de nuestro pasado indígena”¹⁷.

Sin embargo, en la República Dominicana no existe un consenso en cuanto a cómo valorar el aporte cultural de los pueblos autóctonos. Por un lado, existen autores que, además de considerar la importancia innegable de la componente etnocultural española, ponían el acento en que lo indígena, además de ser raíz etnocultural originaria en la República Dominicana es el elemento fundamental que permite hablar de una cierta unidad dentro de la heterogeneidad de la identidad caribeña y, por otro, quienes ponen el acento en la mayor importancia de la componente etnocultural de origen africano que cohesionan y unifica dicha identidad. Estos últimos se basan principalmente en un hecho innegable: en la República Dominicana la mayor composición negra dentro del mestizaje que en un 90 a 95% corresponde a diferentes grados de mulataje en ese país, y a otro hecho, éste de

¹⁵ Nosotros hemos consultado la edición cubana de Casa de las Américas en la que se incluye el prólogo que Pedro Henríquez Ureña escribió en 1945: Galván, Manuel de Jesús, *Enriquillo*, La Habana, Colección Literatura Latinoamericana, Casa de las Américas, 1977, 716 pp.

¹⁶ En el prólogo arriba mencionado, su hermano Pedro Henríquez Ureña se refiere al “movimiento indianista, fase del romanticismo americano” y cita una larga lista de autores dominicanos del Siglo XIX. *Ibid.*, pp. XX-XXI.

¹⁷ M. A. García Arévalo, *op. cit.*, p. 40.

carácter histórico y que consiste en considerar que los indígenas, prácticamente desaparecen durante el siglo XVI; siglo éste en el cual, se supone, fueron exterminados los últimos indios de Quisqueya sobrevivientes a la conquista española. Así, por ejemplo, Carlos Andújar, Director del Museo del Hombre Dominicano, dice en uno de sus trabajos más recientes:

A pesar de que confluyeron tres grupos étnicos, la identidad nuestra tiene como referencia(s) ancestrales a África y a Europa. ¿Por qué? Sencillamente debido al exterminio de la población aborígen unos noventa años después de la llegada de los españoles a la isla, lo cual impidió que aspectos fundamentales de la cultura taína supervivieran y se proyectaran, pudiéndose, en consecuencia, mezclar con elementos de las demás sociedades en interacción, quedando, más que nada, componentes de la cultura material¹⁸.

Y a mayor abundamiento remata enfático: “Por lo tanto, somos de los que creemos que al enjuiciar los valores constitutivos de nuestra identidad, no partamos de lo indígena, o al menos no lo tomemos en cuenta como soporte fundamental de ésta.”¹⁹. Por su parte, y desde la otra posición contraria, Manuel A. García Arévalo a quien citamos líneas más arriba, señala que “En esa búsqueda tenaz y en esa defensa valiente de lo que pudiéramos llamar ‘lo dominicano’, surge un término que revelaba una idealización, pero de gran contenido telúrico y sentimental: el gentilicio ‘indio’”²⁰. Aunque utópica y funcional, esta fórmula permitía revalorar lo que García Arévalo llama vocación nacionalista, de esta manera, según él, “se precisaba acuñar un término que representara la unidad ideológica y étnica de todo el pueblo, con el fin de lograr una autodefinition integracionista. Así, cobró vida la palabra ‘indio’, para denominar el crisol racial y cultural que los dominicanos encarnamos”²¹. Por ahora basten estas citas para mostrar estas dos formas distintas de entender la identidad cultural dominicana. Habría, sin embargo, que precisar un punto. Éste

¹⁸ Carlos Andujar, *Identidad cultural y religiosidad popular*, Santo Domingo, Universidad Nacional de Santo Domingo, 1999, p. 8.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ M. A. García Arévalo, *op. cit.*, p. 38.

²¹ *Idem*.

es el relativo a la época en que se origina esta concepción, como García Arévalo señala en su trabajo, se ubica en el siglo XIX y, en ese entonces, la discusión se daba en contraposición con las posturas hispanistas. Este debate entre hispanistas e indigenistas, por otra parte, no es privativo de la Dominicana, sino que lo encontramos en prácticamente toda Hispanoamérica. Así, lo que fue una postura progresista durante la lucha de independencia contra España, se convirtió durante mucho tiempo en la ideología de la dominación oligárquica en este país, y aún en la actualidad se le utiliza como una postura oficialista de los Estados en el discurso retórico, pero con un carácter que podríamos llamar etnócrata en la práctica real de esos Estados. Por su parte, la especificidad del contexto histórico social en el que se inscribe el carácter etnocultural de la República Dominicana está constituida por el hecho de que, en el desarrollo de los últimos tres siglos, la isla de Santo Domingo (anteriormente llamada La Española) fue disputada por Francia a los españoles en un largo proceso del cual surgiría la nación haitiana, negra y francófona. En este marco histórico y cultural, los dominicanos se ven obligados a definir su identidad frente a ese “otro” que es el haitiano. Por lo tanto, lo negro tenderá a negarse (sobre todo por los sectores dominantes) en la Dominicana y a ubicarse en Haití, basándose en el color más claro del mulataje que existe en aquel país de habla hispana. Este complejo contexto aquí sólo esbozado, es interpretado de manera distinta por los sectores nacionalistas que parten desde ámbitos oficiales en contraposición con los sectores más progresistas del campo académico, principalmente universitario, que han tendido más bien a reivindicar a la población afrodominicana en la medida en que, históricamente ha sido explotada y marginada, a través de posturas racistas, en su propio país. Para las élites o sectores dominantes en lo político, lo económico y lo social, ha resultado más fácil reivindicar a un indio inexistente en términos reales, y ensalzar el pasado indígena, al indígena muerto, que a reconocer al mulato realmente existente que constituye la gran mayoría del pueblo dominicano. A ello se agrega la existencia de una intelectualidad hispanófila al estilo de Joaquín Balaguer, cuya obra niega los aportes de lo negro-africano. Al polarizarse este debate, ambas posturas han tendido a desarrollar un punto de vista que, a nuestro juicio, unilateraliza los argumentos y deja de lado aspectos constitutivos de la realidad que, de alguna manera, puedan ser utilizados por la visión contraria.

Lo aquí incluido, nos permite únicamente ejemplificar en qué consiste lo que hemos venido haciendo en el desarrollo de nuestra investigación durante ese mismo lapso en el que se incluye de manera fundamental nuestro viaje a la República Dominicana. Nos parece que lo sostenido por autores como Carlos Andújar obedece a una reacción frente a lo que piensan otros investigadores que ponen en el centro lo indígena. Autores que habían doblado la vara, por así decirlo, hacia el lado de lo indígena negando la presencia africana. La reacción, me parece, ha consistido en hacer que la vara se incline ahora hacia el lado contrario, dejando esta vez de lado el reconocimiento de persistencias culturales indígenas en la cultura nacional de la República Dominicana. Lo que nos proponemos nosotros (lo volvemos a reiterar) es dar un punto de vista que, desde una postura latinoamericanista y desde una perspectiva etnocultural, históricamente contextualizada, valore de una manera más objetiva el aporte indígena en el Caribe contemporáneo y, en particular, en la República Dominicana, tema del presente capítulo.

Nosotros no hemos querido acceder al debate para reforzar las posiciones oficialistas que ideológicamente hacen uso de lo indígena. Afortunadamente en los países constituidos por *Pueblos testimonio* (categoría clasificatoria perteneciente a la tipología realizada por Darcy Ribeiro que hace referencia a los pueblos de América con una importante presencia de grandes contingentes diferenciados de población indígena) como es el caso de México, se ha llevado al cabo una larga discusión con las posiciones indigenistas. E, incluso, más allá de las posturas teóricas o académicas al respecto, los movimientos mismos de los pueblos indios han realizado una severa crítica en todos los sentidos y a todos los niveles al indigenismo integracionista retórico propio de los estados nacionales (de carácter etnocrático) en América Latina. En esta discusión y en estas luchas han ido quedando claras muchas de las cuestiones que tienen que ver con un indigenismo nacionalista que utiliza alegóricamente lo indígena como mito constitutivo del origen de lo nacional, pero que no le interesa reconocer los elementos culturales de lo indígena como parte viva de las actuales identidades desde una perspectiva popular. Pero la negación de este indigenismo retórico y hueco, no debe llevarnos a negar lo indígena, aunque se trate del estudio de procesos históricos en los cuales los indios hayan sido exterminados o (casi exterminados) durante el siglo XVI, como es el caso de los procesos desarrollados en las

islas del Caribe. Claro que hay una gran diferencia entre lo que ocurre en el continente y lo que ocurre en el Caribe.

Sin embargo, los procesos históricos tienen también aspectos en común que habría que considerar. Estos aspectos, por supuesto son más definidos y similares en las Antillas Mayores que en las Menores, pero, además, aún entre las diversas Antillas Mayores hay ciertas diferencias, que en el caso, por ejemplo, de Cuba y República Dominicana son muy marcadas. Aún así, nuevos elementos teórico-metodológicos vienen a reforzar planteamientos o enfoques como el de Darcy Ribeiro con base en el cual hemos venido realizando nuestro trabajo de investigación. En ese sentido, en los *Pueblos nuevos* (como los del Caribe en general y, en particular, el de la República Dominicana) el papel de los elementos culturales de origen indígena que pasaron a formar parte del proceso de construcción de una protocultura dominicana que, según Ribeiro, posteriormente pasaría a constituir una identidad popular dominicana, la cual, aunque caribeña en lo general, tiene su especificidad relativa al carácter etnonacional de su población. Es este carácter específico de lo que podríamos denominar, si se nos permite, la “dominicanidad” la cual nos interesa analizar en nuestro trabajo de investigación para ver si dentro de ella continúan ciertas persistencias culturales de origen indígena (principalmente del pasado taíno en la isla) que pudieran continuar “vivos” y “actuando” en la identidad etnocultural del pueblo dominicano. Como vemos, un enfoque latinoamericanista como el de Darcy Ribeiro nos permite introducir un punto de vista diferente en la discusión de la valoración de lo indígena en el Caribe, en particular la que se desarrolla actualmente en la República Dominicana.

En nuestro trabajo de conjunto nos hemos propuesto realizar un análisis comparativo que nos permita establecer las diferentes caras de lo taíno que existen en los diversos países caribeños que seleccionamos para nuestro estudio. Ya que cada uno de ellos tiene sus propias características; por lo cual, en un primer momento, analizamos lo específico de la “tainidad” en los habitantes de cada uno de estos países. Es por eso que el trabajo de campo realizado en Cuba, al igual que el más reciente y al cual nos referimos más adelante llevado a cabo en la República Dominicana, nos han proporcionado una serie

de datos sobre lo propio y característico de lo taíno en cada uno de estos lugares; es decir, lo taíno considerado como un conjunto de persistencias etnoculturales cuyo origen es el de la matriz indígena en cada nación caribeña que nos hemos propuesto estudiar. Como lo hemos planteado desde un principio, cada contexto nacional produce en el Caribe diferentes maneras de valorar lo indígena, puesto que cada uno de los países caribeños vive una singular situación política, económica y cultural según su particular desarrollo histórico-social.

En este trabajo trataremos de mostrar los hallazgos teóricos y prácticos resultado de nuestros viajes a la República Dominicana, pero, antes de ello, nos detendremos a revisar la historiografía correspondiente y algunos documentos de archivo que testimonian las huellas dejadas por los aborígenes dominicanos en diversos momentos de la historia de La Española. Y que constituyen, a nuestro juicio, el proceso de formación de una **protoetnia**, anterior a la conformación de la nacionalidad dominicana, como lo hemos venido sosteniendo en nuestro trabajo.

El rastro de lo indígena en la República Dominicana.

A la llegada de los españoles, la isla donde ahora se encuentra la República Dominicana estaba poblada por indios con características mucho más taínas que caribes, aunque se encontraban separados en tres grupos étnicos que habían alcanzado distintos niveles de desarrollo. Estos tres grupos, aunque eran muy similares, se diferenciaban por ciertas variantes dialectales y se les conoce como: taínos propiamente dichos, ciguayos y macorijes (o macoriges). Estos dos últimos, poblaban la parte norte y nordeste de la isla y se distinguían por ser pueblos guerreros y por su carácter belicoso; sus estructuras sociales y culturales aunque diferían en varios aspectos, en otros eran similares a la de los grupos taínos ya que entre ellos se estaba desarrollando un claro proceso de asimilación. Los taínos, por su parte, se encontraban asentados en toda la zona sur y sureste de la isla, hablaban la lengua común y se distinguieron especialmente por ser el grupo que mayor desarrollo sociocultural había alcanzado en todo el Caribe. El nombre que los aborígenes le daban a toda esta isla en la lengua que hablaban era el de Haití. Los españoles, por su parte la bautizaron con el nombre de La Española y la trayectoria del indígena en esta isla es más

difícil de trazar porque la documentación calla más de lo que otorga. Contraria a la de Cuba, su economía retuvo un carácter intensamente esclavista al pasar de la minería a la producción de azúcar. A mediados del Siglo XVI La Española era el centro comercial de todo el Caribe, la mayor exportadora de azúcar de América²², la abastecedora principal de alimentos para las armadas expedicionarias y para la docena de nuevas poblaciones que levantaban cabeza en la amplia región. Era además, exportadora de cueros, segunda sólo superada por la Nueva España²³ y toda esa producción se duplicaba en la economía clandestina. Por todo lo cual su fuerza de trabajo real nunca se reflejó en los estimados oficiales.

La implementación de las Leyes Nuevas de 1542 nunca evitaron la continua explotación de su población nativa ni el que se siguiera introduciendo esclavos indígenas del exterior. Sabemos que un núcleo nativo sobrevivió precariamente en las montañas del Bahoruco capitaneados en la insurgencia por el cacique Guarocuya. Este jefe indígena, conocido por los españoles como Enriquillo, pactó en 1533 y junto a los remanentes de su grupo obtuvo tierras y perdón a cambio de su pacificación. Pero el lugar exacto y sus circunstancias a partir de entonces son tema de agria disputa en la historiografía dominicana²⁴.

Se tiene conocimiento de otro grupo indígena de encomendados en la región de La Vega que intentaron establecer un pueblo con el nombre de San Cristóbal de Manabao, pero dice Utrera que los indígenas que integraban este grupo terminaron desparramándose para “ir a servir según sus conveniencias, y los caciques se quedaron sin pueblo que hacer y sin indios”²⁵. Como éstos, pudieron existir otros grupos por el ancho territorio insular de los que no tenemos noticias. Era muy difícil durante todo el Siglo XVI que los poderosos dueños de ingenios, tan acosados por el elevado costo de sus esclavos, permitieran el establecimiento de pueblos de indios. Suponemos, pues, que ya sonsacados, o intimidados,

²² Aunque este temprano desarrollo azucarero duró muy poco ya que entra en decadencia a finales de ese mismo siglo. Véase Pedro L. San Miguel, *El pasado relegado*, Santo Domingo, La Trinitaria/FLACSO/DEGI-UPR, 1999, p. 129.

²³ Jalil Sued B., “Facing up to Caribbean History” en *American Antiquity*, Vol. 57, No.4, October, 1992.

²⁴ C. de Utrera *Polémica de Enriquillo*, Academia Dominicana de la Historia, Vol.XXXIV, Santo Domingo, 1973; Peña Batlle *La Rebelión del Bahoruco*, Impresora Dominicana, Ciudad de Trujillo, 1948.

²⁵ Utrera, *Ibid.*, p. 484.

la mayoría de los indígenas terminaron trabajando en las piezas de caña. Pero algunos mantuvieron su libertad, moviéndose de un espacio a otro, principalmente hacia el noroeste donde la plantación azucarera no dominaba la geografía.

En carta de 25 de julio de 1547, el Dean de Santo Domingo escribía que de los naturales no quedaban entonces más de ciento cincuenta y que estaban dispersos por la isla. De éstos ubicaba treinta en la capital, insinuando que era el núcleo más numeroso. De los restantes decía que estaban en poder de “vaqueros y pastores”, es decir, de hateros. También declaraba que los que quedaron de la compañía del cacique Enriquillo habían perecido a manos de negros cimarrones y los restantes servían de espías a los españoles en seguimiento de los negros por ser tan diestros en el conocimiento de la tierra. De los indígenas naturales de otras tierras –continuaba el Dean- estaban igualmente dispersos o se mantenían en poder de sus antiguos amos²⁶.

El licenciado Cerrato, Presidente de la Audiencia de Santo Domingo, en carta de ese mismo año presentó una versión muy distinta. Reconocía la presencia de indígenas en el “Barohuco Viejo” y los daba por aliados a negros cimarrones²⁷. Tales discrepancias en la correspondencia de la época nos previene del carácter cuestionable de muchos de los datos. Cerrato fue un notorio indigenista, amigo personal de Bartolomé de Las Casas, mientras que la mayoría de los representantes del clero colonial estaban íntimamente ligados con los intereses esclavistas azucareros.

La mayoría de los indígenas en la Española de la segunda mitad del Siglo XVI parecen haber sido foráneos. Pero no tenemos medios para verificarlo. En el año de 1555 se descubrieron cuatro poblaciones cuya existencia se desconocía por completo. Deive nos informa que uno de estos poblados estaba cerca de Puerto Plata al norte de la isla, otro en la provincia de los Ciguayos, al nordeste, otro en Samaná, más al nordeste, y el último “en el Cabo de la isla que se mira a Cuba, por el Cabo de San Nicolás”²⁸. Los habitantes de estas nuevas poblaciones –nos informa Utrera- se repartieron entre particulares, acción que fue

²⁶ AGI, SD, 49.

²⁷ AGI, SD, 49 # 109.

²⁸ Deive, 1980, II, p. 562.

reprobada por la corona un año después, pero no corregida²⁹. Sin embargo, en 1571, López de Velazco informaba de la existencia de dos pueblos de indios en la Española con cincuenta vecinos³⁰. Decididamente los pueblos de indios no prosperaron en esta isla como en la vecina Cuba, pero al menos uno sí parece haber existido; el de Boyá, donde se asentaron los acompañantes de Enriquillo. Utrera negó enfáticamente la existencia posterior de Boyá, tildando la alegación de mera leyenda, pero documentación reciente lo prueba equivocado. En 1580 el Visitador Rivero informaba a la Corte de “un lugarillo” en donde permanecían 30 casas de indios a diez leguas de la capital³¹. Y en 1610 nuevos datos confirman la existencia de Boyá. Nos dice Gil Bermejo:

Próximo a estas fechas (1610) tuvo lugar una reclamación protagonizada por los indios de Boyá, quienes se quejaron al rey de que los españoles se introducían en sus estancias y, por el contrario les impedían montar el ganado de cerda. Pero en opinión del Presidente (de la Audiencia) Boyá contaba sólo con ocho vecinos indios, los cuales gozaban de 30 leguas de terrenos entre fértiles montes y sabanas escasamente explotadas por su poca inclinación al trabajo... la causa del enfrentamiento ganadero era que los indios mataban reses vacunas sin licencia de los dueños de las monterías³².

La historiadora no dilucida el conflicto, pero a la luz de lo que para esos mismos años ocurría en Guanabacoa, podemos inferir que en la Española los pueblos de indios que pudieron establecerse se vieron acosados igualmente por los grandes hacendados que apetecían sus tierras. Lo que es interesante de los datos que presenta Gil Bermejo es la noticia de Mercedes de tierras a indígenas y su existencia entrado el Siglo XVII.

Cuando Cerrato llegó a la Española acusó el intenso comercio con esclavos indígenas, de los cuales se encontraron cinco mil. El paradero de este crecido número de

²⁹ Utrera, *Ibid.*, p. 58.

³⁰ Rodríguez Demorizi, *Relaciones Históricas de Santo Domingo*, Editora Montalvo, vol. 3, 1970, p. 16.

³¹ AGI, SD, 70 # 10.

³² Gil Bermejo, 1983, p. 105.

indígenas acreedores a su libertad, lo ocultan las fuentes de la época. Pero el grupo se mantuvo alto con las esporádicas introducciones de nuevos contingentes de indios “Caribes” de Tierra Firme comprados en los puertos de Coro, Cubagua y Margarita. La crisis que comenzaba a asediar a los productores de azúcar les había embarcado en una intensa campaña por encontrar fuentes laborales alternas a la costosa opción africana, y los supuestos canibales de las Antillas Menores y de Tierra Firme eran blanco predilecto. En 1573 el Consejo de Indias otorgó licencia para capturarlos “con que las mujeres y muchachos no puedan ser esclavos y se traigan a la isla para que en ella pueblen y se hagan cristianos”³³. De esta forma las armadas esclavistas volvieron a surcar los mares antillanos de aquel renovado tráfico, pero ya en 1578 la misma Audiencia acusaba la introducción de “indios de paz” bajo el justificado de que eran caribes³⁴. Se acusaba igualmente el maltrato al que estaban siendo sometidos. En 1587 la corona exigía que se remediaran tales abusos contra los indígenas de que era informada constantemente³⁵. Desconocemos cuándo el indígena en la Española comenzó a liberarse del trabajo servil y a integrarse con relativa libertad a la comunidad trabajadora. Las fuentes los identifican dispersos y entremezclados con otros grupos marginados. Jerónimo de Torres, en una relación de 1577 menciona que en la región de la Yaguana estaban al servicio de los hatos “negros, indios, mestizos y mulatos y algunas veces sus amos”. Asocia a todos al contrabando y declara “esa gente de estos pueblos, ora sean españoles o los que dellos nacen, o los mestizos, que hay algunos muy ricos, todos son gente muy bien tratada y regalada”³⁶.

Esta observación, hecha a finales de la década de 1570 nos indica que el proceso de formación de una economía alterna a la de los ingenios ya estaba encaminada para entonces. La región noroccidental de la Española experimentaba un intenso comercio de contrabando, fomentado por los hateros y estancieros de la región y por un creciente número de pobladores pobres que se alejaban de los ingenios y centros urbanos. A ella se acercaron también numerosos indios y mestizos, negros libres y esclavos huidos para constituir una especie de primer territorio libre de América. La incapacidad del Estado

³³ Utrera, 1979, III, p. 124

³⁴ AGI, SD, 15, # 6

³⁵ Rodríguez Demorizi, 1945, II, p. 53

³⁶ Rodríguez Demorizi, *Ibid.*, pp. 128-149.

colonial de ejercer control efectivo sobre aquella geografía distante, y el arribo de numerosos contrabandistas extranjeros fue convirtiendo el nordeste en el espacio que los marginados necesitaban. De esta manera se explica también la ausencia de indios y mestizos de los censos urbanos de principios de Siglo XVII y de su supuesta desaparición. El maltrato que recibían en los ingenios de azúcar y las limitadas oportunidades que encontraban en los pueblos, donde el esclavo africano predominaba, les instó al cimarronaje y a las actividades clandestinas. Así lo reconocía el mismo Presidente de la Audiencia en carta del 24 de abril de 1579:

...que en los ingenios, estancias y hatos no dan de comer a los negros, ni de vestir, y les hacen trabajar domingos y fiestas y noches y días sin darle doctrina, y lo mismo se hace con los indios, y de estos demasiados trabajos y malos tratamientos, y de no darles comida los negros se alzan y se hacen cimarrones y roban los caminantes³⁷.

Traficantes portugueses estuvieron también muy activos sufriendo esclavos indígenas a las Antillas. En 1550 y más tarde en 1569 las autoridades dominicanas solicitaron permiso para comprar indígenas del Brasil legalmente, pero las peticiones les fueron denegadas. Es plausible que ilícitamente entraran, sólo podemos especular, pero en 1615 un centenar de indios brasileños fue confiscado y las autoridades se apresuraron a repartirlos entre los vecinos principales³⁸. Por todo lo cual, la presencia indígena, si bien minoritaria frente al africano esclavo, se mantuvo en la Española durante el Siglo XVII. En 1666, el arzobispo de la isla Cueva Maldonado informaba que en el poblado de Boyá quedaban unas veinte familias de los que unos años antes se habían rescatado de la Tortuga. Estas familias indígenas eran oriundos de Campeche en Yucatán.

...que quedaron en esta isla de los que rescataron en la Tortuga que habían antes los extranjeros hechos prisioneros en Campeche. Son

³⁷ AGI, SD, 51.

³⁸ Gil Bermejo, *La Española, anotaciones históricas, 1600-1650*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1983, p. 93.

trabajadores, tienen en aumento la villa de que se conoce que si
tuviéramos indios fuera esta isla la mejor de las indias³⁹.

En 1677 todavía vivían indios en Boyá “sin español se meta con ellos” al decir del arzobispo Fernández de Navarrete⁴⁰. Y en tiempos de Sánchez Valverde, cien años después, todavía nos refiere que en Boyá vivían unos 25 o 30 mestizos “que gozan los fueros y privilegios de indios”⁴¹. La pequeña cuantía de familias indias y mestizas no debe confundir su influencia cultural potencial y debe considerarse en el contexto de una realidad demográfica general dramáticamente baja. La Española, contrario a Cuba, decreció demográficamente a niveles realmente alarmantes durante los Siglos XVII y XVIII. Para 1681 la población total de la isla era solamente de unos 6,265 habitantes, para recuperarse muy lentamente durante el Siglo XVIII; por lo cual, las cifras de indios y mestizos deben comprenderse dentro de este deprimido panorama general.

La demografía no debe tampoco tomarse como determinante en la calidad de las actividades económicas de la época⁴². Pues al igual que ocurriría en Cuba y Puerto Rico, La Española se orientó hacia un latifundismo cuya producción salía de contrabando y en cuyo interior se fraguarían las nuevas identidades culturales. En La Española dicho modo de producción perduró hasta pleno Siglo XX.

Desde finales del Siglo XVI indios y mestizos se integraron a la pequeña agricultura y al contrabando. La represiva política estatal que pretendía controlar el estado de cosas testimonia su presencia en diversas ocasiones. En 1594, por ejemplo, en una relación de acusados por contrabando aparece fichado un Antonio, indio. En 1597 fueron condenados a muerte un negro y un indio ladino sorprendidos en una lancha de franceses en plena transacción clandestina en el puerto de Bayajá⁴³. Y en 1609, después de puesta en práctica

³⁹ Utrera, *op. cit.*, 1973, p. 491.

⁴⁰ Deive, *op. cit.*, 1980.II, p. 537.

⁴¹ Sánchez Valverde, A. *Idea del valor de la isla española*, Editora Nacional, Santo Domingo, 1971.

⁴² Moscoso, F. “Land tenure and social change in Puerto Rico, 1700-1815”, MS, inédito, 1984.

⁴³ AGI, SD, 10.

la dramática despoblación violenta del nordeste, se implementó una legislación que acusaba de vagancia tanto a españoles de condición servil como a mulatos, mestizos y cambigos⁴⁴.

El Estado se movía no solamente para transformar la población pobre libre en opción laboral para beneficio de los grandes propietarios, sino también para someter a control al pequeño campesino y agente libre cuya economía de subsistencia demostraba una gran energía. Pero los gobiernos coloniales nunca lograron un control efectivo sobre el pueblo campesino que continuó transformando parches de bosques quemados en conucos productores de alimentos, de tabaco, de jengibre y de cualquier cultivo que le brindara sustento y beneficio⁴⁵. Indios y mestizos –a juzgar por la sobrevivencia de una ingente toponimia indígena- constituyeron un segmento constante de ese campesinado pobre y eficiente. Michiel Baud nos refiere a la incorporación del tabaco entre los cultivos comerciales clandestinos, que él llama “contracultura agrícola”, enfatizando su éxito económico durante el Siglo XVII y su conexión con el comercio de contrabando⁴⁶. No estamos seguros de que el objetivo de los pequeños cultivadores fuera el cumplir con sus obligaciones cívicas y religiosas, pero coincidimos en que los cultivos comerciales brindaron una excelente oportunidad para que los grupos marginados afirmaran su modo de vida. Baud alude al informe del Gobernador Osorio de 1605 en contra de la política de despoblación que inevitablemente se llevó a cabo, y en ese mismo informe se nos presenta una descripción de las unidades de producción de los pequeños propietarios.

Lo otro que se debe considerar es que la mayor parte de los vecinos y habitantes en la isla por aquellas partes es gente común y mestizos, mulatos y negros; unos que no tienen hacienda ni que

⁴⁴ M. Inchaustegui, *Reales Cédulas y Correspondencia de Gobernadores de Santo Domingo*, 3 Vols. Madrid, 1958, vol. II, p. 1050.

⁴⁵ Pedro L. San Miguel (no obstante que considera que el campesinado es de constitución reciente en el Caribe y, por lo tanto, no es de origen indígena), tiene que reconocer que aunque “no se puede hablar de un total extrañamiento de las comunidades campesinas respecto del Estado... esto no quita que el desarrollo del poder estatal en las Antillas fuese un proceso histórico en extremo desigual. Es decir, el Estado no se instaló en el siglo XVI, manteniéndose incólume a partir de entonces... Hasta el siglo XVIII, el Estado español tuvo un control muy laxo sobre los sectores rurales de Santo Domingo y Puerto Rico”, P. L. San Miguel, *El pasado...*, op. cit., p. 60.

⁴⁶ Michiel Baud, “A Colonial counter economy: Tobacco production on Española, 1500-1870” en *New West Indian Guide*, Vol.65, No. 1-2, 1991, p. 31.

perder y otros muy poca y sin sugeto de poderse sacar ni trasponer alguna parte de ella, porque hay muchos que solamente tienen 100 reses o 200 en un hatillo, y un pedazo de montería con lo que viven allí y se sustentan y sus mujeres e hijos con los cuales y por sus personas vaquean su ganado; y otros que tienen un esclavo y otros dos, todos estos, no pudiendo sacar su haciendilla ni ponerla por acá... se han de quedar por allá, a procurar sustentarse y vivir de ello, y los demás, que no tienen obligación ni hacienda, la tendrán de las que quedaren despobladas y perdidas de sus vecinos más honrados, que son los menos, y así les quedara todo por suyo, pues aún estando sus dueños, sin poderlo remediar, se la hurtan roban y destruyen para rescatar y esto mismo harán con mayor libertad y desvergüenza sin recelos de ser vistos ni presos, ni castigados...⁴⁷

Osorio describe un campesinado que dista mucho de ser igualitario y le preocupa el ascenso económico del “común” sobre el “honrado”. Obviamente en claras diferencias no solamente raciales. Pero esto ya era un proceso inevitable e irreversible. La distancia cultural entre el pequeño propietario blanco y sus contrapartes mulatos y mestizos se diluía con la misma rapidez que las diferencias de color. Recordemos la alusión de Jerónimo de Torres años antes a mestizos “muy ricos”, como a mulatos también como sería el caso de Miguel Enríquez en Puerto Rico décadas después.

El horizonte económico que abrió el colapso azucarero a la pequeña producción creó un espacio que fue de franco beneficio al mestizo como al mulato libre. La historiografía tradicional, sin embargo, ha querido ver la total desaparición de indios y mestizos en las épocas durante las cuales las circunstancias les eran más favorables a su reproducción social y cultural. Por el contrario, se ignora su capacidad de adaptación y de transformación de la misma manera y dentro de la misma precariedad con que lo hicieron sus contrapartes blancos pobres y negros libres (por parte de los especialistas se niega la

⁴⁷ Rodríguez Demorizi, op.cit., vol. II, p. 260.

existencia de campesinos para los siglos XVI y XVII, pero, ello quizá obedezca a lo que se entiende por “campesino”⁴⁸).

El Siglo XVII evidenció el surgimiento de la criollía, de la transformación de indios, de africanos y de europeos en un producto humano nuevo, el de hijos de la tierra, el de hijos del país, el de nuevos naturales, los primeros jibaros y los primeros guajiros. Esas nuevas identidades surgidas de la ruralía, nacieron originalmente con todos los conflictos internos que el marco colonial y racista fomentaba: el sentido de superioridad y prepotencia del blanco, aunque fuera pobre, del estigma del negro, aunque fuera libre, y del resentimiento del indio y del mestizo por ser el autóctono legítimo. Estos conflictos tomaron tiempo en aquietarse. Pero en la medida en que cada generación repetía el rito del mestizaje y las castas cedían ante la clase, las tensiones se aquietaban, las contradicciones se debilitaban y la identidad criolla se afirmaba. Era cuestión de tiempo y de espacio. Por supuesto la identidad criolla, de pertenencia a una geografía y a un modo de vida, surgió también del enfrentamiento con el extranjero, con lo urbano y con lo oficial. Esa formación alterna dominante no era muy eficiente en los Siglos XVII y primera mitad del XVIII, por lo cual no puede reclamar paternidad sobre las identidades populares de esos siglos. El blanqueamiento, la usurpación por el Estado de los espacios culturales campesinos, el control social colonial fueron hechos a posteriori como veremos en la situación de Puerto Rico, por todo lo cual en esa identidad criolla primigenia, el indígena y lo indígena fue un elemento presente y discernible. Así lo comprendió el Dr. Juan Bosch, expresidente de la República Dominicana en elocuente síntesis:

Aunque no puede hablarse de una gran masa, ni siquiera en los últimos años del Siglo XVII... la verdad es que el término gran masa tiene significación sociológica; se refiere a la gente del montón, a la del pueblo propiamente dicho, a la que no tiene más amparo que sus brazos para trabajar, si encuentra donde hacerlo. En ese sentido siempre hubo una masa; al principio estaba compuesta por indios... después... por indios encomendados y por esclavos, por

⁴⁸ Ver, por ejemplo, P. L. San Miguel, *El pasado...*, *op. cit.*

españoles pobres, por pequeños agricultores; más tarde, por esclavos y mestizos y negros libres. Pues bien, esa masa no pudo pensar nunca en abandonar el país cuando se presentaban malas épocas, tenía que correr la suerte de la tierra, cualquiera que fuera; sufrir hambre si había hambre, ataques de piratas... epidemias, tenía que ir a la guerra... De esa porción del pueblo dominicano salieron los indios que se rebelaron con Enriquillo y los esclavos que se sublevaron varias veces desde los inicios del Siglo XVI hasta los principios del Siglo XIX. En realidad esa masa formó la raíz de la nacionalidad; sin ella no habría hoy pueblo dominicano⁴⁹.

Y, efectivamente, en el Siglo XIX se va a movilizar esa raíz que se sentirá profundamente identificada con la ideología nacionalista del sector “pequeñoburgués” de las élites (anexionistas los terratenientes y separatistas los pertenecientes a la pequeña burguesía), a las cuales seguirán durante las gestas heroicas de independencia, tanto de Haití después de la ocupación a la Dominicana⁵⁰, como de España durante la Guerra Restauradora⁵¹. Ciertamente es que las masas de dominicanos estaban conformadas en su inmensa mayoría por negros y mulatos (minoría absoluta los primeros e inmensamente mayoritarios los segundos, a diferencia de Haití, donde la relación era precisamente la contraria), que son los portadores de las ideas nacionalistas, como se ha manejado por los reivindicadores de las luchas de los esclavos negros, entre otros, Franklin J. Franco⁵², pero los procesos históricos a los que nos venimos refiriendo de la constitución de una protocultura nacional en la Dominicana, se da en los siglos anteriores al XIX. La correspondiente protoetnia que se había constituido, ya no era indígena, ni africana, ni española, sino algo nuevo y distinto a cada una de ellas, aunque tanto lo africano, como lo español, al igual que lo indígena, no obstante estar incluidas en distinta proporción siguen

⁴⁹ Juan Bosch, *Composición social dominicana: Historia e interpretación*, Col. Pensamiento y Cultura, Santo Domingo, 1970, p. 147.

⁵⁰ Roberto Cassá, *Historia social y económica de la República Dominicana*, tomo I, Santo Domingo, República Dominicana, Editora Alfa y Omega, Décimo quinta edición 2001, pp. 173-189.

⁵¹ R. Cassá, *op. cit.*, tomo 2, pp.69-96.

⁵² F. J. Franco, *Los negros y los mulatos en la nación Dominicana*, Santo Domingo, Impresora Vidal, 9ª. Edición, 1998. Otro autor que se encuentra dentro de esta misma línea es Carlos Larrazabal Blanco, en *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*, Santo Domingo, R. D., Ediciones Librería La Trinitaria, segunda edición, 1998.

formando parte de esa totalidad etnocultural. Negar cualquiera de ellas por parte de alguno de los sectores de la población, significa necesariamente alienar la conciencia de lo nacional. Desde luego, no se trata de una presencia racial de lo indígena, sino de persistencias de índole cultural⁵³.

⁵³ Sin embargo, en cuanto al hecho de subestimar lo indígena, no deja de haber excepciones como la de Hugo Tolentino Dipp, a quien citamos *in extenso*, por considerar sus conceptos de sumo interés: “Existe entre algunos intelectuales el sentimiento, por no decir la convicción, de que los indios de la Española no tienen significación en la historia del proceso de desarrollo cultural y en la formación de la identidad nacional del dominicano. Piensan algunos que el siglo XVI no es un siglo con influencia en el devenir histórico del pueblo que hoy existe en la República Dominicana.

No les faltaría razón a quienes así discurren si su argumento se centrara en el problema racial. Y esto así porque los dominicanos no son indios, ni por la raza ni por la cultura. Pero si fuera ese su argumento tendrían la obligación, para ser coherentes, de prolongarlo hasta llegar a confesarse también que de ninguna manera somos africanos o españoles. Y esto así, porque la historia creó en un proceso de síntesis cultural la identidad dominicana, integrada por los valores espurios del colonialismo pero también por los valores de la lucha anticolonial.

“Además, cómo desvincular la continuidad de la historia. Cómo olvidar que la encomienda y la esclavitud de los indios explican las razones de la esclavitud de los negros. Como borrarle al pueblo dominicano la memoria heroica de la lucha anticolonial. Cómo puede olvidar un pueblo colonizado la lucha contra el colonizador llevada a cabo por Enriquillo. Y cómo olvidar entonces a quienes como Montesino, Fray Pedro de Córdoba y las Casas nutren desde hace ya cinco siglos las ideas de igualdad y de libertad por las que han sufrido tanto los dominicanos.

“El indio está presente en la identidad nacional dominicana porque la historia de la encomienda y de la esclavitud, del prejuicio racial y de la lucha de clases, está ligada a la historia de la esclavitud, del prejuicio racial y de la lucha de clases del negro y vinculada también a la historia del dominicano explotado, perjudicado, colonizado y neocolonizado”. En *Raza e historia en Santo Domingo. Los orígenes del prejuicio racial en América*, Santo Domingo, R. D., Fundación Cultural Dominicana, Segunda edición, 1992, pp. 95 y 96.



Lugares visitados: Santo Domingo, San Pedro de Macoris, La Romana, Bonao, La Vega, Santo Cerro*, San Cristóbal, Bani, Azua, El Higuero*, Barahona, la cueva del "Pomiere"*. (*No aparece en el mapa).

ELEMENTOS ETNOCULTURALES INDÍGENAS Y EL TRABAJO DE CAMPO EN LA REPÚBLICA DOMINICANA

Primer viaje.

Con las lecturas sobre la Dominicana que habíamos hecho anteriormente y con las lecturas que realizamos de manera más ordenada y sistemática durante los dos meses previos a nuestro viaje, pudimos definir de manera más o menos precisa lo que tendríamos que averiguar durante nuestra estancia en ese país, en relación a aquellos aspectos que no nos quedaban suficientemente claros en la bibliografía recorrida en nuestros estudios. Así, lo primero que nos parecía importante era escuchar opiniones de gente del pueblo, además de hablar con expertos sobre las persistencias culturales tainas en la Dominicana.

Como ya vimos, la impresión que nos habíamos formado con las lecturas previas, era que había dos maneras principales de abordar estas persistencias por parte de los especialistas: una que pone el acento en la presencia cultural africana en la cultura nacional y otra que destaca la presencia de lo hispano y que, además, tiende a presentar una visión

romántica y deformadora de lo indígena. En nuestra visita a la Dominicana fue notoria la diferencia de opiniones en relación a esta cuestión. Entre los especialistas y estudiosos del tema, nos encontramos con expertos en la materia étnico-cultural cuyas posiciones oscilan principalmente entre los que consideran de mayor importancia los componentes de la identidad dominicana de procedencia *africana* y quienes defienden una posición que podríamos denominar “indigenista”, algunos de ellos desde planteamientos “filohispanistas”. Pero también conocimos al médico, recolector de leyendas, mitos y cuentos, Guaroa Ubiñas Renville quien realiza trabajos de investigación para el Museo del Hombre Dominicano y con quien intercambiamos puntos de vista coincidentes en relación a esta problemática. Curiosamente, ha llegado a formarse su propia opinión sobre la importancia que tiene actualmente lo indígena en la Dominicana a partir de su larga experiencia como entrevistador de los sectores populares de las regiones más apartadas de la isla cuyas versiones de relatos tradicionales graba y publica dándoles un tratamiento más o menos literario⁵⁴. Gracias a esa larga experiencia del doctor Guaroa, los recorridos que juntos hicimos por las zonas rurales de la República Dominicana resultaron muy productivos y de una enorme importancia para mi investigación. No podía haber encontrado a alguien más enterado que él en estos menesteres ni más indicado para mostrarnos los lugares más inaccesibles y ponernos en contacto con los sectores populares. Algo muy parecido al valioso apoyo que nos proporcionó el etnomusicólogo cubano Rolando Pérez Fernández en nuestro viaje a Cuba.

Con el doctor Guaroa Ubiñas como guía (y en ocasiones nosotros solos) visitamos: San Pedro de Macorís y la Romana, hacia el este; Bonao, La Vega y Santo Cerro hacia el norte, hasta muy cerca de Santiago, y hasta Azua en el oeste, pasando por San Cristóbal y Baní (lugar, éste, donde visitamos la casa Museo en la cual nació el general Máximo

⁵⁴ Así, por ejemplo, Ubiñas Renville, Guaroa, *Mitos, creencias y leyendas dominicanas*, Santo Domingo, R. D., Ediciones Librería La Trinitaria, 2000; *Sobre Tamayo y los caribes*, Enmanuel & Asociados, Santo Domingo, República Dominicana, 1994; *El cruce de las siete veredas*, Enmanuel & Asociados, Santo Domingo, R. D., 1995; *La Ciguapa. Leyendas dominicanas*, Colección de historias, mitos y leyendas, Editorial Letra Gráfica, Santo Domingo, R. D., 2001; *Leyendas del río Nigua. Leyendas dominicanas*, Editora de Colores, Santo Domingo, R. D., 2ª edición, 1998; “Leyendas del Bahoruco” en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, Año XXVIII, núm. 29, 2001, Santo Domingo, R. D.

Gómez, libertador de Cuba); además de visitar algunos lugares de la periferia de Santo Domingo, la plaza cultural y la zona colonial de la ciudad capital.

De las entrevistas que grabamos en estos diferentes sitios, destacan las opiniones de un “cocolo” (así les dicen a los trabajadores negros emigrados de las antillas anglófonas a la Dominicana) en San Pedro de Macorís, un chofer de una “guagua” (una especie de “microbús”) que recorre la ruta de Santo Domingo a la Romana; de un sastre y un maestro mecánico en Bonaó; un sacerdote en Santo Cerro, una estudiante de arquitectura que estudia en Santo Domingo y vive en Baní; y de un campesino que vive en el Higuero quien nos mostró, en un lugar cerca de Azua, una cueva aún no explorada en la que hay restos arqueológicos que podrán ser analizados por los especialistas una vez que el Dr. Ubiñas Renville haga el reporte respectivo al Museo del Hombre Dominicano.



Guaroa Ubiñas Renville, acompañante y guía del autor, a la entrada de una cueva en las cercanías de Azua en la República Dominicana, durante el recorrido que realizamos en la región.

Segundo viaje a la República Dominicana.

Durante nuestra segunda visita a la Isla de Santo Domingo, acudimos a varios lugares que no pudimos visitar en el viaje anterior, como por ejemplo, el Museo de la Fundación García Arévalo, el Museo de Cultura Popular de Santo Domingo y la Biblioteca

del Museo del Hombre, además de entrevistarnos por segunda ocasión (ya que también lo hicimos durante el primer viaje) con varios de los estudiosos e historiadores asistentes a las tertulias de la librería La Trinitaria., y recorrer la parte Oeste de la isla, donde fuimos a la cueva del “Pomiere” para apreciar las pinturas rupestres que dan fama al lugar, además de otros sitios aledaños. Lo que merece destacarse de este viaje son, en síntesis, tres fuentes para la valoración de las supervivencias etnoculturales indígenas, dos de carácter empírico y de tipo bibliográfico la tercera. Me refiero, en primera instancia, a las pláticas sostenidas con historiadores e intelectuales expertos en diversos campos del saber, en segundo lugar, las entrevistas a personas que pertenecen a distintos sectores populares (urbanos y rurales) y en tercer lugar una serie de libros y revistas especializadas⁵⁵. Del análisis de los resultados obtenidos se desprende una conclusión general en el sentido de que tanto en los estudiosos como en la bibliografía consultada, lo indígena aparece valorado a partir de dos posiciones extremas: o bien se le subestima o bien se le exalta idealizando y sobredimensionando su presencia en la cultura y la identidad dominicanas. Por otra parte, los sectores populares, aunque parecieran estar influidos por alguna de estas dos posturas, la mayoría tiende a darle más importancia a lo indígena como constituyente de la dominicanidad que lo que se advierte en las posturas afroamericanistas, además de que sus opiniones se respaldan en datos concretos de la tradición oral o de la memoria colectiva de estos sectores.

⁵⁵ Los cuales consultamos en bibliotecas, fotocopiados, compramos o nos fueron donados por sus autores y aparecen incluidos en la bibliografía.



Con Guaroa Ubiñas Renville (quien porta su famoso sombrero verde) en el taller mecánico de su sobrino en Bonaó, República Dominicana. A su sobrino lo entrevistamos y entre otras cosas nos mencionó la gran cantidad de historias sobre indios que se seguían contando en su pueblo: “Yo creo que muchos de aquí conoció a alguien que decía que era indio y contaba sus historias. Dicen que venía de un pueblo de la montaña en donde muchos decían descender de indios”.

Es así como obtuvimos algunos ejemplos de la presencia de supervivencias culturales de origen indígena en lo que podríamos llamar el imaginario de algunos sectores del pueblo dominicano. A continuación, veamos cómo quedan ubicados, en el esquema propuesto para el caso, los elementos etnoculturales indígenas constitutivos del etnos dominicano que se desprenden de lo que nos dijeron las personas que entrevistamos y de lo visto por nosotros en los diferentes lugares que recorrimos:



Tertulia en la librería "La Trinitaria", con Virtudes Uribe, Blas Jiménez, el poeta Ayuso, Guaroa Ubiñas Renville, entre otros.

1. Cultura material:

1.1. Una primera observación de carácter general que se impone antes de ver, uno por uno, los puntos del esquema, es la relacionada con las diferencias que encontramos entre Cuba y la República Dominicana al comparar las manifestaciones de la cultura material y las de la cultura espiritual de origen indígena en ambas naciones. El estimado de las manifestaciones de carácter material en Cuba rebasa con mucho a las que encontramos en la República Dominicana; y ocurre lo contrario cuando comparamos las manifestaciones culturales de naturaleza espiritual o intangible. Desde luego, hay que tomar en cuenta que en el caso de la nación "quisqueyana" no contamos con los estudios sistemáticos y globales que en el caso de Cuba, como ya hemos visto, son de una riqueza extraordinaria. Pero es evidente, por ejemplo, que el proceso de poblamiento es muy distinto en uno y otro caso. 1.1.1. En la Dominicana los asentamientos se encuentran menos dispersos que en Cuba. La población se encuentra mucho más concentrada en pueblos, villas y ciudades, lo cual no quiere decir que no existan espacios poco poblados con asentamientos dispersos; sólo que estos son mucho menos en el caso que nos toca analizar ahora comparados con los de Cuba. 1.1.2. Algo

similar ocurre con la vivienda. El *bohío*, por ejemplo, parecería casi inexistente, salvo en los lugares más apartados de los principales núcleos de población y, sin embargo, lo llegamos a ver aún en zonas urbanas, como Baní, San Cristóbal, La Vega y Azua. El *batey* es muy común a las zonas de producción azucarera. 1.1.3. Es mucho más difícil detectar esta diferencia de una manera más o menos precisa en el caso del mobiliario y el ajuar doméstico en las zonas rurales, cuando no contamos con estudios como los realizados en Cuba. Sin embargo, nos atrevemos a asegurar que por lo hasta ahora observado en nuestros recorridos es notorio un mayor proceso de “modernización” en el proceso de sustitución de los objetos elaborados artesanalmente por otros de carácter industrial. Pero aún así, detectamos el uso de la *hamaca*, los cuencos de *güira*, el *guayo*, el *jibe* y, principalmente en las zonas rurales, aún se les conoce con su nombre indígena al igual que una buena cantidad de los materiales con los que están elaborados éstos y muchos otros objetos de la vida cotidiana. Así, por ejemplo, el *cacuey* que se utiliza para hacer sillas de montar, la *yagua* para los techos de las casas, el *guano* también para los techos, el *yarey* para objetos varios, el *bejuco* para sillas, la *anacagüita*, etcétera.

- 1.2. Las comidas y bebidas de la población rural y aún la de las ciudades, tiene en la comida “criolla” una abundante variedad de platillos que utilizan una serie de elementos ya muy transculturados de origen indígena, no sólo en cuanto a los ingredientes, sino también en lo que se refiere a las formas específicas de prepararlos.
 - 1.2.1. En algunas zonas rurales se consume el *casabe* preparado con *yuca*, la papa, el *boniato*, el *aji* se utilizan en diversas formas de preparar los platillos regionales y a pesar de estar ya muy mestizados y no ser ni españoles, ni africanos ni indígenas están integrados por esas tres tradiciones culturales propias de la dominicanidad; 1.2.2. pero hay otras comidas y bebidas como las sopas y caldos hechos con harina de maíz, así como bebidas elaboradas a base de cacao (y también de maíz) que constituyen reminiscencias aborígenes y nosotros las consumimos en varios lugares, algunos en sitios donde se venden al público y otros en casas particulares de algunos de nuestros informantes.
- 1.3. Por otra parte, en lo que se refiere a los instrumentos de trabajo agrícola, 1.3.1. Se conoce el uso de la coa, aunque la vimos en un solo lugar, en lo entrincado del monte

de Azua; 1.3.2. Asimismo, se mantiene en las zonas rurales el nombre de *conuco*⁵⁶ para referirse a los sembradíos más tradicionales.

1.4. Los modos y medios de transporte, 1.4.1. en lo que toca a las artes de pesca, obtuvimos muy poca información; 1.4.2. Pero, el *cayuco* es parte de la cultura material que se ha heredado de los taínos y se sigue utilizando para atravesar algunos ríos en algunas zonas rurales de la República Dominicana y según Roberto Cassá “en los alrededores de Santo Domingo se seguía usando un tipo de remo con la forma exacta del taíno”⁵⁷.

1.5. La artesanía popular tradicional, 1.5.1. en su carácter utilitario, es decir, para el uso práctico, está bastante mestizada y sin embargo hay una buena cantidad de objetos artesanales que se reconocen como supervivencias indígenas que forman parte de la cultura material del pueblo dominicano. En la artesanía elaborada para el consumo turístico es notoria la presencia abrumadora de motivos indígenas que se reproducen en multitud de souvenirs de todo tipo⁵⁸. 1.5.2. Y en cuanto al Arte en general, una estudiante de arquitectura a punto de titularse nos proporcionó, en su charla con nosotros, ciertos conceptos estéticos de la arquitectura y el arte en general en la Dominicana que según ella nos dijo, tienen una muy clara influencia de la sensibilidad taína y que, en su opinión, recogen parte del patrimonio artístico de la escultura de cemies, el trabajo de la alfarería y el tallado de piedra indígena, de origen prehispánico, en la isla.

2. Cultura espiritual:

2.1. En la República Dominicana, 2.1.1. La música ha desempeñado un papel fundamental para la formación de la identidad nacional. La encontramos presente en fiestas públicas, privadas, seculares o religiosas en manifestaciones y actos político-

⁵⁶ “Entre la localidad de Cabral y la de Polo (dice Guaroa Ubiñas en uno de sus relatos) se pudo ver en la oscuridad de la madrugada una gran cantidad de campesinos a pies y sobre unos burros muy pequeños y ágiles que casi corren rumbo a los *conucos*”, Ubiñas, R. G., “Leyendas del Bahoruco”, en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, núm. 29, Año XXVIII, 2001, p. 122 (el subrayado es nuestro).

⁵⁷ Cassá, Roberto, *Los indios de las Antillas*, Madrid, España, Editorial MAPFRE, 1992. p. 306.

⁵⁸ “A partir de la década de 1950, la artesanía dominicana también ha sido inducida por arqueólogos, artistas y técnicos en la materia, a retomar y a interpretar los expresivos motivos simbólico-decorativos que se muestran en los objetos prehistóricos, como un modo de apoyarse en las evidencias culturales del ayer indígena, imprimiendo a las creaciones del arte popular un mayor sentido de autenticidad y de originalidad autóctonas”, García Arévalo, Manuel A., “El indigenismo dominicano”, en *Pueblos y políticas en el Caribe amerindio. Memoria del Primer Encuentro del Caribe amerindio*, Santo Domingo, R. D., Instituto Indigenista Interamericano, Fundación García Arévalo, Inc., 1990, p. 39.

electorales, etc⁵⁹. La que más gusta y atrae apasionadamente a todos los sectores, clases y categorías sociales es la música bailable. El merengue es en la actualidad el baile nacional dominicano y ha sido abordado en una gran cantidad de estudios bajo diversos enfoques y metodologías en su indiscutible carácter de música afroantillana⁶⁰. Pasó, de ser una música y un baile prohibido y estigmatizado por las “clases altas” desde el Siglo XIX, a ser elevado a baile nacional por el dictador Trujillo durante los años treinta del Siglo XX, además de que ha logrado ser aceptado por todas las clases sociales y continúa así ya en pleno Siglo XXI. Algo parecido, por cierto, está sucediendo con la “bachata”, música popular que gustaba en un principio sólo a los sectores más pobres, pertenecientes a los más bajos niveles de escolaridad, hasta que el excelente músico dominicano Juan Luis Guerra la popularizó inclusive fuera del país con versiones de extraordinario nivel musical, por lo cual ya se acepta también hasta en los “círculos selectos de la sociedad”. Por cierto, este extraordinario compositor y cantante fue quien dio a conocer internacionalmente el *areíto*⁶¹ de los taínos, al llamarle así a la canción que también da título a uno de sus famosos discos durante la coyuntura del “Quinto Centenario”. Además del merengue y la bachata, otro género que goza de una enorme popularidad es la “salsa” la cual, no obstante tener un origen

⁵⁹ José G. Guerrero, al elogiar el inventario musical que elabora en 1927 el folklorista Julio Arzeno nos señala que “El maestro Arzeno recoge expresiones de por lo menos 15 géneros folklóricos dominicanos de su época divididos en rurales y urbanos: cantares campesinos en general, en las velas, en los rosarios, a los políticos, en los bailes, en el trabajo, las serenatas, cantos infantiles, el bolero, los vales, cantares de cuna, cantares religiosos, cantares patrióticos y alboradas militares”, Guerrero, José G., “El folklore Arzeno de Puerto Plata”, en *Boletín del Hombre Dominicano*, Secretaría de Estado de Cultura, con el patrocinio de la Fundación García Arévalo, año XXIX, núm.31, 2002, Santo Domingo, República Dominicana, p. 124.

⁶⁰ Así, por ejemplo: José G. Guerrero nos presenta en una lista, incluida en uno de sus bien documentados trabajos, entre otros a los siguientes autores y obras: Alberti, Luis, *De música y orquestas bailables dominicanas: 1910-1959*, Santo Domingo, Editorial Taller, 1975; Austerlitz, Paul, *Merengue Dominican identity*, Philadelphia, Temple University Press, 1996; Batista Matos, Carlos, *Historia y evolución del merengue*, Santo Domingo, Editorial Caña brava, 1999; Brito Ureña, Luis Manuel, *El merengue y la realidad existencial de los dominicanos*, Santo Domingo, UNIGRAF, 1997; Del Castillo, José y Manuel García Arévalo, *Antología del merengue*, Santo Domingo, Editorial Corripio, 1989; Guerrero, Gloria (org.), *Encuentro con el merengue*, Santo Domingo, 1978-79; Hernández, Julio Alberto, *Música tradicional dominicana*, Santo Domingo, Julio Postigo, 1969; Jorge, Bernarda, *La música dominicana. Siglo XIX-XX*, Santo Domingo, Editorial UASD, 1982; Lizardo, Fradique, “Música y folklore” en: *Folklore*, Santo Domingo, Instituto Tecnológico de Santo Domingo (INTEC), Vol. V, Editora Corripio, 1981; Paulino Julio César, “Por qué el merengue es dominicano”, *Revista del Teatro Nacional*, año 2, núm. 22, Santo Domingo, junio, 2000 y Rodríguez Demorizi, Emilio, *Música y baile en Santo Domingo*, Santo Domingo, Librería Hispaniola, 1971; cfr. Guerrero, José G., “El merengue y la salsa expresiones culturales del Caribe de habla castellana”, en: *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, num. 28, Año XXVII, Santo Domingo, Secretaría de Estado de Cultura y bajo el patrocinio de la Fundación García Arévalo, Inc., 2000, pp. 195-226.

⁶¹ Así llamaban los aborígenes aruacos a sus cantos en verso que relataban hechos históricos de su etnia y lo bailaban muchas veces desde que oscurecía hasta el amanecer.

cubano y neoyorquino, se baila como si fuera dominicana. Volviendo al merengue, los tres instrumentos básicos de este género musical son: la tambora, el acordeón y el güiro. El primero de ellos simboliza la componente de origen africano, el segundo, la de origen europeo y el tercero, la de origen indígena. Haciendo un parangón del estudio del merengue con el estudio de las supervivencias etnoculturales que hemos emprendido en esta tesis, diríamos que lo que nos proponemos con ella es privilegiar en el análisis al güiro, no para sobredimensionarlo, sino para recordar que ahí está también y que tiene un lugar que hay que saber valorar en su justa dimensión. 2.1.2. Los bailes y las fiestas populares abundan en toda la República. Se acostumbran en las celebraciones de todo tipo. En nuestro recorrido, pudimos asistir a algunos bailes durante un día de conmemoración nacional en el cual, desde muy temprano, daba la impresión de haber una fiesta en cada esquina, por la gran cantidad de lugares en donde se escuchaba la música y se arremolinaba prácticamente la gente para bailar. Nuestros entrevistados se refirieron también en varias ocasiones a las danzas tradicionales, algunas de ellas muy famosas, sobre todo las que se bailan en los carnavales, en navidades y durante la Semana Santa. Sobre todas estas manifestaciones festivas que desbordan alegría: música, baile, cantos, danzas, etcétera, reiteramos lo dicho en el capítulo dedicado a Cuba. Más allá de lo evidentes que resultan los componentes etnoculturales europeos y subsaharianos y de las múltiples ocasiones que los han estudiado para establecer con cierta precisión su procedencia (siempre que se ha podido), hace falta desarrollar metodologías que nos permitan establecer los vínculos subyacentes entre la forma de comportamiento festivo de los aborígenes caribeños y la idiosincracia de contagiosas explosiones de alegría celebratoria en la población caribeña actual⁶². Así como, por otra parte, la música campesina y sus características específicas la acercan a formas de relación con la naturaleza cuyas raíces se remontan a los valores transculturados de los indígenas antillanos. Habrá que profundizar más en posteriores investigaciones sobre estas cuestiones de enorme complejidad, no sólo a través de la etnomusicología, sino también a través de nuevos enfoques como una cierta arqueología del lenguaje (como le ha llamado el puertorriqueño Manuel Álvarez

⁶² Un intento en este sentido lo constituye un pequeño ensayo "idiosincracia de los pueblos quisqueyanos" de Carlos Doval, aparecido en el núm. 28 del *Boletín...*, *op. cit.*, pp. 89-96.

Nazario) quizá se podría hablar de una “arqueología de la música” y de las formas de pensamiento en sus variantes de rural/urbano, etcétera.

2.2. Entre los elementos etnoculturales indígenas de carácter espiritual que más han perdurado en la República Dominicana se encuentran aquellos que se expresan a través de las tradiciones orales. 2.2.1. Los elementos religiosos, quizá no se notan tanto, aunque los estudios realizados por la cubana Daisy Fariñas, quien ha encontrado no sólo en su país, sino en las Antillas en General, se refiere también, y de manera central en su trabajo, a las manifestaciones religiosas constituidas a través de infinidad de creencias en poderes sobrenaturales como espíritus, fuerzas del “bien” y del “mal”, “aparecidos”, “resguardos”, árboles, animales y espacios sagrados como cuevas, lagos, ríos, etcétera, que abundan en la psicología profunda de amplios sectores de los pueblos caribeños. Y la República Dominicana no es la excepción, basta ojear cada una de los cientos de historias que ha recolectado Guaroa Ubiñas para darse cuenta de lo cierta que es esta afirmación. Por supuesto que no todas estas creencias de carácter sobrenatural son de procedencia indígena. Muchas de ellas son claramente originadas en el África Subsahariana y otras en el “populacho” andaluz, canario, gallego, o de cualquiera otra variante española o europea en general y hasta turco, indio (de la India), paquistaní y un largo etcétera de los muchos pueblos y culturas que confluyeron en el Caribe; pero, de nuevo, no por ello se deben borrar, como si no tuvieran importancia alguna, las que, transculturadas y conservadas muchas veces gracias a los paralelismos y analogías con otras manifestaciones espirituales, tienen su origen en el pensamiento religioso de los aborígenes de la isla que ellos mismos llamaron Haití. El vudú dominicano, por ejemplo, tiene una sección “indígena” y sus cantos y loas son a Hatuey, Anacaona, Guaríanex, etcétera. En el Primer Encuentro del Caribe Amerindio que se llevó a cabo en 1988 en Santo Domingo Geo Ripley⁶³ inició su exposición sobre “La división indígena en el vudú dominicano” con el fragmento de un canto ceremonial que dice así: “indio soy, vivo en el monte huyendo porque los españoles me van

⁶³ Ripley, Geo, “La división indígena en el vudú dominicano”, transcripción de grabación incluida en la Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio: *Pueblos y políticas en el Caribe Amerindio*, Santo Domingo, R. D., 11 al 17 de septiembre de 1988, México, Instituto Indigenista Interamericano y Fundación García Arévalo, Inc., 1990, pp. 115-117.

siguiendo⁶⁴. El vudú tiene un origen africano; la palabra que lo nombra voodoo, espíritu, genio, ser, es africana y el proceso de transculturación a la que se vio sometida esta manifestación religiosa no tuvo como componentes etnoculturales únicos a los africanos y europeos. Su sincretismo de compleja estructura interna incluye también elementos de naturaleza indoamericana. Cuando menos esto es notorio en la división indígena que se formó para unirse a las otras veinte divisiones africanas y representar, así, a las entidades espirituales indígenas de la población que fue destruida durante la invasión europea. El vudú en Haití tiene características diferentes, pero también elementos comunes al vudú de la Dominicana.2.2.2. Prácticamente todos nuestros entrevistados nos hablaron de leyendas indígenas. La vinculación del indio con los ríos, los lagos y las cuevas de este país caribeño que se mencionan en infinidad de historias y relatos es impresionante. Los mitos surgidos de las formas ingeniosas utilizadas por los indígenas para escapar a las persecuciones de que eran objeto durante sus frecuentes y largas andanzas cimarronas se multiplican en cuentos y relatos tradicionales⁶⁵. Mitos teogónicos, cosmogónicos y antropogónicos y su repercusión en la cultura popular.

2.3. Por otro lado, también resulta muy extendido el conocimiento de la medicina tradicional que se aplica a través de las prácticas curativas; 2.3.1. Muchas de estas prácticas son consideradas hechicerías y se les menosprecia, sin entender que la historia de la medicina se ha beneficiado cuando se ha entendido que estas prácticas constituyen saberes (como por ejemplo los de la herbolaria aborígen) no sólo de utilidad práctica, sino que constituyen un patrimonio cultural intangible (como saberes) y también tangible (por su aplicación) que pertenecen a los pueblos; este patrimonio muchas veces ha sido explotado por transnacionales de la industria farmacéutica sin que ello beneficie en nada a los pueblos descendientes de quienes lo elaboraron durante siglos de experiencia acumulada, pero también en la literatura. A diferencia de Cuba donde este tipo de relatos da la impresión de que son menos conocidos (y así lo parecen confirmar los estudios que se hicieron en el *Atlas etnográfico de Cuba*, donde

⁶⁴ *Ibidem.*, p. 115.

⁶⁵ Ejemplo destacado lo encontramos en las narraciones contenidas en la obra de Emelda Ramos, *De oro, botijas y amor*, Santo Domingo, Cocolo Editorial, 1998.

apenas si se les menciona). 2.3.2 Las prácticas curativas tradicionales⁶⁶ van asociadas con frecuencia a las del chamanismo y en la república Dominicana las supervivencias de este tipo, que abundan en las zonas rurales, por lo general son el producto de siglos de transculturación acompañada de ciertas analogías y paralelismos como los denomina Daisy Fariñas.

2.4. Las danzas y bailes religiosos se expresan en los rituales como el del vudú dominicano al que nos referimos antes.

2.5. La literatura indigenista, su presencia es tan masiva que ha dado origen a una gran cantidad de obras literarias que hacen alusión de diferentes maneras a estos relatos sobre todo de la población rural. 2.5.1. Carlos Hernández Soto en el reporte que hace de un trabajo en ese entonces todavía en curso, y por eso un tanto cuanto incompleto⁶⁷, nos proporciona los nombres y las obras de los escritores dominicanos que, a su parecer, más se han inspirado en la mitología indígena. Así, “entre ellos, nos dice, tenemos a:

José Joaquín Pérez en sus *Fantasías indígenas...*⁶⁸, Juan Bosch en las tres leyendas publicadas en *Indios...*⁶⁹, Marcio Veloz Maggiolo en su novela para niños *De dónde vino la gente...*⁷⁰, Lorelay Carrón en su mitología taína para niños *Y se los llevó el sol...*⁷¹, Abelardo Jiménez Lambertus en sus más de treinta artículos periodísticos publicados en el *Listín Diario*, *Hoy* y sus respectivos suplementos sabatinos a partir de 1978⁷², Carlos Hernández Soto en *Así habló el abuelo Bayamanaco...*⁷³, Manuel Mora Serrano en su documento ensayo *Indias vien-vienes y ciguapas*⁷⁴.

⁶⁶ “Desde el comienzo se habló del valor del caldo de peñuela en las enfermedades cardíacas y de otros tipos, luego entre árboles de tamaño mediano de cambrones y cactus, a los que llaman cayucos y los clasifican en alpagatas a los de hojas planas, artamisa con los que se hacen baños que alivian los dolores y cacuey que se utiliza para hacer sillas de montar, cardosanto con el que al igual que con la raíz de Monte Negro se hacen medicinas, se menciona también el Té de biájaca”, Ubiñas R., G., “Sobre los discípulos disidentes de Liborio y los tutuses”, en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, núm. 29, Año XXVIII, Santo Domingo, R. D., 2000, pp. 106 y 107.

⁶⁷ Hernández Soto, Carlos, “Mito taíno y literatura dominicana” en *Boletín...*, *op. cit.*, núm. 28, p. 180.

⁶⁸ Pérez, José Joaquín, *Fantasías indígenas y otros poemas*, Santo Domingo, (1977), Fundación Corripio, 1989.

⁶⁹ Bosch, Juan, *Indios: apuntes históricos y leyendas*, Santo Domingo, Alfa y Omega, 1935/2000.

⁷⁰ Veloz Maggiolo, Marcio, *De donde vino la gente*, Santo Domingo, Alfa y Omega, 1978.

⁷¹ Carrón, Lorelay, *Y se los llevó el sol: mitología taína para niños*, Santo Domingo, Listín Diario, 1996.

⁷² Jiménez Lambertus, Abelardo, “Elementos de mitología taína para escolares, 1”, *Suplemento Sabatino Listín Diario*, 26 de marzo de 1983, p. 11; “Elementos de mitología..., 2”, *Suplemento Listín Diario*, 2 de abril de 1983, p. 9; “Mito taíno y psicoanálisis: Anacacuya y el incesto”, *Suplemento del Listín Diario*, 1 de febrero de 1984, p. 19.

⁷³ Hernández Soto, Carlos, *Así habló el abuelo Bayamanaco*, Santo Domingo, Burhén, 1985.

⁷⁴ Mora Serrano, Manuel, “Indias Vien-vienes y ciguapas”, en *Eme Eme*, 1975, vol. IV, núm. 19, pp. 29-69.

Sobre los que “se han ocupado de alguna que otra leyenda relacionada con mitos aborígenes” agrega a: “Javier Angulo Guridi⁷⁵, Ángel Estrada Torres⁷⁶, Alfredo Fernández Simó⁷⁷, Cayo Claudio Espinal⁷⁸, Guaroa Ubiñas Renville⁷⁹ y Santiago Bonilla⁸⁰, entre otros que han trabajado el tema de la *ciguapa*. Este último autor y José Labourt⁸¹ se han ocupado también de las *opías* o espíritus fantasmales⁸². Y más adelante agrega entre los que han trabajado el mito de la *ciguapa* a: “Andrés L. Mateo⁸³, Marino Berigüete⁸⁴, Emelda Ramos⁸⁵ y Óscar Holguín Veras-Tabar⁸⁶”. Interesantes comentarios le merecen, además, los tratamientos que se han hecho del mito de origen de la cueva de *Cacibajagua*⁸⁷ de donde salieron los primeros taínos, el mito teogónico de *Atabeira*⁸⁸, el mito de *Guahayona* que dejó la isla sin mujeres, el mito de las *opías*⁸⁹, los mitos relacionados con las leyendas de la *ciguapa*⁹⁰ y de *la india o el indio del charco*. En nuestros recorridos con Guaroa Ubiñas recogimos varios relatos en forma de cuentos o leyendas que se relacionan con algunos de estos mitos. Entre los más reiterados por los informantes están las leyendas de la *ciguapa* y de *la india o el indio del charco*⁹¹. Y así se refleja también en los libros de

⁷⁵ Angulo Guridi, Javier, *La ciguapa*, Santo Domingo, 1866.

⁷⁶ Estrada Torres, Ángel Antonio, “Las ciguapas”, *Boletín del Folklore Dominicano*, 1946, núm. 1.

⁷⁷ Fernández Simó, Alfredo, *Guazábara*, Lima, Ed. Salas e Hijos, 1958.

⁷⁸ Espinal, Cayo Claudio, *La muerte de la ciguapa*, Santiago, *La Información*, 7 de julio de 1973.

⁷⁹ Ubiñas Renville, Guaroa, “La leyenda de la ciguapa”, *Hoy*, 12 de marzo de 1998, p. 5D; se publicó también como: *La Ciguapa. Leyendas dominicanas*, Colección de historias, mitos y leyendas, Editorial Letra Gráfica, Santo Domingo, R. D., 16 págs., 2001.

⁸⁰ Bonilla, Santiago, *Cuentos para niños (as)*, Santo Domingo, Editora Buho, 2000.

⁸¹ Labourt, José, *Sana, sana, culito de rana*, Santo Domingo, ed. Taller, 1982.

⁸² Hernández Soto, C., “Mito taíno y...”, *op. cit.*, p. p. 180-181.

⁸³ Mateo, Andrés L., “Güijes y ciguapas”, *Listín Diario*, 26 de abril, 1998.

⁸⁴ Berigüete, Marino, *13 cuentos supersticiosos del Sur*, Santo Domingo, Editora Centenari, 1998.

⁸⁵ Ramos, Emelda, *De oro, botijas y amor*, Santo Domingo, Cocolo Editorial, 1998.

⁸⁶ Holguín Veras-Tabar, Óscar, *Doncellas y ciguapas*, Santo Domingo, ed. Alfa y Omega, 1998.

⁸⁷ “Cueva muy grande en el Noroeste de la isla, está en la mitología haitiana”, según la leyenda, se encontraba en Cunana, “pals imaginario de la leyenda haitiana, donde se encontraban varias cuevas de las cuales salieron los primeros hombres que poblaron la tierra”, Cambiaso, R. D., *Pequeño...*, *op. cit.*, pp. 48 y 49.

⁸⁸ “Atabex o Atabeira (también Atabey) era uno de los nombres de la madre de yuahugumá ... significa ‘madre del agua’ o ‘madre del lago o laguna’”, Hernández S., C., “Mito taíno...”, *op. cit.*, p. 182; “tiene su equivalente en varias culturas africanas con el mismo nombre de ‘Madre de agua’, como ocurre con Ochún, la diosa yoruba de los ríos y fuentes, y con Calunga, la diosa Cong-aleña del mar y de la muerte, y con la división india del vudú dominicano, cuyos seres o misterios habitan en las aguas”, *Mito taíno...*, *op. cit.*, p. 184.

⁸⁹ Opías: “no tiene vida. Estar muerto”, *Pequeño...*, *op. cit.*, p. 105; se reconocen porque no tienen ombligo.

⁹⁰ “Según la leyenda eran mujeres-pájaros, pequeñas de largo pelo, caminaban para atrás, por tener los pies volteados; habitaban en las márgenes de los ríos caudalosos, y no tenían habla, sino una especie de canto muy melancólico” *Ibidem.*, p. 59; hay distintas variantes literarias y se le asocia con los indios y negros cimarrones, quienes caminaban para atrás para despistar a sus perseguidores.

⁹¹ Esta leyenda se vincula a la ciguapa y ambas al mito de Atabeira: un indio o una india que viven en una laguna, lago o charco a donde tuvieron que esconderse de la persecución de que fueron objeto.

Guaroa Ubiñas y en el de Emelda Ramos; por cierto que, de esta última, Hernández Soto dice que “es la campeona de la india del charco en su libro *De oro botijas y amor*”. Así también aparecen en el imaginario dominicano las referencias constantes a los caciques indígenas como ejemplos de defensa de lo nacional: uno de nuestros entrevistados nos habló de la resistencia contra la invasión norteamericana a Santo Domingo en la que él participó y nos habló del orgullo nacionalista que le producía el haberse comportado, como el indio Hatuey frente a los españoles y como Enriquillo y Anacaona, quienes como buenos taínos habían defendido el honor de la isla frente a la agresión extranjera. 2.5.2. Tanta difusión y tantas referencias a las leyendas indígenas que se encuentran vigentes y con tan vigorosa vitalidad en literatos y en gente del pueblo no pueden pasarse por alto. Son un síntoma inocultable de que lo indígena está más presente en el pueblo dominicano de lo que se tiende a aceptar.

2.6. En el punto dedicado al habla popular son válidos los planteamientos hechos en el capítulo dedicado a Cuba. Los vocablos de origen aruaco que son utilizados en el habla popular de la República Dominicana son en términos generales los mismos que se hablan en ese país, con algunas variantes en su forma y escritura en sólo unos cuantos de ellos y algunos ya caducados en la mayor de las Antillas se siguen utilizando en la parte española de Quisqueya y otros, a la inversa, caducados en ésta siguen vigentes en aquella. Así, se siguen utilizando antropónimos, sobre todo, nombres de caciques, topónimos a todo lo largo y ancho del país, hidrónimos (Roberto Cassá nos dice que “prácticamente todos los ríos principales de Santo Domingo conservaron sus denominaciones indígenas: Yaque, Artibonito, Ozama, Yuna, Yuma, Nizao, Haina, Mao, Bao, Higuamo y tantos otros”⁹²), denominación de flora y fauna⁹³.

3. Otros

3.1. Las características antropofísicas de los dominicanos en su gran mayoría son producto de una infinidad de variantes del mulataje. Sin embargo, en noticias que se han

⁹² Cassá, Roberto, *Los indios de las Antillas*, Madrid, España, Editorial MAPFRE, p. 310.

⁹³ En Santo Domingo y la República Dominicana se han publicado varios estudios y glosarios de la lengua aruaca y taína; así, por ejemplo: Tejera, Emiliano, *Palabras indígenas de la isla de Santo Domingo*, Santo Domingo, 1951; del mismo autor, *Indigenismos*, Santo Domingo, 1977, 2 tomos. Nueva edición; Alba, O., *Indigenismos en el español hablado en Santiago*, E. E., Santiago de los Caballeros, R. D., 1976, IV, núm. 22, pp. 87-112 y Cambiazso, Rodolfo Domingo, *Pequeño diccionario...*, op. cit.

difundido recientemente se ha informado de estudios en los cuales se ha demostrado que los dominicanos conservan un porcentaje de raíces genéticas prehispánicas más alto del que se pensaba anteriormente. En el contexto de lo que hemos venido diciendo en relación a las supervivencias culturales, ello no debe sorprendernos⁹⁴.

3.2. La defensa de los recursos naturales de flora y fauna ante el embate globalizador debe encontrar inspiración en la relación hombre-naturaleza establecida por los pueblos aborígenes de nuestra América con profundas y arraigadas tradiciones milenarias. Las cosmovisiones indígenas que parten de un respeto por la “madre” tierra a la cual consideran sagrada. Para nosotros, el conocer significa adentrarnos a lógicas productivas, de organización y de simbolización distintas a las que impone la lógica dominante. Estas concepciones, así como las formas de convivencia comunitaria por parte de los sectores populares más arraigados a la tierra, representan una defensa real que ya ha tenido la oportunidad de expresarse heroicamente en los momentos de agresión externa a la República Dominicana. Ahora se trata del embate de fuerzas aún más peligrosas, por venir envueltas en un discurso ideológico modernizador diluido por infinidad de recursos mediáticos de las nuevas tecnologías de la comunicación, que amenazan en constituirse en un neocolonialismo cultural cuyos móviles fundamentales incluyen la apropiación de los recursos naturales de nuestros pueblos por los intereses transnacionales.

3.3. Otro de los aspectos que peligran con los cambios que se están dando durante los últimos años es el relacionado con las formas comunitarias y solidarias en la vida de la sociedad dominicana, lo cual no es privativo de este país, sino una tendencia hegemónica en casi toda América Latina.

⁹⁴En una página web, se incluye una información sobre una “Exhibición y conferencia: las nuevas direcciones en las investigaciones de la herencia taína”, organizadas por el Museo Arqueológico Regional Altos de Chavón, la Secretaría de Estado de Cultura, el Museo del Hombre Dominicano y el Museo de Historia Natural, instituciones que contaron con el apoyo financiero de el Centro Franklin de la Embajada de los Estados Unidos, para financiar el viaje de especialistas de los Estados Unidos y Puerto Rico quienes organizaron un taller sobre el análisis mitocondrial del ADN, bajo la dirección del Dr. Puertorriqueño Juan Carlos Martínez Cruzado y el Dr. Dominicano Fernando Luna Calderón, el primero de ellos, dictó además su conferencia: “El uso del ADN mitocondrial para descubrir migraciones precolombinas al Caribe: resultados en Puerto Rico y expectativas en la República Dominicana”. Este trabajo escrito junto con el de la Dra. Lynne Guitart: “Documentando el mito de la extinción de la cultura taína”, se encuentran en español en esta misma página y se pueden consultar junto con otros materiales de interés similar. Página web: Kacike: The Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology, ISSN 1562-5028-<http://www.Kacike.org>, consultada el (10 septiembre 2004).

3.4. El último punto de nuestra propuesta se refiere a la endogamia como un proceso que conforma una inmensa mayoría “criolla” tanto de la población dominicana, como de sus manifestaciones etnoculturales que conforman un etnos nacional nuevo que ya no es ni el etnos ni la cultura del indígena, del español o del africano vistos por separado, sino la síntesis y expresión de los tres en un ente nuevo representado por la dominicanidad.

Además de múltiples aspectos que han quedado incluidos en el análisis que hemos venido haciendo de este viaje, así como en lo que se ha avanzado mediante el desarrollo teórico-metodológico de nuestra investigación, incluimos aquí algunas conclusiones tentativas según las averiguaciones que hemos venido realizando hasta la fecha.

De lo que los entrevistados nos dijeron y de lo que pudimos apreciar en nuestros recorridos podemos inferir que hacen falta estudios que profundicen el análisis de esta riqueza de elementos de la cultura popular tradicional. Sabemos que, en buena medida algunas instituciones lo están haciendo, pero, cuando uno compara lo que se hace en la República Dominicana con lo que se hizo y se hace en Cuba, aún con las limitaciones económicas propias de su aislamiento al que la han llevado el embargo comercial estadounidense y otros factores de índole política, pensamos que pudieran realizarse esfuerzos similares en la porción española de la isla quisqueyana que se planteen un inventario global del patrimonio cultural como parte de un estudio global que pudiera hacerse sobre la cultura contenida en la vida material y espiritual del pueblo. Urge hacerlo, toda vez que los cambios en las condiciones socioeconómicas de la población dominicana, la influencia de los medios y el intercambio mercantil que difunden y distribuyen formas internacionalizadas de la llamada cultura global, han puesto en jaque las formas autóctonas de la vida cultural que constituyen parte importante de la identidad nacional y que a pesar de todo, ahí continúan, aunque no en su totalidad y después de complejos procesos de transculturación, en una persistencia etnocultural de más de quinientos años. Los promotores públicos y privados de la cultura en la Dominicana han dado suficientes muestras de una conciencia que valora ese patrimonio no con un afán conservacionista o de querer detener procesos en muchos aspectos inevitables, sino con la visión clara de ampliar

el conocimiento de ese patrimonio mediante su difusión y su justa valoración a través de su estudio, que es lo único que puede presentar una opción a defender a un pueblo por convencimiento y voluntad propios. Así lo señala lúcidamente en uno de sus trabajos Carlos Andújar refiriéndose a la región caribeña en su conjunto: “los pueblos caribeños, dice, se insertarán en la ruta de la modernización, la integración económica y la globalización, readecuando sus patrones culturales madres, que les permitan, al mismo tiempo, la reafirmación de su ser cultural y la apertura necesaria para los cambios que hagan posible la continuidad del grupo ante los retos del porvenir”⁹⁵.

⁹⁵ Andújar, Carlos, “El Caribe: retos del porvenir” en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, num. 28, Año XXVII, Santo Domingo, Secretaría de Estado de Cultura y bajo el patrocinio de la Fundación García Arévalo, Inc., 2000, p. 158.

Una de las huellas más profundas o visibles en nuestro pueblo han sido las costumbres y las ideas legadas por nuestros Aborígenes...Hoy, la alfarería es un medio de expresión cultural -prehistórico-artística, que nos permite no sólo rescatar una herencia casi en extinción, sin también representa un medio de fijación de valores, que ayudarán a las generaciones presentes y futuras a conocer sus posibilidades de autodeterminación, para hacer frente a las situaciones culturales, políticas y sociales de nuestro país.

Margarita Nogueras Vidal¹.

CAPÍTULO CINCO

Indígenas e identidades etnoculturales en el Caribe.

El caso de Puerto Rico.

Para abordar el caso del Estado Libre y Asociado de Puerto Rico habría que partir de algunos elementos que hemos podido recoger en un primer acercamiento. Así, nos hemos puesto en contacto con una problemática compleja que esbozamos en esta aproximación inicial y adelantamos este planteamiento general dentro del contexto de lo que hemos ya avanzado en nuestras investigaciones anteriormente realizadas en Cuba y República Dominicana. En este capítulo incluimos: las huellas de lo indígena durante los primeros siglos después de la conquista, y la caracterización de las supervivencias culturales indígenas en la “puertorriqueñidad”, a partir de lo que podemos concluir con los elementos obtenidos a través de la investigación historiográfica y documental, y a través de nuestro viaje a Puerto Rico.

Para empezar, planteamos aquí un reiterado cuestionamiento que se ha hecho respecto de la actual Borinquén: ¿Qué es Puerto Rico: nación, colonia, Estado o las tres cosas a la vez? Esta es una pregunta que desde hace mucho dio origen a un debate que pareciera no tener fin. En el plano político las diferentes posiciones que surgen se agrupan en tres tipos de ideologías, a saber: la independentista, la autonomista y la anexionista. Cada una de ellas tiene respuestas diferentes

¹ “Borinquén...nuestra herencia”, en *Pueblos y políticas en el Caribe amerindio*, Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio, Santo Domingo, R. D., 11 al 17 de septiembre de 1988, México, Instituto Indigenista Interamericano, Fundación García Arévalo, 1990, pp.53-54.

sobre cuatro cuestiones fundamentales: la política a seguir respecto a los Estados Unidos de América, el estatus de Puerto Rico, el tipo de nacionalismo que se reivindica y el tipo de ciudadanía a la que tienen derecho los puertorriqueños, además de las discusiones en torno a la cultura, la puertorriqueñidad, la historia, etc. Actualmente, los boricuas tienen una ciudadanía estadounidense, sobre la cual no se les consultó, lo decidió el Senado de los Estados Unidos y fue conferida el 2 de marzo de 1917, por la Ley Jones mediante una Carta Orgánica que estuvo vigente hasta que a través del referendun del 4 de junio de 1951, se aceptó un proyecto de Constitución el cual, a su vez, fue aprobado por la Convención puertorriqueña el 3 de marzo de 1952. La ambigüedad del status como Estado Libre y Asociado (ELA) puede llevar a falsas percepciones sobre la posición real del pueblo puertorriqueño respecto a su condición de nación diferenciada histórica y culturalmente de los Estados Unidos de América. Esta problemática nos resulta demasiado compleja como para presentar aquí una visión esquematizada que intente explicarla de manera satisfactoria sin profundizar en el largo y particular proceso histórico que la produjo². Algunos estudiosos consideran que la lucha contra el anexionismo ha llevado a los sectores que defienden el ELA a una “política del miedo” que ha llevado a un resultado, inexplicable para un fuereño, como lo fue el 4.4% de votación por la causa independentista en la consulta del 14 de noviembre de 1993. En esa misma ocasión, el ELA triunfó con un 48.6% de los votos frente al 46.4% que obtuvo la estadidad (anexionismo). Sin embargo, para Luis M. Díaz Soler “el pueblo ha preferido mantener el *statu quo* los puertorriqueños desean seguir siendo y sintiéndose puertorriqueños. La indefinición política, el miedo a formar parte de una economía que pueda ahogar las expectativas de bienestar general, siguen permeando la psicología colectiva de nuestro pueblo”. Y remata enfático: “se ha refugiado en el baluarte de su identidad cultural como reducto desde el cual ha dado sus mejores batallas y que le ofrece las armas más legítimas para defenderse de fuerzas avasalladoras que tratan de prevalecer sobre una cultura que ha sabido sobrevivir ante las calamidades que le ha deparado el destino”³. Durante muchos años las organizaciones independentistas, en su lucha, han recurrido a la invocación de la resolución 1514 (XV) de la Asamblea General de la ONU del 14 de diciembre de 1960 sobre la conseción de la

² Para una explicación que profundiza en la historia de Puerto Rico, véase, entre otros, Fernando Picó, *Historia general de Puerto Rico*, San Juan, Río Piedras, P. R., Ediciones Huracán, primera edición: marzo de 1986, quinta edición revisada: enero 1990.

³ Luis M. Díaz Soler, “Desarrollo histórico de Puerto Rico, en *Historia y cultura de Puerto Rico. Desde la época precolombina hasta nuestros días*, San Juan, P.R., Fundación Francisco Carvajal, 1999, pp. 33-111 (la cita fue tomada de la p. 111).

independencia a los países y pueblos coloniales, así como las resoluciones y decisiones del Comité Especial relativas a Puerto Rico. Últimamente, han hecho lo propio con la declaración del decenio de 1990 como el Decenio para la eliminación del colonialismo y a la resolución 55/146 de 8 de diciembre de 2000 de ese mismo organismo de continuar como Segundo Decenio Internacional para la eliminación del Colonialismo. En este contexto histórico hay que ubicar la importancia que revisten los estudios sobre las supervivencias étnoculturales indígenas en la conformación de la identidad nacional puertorriqueña.

Esta importancia ha sido claramente percibida por lo más lúcido de la intelectualidad puertorriqueña. De esta manera, el estudio del etnos nacional de la “isla de la simpatía”, como la llamara Juan Ramón Jiménez ha contado con la labor desarrollada desde hace muchos años por instituciones entre las que se cuentan: la Universidad de Puerto Rico, en particular, la Facultad de Humanidades, el recinto Río Piedras y, como organismo independiente el Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, cuyo fundador, el Dr. Ricardo Alegría ha desarrollado una de las más importantes labores de promoción cultural en la región. Aún así, mientras en Cuba la experiencia revolucionaria ha cultivado con maternal esmero los ingredientes patrióticos del discurso político, fomentando la discusión y la investigación histórica, rescatando las particularidades de los diversos componentes étnicos y raciales, enfrentando y aireando las contradicciones, en la República Dominicana y en Puerto Rico ha ocurrido algo muy diferente. En estos dos países, aunque en desenvolvimientos desiguales, los embates del capital extranjero han llegado a producir un desgaste y un profundo debilitamiento en lo que ha sido una larga lucha por armonizar los reclamos de la “modernidad” con las adscripciones culturales y los imperativos de su integridad. Esto es sobre todo notorio en Puerto Rico, en donde (durante las últimas décadas), a niveles populares se han visto esfuerzos por recuperar valores tradicionales, por reencauzar la tronchada memoria histórica y crear una simbología nueva que permita sentir el país de manera distinta. Ha sido un reto a los símbolos clasistas que han imperado tanto como a los modos de vida impuestos por la dependencia neocolonial. Pero estos esfuerzos no han contado con el apoyo para impulsarlos hacia la creación de una nueva conciencia social. Desde una perspectiva latinoamericanista, Puerto Rico es una nación más de nuestra América y en su historia están las claves de nuestros orígenes y aspiraciones comunes. Si el coloso del norte no ha podido hasta ahora, después de más de un siglo de colonialismo, destruir su identidad cultural

latinoamericana, obedece en primer término a la heroica resistencia de su pueblo y, en segundo lugar, porque América Latina sigue siendo el referente indiscutible y el espejo en el que continúa viendo reflejado su rostro como uno más de los múltiples y diversos que nos constituyen como un todo. Esta unidad de lo diverso, aunque difícil de aprehender teóricamente en su complejidad, no deja de ser una realidad empíricamente constatable. De nuestras múltiples interacciones en la historia como pueblos social y culturalmente hermanados destacan nuestros esfuerzos comunes por independizarnos del mismo yugo colonial durante el Siglo XIX. Como vimos en el capítulo Tres, es en este siglo en el que surgen nuestros primeros proyectos de nación que en algunas figuras prominentes del criollismo llegó a prefigurar el futuro de nuestros pueblos en una Patria Grande nuestramericana.

José Pérez Moris, un experimentado periodista ultraconservador residente en Puerto Rico redactó en 1872 una extensa memoria sobre las causas de la más importante rebelión recién acaecida en la isla. En la misma abordó el tema de la modalidad histórica indigenista ampliamente. Sus agrias críticas a las entidades cívicas, liceos y escuelas como centros activos de divulgación de versiones históricas antiespañolas nos permite conocer el derrotero de las nuevas ideas:

En ningún colegio dirigido por los maestros formados por don José de la Luz Caballero, se enseñaba historia ni geografía de España, sino muy superficialmente y haciendo hincapié en cuantos hechos pudiesen ser susceptibles de una interpretación vergonzosa para la nación. En cambio, ningún muchacho medianamente aprovechado ignoraba la historia de la independencia de todas las repúblicas americanas, ni dejaba de saber perfectamente hasta la última escaramuza en que hubiesen sido derrotados algunos españoles. La bravura de los indios contra los descubridores de América, y el maltrato que recibieron los primitivos pobladores de los compañeros de Colón, también se enseñaba con particular cuidado, inventando robos, violencias, asesinatos y otros hechos que no podrían menos de indignar

el alma cándida y generosa de los adolescentes contra una nación que tan odiosa se les pintaba⁴.

Recordaba amargado el periodista español cómo en Cuba, a partir de la creación de los colegios superiores en los ayuntamientos, en 1863, el profesorado criollo fue responsable de que numerosos alumnos ingresaran en el ejército liberador: "... y colegios hubo de donde maestro y discípulos salieron formados y en masa para la insurrección"⁵. Exageraba el periodista el estado real de la educación. Pero no era menos cierto que el pequeño magisterio criollo tuvo fuerte influencia en la divulgación de la historia alterna caribeña. De su acusación a las escuelas pasó a criticar a la prensa nativa, por su rol estelar en la creación de una nueva conciencia histórica:

Y si los ambiciosos tuvieron medios y libertad de reunirse, no es menos la que tuvieron para escribir y propagar sus ideas revolucionarias por medio de la prensa. Los libros de Heredia, de Plando, de Formaris y de otros muchos en donde se deificaba a los indios y se ponían por las nubes a Bolívar, Iturbide y San Martín, sembrando así insensiblemente las ideas de independencia hasta entre los hombres rudos y sencillos del campo que repetían los versos subversivos, abundaban, se vendían y circulaban por ambas islas sin el menor correctivo ni prohibición por parte de las autoridades⁶.

Mentía Pérez Moris en cuanto a la libertad de expresión existente. Callaba los atropellos constantes contra la prensa y contra la libertad de reunión. Callaba sobre los expedientes de lealtad levantados a los maestros individuales y callaba de los frecuentes asesinatos políticos. Mas no dejó de percibir la cuña que el cultivo del pasado hincaba en la ideología de dominación colonial. Aquella "literatura indiófila" resquebrajaba la nítida lógica que explicaba la subordinación del criollo al peninsular. Puesto que eliminado el indígena de la contienda, la lucha en las colonias se reducía a dos contrincantes por demás desiguales: el blanco y el negro. El primero representante de la superioridad europea y el segundo del atraso y la ignorancia. El

⁴ Pérez Moris, 1975, *op. cit.*, p. 232.

⁵ *Ibid.*, p. 232.

⁶ *Ibid.*, p. 232.

revestimiento racial de la ideología colonial había servido eficientemente para mantener en servidumbre material y espiritualmente a las masas mestizas y mulatas del Caribe. Todo el mito de la supremacía europea se fundamentaba en el derecho de conquista pero también en la desaparición del indio. Y si ahora el indio reencarnaba en las masas campesinas, rompiendo el cerco historiográfico, desbaratando el mito racial (recordemos que el campesino era blanco y negro) la legitimidad del orden quedaba en entredicho. Y Pérez Moris no tardó en confrontar el reto:

Aquí ya no hay descendientes de Agueybaná; aquí no hay más que españoles nacidos en Puerto Rico y en la Península de África; de una o de la otra raza, todos cabemos bajo la bandera española, todos tenemos el derecho de ser reformistas o conservadores (pero no separatistas) sin que nadie lo tenga para impedir a otros, bajo el pretexto de un falso patriotismo, que se afilie libremente en el partido que tenga por conveniente; que, lo repetimos, no existen en Puerto Rico conquistadores y conquistados, monopolizados y monopolizadores, sino, verdaderamente españoles. Los que no quieren serlo son los verdaderos extranjeros aquí en esta tierra española⁷.

Pero al final tenía que admitir la debilidad moral de su defensa en aquel juego de las interpretaciones históricas: “(que)...los indios, únicos que, a existir en las Antillas, tendrían razón para reivindicar sus derechos...”. En el manejo de las adscripciones simbólicas, el reclamo de la autoctonía tenía una poderosa mística aglutinante y potencialmente revolucionaria que a la larga se fue desactivando y olvidando por las próximas generaciones de criollos. La inmigración masiva, la represión política, el reparto de tierras y al final el nuevo amo norteamericano transformó el nacionalismo indigenista en un indigenismo hispanista y en proyectos que en su fondo eran antinacionales. El supremacismo reaccionario de los Pérez Moris ganó en el tablero cultural, durante esta nueva etapa. Pero antes de este decadente letargo se procrearon desde abajo y desde el telón de fondo del inicial colonialismo, la protoetnia con su correspondiente protocultura jibara y

⁷ *Ibid.*, p. 238.

boricua. El proceso fue complejo, al igual que en las otras dos islas hermanas y se inicia con la llegada misma de los españoles.

Las huellas de lo indígena

Como hemos visto en anteriores capítulos, en la historiografía moderna se ha concluido que las sociedades indoantillanas perecieron bajo el golpe de la conquista. Y en la medida en que aquellas formaciones sociales se desarticulaban y dejaron de funcionar de manera tradicional, la conclusión es correcta. Posiblemente el noventa por ciento de la población pereció en pocas décadas. Pero esa misma historiografía reconoce también que algunos pequeños grupos humanos y numerosos individuos desligados de sus unidades primarias sobrevivieron, se reprodujeron entre sí y con miembros de otras etnias. Sin embargo, su desenvolvimiento histórico ha estado plagado de las más dispares especulaciones. Por tal razón queremos dedicar atención especial al rastreo de los que sobrevivieron la conquista, el infierno de las encomiendas y de los campamentos mineros, las enfermedades nuevas y la profunda angustia que el holocausto les dejaba dentro.

Los sobrevivientes tenían mucho a su favor, no partían de la nada. Permanecían, muchos de ellos en sus tierras naturales, que conocían bien, y retenían una ancestral cultura cuya resistencia y efectividad no se había perdido. Solamente necesitaban el espacio vital para acomodarse al nuevo estado de cosas.

A partir del año de 1520, la isla de Puerto Rico había comenzado a producir más oro que la Española. Por tal razón se había convertido en puerto favorecido por las armas esclavistas que desde tierras continentales arrancaban a miles de desdichados indígenas para el laboreo infernal⁸. La introducción legal de indígenas duró hasta entrada la década de 1540 aunque se conocen partidas clandestinas después de esa fecha. Sin embargo, la documentación oficial oculta la existencia y reduce a números insignificantes la de los naturales. Al igual que en la Española, el paso de la economía minera a una de producción azucarera significó una continuación intensa de la esclavitud. Pero el alto costo de los africanos mantuvo viva la opción indígena en los proyectos de los hacendados. De esta

⁸ E. Otte, *Las Perlas del Caribe: Nueva Cadiz de Cabagua*, Fundación John Bulton, Caracas, 1977.

forma, según las Leyes Nuevas de 1542, que prohibían la esclavización del indígena cerraban esta vía laboral, el tráfico se ocultaba en la correspondencia oficial. O como lo exponía un oficial de la Audiencia de Santo Domingo: “antes se pasa todo debajo de disimulación, por manera que están los indios de la condición de servidumbre que han estado siempre”⁹. Esto queda evidenciado, sin lugar a dudas, en la información del Obispo de San Juan, Rodrigo de Bastidas, quien el 20 de marzo de 1544 explica sus gestiones para aplicar las Leyes Nuevas, reduciendo el número de indios naturales a solamente sesenta y ocultando en su totalidad el paradero de los forasteros¹⁰. La Iglesia en la economía azucarera y hatera dependía de los diezmos de la producción y mantuvo inusitado interés por la salud económica de estos sectores de interés. Bastidas mismo era uno de los principales hateros en la isla Española, razón que sobradamente explica sus omisiones. Los obispos habían sido encomendados con la manumisión de los indios en todas las islas, no obstante que tanto la Iglesia como sus oficiales en su carácter personal eran un importante sector esclavista. Más aún, eran susceptibles a poderosas presiones de la élite minera y azucarera. Por eso, Bastidas, al igual que sus contrapartes en Cuba y Santo Domingo alargaron la implementación legal de las medidas y ocultaron la realidad de la continuada servidumbre aborigen: Leamos su informe:

...Yo requerí a la Justicia que las hiciese apregonar y guardar y así se cumplió. Y en lo de los indios naturales se mandó luego pareciesen ante los alcaldes para los poner en matrícula y notificarles la nueva merced que su majestad les hacía en los libertar, los cuales parecieron, aunque pocos, porque entre chicos y grandes no hay en toda esta isla sesenta indios que sean naturales y esos pocos resibieron con alegre cara la merced y no les falta capacidad para conocer el bien que se les hace... y porque se conservasen y no tomasen desabrimiento acordamos de los dejar vivir donde ellos quisiesen con tal que residan cerca de poblados porque sean visitados y esto es cuanto a los naturales...¹¹.

⁹ AGI, SD, 94 #14.

¹⁰ AGI, SD, 172 #11.

¹¹ AGI SD 172 # 11.

Nosotros nos preguntamos que si esos 60 fueron los que se presentaron voluntariamente a las autoridades ¿Qué hacía pensar al obispo que eran los únicos? El religioso tampoco mencionó la suerte de los indios importados aún cuando la legislación le aplica igualmente. Pocos años después, en 1548, el mismo prelado acusaba a la orden de los dominicos de tener y poseer "...estancias, vacas, ganado, negros e indios y ahora quieren hacer ingenios de caballos"¹². En esta ocasión, también informaba de la existencia de una comunidad de indios nativos en la pequeña isla de Mona, perteneciente a Puerto Rico, que antes también había olvidado: "...visité la isla de Mona: aunque han quedado en ella pocos indios, son los más casados y buenos cristianos. Tienen su pobre iglesia bien ataviada...": En ese mismo año de 1548, La Mona fue visitada por el Capellán de San Juan que abogó por la exención del pago de tributo y declaró: "Son de razón y venden su miseria a navíos que allí llegan, y son capaces de contratarla"¹³. En esa forma poética escribía la asociación de los indios de la Mona con el contrabando, relación que duraría más de un siglo.

Durante las próximas décadas la documentación dejará al descubierto la presencia del indígena a través de toda la isla, la continuación de su explotación y su lento pero inexorable proceso de incorporación a la sociedad colonial. A su llegada en 1550 el Gobernador Vallejo pronto descubría: En el tratamiento de esos pocos indios que en esta tierra han quedado hallé algún desorden porque con cautelas, secretamente, se vendían por esclavos". E informaba de las medidas que tomaba para remediarlo, que al final y a la postre no fueron otras que ponerlos "a todos con amo" para protegerlos del peligro de que se asociaran a los negros que se le alzaban en el campo¹⁴. Resulta de interés esta primera asociación de los indígenas a los negros rebeldes, porque nos avisa la dirección en que se dirigían en aquellos años los grupos marginados. La hipócrita política de Vallejo nos clarifica el verdadero motivo por el cual en Puerto Rico no se crearon las comunidades de los indios libres que la ley metropolitana pretendía y el por qué siempre terminaban bajo la tutela de los propietarios de ingenios y fincas. Durante su juicio de Residencia cinco años después Vallejo también informaba de la llegada de un embarque clandestino de indios esclavos oriundos del Cabo de la Vela, al norte de la Nueva Granada, los cuales, en

¹² BHPR 8:105.

¹³ AGI SD # 172.

¹⁴ AGI SD # 155.

contravención a la ley el gobernador puso a sueldo "...como libres, con personas que los tratasen bien"¹⁵. En ese mismo año, el obispo Bastidas repetía: "En aquella isla no hay indios como en otras partes"¹⁶. Pero las referencias documentales, aunque pocas eran claras. En 1553 hay referencias a indios en el Humacao; en 1567 en Guayanilla y Guayama; en 1571 en Guayanilla y Arecibo; en 1569 en Guaynabo. En ese mismo año un Juan de Salas, notorio esclavista de la isla de Margarita introdujo de 10 a 12 indígenas esclavos de la isla Trinidad.

En 1560 datos más significativos salen a la luz. El gobernador fue personalmente acusado de servirse de indios y no pagar sus salarios: "*Iten*, se le hace cargo al dicho capitán Francisco de Lugo que durante el tiempo de su gobernación ha tenido en su casa y servicio muchos indios e indias, sirviéndose de ellos como de esclavos, sin por ello dar ni pagar cosa alguna"¹⁷.

Solamente una agria disputa entre la autoridad civil y la eclesiástica como la que ocurrió podía hacer aflorar los datos. La necesidad de nombrar un protector de indios sólo apuntaba a la existencia de un sector social vivo y real que como vemos con los vecinos de la Quebrada, pugnaban por defender sus fueros y su espacio en la nueva sociedad. Al igual que ocurría en las otras islas, muchos indios y mestizos se transformaron en pequeños estancieros y criadores para la irritación de los grandes propietarios. Aquella comunidad no vuelve a mencionarse en la documentación. Y nos queda la duda sobre su origen legal. Dado que Bastidas informó que al momento de la manumisión no se creó pueblo de indios alguno, su origen solamente puede encontrarse en la concesión de mercedes individuales de tierras por el Cabildo.

Este asiento debió estar en algún punto del Barrio Indios en el actual municipio de Guayanilla. Y es la única referencia concreta a la fundación oficial de un pueblo de indios en la isla. La mayoría de los indígenas, naturales o no y de aquellas primeras generaciones

¹⁵ AGI Contratación 4802

¹⁶ López Cantos, "La sociedad de Puerto Rico en el Siglo XVIII", *Anales*, Nueva Serie, Vol.1, Núm. 2, San Germán, P.R., 1985, p. 28.

¹⁷ AGI Justicia 98.

de mestizos durante la segunda mitad del Siglo XVI se dispersaron por los hatos y estancias de los españoles y otros intentaron por su cuenta atrincherarse en las tierras marginales. Así lo declaraba el gobernador Menéndez en 1583:

...entendido que a causa de estar los caseríos y poblaciones de esta tierra, así de españoles como de mestizos, negros horros, indios y mulatos muy apartados unos de otros en tierras asperas y montuosas, se siguen muchos inconvenientes y que así convendría que estuviesen poblados en parte donde la nuestra justicia y sacerdotes los pudiesen ver y doctrinar...¹⁸

Pero esta descripción se ha tomado muy al pie de la letra para fomentar la impresión de que los indios se refugiaron en el interior montañoso de la isla en reclusión absoluta. El mismo López de Velazco que en 1571 reducía los indios al pueblo del Cibuco en el sur mencionaba también que en el puerto de Arecibo la población se componía de “algunos indios y españoles”. Los grupos marginados se habían retirado de las tierras cercanas a la capital y de las que reclamaban los quince ingenios azucareros de la época, todas cercanas también a la costa. Esto los desplazaba a suficiente distancia del control del Estado y de los hacendados pero no hacia remotos parajes del interior como se ha pretendido. En 1579 el obispo escribía sobre este distanciamiento y sus efectos al dominio religioso:

...porque debe de haber muchos hombres, así españoles como mestizos, negros horros y indios y mulatos y otros que hacen habitación en los campos apartados unos de otros por distancia de mas de dos y tres lenguas los mas cercanos; estos ni sirven a Dios, nuestro señor, ni a vuestra majestad, ni saben que cosa es misa, ni sermón en todo el año, ni confiesan cuando deben ni guardan cuaresma ni los días prohibidos de no comer carne¹⁹.

Esta descripción de los efectos culturales del desplazamiento de los grupos marginados y de la creación de un modo de vida alterno y contrario al urbano colonial se

¹⁸ AGI SD 2280.4.

¹⁹ AGI SD # 168.

repetirá constantemente durante la próxima centuria. Las necesidades de evitar el éxodo de los pobres del servicio de los propietarios generó hondos conflictos sociales cuya magnitud es difícil de medir. El alto costo de los esclavos africanos no era el único factor en agravar la crisis de mano de obra a fines del siglo XVI. El éxodo de blancos pobres también contribuyó. La falta de capital había llevado incluso a la venta en el exterior de esclavos ladinos, los más aculturados y mejor entrenados²⁰. Estos factores explican las medidas coercitivas lanzadas contra los grupos marginados y el afán por impedir que se volvieran campesinos independientes. Lo que resulta muy significativo al acercarse el fin del Siglo XVI es la correlación de fuerzas entre las distintas castas que constituían ese mundo de los marginados. El sector blanco decrece considerablemente. No se registran movimientos inmigratorios y sí un éxodo; los esclavos, que a fines de siglo eran un segmento apreciable, se consumían en los ingenios con un alto índice de mortalidad; los mulatos libres aumentaban pero también los mestizos: Estos dos segmentos tendrán una fuerte continuidad durante el próximo siglo estableciendo un modo de vida mestizo que les caracterizaría a ambos. La política de los hacendados por impedir el surgimiento del campesinado pobre no tuvo éxito. Parece ser que los mestizos no abandonaban sus pequeños predios rurales. Y la razón era muy manifiesta en Puerto Rico como en las otras islas los cultivos de la economía de subsistencia tenían un buen mercado interior y exterior. Esta inserción de indios y mestizos en los circuitos del comercio clandestino son muy tempranos en Puerto Rico y muy continuos. El contrabando fue incrementándose en todo el Caribe en la medida en que España desatendía la región. En estos espacios se integró el indio, el mestizo y el negro libre al modo de vida mestizo, alterno a la cotidianidad urbana colonial. Estas comunidades vivían al margen de la iglesia, de los cánones raciales, de la legalidad (el contrabando conlleva pena de excomunión), de las prácticas consideradas esenciales para una sana convivencia: en el vestir, en el comer, en la vivienda. La isla no sufría tanto de “falta de gente” como de súbditos modelos; y la miseria no está necesariamente asociada a pobreza. El dirigismo cultural del Estado fracasaba en amplias regiones de Puerto Rico como estaba fracasando en el ancho noreste de la Española y en mucha de la expansión rural cubana: En la Memoria de Melgarejo de 1582 encontramos un asentamiento típico y contrastante de la vida en un ingenio:

²⁰ Jalil Sued Badillo y A. López Cantos, *Puerto Rico Negro*, Editorial Cultural, Río Piedras, P.R., 1986.

Estos ingenios son a manera de lugares, como aldea de España, a causa de los buenos edificios que tienen, porque los negros y mandadores, fuera de la casa principal, tienen en el contorno cada personaje su casa, que parece alcaría de España, y tienen iglesia, y en algunos hay capellanes, cuando se hallan²¹.

Pero no fue en esos ingenios que se fundieron las razas o se fraguaron los modelos culturales de los futuros criollos. Fue a la distancia, donde otras iglesias y otros valores campeaban por sus respetos. En 1579 el Regidor Juan Ponce de León se escandalizaba de las influencias religiosas indígenas que comenzaban a sentirse entre los españoles:

Al presente he empezado, con el favor de Dios, a conocer de oficio contra hechiceros y brujos, y se tiene por muy cierto los hay muchos en esta tierra, y así nos matan los esclavos tan aprisa que es lástima sin morir de enfermedad que se las pueda entender, y la desvergüenza pasa ya a los españoles; plega dios me de su gracia para que yo extirpe tan gran maldad de esta tierra, porque es fama que es cosa muy antigua en ella, y entiendo que en este particular está muy apoderado el demonio en ellos²².

Las referencias a “cosa muy antigua” nos indica que alude a prácticas indígenas y que se difunden a través de mestizos. La memoria histórica indígena perduró detrás del culto oficial de la Iglesia del Estado, en Puerto Rico como en otras partes de América. A mediados del Siglo XVII, según Diego de Torres Vargas, los hatos enseñorean los campos y las estancias conqueras proliferaban en frágil tregua. Pero dominan los cultivos de subsistencia que dan de comer a los pueblos, que abastecen las flotas y satisfacen a los contrabandistas. Dentro de este panorama, un año en particular, las cosechas de yuca se vieron afectadas por una plaga y los cultivadores alarmados recurrieron a las autoridades para que les señalara un santo patrón protector a quien rezarle. Se escogió a San Patricio, el santo irlandés que nada tenía que ver con la yuca o el casabe. El clamor popular fue tan

²¹ Caro, *op. cit.*

²² A. Tio, *Nuevas fuentes para la historia de Puerto Rico*, Ediciones Universidad Interamericana, San Germán, P.R., 1961, p. 485.

fuerte que ambos cabildos de la isla celebraron misas, dieron sermones y procesiones en honor a la nueva deidad de la yuca. En 1641, azotados por otra plaga, se reafirmó la devoción al santo. Las viejas deidades indígenas asociadas al cultivo de la yuca se revestían ahora con el mantón de un santo irlandés, que jamás supo qué era una yuca, pero que permitía ahora el encuentro de dos formas de culto transformadas en una nueva versión. Nos dice López Cantos que en el Siglo XVIII la devoción del isleño por los santos dominaba sobre los preceptos dominicales y festivos. Esta “desviación ideológica” en el catolicismo borincano es perceptible aún en nuestros días²³. Si el indio “puro” iba desapareciendo era sólo para dar paso a una descendencia mestiza, que a través de las otras castas continuaba afirmando importantes elementos de su cultura tradicional. En los últimos años del Siglo XVI las referencias a los mestizos y su paradero social son más abundantes. En 1582, la justicia condenó a muerte a una mujer mestiza por supuesta complicidad con un grifo en la muerte de su marido²⁴. Noticias de uniones interraciales nos revelan que el indio se amestizó tanto con blancos como con negros. Pedro Martín, mestizo aparece casado con una mujer negra al igual que otro mestizo lisiado, traficante de licores que también aparece casado con mujer negra. El mestizaje de los indígenas con negros no es muy abordado por la historiografía tradicional. Pero de mayor importancia que las referencias individuales en la documentación es el derrotero de aquel modo de vida de campesinos pobres y racialmente mestizos que al margen de los hatos y haciendas mayores siguió su curso histórico, como unidades de producción y de población, reproduciendo en su interior una cultura igualmente mestiza. En 1690 el gobernador Gaspar Arredondo escribía al Consejo de Indias: “...Por hallarse en la jurisdicción de este gobierno unos lugares con suficiente número de gente blanca y otra gente que compone la plebe, llegando a tal número que ha precisado atención espiritual...”²⁵

Quiere decir, que, terminado el Siglo XVII los principales núcleos de población rural permanecían sustancialmente fuera de la jurisdicción del Estado, política y religiosamente, para inquietud de las autoridades superiores. Los contrastes culturales se

²³ López Cantos *Fiestas y Juegos en Puerto Rico, Siglo XVIII*, Centro de Estudios Avanzados, San Juan, P.R., 1990, p. 45.

²⁴ AGI SD 155.

²⁵ Levi Marrero, *Cuba, Economía y Sociedad*, Vols. III; XIII, Ed. Playor, Madrid, 1973.

acentuaban y se transmitían de un siglo a otro. Pero dentro de esa sociedad campesina la realidad social, como la económica distó mucho de ser igualitaria. Los grandes propietarios constituyeron una élite social aún cuando en sus haberes materiales, en su cultura material compartieran los hábitos de comer, de vestir y de vivir con los grupos subalternos. Humboldt observó el mismo fenómeno en Cuba: “Un blanco, aunque monte descalzo a caballo se imagina ser de la nobleza del país”²⁶. Lo cual nos advierte que dentro de este modo de vida que llamamos mestizo, se esconden hondas diferencias de clase como también distinciones dentro de una misma clase.

Durante el Siglo XVIII también encontramos indios y mestizos ocasionales en la documentación. En un proceso judicial de 1702 se discrimina contra testigos por ser “personas ruines, mulatos e indios”²⁷. En esos mismos tempranos años del siglo, dos milicianos, José de la Rosa, indio y Juan Martín, mestizo, fueron condenados a muerte por su participación en el motín de los vecinos de la Villa de San Germán²⁸. Finalmente, en los pocos archivos parroquiales que han sido consultados por algunos investigadores entre los cuales se encuentra Jalil Sued Badillo, aparecen ocasionalmente identificados por raza algunos indios; así, ha podido establecerse, por ejemplo, que en las actas de defunción del pueblo de Gurabo se menciona a un “Juan, indio forastero” fallecido en 1749. Y en Río Piedras igualmente aparece enterrado un “Antonio indio” en el año de 1782.

Otro elemento importante a considerar para una valoración de lo indígena en Puerto Rico es la existencia de lo que se ha llamado “la comunidad indígena de Mona”. Es decir, la población con características indias de la pequeña isla que se encuentra entre la Española y Puerto Rico a cuya jurisdicción pertenece en calidad de estancia de la Corona. Durante las primeras décadas de la conquista funcionó como una de las principales fincas reales produciendo alimentos y ropa. Llegó a tener más de un centenar de trabajadores indígenas

²⁶ L. Marrero, op. cit., 13, 63.

²⁷ A. López Cantos, “La sociedad de Puerto Rico en el Siglo XVIII”, *Anales*, Nueva Serie, Vol. I, Núm. 2, San Germán, P.R., 1985, p. 19.

²⁸ F. Lluch Mora, *La Rebelión de San Germán*, Editorial Isla, Mayagüez, P.R., 1981.

que contrario a sus contrapartes en la isla grande, solamente se dedicaron al trabajo agrícola sin sufrir las penas de la minería²⁹.

En 1519 la Corona arrendó la isla y su población indígena al empresario Francisco de Barrionuevo quien continuaba explotándola en 1541. Su producción, principalmente de casabe y otros productos alimentarios estaba orientada al sostenimiento de las pesquerías de las perlas de Cubagua³⁰. Esto quiere decir que los indios de Mona fueron acumulando experiencia en una producción para el comercio caribeño y en el trato con mercaderes y transportistas del exterior desde épocas muy tempranas. Por su localización la isla fue parada inevitable de navíos, muchos de ellos participantes en el circuito ilícito que respetaban a los habitantes por el apoyo que recibían durante sus azarosas travesías en la región. En 1568 un oficial de la Española informaba que en Mona existían 50 indios, se cosechaban buenos frutos y “se daba de comer a los franceses que llegan allí”³¹. Para ese entonces los indios de Mona parecen haber vivido en un amplio margen de libertad e independencia de los poblados españoles tanto de Puerto Rico como de la Española. En la isla, además de los contrabandistas franceses, también los ingleses solían detenerse en sus costas. Entre otras noticias de visitas a Mona, la más reveladora, a finales del siglo XVI la brinda el licenciado Varela en 1594 cuando acusa a los indios de la isla de contrabandear con franceses géneros y otras cosas que luego vendían en el litoral occidental de Puerto Rico. La noticia es importante porque asocia a los indígenas de Mona con el circuito de contrabando mestizo en la isla grande revelando que las relaciones eran más complejas y menos pasivas de lo que se piensa. Abad y la Sierra, historiador de la segunda mitad del Siglo XVII nos proporciona datos sobre el traslado de los indios de Mona a la isla de Puerto Rico. En su “Historia” Abad nos dice que:

Aunque después de algunos años, no pudiendo subsistir por ser muy reducidos, pidieron tierras en la de Puerto Rico y se les señalaron en las Sierras de Añasco y San Germán, en donde vivieron separados de los españoles hasta principios

²⁹ A. Tanodi, *Documentos de la Real Hacienda de Puerto Rico. 1509-19*, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, Puerto Rico, 1971.

³⁰ E. Otte, 1977, *op. cit.*

³¹ E. Rodríguez Demorizi, “La sociedad de Puerto Rico en el Siglo XVIII”, *Anales*, Nueva Serie, Vol. I, Núm. 2, San Germán, P.R., 1942.

de este siglo (Siglo XVIII), en cuyo tiempo empezaron a casarse con españoles y negros, viniendo cuasi por este medio a extinguirse la casta de los indios de esta isla³².

Estos datos provienen del primer manuscrito de su "Historia" que entregara en 1772, pero en manuscrito inédito posterior su autor corrigió y mejoró su contenido y en él señala:

...hasta que algunos años después, no pudiendo subsistir los indios en las islas en donde se avían refugiado y viéndose rogados y acariciados del gobierno, pidieron tierras en Puerto Rico y se las señalaron por la parte de Añasco y San Germán; estos se casaron con los negros y mulatos que avía ya en la isla y fueron multiplicando estas castas hasta formar nueve poblaciones considerables, cuyos habitantes se dedicaron al cultivo del jengibre, cacao, añil, algodón y ganados, cuyas producciones abundan tanto que tuvieron un lucido comercio hasta los años de 1685³³.

A partir de esa fecha de 1685, añade el cronista, la isla fue azotada por un largo periodo de epidemias y tormentas. Obsérvese que en la primera versión Abad y la Sierra menciona a los españoles como uno de los grupos raciales con los cuales los indígenas se mezclan. En la segunda versión desaparecen para ampliar el grupo de negros con los mulatos. Igualmente describe en términos muy positivos los esfuerzos agrícolas de estos mestizos en el oeste de la isla. La pequeña propiedad, esta vez autorizada por el gobierno, reaparece como un exitoso modo de producción. Los nuevos datos de Abad y la Sierra nos permiten rastrear desde el Siglo XVI una comunidad indígena borincana hasta su eventual fusión en la comunidad criolla del Siglo XVIII. De aquí en adelante le corresponde a la microhistoria identificar las huellas de este proceso más pormenorizadamente. Existen pistas inequívocas. En los censos de producción agrícola de 1828, son casualmente los

³² ABAD, "I. Viaje a la América", *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Historia*, vol. V, núm. 18, San Juan, P.R., 1976, 77.

³³ Abad y La Sierra, "I. Viaje a la América", *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Historia*, vol. V, núm. 18, San Juan, P.R., 1977.

municipios de Añasco y Pepino los principales productores de casabe en la isla. A excepción de Loíza, que fue un caso especial como productora para la guarnición militar. El casabe, para esa fecha, había venido a menos por la fuerte inmigración de españoles durante la segunda mitad del Siglo XVIII. Por esa razón, su sobrevivencia en regiones particulares solamente puede señalar a la pervivencia de la tradición mestiza que se caracterizó por su cultivo³⁴.

Pero todavía existe un último cabo suelto en la historia del indígena en Puerto Rico. A finales del Siglo XVIII aparecen los primeros censos de población en serie para toda la isla. Éstos cubrían los años de 1775 hasta el 1803. En esos censos se identifica una gran población indígena año tras año cuyo origen y particularidades no han podido ser precisadas. Si se decía que ya habían desaparecido, ¿de dónde llegaron y quiénes eran? En el censo de 1776 aparecen registrados en la villa de San Germán y representaban un 2.3% de la población total de la isla que se calculaba entonces en 70,335 habitantes. En 1779 la población india se duplica a un 4.5% con la inclusión de otro grupo en Yauco; pero a partir del año siguiente desaparecen de los estimados reduciéndose a la cifra de unos 2.2% hasta el 1803, cuando la categoría de indios desaparece para siempre³⁵. Sobre el origen foráneo de estos escurridizos indios de finales del XVIII se habla de varias posibilidades y se habla de Venezuela y la reubicación de “caribes” rebeldes y para ello se mencionan diferentes instrucciones. Pero nada parece indicar que la relocalización se haya llevado a cabo. Lo cual, por supuesto, tampoco la niega. Resulta interesante que en 1704 el Cabildo de San Juan suplica el envío a la isla de cien indios esclavos para repartir entre los dueños de ingenios³⁶. Semejante petición sólo podía aplicar a los “caribes”, únicos en permanecer criminalizados para esa fecha.

El otro posible origen para esa población indígena en Puerto Rico es la nueva España. La escasa población insular movió a la Corona, mediante despacho fechado el 13

³⁴ P. T. Córdova, *Memorias geográficas, históricas y estadísticas de la isla de Puerto Rico*, Editorial Facsimilar, San Juan, P.R., 1968, p. II.

³⁵ S. Padilla Escabí, “El poblamiento de Puerto Rico en el Siglo XVIII”, *Anales*, Nueva Serie, Vol. 2, San Germán, P.R., 1985, 120.

³⁶ Real Díaz, *Catálogo de las cartas y peticiones del Cabildo de San Juan Bautista de Puerto Rico en el Archivo General de Indias, Siglo XVI-XVIII*, Instituto de Cultura, San Juan, P.R., 1968, p. 223.

de diciembre de 1697, a instruir a la Audiencia Real de México que enviara a Puerto Rico recursos humanos para la fábrica de los cuarteles de Infantería de la capital. Pero no existe corroboración de que la orden se haya cumplido. Décadas más tarde, se cursa una correspondencia que finalmente parece corroborar el envío de presidiarios mexicanos a Puerto Rico. Pero en ausencia de evidencia precisa sólo se puede suponer que durante el transcurso del Siglo XVIII y en calidad de presidiarios, fueron llegando a la isla numerosos indígenas, entre otros, de orígenes y culturas diferentes, que con el tiempo se constituyeron en comunidades censables. Pero esta suposición es muy frágil. Se ha llegado a decir que año en año varios centenares de expresidiarios se incorporaban a la sociedad criolla a reforzar obviamente los estratos más pobres. Su impacto en el proceso de creación de identidades no puede menospreciarse, pero tampoco exagerarse.

No podemos explicar aún la concentración de “indios” en San Germán y Yauco a fines del Siglo XVIII. La última posibilidad es que éstos no tuvieran un solo origen y que fueran el resultado de circunstancias diversas, incluyendo a descendientes de los relocalizados de Mona. Los censos no ofrecen ocupación ni lugar fijo. Por otro lado cabe recordar que la mayor densidad poblacional de la isla era en su región occidental, no en la capitalina, y que desde la zona de Añasco y por todo aquel litoral el contrabando siempre fue muy abundante. La región también era atractiva a pequeños cultivadores y tratantes por ser el lugar de aguada de la flota española estacional.

Finalmente, un dato lingüístico que fortalece la hipótesis del origen variado de los indígenas del XVIII es el hecho de existir un vocabulario indígena en el español de Puerto Rico que proviene tanto del norte de tierra firme como de México. En los escritos de ese siglo aparecen estos indigenismos foráneos en pugna con sus contrapartes insulares lo que indica su reciente aparición: términos como arepa, butaca, mapuey, totumo, ture, merey, múcura, moriche, quenepa, guayuco, coy, son todos de origen tupí o cumanagoto, por lo que apuntan al sur. Mientras que los términos atol, achote, chayote, petaca, petate, zapote, pasote y sicote provienen del náhuatl³⁷. De lo que se trata ahora es de explicar de dónde

³⁷ Álvarez Nazario, *El influjo indígena en el español de Puerto Rico*, Editorial Universitaria, UPR, Río Piedras, P.R., 1977; *El habla campesina del país: Orígenes y Desarrollo del Español en Puerto Rico*, Editorial Universitaria, UPR, Río Piedras, P.R., 1990.

saca el criollo rebelde de principios del Siglo XIX su insistencia en considerar lo indígena como principal motivo de inspiración para elaborar sus llamados a la lucha independentista. Es claro que estas referencias a lo indígena no proceden de la nada, por lo que hay que rastrear sus orígenes en la historia de la formación social de su país. Es decir, hace falta determinar con mayor precisión las matrices socioeconómicas de las identidades nacionales. Este trabajo, aunque difícil y complejo, ya se ha venido realizando por diversos investigadores no obstante que por lo regular se parta de enfoques disímiles. Con lo poco que ya se ha hecho al respecto se comienzan a percibir los primeros frutos que ayudan a tener más clara la transfiguración etnocultural del mestizaje en el campo anterior al Siglo XIX.

El modo de vida mestizo de Pueblo Nuevo en Puerto Rico.

Había sido una falacia el postular una dicotomía costa-montaña para explicar el modo de vida campesino antes del Siglo XIX. La experiencia histórica apunta a la vida en el litoral como la matriz de las culturas criollas campesinas y no a su reclusión en lo recóndito del interior montañoso. La pequeña agricultura se desarrolló en asociación con el intercambio clandestino y el patrón de asentamiento costero refleja una clara defensa de un espacio vital y no un repliegue pusilánime. Solamente los monteros mestizos penetraban en el interior montañoso buscando reses extraviadas o recursos ocasionales. La persistencia de una toponimia indígena en el interior de la isla refuerza la idea de que fueron los mestizos los que la mantuvieron viva. No hay evidencias de asentamientos permanentes de poblaciones significativas en el interior. Padilla nos confirma que para finales del Siglo XVIII, el 90% de la población de Puerto Rico vivía en la costa y sólo el 9.4% en el interior “dividiéndose éstos en 4.9% en el interior montañoso y 4.5% en el Valle de Caguas”³⁸.

Así surgen dos identidades que han sido tradicionalmente muy discutidas en Puerto Rico: el “jíbaro” y el “boricua”. Identidades que se fraguan durante épocas tempranas de tal manera que ya existían antes del Siglo XIX, pero que sufrirán hondas modificaciones posteriores. De esta forma, el jíbaro del XVIII no es el tímido y anémico personaje de la literatura decimonónica. Es un campesino que suscita temor por su “libertad rebelde”, por

³⁸ S. Padilla E., 1985, *op. cit.*, p. 126.

su probada valentía militar, y por su sagacidad en la ilegalidad. Ese jíbaro original que el independentismo del Siglo XIX identifica como el heredero de la tradición indígena ni era racialmente puro ni el portador de la ancestralidad hispana que se le atribuye un siglo después. Las menciones más tempranas que se conocen son de principios del Siglo XVIII. El obispo Pedro Urriaga en carta al rey se refiere a ellos así: "...de condición fieras, indevotas y altivas" y de "delincuentes isleños, que por su fiera malignidad llaman jíbaros"³⁹. En 1718, el oficial criollo a cargo de una expedición para desalojar a los ingleses de Vieques alardea ante el comandante inglés intimidándole:

...porque con la gente que trae en tres embarcaciones y con unos ciento treinta hombres que llaman "jíbaros del monte", que si estos llegan asaltar a tierra, no soy dueño yo ni los cabos que vienen con ellos, para sujetarlos, de que vuestra merced tendrá bastante⁴⁰.

Aquí encontramos a los jíbaros incorporados a las milicias regionales, pero a la vez, distinguidos de ellos.

Así que el mote de jíbaro (término etimológicamente indígena) aparece asociado a un sector del campesinado, el menos dúctil, el menos dócil, decididamente el más pobre. En 1746 se declararon nulos los títulos de propiedad de la tierra como medida para una reforma agraria. El campesino pobre fue muy afectado al no poder legitimar legalmente la ocupación de sus tierras. Un oficial del gobierno de San Germán se preocupaba por la reacción de este sector y decía: "...no será fácil convencer a los 'jíbaros' de que no tienen derecho a permanecer en la tierra que han ocupado con la espada de razón y el machete y que han peleado contra los enemigos del rey con gran valentía"⁴¹. Jíbaro era pues, ese campesinado de continuidad histórica, mestizo cultural y racialmente que mantenía una identidad firme ante los nuevos sectores que durante el Siglo XVIII también se asentaban en el campo. Víctor Schoelcher, en su visita a la isla en 1843 percibía aún su naturaleza

³⁹ López Cantos, *Fiestas y Juegos en Puerto Rico, Siglo XVIII*, Centro de Estudios Avanzados, San Juan, P.R., 1990, p. 1555.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 154.

⁴¹ *El Día*, 1992.

cultural mestiza: “los jíbaros han conservado algo de la mezcla india que se sospecha en su origen. Disimulados e indiscretos como los salvajes, los hombres son silenciosos, reservados, observadores; las mujeres por el contrario francas y comunicativas; unos y otros igualmente desinteresados y hospitalarios”⁴². Sin embargo, existen también quienes los clasifican en esos años como blancos, pero si la identidad racial del jíbaro campesino era motivo de polémicas en el primer cuarto del Siglo XIX, su ubicación de clase no lo era. El jíbaro era el campesino pobre:

“Soy jíbaro borincano
nacido en humilde cuna
mi casa mi dicha encierra
no envidio suerte ninguna”.

Por otra parte reflexionemos ante unas estadísticas: para el 1824 existían en Puerto Rico 31,710 unidades de viviendas rurales y urbanas, de las cuales 19,648 eran bohíos. El “log cabin” de Norteamérica, que representó la reproducción del modo de vida urbano en la precariedad del despoblado, no tuvo su contraparte en las islas. Con modificaciones, el concepto tanto como la forma de vivir fue la indígena. Para ese mismo año el medio de transporte principal fueron las canoas, los cayucos y las piraguas⁴³. Todavía, y por muchos años más, la mayoría de la población dormiría en hamacas y comería en ditas. La inversión de trabajo y de tiempo en reproducir esa forma de existencia nos debe dar la clave de la naturaleza de aquella cultura.

El servicio militar estuvo, además, íntimamente ligado al corso. Y en este ámbito se destacaron muchos criollos, que, como el ejemplo de Miguel Enríquez, nos apunta a una avenida de ascenso social. Tanto en el contrabando como en lo militar coincidieron sectores de clase distintos. Posiblemente, tanto en colaboración como en conflicto. Decía el gobernador Juan Daban en 1785: “La indocilidad que toco en estos naturales, especialmente los domiciliados en el campo, es en mi corto entender garante que los

⁴² S. Brau, *Ensayos, Disquisiciones Sociológicas*, Editorial Edil, Río Piedras, P.R., 1972, p. 28.

⁴³ Córdova, 1968, *op. cit.*, II, pp. 223, 403.

expuestos atrevimientos (trato ilícito) nunca hubieran tenido efecto a no estar apadrinados por los patricios”⁴⁴. Es posible que a esta relación se refiera Scarano al plantear el carácter desestabilizador de los desacomodados en el Siglo XVIII⁴⁵.

Además, el Siglo XIX en Puerto Rico fue la época de la recolonización del país, de la intensa inmigración blanca selectiva, de la militarización y eclesialización de la sociedad, de la represión intelectual y el exilio de los sectores independentistas más radicales. Pero de más trascendencia aún, de la proletarianización del campesinado. Forzado de sus espacios ancestrales a la miseria del trabajo servil, el pueblo campesino fue perdiendo progresivamente las características que a principio de siglo habían inspirado los primeros modelos de libertad política. El costumbrismo literario ha caricaturizado su condición y deformado su historia verdadera. Del mestizo ingenioso que impresionara a los cronistas del Siglo XVIII pasó a ser el jíbaro anémico y embrutecido que se consumía en las plantaciones de caña y en las haciendas de café. El resto es historia conocida. La clase hacendada que dirigió a los criollos y que elaboró la simbología nacional de fines de siglo hispanizó su identidad, inventó la nacionalidad con base en los ingredientes urbanos coloniales que su maniqueísmo político requería⁴⁶. Y con esa simbología, ahistórica y enajenada del cauce de la autoctonía ancestral ha pretendido combatir la vorágine de la norteamericanización. Ya no hay campesinado en Puerto Rico, como bien nos recuerda Quintero, pero hay capacidad para recuperar la memoria histórica y ayudar a elaborar proyectos políticos que afirmen al pueblo puertorriqueño y no lo angustien y lo marginen.

Supervivencias etnoculturales indígenas en la “puertorriqueñidad”.

Con la coyuntura que significó la celebración del “Quinto Centenario” del descubrimiento de América se abrió una discusión sobre los proyectos de nación para Puerto Rico. “Estatistas” oficialistas, independentistas y anexionistas presentaron a los sectores populares posiciones ideológicas y políticas respaldadas por argumentos que, según parece no convencieron ni lograron plena identificación con el sentir popular. Así,

⁴⁴ A. López Cantos, “Contrabando, corso y situado en el Siglo XVIII: Una economía subterránea”, *Anales*, Nueva Serie, Vol. I, Núm 2, San Germán, P.R., 1985 b, p. 33.

⁴⁵ Scarano, 1989, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁶ Quintero *Identidad Nacional y clases sociales*, Editorial Huracán, Río Piedras, 1979; González, *El País de los Cuatro Pisos*. Ediciones Huracán, Río Piedras, P.R., 1980.

mientras en el continente se desarrolló un vigoroso movimiento indígena que rechazó las celebraciones oficiales y reivindicó los “quinientos años de resistencia indígena, negra y popular”, en el Caribe no ocurrió así.

En las tierras de Borinquén los esfuerzos por recuperar el pasado por parte de los sectores populares son combatidos por la vieja élite cultural, anquilosada pero atrincherada aún en las instituciones culturales y educativas, y combatida también por los sectores norteamericanizantes que controlan los medios masivos de comunicación y establecen las modas, por lo cual sus esfuerzos se sofocan rápidamente. Resulta irónico y aún trágico, que mientras esto ocurre, en ámbitos intelectuales se produce una rica investigación histórica y una recuperación de conocimiento social que bastaría para dotar de contenido objetivo cualquier reclamo de nueva identidad. Al menos esto es lo que podemos desprender de lo que nos dijo Jalil Sued Badillo en la entrevista que con él sostuvimos en nuestra visita a Puerto Rico. Según este prestigiado antropólogo puertorriqueño, en su país, “la intercomunicación es defectuosa. Los textos escolares adolecen de un atraso pasmoso; la enseñanza de la historia no es compromiso prioritario del sistema de instrucción pública; de hecho, las instituciones estatales, por su ambivalencia ideológica han fracasado estrepitosamente en sus propios intentos por desarrollar una conciencia histórica puertorriqueña que le sirva al ideal político neocolonial que se esconde bajo la fachada del Estado Libre Asociado”⁴⁷.

Y, en efecto, el grado de afirmación cultural que se observa en el país ha sido desarrollada por la población puertorriqueña no obstante la confusión simbólica y valorativa que, según Sued Vadillo, Instrucción Pública y el Instituto de Cultura han prodigado en los últimos cincuenta años. Por su lado, la prensa, dominada por sectores anexionistas filtra constantes versiones deformadas de la historia que en el hermetismo intelectual hace ya tiempo que fueron sepultadas. Y así, en la discusión contemporánea comienzan a surgir síntomas que presagian una profunda modificación en la naturaleza misma del discurso cultural, cuando por primera vez el debate se aleja de la tradicional valoración de sus distintos ingredientes constitutivos -reales o imaginarios- hacia la negación o el rechazo del proyecto histórico cultural puertorriqueño a favor de su disolución en la sociedad norteamericana. La lealtad al grupo primario se debilita frente a un

⁴⁷ (Entrevista, grabada, con el Dr. Jalil Sued Badillo).

fomentado individualismo que rompe con la certidumbre de un pasado en común y el deseo de un colectivo futuro. La prensa, por ejemplo, fomenta la concepción de que la “nación” son los Estados Unidos, y Puerto Rico la “localidad”. Se impulsa la inmigración no como opción inmediata con intención de retorno, sino la alternativa de relocalización permanente fuera del país como ideal de futuro. La mística de vivir y morir en la “isla” se debilita intencionalmente con la manipulación de las noticias que insisten en que la calidad de vida es siempre mejor al otro lado del océano. No han sido los sectores anexionistas los únicos en deformar la visión de mundo que sufren los puertorriqueños, sino también los otros sectores políticos, unos por oportunistas, y otros, los independentistas, al irse integrando al posibilismo reformista de los partidos de mayoría, dejando al pueblo en un vacío cultural que el anexionismo llena a sus anchas.

Dos acontecimientos en 1992 pusieron de manifiesto la inquietud de los puertorriqueños con los modelos de identidad cultural tradicionales: un plebiscito con improvisados símbolos patrioteros y la celebración del Quinto Centenario de la Conquista. En ambos, se exageraron las supuestas identidades “hispanas” de la nacionalidad como antídoto al anexionismo norteamericano. Pero tal parece que el remedio fue más letal que la enfermedad o que la tolerancia por las interpretaciones clasistas, hispanófilas, blanquistas y falseadas de las identidades oficiales llegaba a su límite. A fin de cuentas era la primera vez que la sacralidad de los mitos culturales dominantes en el siglo XX no surtían el efecto político deseado sobre el ánimo del pueblo puertorriqueño.

Los proyectos nacionales en ausencia de un Estado autónomo que los afirme y los cultive, sólo perseveran en las fuerzas sociales que les proponen. Albizu Campos lo había dicho hace años: “La Patria es de los que la afirman, no de los que la niegan”. ¿Qué ocurre entonces cuando una gran mayoría de la población se aleja de la forja de su identidad colectiva y se encausa, consciente o inconscientemente hacia la corriente de su disolución? Muy pronto, por primera vez bajo el colonialismo norteamericano, una franca mayoría de los puertorriqueños insulares amenazan con elevar ante el Congreso en Washington una petición para su anexión. Y si bien los efectos políticos inmediatos no preocupan, las consecuencias para el debate cultural, por el vacío de opciones alternas, deben preocuparnos. Siempre ha existido una relación íntima entre la conciencia histórica y los proyectos políticos, por lo cual, la calidad de la discusión histórica, si

bien no puede ser determinante, es definitivamente condicionante. Las fuerzas progresistas en todo el mundo han manifestado la importancia de afincarse en una comprensión científica de las historias nacionales. Si los pueblos no conocen su derrotero histórico no pueden romper el cerco de la manipulación ideológica que les oprime. Si algo hemos aprendido de las luchas anticoloniales en este siglo, ha sido la de no desatender el estudio de la historia como herramienta indispensable en el proceso de liberación. Los sectores patrióticos puertorriqueños y caribeños, saben seguramente esas lecciones pero no parecen comprender la necesidad inmediata de sus aplicaciones. Las celebraciones del Quinto Centenario no solamente expresaron unas lastimosas manifestaciones del supremacismo blanco-hispano que sigue dirigiendo la política cultural del país, sino también, la inercia intelectual de los que no protestaron sus recreaciones. En un Caribe donde los sectores populares se debaten entre la necesidad anímica por afirmarse colectivamente y los reclamos de una modernidad neocolonial, el quinto centenario era una impostergable oportunidad para enriquecer la calidad de la discusión popular. Así lo entendieron numerosos intelectuales progresistas en ambos continentes, así lo entendieron las comunidades indígenas y los sectores más articulados de las comunidades de base en toda América. En el Caribe, la excepción fue más clara que la regla. En Puerto Rico, a decir de varios de mis entrevistados, los que se han llamado “los trabajadores de la cultura” permanecieron en las sombras o a la sombra de la Comisión oficial del Quinto Centenario y sus prebendas. Ya cuando pretendieron liderar al pueblo contra el anexionismo sus contradicciones eran demasiado evidentes. No se puede defender el colonialismo del pasado y combatirlo en el presente. No se puede justificar la disolución violenta de las comunidades indígenas insulares aunque haya sido quinientos años atrás, y pretender impedir la disolución de la puertorriqueñidad en el presente. El quinto centenario forzó a los puertorriqueños a hacerse cómplices intelectuales de la violencia imperial española en el pasado y, a la vez, de violentar la imagen idílica de uno de los componentes míticos de su propia identidad.

Por otra parte, algo en lo que coincide todo mundo en Puerto Rico y que se hace más que manifiesto para los que llegamos de afuera del país es que la recreación de lo indígena en la cultura puertorriqueña ha sido una constante histórica. No hay un pueblo que hayamos visitado en la isla que no se ufane por encontrar en su historia local vestigios de algún cacique taíno con quien identificar el colectivo. Los nombres de caciques o de sus dioses aparecen identificando

locales comerciales, marcas de productos, nombres de clubes y de asociaciones. Hay una conciencia que es tanto un sentido profundo de conmiseración como una intuición de que allá en el tiempo mítico la vida fue mejor. Esto aparece como una elaboración fantasiosa pero que, a la vez, esconde la certeza de un pasado precolonial que hoy está fuertemente identificado con la geografía física de la isla. Es la idea de que en la realidad incontestable de la naturaleza geográfica de Borinquén está lo más autóctono, lo más propio y lo más definitorio de la puertorriqueñidad. Las ambivalencias de los modelos de identidad se detienen ante la certeza de la insularidad. La tierra es indígena. Todo lo demás vino después. Y tal vez, se ha cultivado inconscientemente la consideración escapista de que no importan los efectos de los males sociales y, quizás piensan: a la larga nos quedará la tierra para empezar otra vez.

Jalil Sued Badillo dice en uno de sus trabajos: “Nuestra montaña sagrada se llama el Yunque, significativamente; lo que nos afinca, lo inamovible; como si tranquilizara el sentido de impotencia que nos causa el no poder determinar la dirección de nuestra suerte colectiva: Quizás el yunque impida que un día nos roben la isla de su sitio. ¿Qué se esconde detrás de teóricos de la historia? ¿Por qué un pueblo profundamente hispanizado ayer y norteamericanizado hoy persiste en mantener viva una simbología que muchos llaman folklórica o exótica? ¿No será la necesidad de una conciencia histórica? o ¿acaso la urgencia psicológica de una historia alterna a las versiones extranjerizantes que el Estado ha fomentado?”

En la simbología cultural oficial se ha enseñado que lo puertorriqueño es el producto histórico de la convergencia de tres razas. La interpretación biológica ha primado sobre la cultural. Durante el siglo XX, esa trilogía racial compuesta por la raza blanca que ha sido sinónimo de lo europeo; la negra sinónimo de lo africano y, lo indígena, de lo autóctono, ha sufrido importantes cambios interpretativos. De una postura abiertamente racista a principios de siglo, a una revaloración de lo africano persiste eminentemente una versión racial de la historia y la cultura. Así, por ejemplo, José Luis González al criticar el mito de “una cultura nacional homogénea” nos dice que “La cultura de los oprimidos, en Puerto Rico, exhibe en su composición tres fuentes o ingredientes históricos reconocidos: las supervivencias culturales del mundo indígena sometido y rápidamente arrasado por la conquista española, y las aportaciones continuamente vivas de la población negra inicialmente esclava y del campesinado

fundamentalmente blanco”⁴⁸. Tendríamos aquí varias cuestiones que comentar. En primer lugar, estamos plenamente de acuerdo con él en que la cultura nacional no es homogénea. En segundo lugar, estamos también de acuerdo en las tres fuentes o ingredientes históricos que constituyen dicha cultura nacional, pero en lo que no estamos de acuerdo es en la caracterización de cada uno de ellos, sobre todo cuando se habla de un campesinado “fundamentalmente blanco” (en términos de raza), porque ello oculta la componente cultural indígena en ese sector. Ciertamente el mismo José Luis González acepta que “Para opinar con seguridad sobre la magnitud del ingrediente indígena –cuya realidad, desde luego, no cabe poner en duda- me parece conveniente aguardar a la publicación de trabajos que examinen a fondo los intercambios culturales que seguramente se dieron entre los aborígenes y los europeos y africanos trasplantados en los primeros tiempos de la colonización”. Por supuesto coincidimos también con él en su tesis fundamental en el sentido de que la raíz africana de la cultura popular puertorriqueña ha sido menospreciada por el racismo esencial de la clase dirigente insular la cual “ha hecho todo lo posible –a veces en forma brutal y a veces con sutileza digna de mejor causa- por soslayar, ocultar o deformar su importancia”⁴⁹. Sin embargo, no deja de sorprendernos, como es que aún José Luis González, siendo un autor tan incisivo y acucioso, enderezando un entuerto con la reivindicación de la componente africana, se deje llevar por una visión que disminuye el valor de lo indígena en términos culturales en la identidad nacional puertorriqueña. Lo indígena se ha manipulado hasta convertirlo en el dios ocioso de la trilogía, en abierta contradicción con su mística a niveles populares. ¿Será casualidad que el poeta nacional puertorriqueño haya sido también el que con más sensibilidad y aprecio cultivó la simbología indígena? Decía Corretjer, ¿”A qué, entonces, nuestra constante evocación literaria del indio y lo indígena? ¿Resonancias a secas del romanticismo? No. Es que secretamente nos conmueve el sacrificio de los que fueron nuestros últimos paisanos realmente libres. Nuestra añoranza indiana es nostalgia de la libertad”. ¿Y será casualidad, que años después

⁴⁸ “Literatura e identidad nacional en Puerto Rico”, en José Luis Martínez, *El país de cuatro pisos y otros ensayos*, San Juan, P. R., Ediciones Huracán, séptima edición revisada y aumentada: 1989, novena edición: 2001, p. 74.

⁴⁹ *Idem*. A mayor abundamiento, agregaríamos, que entendemos que no vea en el “jíbaro” nada que represente cultura indígena alguna por su férrea oposición a “ver en el campesinado fundamentalmente blanco –es decir, en el “jíbaro”- la encarnación más depurada del “alma nacional”, porque “Esta aportación por la cultura de los opresores... de una de las raíces de la cultura de los oprimidos, privilegiándola sobre la raíz negra y mulata, caracteriza durante medio siglo la porción más considerable de la producción literaria de la élite puertorriqueña a partir de la primera etapa en la presente centuria”. Efectivamente, esta visión es propia de un “jibarismo literario” criollo que prescinde del elemento africano. Nosotros estamos de acuerdo que en términos raciales ese elemento existe y es innegable, pero en términos culturales, siendo importante el negro africano se ha enraizado en la anterior cultura originaria de Puerto Rico, la cultura indígena.

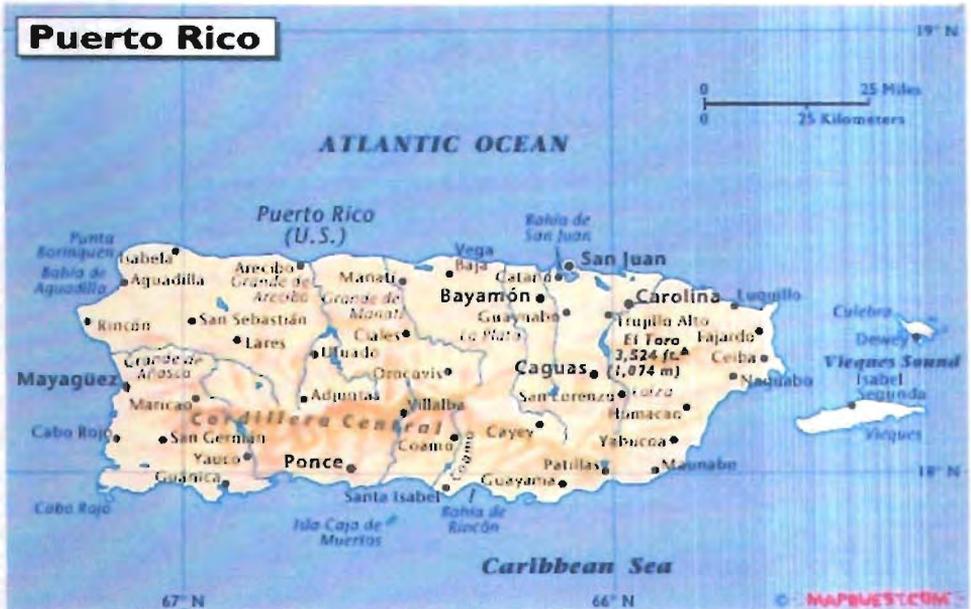
de su muerte, uno de sus poemas indigenistas se esté convirtiendo en prácticamente un nuevo himno nacional, como nos lo hacía ver, de nuevo, el Dr. Sued Badillo?

Angel Quintero Rivera, al abordar la cuestión cultural hace unos años criticaba la jerarquización de los símbolos culturales y señalaba la importancia del estudio de sus trasfondos históricos a la vez que declaraba: "Puerto Rico tiene su propia historia, que va conformando y transformando continuamente la cultura. Y, sin olvidar las historias trasfondo, es en esa historia propia que tenemos que concentrar el examen de nuestra cultura"⁵⁰. Pero a la vez no parece reconocer la importancia del manejo social –en este caso a nivel popular- de esas historias trasfondo. Y es que en la discusión de los elementos simbólicos en la puertorriqueñidad tanto en sus versiones raciales como culturales, se insiste en la idea de una yuxtaposición y no realmente en la de una fusión que diluya y transforme los elementos para cuajar en un producto nuevo. Es interesante observar que, aún cuando el término mestizaje se menciona frecuentemente en la literatura cultural, la descripción del proceso siempre termina manteniendo la relativa integridad de los componentes. La puertorriqueñidad como algo auténticamente nuevo y único no se afirma tanto como la supuesta coexistencia pacífica de sus partes. Y es que solamente así se ha podido sostener la supremacía de lo blanco europeo que ha sido el ideal racial y cultural de las élites sociales. El indio, por desaparecido, es insignificante, y lo africano, por extranjero y subvalorado, es extraño. En una sociedad mulata y caribeña, no es difícil entender cómo la alegoría oficialista jamás caló muy hondo en las lealtades populares. "No tiene Puerto Rico símbolos reales que afirmen la colectividad. El culto al mestizaje es de boca. Decididamente no encontramos por ningún lado equivalentes al ajiaco que representa la cubanía"⁵¹. Puerto Rico, según el poeta Palés Matos, era casualmente "burundanga", o sea mezcla insolvente de ingredientes. Es por tal razón que el manejo de lo indígena a niveles populares adquiere interés particular. Porque obviamente no se ha interpretado como excluyente racial o cultural sino todo lo contrario, como aglutinador social y racial. Es un manejo simbólico contradictorio pero de continuidad histórica y de capacidad integradora. Al menos así lo entendió aquel sector social iniciador de las luchas libertarias en el Caribe a

⁵⁰ Angel Quintero Rivera, "Historia de unas clases sin historia", *Cuadernos CEREP*, Río Piedras, P.R., 1983.

⁵¹ Ortiz, Fernando. "La Cubanidad y los negros", en *Estudios Afro-cubanos*, Vol.III, Núms. 1-4, 1939.

principios del siglo XIX. Siglo en el que se constituyen las naciones nuestroamericanas, como ya vimos, es el XIX en el que surgen también en Puerto Rico los primeros planteamientos independentistas y conformadores de los gérmenes generadores de proyectos de nación. Hoy en día el concepto de mestizaje comienza a ser revisado en la medida en que para sorpresa de muchos en octubre de 2003 se dio a conocer un estudio de ADN según el cual tres de cada cinco puertorriqueños tiene sangre taína; mientras que uno de cada cuatro tiene genes africanos y uno de cada ocho tiene herencia materna caucásica.⁵²



Lugares visitados: San Juan: (El “Viejo San Juan”, Río Piedras, Vega Baja, Mercado de “Sansurce”), Arecibo, Parque Ceremonial de “Caguana” (cerca de Utuado)*, Utuado, “La Cueva del Indio” en Barceloneta (cerca de Arecibo)*, Parque Nacional “El Yunque”*, Caguas, Cayey, , Ponce, Centro Ceremonial de “Tibes” (a un lado de Ponce)*, Yauco y San Germán. (*No aparece en el mapa).

Viaje a Puerto Rico.

⁵² Encuesta diseñada por Juan Carlos Martínez Cruzado, genetista del Departamento de Biología del Recinto Universitario de Mayagüez. El estudio, que comenzó en 1998, fue auspiciado por la National Science Foundation y consistió en una muestra de 800 residentes de la isla pertenecientes a 28 municipios “seleccionados científicamente” a quienes se les realizaron pruebas de ADN mitocondrial que se transmite de madre a hijo. Ver: noticia incluida en el periódico puertorriqueño *El San Juan Star*, del lunes, 13 de octubre de 2003, pp. 1,5.

Los lugares que visitamos durante el viaje dan testimonio fehaciente de la presencia indígena en el imaginario puertorriqueño; muestran el fervor con que se conservan los vestigios arqueológicos del pasado aborigen; constatan la importancia que sigue teniendo el elemento cultural indígena como un símbolo de lo más propio y auténticamente puertorriqueño; su función emblemática no puede desdeñarse: a) Sitios de interés: El “Viejo San Juan” y sitios históricos que se encuentran dentro de la zona amurallada y entre ellos el Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe (CEAPRC); la Plaza del Mercado de “Sansurce” en donde se bailan ritmos populares puertorriqueños y se escucha música tradicional; el Parque Ceremonial de Caguana, cerca de Utuado donde se encuentran los caneyes o juegos de pelota y los famosos petroglifos con figuras antropomorfas, zoomorfas y antropro-zoomorfas; “La cueva del Indio” en Barceloneta,



Petroglifo, en “La Cueva del Indio”, Barceloneta.

donde también hay petroglifos; la ciudad de Caguas, ahí visitamos el monumento a la “India Taíno”; ciudad de Ponce, donde se encuentra el Centro Ceremonial indígena de “Tibes” que es el más antiguo de los que se conocen en el Caribe y que posee algunos petroglifos en sus caneyes; el pueblo de Yauco en el cual se aprecian hermosas construcciones tradicionales de las zonas rurales de Puerto Rico; la ciudad de San Germán que se encuentra en una zona que corresponde a lo más occidental de la isla que pudimos visitar en donde hubo una importante presencia indígena en el pasado colonial; el pueblo del Cayey en una zona rural y montañosa cercana a la ciudad de Caguas donde vive nuestra informante especial Rosa Rosario (quien ha adoptado el nombre taíno de “Anamury” y se reivindica descendiente de indígenas); el Bosque de “Guabate”, parque nacional en el que se conservan especies endémicas de la flora de Puerto Rico muy ligadas al cuidado indígena de la naturaleza; Librería La “Tertulia” cerca del recinto Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico; Mercado de Artesanías del “Viejo San Juan”. b) Museos: Museo de Las Américas; Museo Felisa Rincón de Gautier; Museo de sitio del Centro Ceremonial Indígena de “Caguana”; Museo de sitio del Centro Ceremonial Indígena de “Tibes”; Exposición “Puerto Rico antes de 1898” en el CEAPRC. c) Bibliotecas: Biblioteca Central de la Universidad de Puerto Rico, recinto Río Piedras; Biblioteca del CEAPRC.



Rosa Rosario ("Anamury") rallando yuca en el "guayo", para hacer casabe en la forma tradicional en que acostumbraban hacerlo los taínos, "La cultura taína no es una cultura sencilla, es una cultura de mucha sabiduría; es muy hermosa y nos enseña a cuidar y respetar a la madre tierra... Nosotros hemos aprendido que debemos cuidar la madre tierra, porque ella es la que nos da todo el sustento. Eso es lo que he podido aprender de mis raíces... Yo estoy tratando de rescatar la riqueza del conocimiento ancestral sobre nuestra madre tierra, porque en la actualidad ya no se respeta a los animales, a la naturaleza, a lo que nos rodea", (ver: APÉNDICES: Entrevista a Rosa R. Rosario "Anamury").

Personas entrevistadas durante el viaje: buena parte de los argumentos y de las tesis sobre las supervivencias etnoculturales indígenas en Puerto Rico nos fueron sugeridas por nuestros entrevistados. Entre los cuales destacan: Mtro. David Cupeles, grabador y posgraduado en Estudios Latinoamericanos, quien fue nuestro guía y quien nos relacionó con las personas indicadas conocedoras del tema; Dr. Jalil Sued Badillo, arqueólogo, antropólogo y profesor de la Universidad de Puerto Rico, Recinto Río Piedras, quien ha elaborado la mayoría de las argumentaciones históricas que aquí hemos esbozado; José Bocanegra, puertorriqueño emigrado a Nueva York de visita en Puerto Rico en compañía de quien viajamos al Centro Ceremonial de Caguas y cuyos comentarios y opiniones nos permitieron introducirnos en mucho a la psicología de los puertorriqueños que se

encuentran viviendo en los Estados Unidos y sin embargo siguen manteniendo lazos culturales con la isla y consideran su pasado indígena como lo más importante en el reforzamiento de su identidad; Jonhy Serrano, productor y conductor del programa de radio “Acompáñame” en la Estación WKAQ Radio Reloj de Puerto Rico quien no sólo se interesó sobre el tema sino que lo considera muy importante en la difusión de concepciones independentistas con las que se siente muy comprometido; Gervasio Prats, periodista, productor y conductor de programas de radio de la estación “Radio Puerto Rico” quien ha elaborado videos sobre la presencia indígena en Puerto Rico, también identificado con el independentismo; Enrique Ríos Cortés, director del grupo “Tepeu” de música folklórica indígena latinoamericana quien ha estado en contacto con muchas personas conocedoras del arte y la música indígenas;



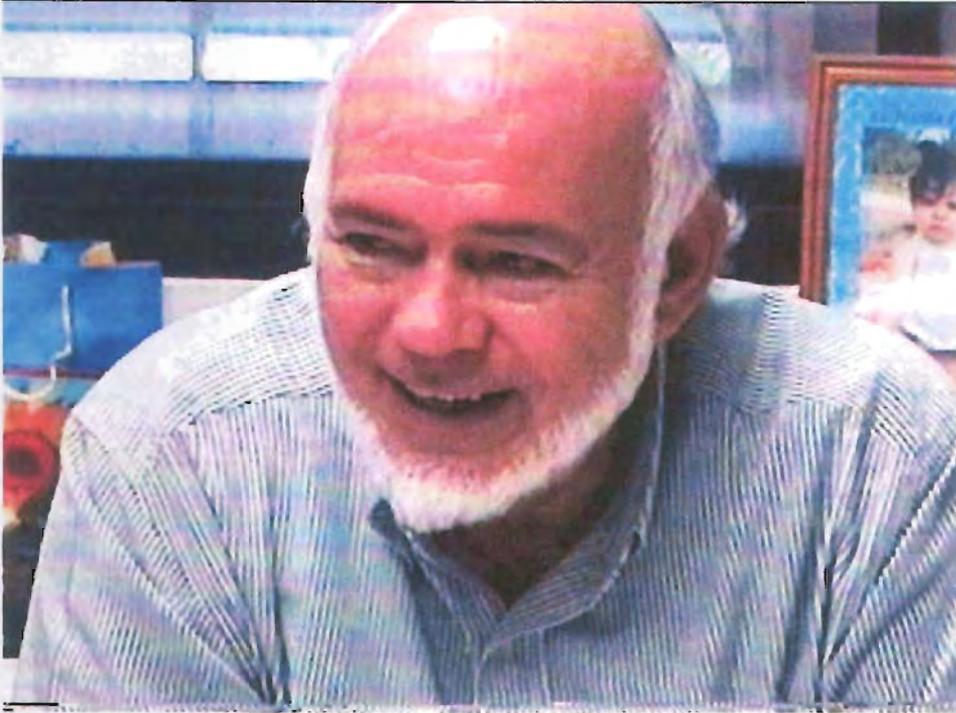
El Dr. Ricardo Alegría y David Cupeles durante el recorrido por la Exposición “La cultura de Puerto Rico, antes de 1898” en el que nos guió y explicó cada uno de los diferentes aspectos centrales de lo ahí exhibido.

Dr. Ricardo Alegría, Arqueólogo, Antropólogo y Museógrafo, Fundador-Director del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe 1947-1955, Director y reorganizador del Museo de Antropología, Historia y Arte de la Universidad de Puerto Rico 1947-1955, Organizador-Director del Instituto de Cultura Puertorriqueña 1955-1973, Fundador-Director de la Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña 1958-1979, Profesor de Historia en la Universidad de Puerto Rico que ha realizado varias excavaciones en los sitios arqueológicos de mayor importancia en la Isla, Promotor de múltiples Instituciones de Cultura en distintas ciudades de Puerto Rico y quien nos brindó buena parte de su valioso tiempo para conversar con nosotros al respecto del pasado indígena en Puerto Rico; Ramón Nenadich, Arqueólogo y Antropólogo, Profesor de la Universidad de Puerto Rico, quien con su amena charla nos confirmó muchas de las conclusiones a las que poco a poco íbamos llegando. Aparte de orientarnos, señalarnos pistas y recomendarnos lugares a donde concurrir y personas a quienes entrevistar, varios de nuestros entrevistados nos recomendaron e incluso nos obsequiaron textos de su autoría o de otros escritores puertorriqueños que nos han sido de suma utilidad. Por último, dejamos pendiente el análisis de la información sobre la llamada “Tribu Taína de Jatibonicu de Borikén” que se supone aún vive en las montañas centrales de Puerto Rico, ya que dicha información la hemos obtenido de una página web⁵³ y su análisis lo haremos en el capítulo seis de nuestra tesis (dedicado a las organizaciones “taínas” en Nueva York, ciudad en la que se elabora esta página web), al igual que otros datos que proporciona un militante de una organización taína en Nueva York, respecto de los cuales no pudimos tampoco constatar o verificar su existencia. Es decir, “las actividades de Elba Lugo, el Paseo Taíno y el Consejo General de Taínos Borincanos, Naniki Reyes Ocasio y el Caney Quinto Mundo, e incluso la humilde Familia Chévez de Morovis”⁵⁴, sobre todo esto existe, sin embargo, información que se

⁵³ www.taino-tribe.org/jatiboni-s.html

⁵⁴ Fragmento del reclamo hecho por Roberto Mucaro Borrero miembro de la *United Confederation of Taino People* en Nueva York, a un panelista durante un Simposio que se llevó a cabo en el “Museo del Barrio” de esa metrópoli norteamericana el 28 de febrero de 1998; la crítica de Mucaro Borrero al participante del Simposio se debió a que dicho panelista (el Dr. Jorge Duany de la Universidad de Puerto Rico) afirmó en su intervención que el movimiento contemporáneo taíno en Puerto Rico ha sido relativamente irrelevante y ha tenido poco o nulo impacto. A esto, Mucaro Borrero replicó que: “ha habido cierto número de artículos periodísticos, entrevistas radiales, e incluso en la televisión local, que han presentado ante el público puertorriqueño a los activistas taínos contemporáneos. Que los puertorriqueños los hayan o no aceptado como taínos es otro asunto. Las actividades de Elba Lugo, Paseo Taíno y el Consejo General de Taínos Borincanos, Naniki Reyes Ocasio y el Caney Quinto Mundo, e incluso la humilde Familia Chévez de Morovis no fueron

ha publicado también a través de la “internet” en páginas que desgraciadamente ya hace varios años que no se actualizan.



Plática con el Dr. Jalil Sued Badillo, al fondo, en medio de un colega suyo y el autor. Entre otras muchas e interesantes opiniones acerca de los indios en el Caribe, nos dijo: “La cultura negra va de la mano con toda la cultura indígena, hay muchas cosas en común... Para perseguir a los cimarrones negros usaban a los indígenas. Muchas veces también utilizaron las diferencias raciales para crear una separación de los indígena y lo negro. Sin embargo, hay una similitud muy fuerte entre estas dos razas, sobre todo porque se comparten procesos históricos muy fuertes... Ese es el problema de los estudiosos españoles que están investigando el siglo XVIII, que se dejan llevar mucho por el documento y se alejan de la realidad” (Ver su entrevista en las Apéndice).

Supervivencias etnoculturales indígenas en Puerto Rico.

Los elementos etnoculturales que constituyen supervivencias de carácter indígena en Puerto Rico, de acuerdo al esquema que hemos venido utilizando, da como resultado, en esta primera aproximación, el siguiente cuadro:

1. Cultura material:

siquiera mencionados por Duany”, tomado de la Memoria del Simposio publicada como libro bajo el título: *Táino Revival: Critical Perspectives on Puerto Rican Identity and Cultural Politics*

- 1.1. De los tres casos insulares que hemos estudiado, el de Borinquen es el que presenta la menor cantidad de elementos de la cultura material de origen indígena. La destrucción de ellos obedece a la forma específica de vinculación y dependencia respecto del más poderoso de los países capitalistas a nivel mundial. Aún así, éstos no han desaparecido del todo, lo cual no deja de asombrar. Ello es producto de una empecinada resistencia cultural por parte de la población “boricua”. En las respuestas de algunos de nuestros entrevistados pudimos percibir un dejo nostálgico al hablar de esa cultura material que se ha perdido. Por otra parte, Don Ricardo Alegría nos mostró una exposición que aún no se abría al público en la cual se exhibían una serie de objetos, documentos, libros y fotografías que testimonian la existencia de una cultura borinqueña antes de 1898. Con legítimo orgullo nos explicó que él había concebido así esta exposición ya que los norteamericanos han sostenido durante mucho tiempo la falacia de que antes que llegaran ellos no había cultura en Puerto Rico.
- 1.1.1. Asentamientos rurales en Puerto Rico: ya no hay campesinado propiamente dicho, pero en las zonas rurales aún se nota la dispersión como característica de los asentamientos de la población.
- 1.1.2. Todavía a mediados de la tercera década del Siglo XIX existían 31,710 unidades de viviendas rurales y urbanas, de las cuales 19,648 eran bohíos. La concentración de la población que actualmente predomina es producto sobre todo del impulso del proceso industrial azucarero y cafetalero que culminó de manera definitiva con las políticas de modernización económica, en especial a partir de la segunda mitad del Siglo XX, las cuales produjeron la proletarianización del campesinado que aún quedaba; aún así, puede advertirse actualmente “la amalgama del *bohío* (fresco y ventilado) con la moderna casa o vivienda de origen español”⁵⁵.
- 1.1.3. En cuanto al mobiliario y ajuar de la vivienda rural ha cambiado mucho, pero se mantiene el uso de algunos objetos como las *ditas* hechas del fruto de la *guira*.
- 1.2. Gastronomía; las comidas y bebidas de la población rural: 1.2.1. Se conservan algunos hábitos alimenticios: “*arepas, tamales, surullos y guanines* se denominan todavía excelentes realizaciones de la cocina boricua”⁵⁶. Lo pudimos comprobar deleitándonos con varias comidas típicas, algunas de las cuales provienen, transculturadas, de otras

⁵⁵ Gómez Acevedo, Labor y Manuel Ballesteros Gaibrois, *Vida y cultura precolombina de Puerto Rico*, Río Piedras, Editorial Cultural Inc., 1980 1ª. ed., reimp. 1993, p. 126.

⁵⁶ Gómez Acevedo, L. y M. Ballesteros G., *Vida y cultura...*, *op. cit.*, p. 126.

que ya se consumían en el pasado aborigen de la isla. 1.2.2. Aquí también se conservan algunas bebidas hechas a base de *maíz* y de *cacao*.

1.3. Debido al desarrollo modernizador de Puerto Rico y la práctica desaparición del campesinado y de la industria azucarera, la vida rural ha cambiado mucho en las últimas décadas. De tal manera que ya es prácticamente imposible encontrar 1.3.1. instrumentos de trabajo agrícola o el uso de la *coa* ni 1.3.2. el *conuco* o los *montones*;

1.4. Por otra parte, ocurre lo mismo con los modos y medios de transporte rural, la *canoas* y el *cayuco*.

1.5. Artesanía popular tradicional; 1.5.1. En Caguas se ha formado recientemente una ONG denominada *Instituto Armonía Flor Taína de Amor, Inc.*, que organiza talleres para la elaboración de artesanía indígena, entre otras actividades culturales y durante nuestra estancia en Puerto Rico nos pusimos en contacto con una de sus integrantes quien realiza rituales actuados de elaboración de *casabe* a la usanza taína. Vive en el poblado del Cayey y se llama Rosa R. Rosario; ha adoptado el nombre taíno de *Anamury* que significa “Rosa de todos”, de esta manera asume una identidad “indígena”, utiliza un peculiar vestuario y en su aspecto físico luce trenzas negras, piel cobriza y bellas facciones de mestiza morena. Posee muchos conocimientos sobre la cultura taína y utiliza en su casa diversos utensilios “taínos” reconstruidos artesanalmente por la organización a la que pertenece. Así, reproduce paso por paso la manera ritual mediante la cual se preparaba el *casabe* usando *yuca* “brava” que ella misma cultiva, la ralla con el *guayo*, la cuele con el *cibucán* y la coce en un *buren*. En el bosque de *Guabate* nos mostró algo de la flora indígena (varias especies de palma, el árbol de la *cohoba* y otros más) y recogió en el río una serie de piedritas (“*bijas*”) con las cuales los indígenas se pintaban la cara. Entre las artesanías que su grupo elabora nos regaló una representación de la diosa Atabey grabada en una pequeña piedra plana. ¿Teatro?, ¿performance?, ¿modus vivendi?, ¿nueva religión? Es posible que tenga de todo un poco y, sin embargo, no deja de ser interesante que se produzca este tipo de fenómenos que son cada vez más comunes en Puerto Rico. Existe, por lo menos, otra escuela de artesanía en donde se enseña la elaboración de alfarería “taína”, se encuentra en el pueblo de Moravís y se le conoce con el nombre de “Escuela de Alfarería autóctona de la Isla de Borinquen”. En el Primer Encuentro del Caribe Amerindio participó como

representante de esta institución Margarita Nogueras Vidal, quien presentó una ponencia en la que explicó así las razones de su quehacer artesanal: “¿Por qué alfarería en el mundo de hoy? Porque reafirma la identidad de nuestra procedencia, porque promueve el gran acervo cultural indígena que una vez reinó en nuestro país y el Caribe. A través de la alfarería revitalizamos una cultura de enlace que una vez sirvió de ‘trueque’ y medio de desarrollo entre las comunidades indígenas”⁵⁷; 1.5.2. Por lo que hace al punto relativo a la escultura, los pictogramas y los petroglifos de los taínos. Algo que llama mucho la atención es el cuidado que se ha puesto durante los últimos años por restaurar y mantener limpios y bien cuidados los sitios arqueológicos como los centros ceremoniales, plazas y *bateyes* de *Tibes* en Ponce y de *Caguana* en Utuado. Así, en nuestra visita a estos lugares y a sus respectivos museos de sitio pudimos constatar el cuidado que se pone en contar con los más recientes estudios de estos lugares, en particular la interpretación de los petroglifos por parte de los guías de estos parques que son muy concurridos por un turismo tanto de extranjeros como de puertorriqueños⁵⁸. Por último el tratamiento de imágenes indígenas en las artes plásticas actuales se incrementó, sobre todo, durante los años que giraron alrededor de la fecha del “Quinto Centenario”.

2. Cultura espiritual:

2.1. Fiestas populares tradicionales: 2.1.1. la música popular tradicional es de una gran riqueza en Puerto Rico; al igual que en Cuba y la Dominicana el gusto por el baile en fiestas y celebraciones de todo tipo es impresionante. La alegría es desbordante y contagiosa; 2.1.2. En lugares como el barrio de Santurce, la gente baila en las calles y la sensualidad y gracia de los movimientos muestran un pueblo desinhibido y

⁵⁷ Nogueras Vidal, Margarita, “Borinquen...nuestra herencia”, en *Pueblos y políticas en el Caribe Amerindio*, Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio, Santo Domingo, República Dominicana, 11 al 17 de septiembre de 1988, Editado en México por el Instituto Indigenista Interamericano y la Fundación García Arévalo, Inc., 1990, p. 53. A más abundamiento, la puertorriqueña agrega a renglón seguido: “Hoy la alfarería es un medio de expresión cultural-prehistórico-artística, que nos permite no sólo rescatar una herencia casi en extinción, sino también representa un medio de fijación de valores, que ayudarán a las poblaciones presentes y futuras a conocer sus posibilidades de autodeterminación, para hacer frente a las situaciones culturales-políticas-sociales de nuestro país”, p. 54.

⁵⁸ Así, por ejemplo, uno de los guías del sitio arqueológico de Caguana situado en Utuado, nos obsequió un ejemplar fotocopiado del excelente libro poco conocido de José R. Oliver, *El centro ceremonial de Caguana, Puerto Rico. Simbolismo iconográfico, cosmovisión y el poderío caciquil taíno de Boriquén*, Bar International Series 727, 1998.

entusiasta, ¿además de la evidente componente afroamericana, no habrá también algunas reminiscencias de un pasado taíno?⁵⁹.

2.2. Tradiciones orales: 2.2.1. La religión: Hacen falta estudios que profundicen sobre la religiosidad popular puertorriqueña. Como dice un especialista al resumir sus conclusiones al respecto: “cabe señalar que la cosmovisión de los taínos era compleja y sutil, dotada de una rara capacidad para la presencia sincrética en casi toda expresión religiosa. La incapacidad de los españoles que vinieron a las Antillas para conformar un enfoque pastoral adecuado que viera con agrado las creencias taínas al inicio de la colonización ha dificultado evaluar las dimensiones del legado taíno. Pero las ideas sobre el exterminio de la influencia taína en las culturas caribeñas debe atemperarse con un examen más cuidadoso de la religión popular”⁶⁰. La vida espiritual del pueblo debe ser más estudiada y no sólo las religiones formales tal cuales sino otras formas más sencillas, pero no menos profundas de espiritualidad⁶¹; 2.2.2. Los mitos originarios han sido muy estudiados en Puerto Rico. Desde 1972, se publicó en inglés la primera versión de la obra de Eugenio Fernández Méndez: *Arte y mitología de los*

⁵⁹ Algunas de las imágenes que se nos quedaron grabadas de estos bailes nos recuerdan la vívida narración en la que Fernández de Oviedo describe el *areíto* de los taínos: “Tenían estas gentes una buena y gentil manera de memorar las cosas pasadas y antiguas; y esto era en sus cantares y bayles, que ellos llaman *areíto*, que es lo mismo que nosotros llamamos bailar cantando... El cual *areíto* hacían de esta manera. Cuando querían aver placer, celebrando entre ellos alguna notable fiesta, o sin ella por su pasatiempo, juntábanse muchos indios e indias (algunas veces los hombres solamente, y otras veces las mugeres por sí); y en las fiestas generales, así como por una victoria o vencimiento de sus enemigos, o casándose el cacique o rey de la provincia, o por otro caso que el placer fuese comúnmente de todos, para que hombres y mugeres se mexclassen. Y por más extender su alegría o regocijo, tomábanse de las manos algunas veces, y también en otras trabábanse brazo con brazo ensartados y assidos muchos en rengle (o en corro assí mismo) y uno de ellos tomaba el oficio de guiar (ora fuese hombre o muger), y aquel daba ciertos pases adelante y atrás, a manera de un contrapás muy ordenado, y lo mismo (y en el instante) hacen todos, y assí andan en torno, cantando en aquel tono alto o baxo que la guía los entona, y como lo hace y dice, muy medida y concertada la cuenta de los passos con los versos o palabras que cantan...”, Fernández de Oviedo, Gonzalo, 1851-1855 *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*; Madrid, Ed. J. Amador de los Ríos, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 4 vols., Capítulo I del Libro V).

⁶⁰ Stevens-Arroyo, Anthony M., “Praxis y persistencia de la religión taína” en *Anales del Caribe*, vol. 13, p. 140.

⁶¹ Hasta en una página conseguida por medio de la internet hay un texto de un boricua que dice “El Yunque; copioso, numeroso y fecundo, es lo único que en vida nos legaron nuestros tatarabuelos y hermanos taínos. Por eso, cuando nuestras penas son muy grandes, generalmente nos apartamos a un lugar que nos permita pensar, meditar o elevar una plegaria. El Yunque es el lugar que nos permite esa transición o transfiguración hacia lo espiritual sin dejar lo material. Muy bien utilizado por nuestros indios en su constante comunicación con la naturaleza se permitían entrar en un trance mental, similar al causado por un sedante, por lo cual nuestros indios taínos también celebraban allí sus ritos con propósitos espirituales” TAINO.COM-Puerto Rico en la Red, <http://taino.com/index6.html>, 2 de 2, consultada el 08.09.2004.

*indios taínos de las Antillas Mayores*⁶², y aunque buena parte de lo que se sostiene en este trabajo ha sido revisado y modificado por las nuevas investigaciones no deja de ser un antecedente pionero en el género.

2.3. Prácticas curativas; hechicería; chamanismo; 2.3.1. la herbolaria. Entre las plantas medicinales que todavía se siguen utilizando en algunas zonas rurales están: el *guayacán* para la cura de las “bubas”; la *jagua*, la cual se aplica en frotaciones contra la fatiga; la *cuasia*, que es un aperitivo y febrífugo; *manzanillo*, *guayaba* y *bejuco*, se usan como purgantes; *marañón*, para las afecciones pulmonares; *anamú*, para enfermedades de la piel; *guázima*, útil para regularizar la menstruación; la *higueta*, contra molestias del catarro; *túa-túa*, para la buena digestión; *sábila*, para diarreas infantiles y muchas otras indicaciones; *cañafistula cimarrona*, como depurativo intestinal; *tamarindo*, como somnífero (las hojas), etc.⁶³ Algunos de estos medicamentos son tan efectivos que la farmacopea moderna los ha adoptado, como por ejemplo, el *guayacán*, que los aborígenes utilizaban contra la sífilis (cocido o de su resina) y conseguían excelentes resultados⁶⁴; sobre las prácticas de chamanismo, salvo en la comunidad de Jitabonico, donde se siguen efectuando, según se afirma en una página web elaborada por ellos mismos, no pudimos constatar directamente ninguna de estas prácticas.

2.4. Tampoco tuvimos noticias de música utilizada en rituales sincréticos o en formas de religiosidad popular.

2.5. Literatura indigenista; Obras literarias: como veíamos en el capítulo Tres, en Puerto Rico, aunque más tardíamente, no dejó de envolver a su intelectualidad criolla en el cultivo de la temática indígena, aún dentro del restrictivo clima de la colonia. En 1851, Daniel Rivera, un poeta poco conocido publicó unos versos épicos que titulados “Aqueybaná el bravo”, contenían fuertes críticas sociales que le valieron el exilio y la confiscación de la imprenta. Era el primer poema independentista en publicarse. La

⁶² San Juan, P. R., Ediciones el Cerní, 1979.

⁶³ Cfr. Hostos, Adolfo de, *Antropological papers*, Puerto Rico, 1941, pp. 135-136; y Labor G. A. y M. B. G., *Vida y cultura...*, op. cit., pp. 101-102; véase también: Liogier, H.A., *Plantas medicinales de Puerto Rico y el Caribe*, Ediciones Iberoamericana, San Juan, P.R., 1990.

⁶⁴ Sobre cómo curaban los antepasados *boricuas*, Gómez y Ballesteros aseguran que “esta experiencia farmacéutica estaba complementada por saberes médicos y quirúrgicos muy prácticos. Los *bohiques* (o *behiques*), como tales hombres-medicina... eran los que diagnosticaban y ‘recetaban’ las medicinas, y también, en ocasiones, eran los cirujanos, que cauterizaban las heridas, castraban o entablillaban las fracturas por medio de *yaguas* mojadas, etc.”, *Vida y cultura...*, op. cit., pp. 102-103.

represión pudo domesticar el contenido político pero no el cultivo de la temática y la elaboración de nuevos simbolismos culturales⁶⁵. Ya arriba, en el presente capítulo, comentábamos también cómo el poeta Corretjer decía: “¿A qué, entonces, nuestra constante evocación literaria del indio y lo indígena? ¿Resonancias a secas del romanticismo? No. Es que secretamente nos conmueve el sacrificio de los que fueron nuestros últimos paisanos realmente libres. Nuestra añoranza indiana es nostalgia de la libertad”. Y el Dr Sued Badillo nos manifestaba que años después de su muerte, uno de sus poemas indigenistas se está convirtiendo en prácticamente un nuevo himno nacional.

2.6. Según el muy documentado y erudito estudio del puertorriqueño Manuel Álvarez Nazario, “visto con enfoque justo, el elemento léxico de raíz indígena arahuaca que sobrevive en el español de Puerto Rico y demás Antillas de nuestra misma tradición lingüística constituye un importante caudal que suma, incluyendo las abundantes formas derivadas, más de quinientas voces, a cuyo número habría que sumar –en el sólo caso de nuestro país- entre ciento cincuenta y doscientos topónimos primarios y otros secundarios que proceden de antiguos antropónimos, pero sin encasillarse en esta cantidad de nombres de lugares aquéllos que arrancan de menciones de la flora y de la fauna o de otros nombres comunes que se cuentan en el volumen de palabras al cual se alude antes en primer término”⁶⁶, aunque, como él mismo señala, “modernamente se viene observando en las tres Antillas hispánicas una creciente retirada de los tainismos léxicos en el uso urbano vivo”⁶⁷

3. Otros.

3.1. Características antropofísicas (la “raza”). En este punto, lo más sorprendente es el estudio realizado por el Dr. En Biología Juan Martínez Cruzado del recinto universitario de Mayagüez quien ha realizado estudios sobre la presencia genética “indígena” en el puertorriqueño. Al examinar el ácido desoxirribonucleico (ADN) de

⁶⁵ L. Llorens Torres, *América: Estudios históricos y filológicos*, Editorial Cordillera, San Juan, P.R., 1967.

⁶⁶ Álvarez Nazario, M., *Arqueología lingüística...*, *op. cit.*, p. 34, nota núm. 30; ver también, del mismo autor: *El influjo indígena en el español de Puerto Rico*, Río Piedras, 1977 y su *Historia de la lengua española en Puerto Rico. Su pasado y su presente en el marco de la realidad social*, San Juan, P. R., 1ª. reimpresión 1992, obra monumental de la historia y desarrollo de la lengua española en el actual Borinquén.

⁶⁷ *Idem.*

las mitocondrias (mtADN), que se heredan solamente por vía materna, ha obtenido resultados, catalogados como “preliminares”, los cuales han revelado que el 62% de los puertorriqueños tiene herencia indígena por vía materna, el 27% africana y el 11% caucásica (blanco). Lo cual de confirmarse plenamente, demostraría que el mestizaje entre europeos (principalmente españoles) y nativos fue mayor del que se creía⁶⁸. También la presencia del “diente de pala” ha sido estudiado en los puertorriqueños contemporáneos y se han tenido resultados similares⁶⁹.

3.2. La relación hombre-naturaleza. En la visita al Parque Nacional de Guabate, nuestra informante “Anamury” nos habló de la importancia de defender la flora puertorriqueña. Muchas de las especies endémicas han tenido un uso popular ligado a viejas costumbres y arraigadas tradiciones. “Ese amor a la naturaleza, nos dijo la militante boricua, es una herencia de nuestros antepasados indígenas que no podemos dejar perder”.

3.3. Las formas de convivencia y la tendencia a la vida comunitaria en Puerto Rico se ha visto seriamente modificada por la influencia del *american way of life*, pero la resistencia por continuar con una actitud solidaria, paradójicamente se ve acentuada en la diáspora puertorriqueña que vive en los Estados Unidos. Basta ver cómo se expresan los participantes en el “chateo *boricua*” por internet, en una página donde la gran mayoría se autoperceben como una gran “familia” que debe ayudarse mutuamente, “porque los boricuas estemos en donde estemos somos solidarios y tenemos sentido de comunidad”, dice uno de los participantes.

⁶⁸ “A través de los siglos, el pueblo puertorriqueño ha continuado marcadamente el intercambio entre parejas de diversas razas: No se ha de omitir que hasta inmigrantes de la raza china fueron admitidos en la isla para trabajos de construcción de la carretera militar así como, no sólo la presencia de inmigrantes de una larga lista de naciones y regiones del globo, sino el mestizaje que se dio con el criollo y la criolla. Unos tipos raciales son más marcados que otros, según la zona de la isla que visites. Dando charlas en barrios tierra adentro, en pueblos del centro de la isla, muy corrientemente encuentro estudiantes de pelo castaño claro, y casi rubio (natural) y ojos azules o verdes. Recientemente me sorprendí al conocer en un barrio de Barranquitas a una adolescente de tez, ojos y facciones similares a las nórdicas: En las costas y en las que fueron zonas azucareras abunda el tipo negro y mulato, mientras que en el Oeste no sólo se ve el tipo de antepasado europeo sino sobresale el “pardo”, el de “piel bronceada” y ojos oblicuos, achinados”, en *La tragedia demográfica en los tainos de Puerto Rico*, página web: <http://www.preb.com/s15-16/trtainos.htm>, consultada el 06/08/03, p. 2 de 4.

⁶⁹ “Los rasgos físicos-antropológico (sic) del indígena aún perduran en el moderno Boriquén. En un estudio realizado por especialistas, entre estudiantes de la Universidad de Puerto Rico resultó que el 30% de los analizados presentaba la característica del llamado ‘diente de pala’, lo que es una innegable pervivencia ancestral del indio, que ha saltado por encima de los múltiples mestizajes de poblaciones europeas y africanas que se han volcado, durante la Edad Moderna, sobre la tierra de Puerto Rico”. Gómez A., L. y M. B. G., *Vida y...op. cit.*, pp. 125-126.

3.4. Endogamia; aunque los puertorriqueños no se niegan a los casamientos con personas pertenecientes a otros pueblos o culturas, en términos generales la tendencia sigue siendo a la conservación de las características etnoraciales propias del pueblo puertorriqueño como Pueblo Nuevo, diferente a otros, no se ve a corto plazo un cambio fundamental en estas características que lo distinguen como “nación” en el sentido etnocultural que hemos venido manejando en nuestro trabajo.

Resumiendo, las supervivencias etnoculturales indígenas en Puerto Rico, aunque en cantidades menores que en Cuba y Dominicana, abarcan desde la cultura material hasta la espiritual y, su presencia, demuestra una clara resistencia cultural sobre todo de parte de los sectores populares, los cuales no se resignan a seguir los dictados oficiales de la “norteamericanización” política, ideológica y cultural que desde el Estado y desde los medios de comunicación masiva se ha venido promoviendo durante los últimos años.

En los últimos años, tanto emigrantes puertorriqueños a los Estados Unidos como residentes de la Isla se autoproclaman descendientes de taínos, forman grupos cívico-culturales, usan nombres aborígenes, celebran diversas actividades, utilizan plantas medicinales autóctonas o mantienen vistosas páginas en el Internet, reafirmando lo indígena como símbolo de identidad nacional.

Sebastián Robiou Lamarche¹.

CAPÍTULO SEIS

La “Nación Taína de las Antillas” en Nueva York.

Un pueblo reconstituyéndose

En este último capítulo hacemos un análisis del “Movimiento Taíno de caribeños de las islas y de la diáspora” en Nueva York. La primera “entidad” a la que nos referiremos es la que se ha denominado *Nación Taína de las Antillas*, a partir de la entrevista que le hicimos a José Barreiro uno de los integrantes y promotor entusiasta de esta “nación” y mediante el análisis de un conjunto de boletines que sus miembros publican a los que agregamos un listado de páginas web de esta y otras organizaciones similares que hemos venido consultando. Asimismo, nos referimos a la *United Confederation of Taino People*. El estudio de esta organización etnocultural lo hicimos con base en el trabajo “Rethinking Taíno: A Taíno Perspective” de uno de sus representantes llamado Roberto Mucaro Borrero y, por último, formulamos algunas conclusiones que se derivan del análisis de estas informaciones en relación con la constitución de las nuevas identidades etnoculturales en el contexto de una ciudad “global”.

Los estudios sobre la población migrante en los Estados Unidos desde la perspectiva étnica son muy numerosos. Entre otros, podemos citar aquí, los incluidos en la amplia

¹ *Tainos y Caribes. Las culturas aborígenes antillanas*, Prólogo de Ricardo E. Alegría, San Juan, P.R., Editorial Punto y Coma, 2003, p.p. 256-257.

antología *Theories of Ethnicity*, editada por Werner Sollors²: “Etnicity” (1942), de W. Lloyd Warner y Paul S. Luna³; “Trans-National America” (1916)⁴, de Randolph Bourne; el muy citado texto “Ethnic Groups and Boundaries” (1969), de Fredrik Barth; el interesante texto sobre etnicidad y poder: “The Lesson of Ethnicity” (1974), de Abner Cohen; “Ethnic Identity: Its Logical Foundations and its Dysfunctions” (1974), de George Devereux, a quien se le ha considerado como un autor “postholocausto” por su crítica a la forma racista de tratar a los judíos por parte de los nazis; “Reflections on the American Identity” (1950), de Erik H. Erikson, quien, según Philip Gleason, introdujo el uso contemporáneo de la palabra “identidad”; “Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America” (1979), de Herbert J. Gans, quien nos anticipa una visión del futuro de las relaciones étnicas; la historia reciente del término identidad que se nos narra en “Identifying Identity: A Semantic History” (1983) de Philip Gleason,; “Some Comments on the Anthropology of Ethnicity in the United States” (1976), de Ulf Hannerz, obra en donde se nos plantea un “transnacionalismo” positivamente concebido; “On a Certain Blindness in Human Beings” (1900), de William James; “Your Negroid and Indian Behavior” (1930), de Carl Gustav Jung, quien propone ciertas ideas sobre la reciprocidad cultural; “Democracy versus the Melting-Pot: A Study of American Nationality” (1915), de Horace M. Kallen y su visión de Suiza como nación pluricultural; “The Problem of the Third Generation Immigrant” (1938), de Marcus Lee Hansen, propulsor de la noción de generaciones “sucesivas” de inmigrantes, noción que desarrolla el planteamiento esbozado en la obra “The Problem of Generations” (1928), de Karl Mannheim a su vez relacionada con el texto “We Are All Third Generation” (1942), de Margaret Mead; por su parte, “Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge” (1972), de Robert K. Merton se vincula directamente con la obra de Williams James, arriba citada; desde otra perspectiva, en “American Immigrant Groups: Ethnic Identification and the Problem of Generations” (1965), de Vladimir C. Nahirny and Fishman Joshua A., encontramos un modelo de migración y marginalidad superando la visión plateada en “Human Migration and the

²*Theories of Ethnicity – A Classical Reader (Teorías sobre la Etnicidad – Una Antología Clásica)*, Edited by Werner Sollors, New York, University Press, 1996.

³ El cual es un extracto de sus dos obras: *The Social Life of a Modern Community*, New Haven, Yale University Press, 1941, y *The Status System of a Modern Community*, New Haven, Yale University Press, 1942, que son antecedentes importantes en el tema de la teoría de la etnicidad.

⁴ Olaf Hansen (editor), “Trans-National America”, 1916: reimpresso en Randolph Bourne, *The Radical Hill: Selected Writings 1911-1918*, prefacio por Christopher Lasch, Nueva York, Urizen Books, 1977.

Marginal Man" (1928), de Robert E. Park; otro tema muy abordado ha sido el de la religión así, por ejemplo, "Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship" (1969), de David M. Schneider avanza en ese sentido desde un cierto modelo de parentesco; "The Stranger and The Web of Group affiliations" (1908), de Georg Simmel y su concepto de "extranjero"; por último, dos obras pioneras en el análisis de la etnicidad son "Race Problems and Modern Society" (1929), de Jean Toomer y "Ethnic Groups" (1922), de Max Weber, quien desarrolla el concepto de "autoconciencia" con un uso anticipado del término simbólico en este campo.

Por su parte, Werner Sollors, aborda, en el prólogo de esta antología, temas relevantes, tales como: la etnicidad como nacionalidad y la "extranjería", la relación entre etnicidad y clase, el contenido y significado de la identificación étnica moderna, el núcleo étnico y sus límites, así como la asimilación, el pluralismo, la raza y la etnicidad, en una estupenda síntesis de lo que han sido las teorías de la etnicidad en los Estados Unidos durante casi todo el siglo XX.

Asimismo, nos fue de mucha utilidad su obra *The Invention of Ethnicity*, Oxford University Press, Sollors Werner (ed.), 1989, en la cual se incluyen los siguientes interesantes trabajos: "An American Writer Self" de Richard Rodriguez, pp. 3-13; "A Plea for Fictional Histories and Old-Time 'Jewesses' America on Parade" de Alide Cagidemetro pp. 14-43; "Ethnicity as Festive Culture: Nineteenth-Century German", de Kathleen Neils Conzen, pp. 44-76; "Defining the Race 1890-1930", de Judith Stein, pp. 77-104; "Anzia Yezierska and the Making of an Ethnic American Self", de Mary V. Dearborn, pp. 105-123; "Deviant Girls and Dissatisfied Women: A Sociologist's Tale", de Carla Cappetti, pp. 124-157; "Ethnic Trilogies: A Genealogical and Generational Poetics" de William Boelhower, pp. 158-175; "Blood in the Marketplace: The Business of Family in the *Godfather* Narratives", de Thomas J. Ferraro, pp. 176-208; "Comping for Count Basie" de Albert Murray, pp. 209-225 y, por último, "Is Ethnicity Obsolete?", de Ishmael Reed, Shawn Wong, Bob Callahan, and Andrew Hope, pp. 226-236.

Muchos de los aspectos relacionados con la teoría de la etnicidad (tratados en estos textos) han sido abordados (en la mayoría de las ocasiones citando otros autores que los han

desarrollado desde América Latina) por nosotros en el cuerpo de la tesis, sobre todo en el capítulo UNO. También han sido importantes los estudios realizados por mexicanos como Axel Ramírez⁵, el cubano Alejandro Portes⁶ y el puertorriqueño Félix Padilla⁷

La "Nación Taína de las Antillas"

A finales de los años 80 surgieron en Nueva York un buen número de organizaciones etno-culturales que reivindicaban sus raíces indo-caribeñas en un trasvase cultural que sorprendió al mundo académico en la enorme metrópoli norteamericana por lo inusitado del caso. Estas organizaciones fueron el resultado de concurridas reuniones que previamente habían llevado a cabo varios grupos de inmigrantes que forman parte de la diáspora de diferentes países caribeños y circuncaribeños, según algunos dicen, con el propósito de constituir ONGs que pudieran hacer uso de los subsidios que en los Estados Unidos se destinan a las minorías étnicas, explicación que rechazan enérgicamente los activistas e impulsores de este movimiento⁸. Por esos años era muy fuerte en toda América Latina (y el Caribe no fue la excepción como vimos en capítulos anteriores) una acalorada discusión respecto a la propuesta por parte de España de celebrar el Quinto Centenario del "Descubrimiento de América". Seguramente estos grupos, que llegaron a sumar miles de inmigrantes en todo el Este norteamericano, no eran ajenos a este encendido debate que en el continente produjo fuertes oleadas de inconformidad las cuales desembocarían en un enorme movimiento de protesta con movilizaciones multitudinarias en varios países, principalmente aquellos con elevada presencia indígena. El tema indo-caribeño crece en el

⁵ "Identity and movility: towards a definition of remigration" en *Voices of Mexico*, México, CISAN-UNAM, núm. 35, abril-junio de 1996; "Hacia una filosofía del movimiento chicano" en *Cuadernos Americanos*, México, UNAM, septiembre-octubre 1996; *Perspectivas y retrospectivas. Historia de la comunidad chicana en los Estados Unidos*, México, Ediciones Prepa 7, La Viga, 1996; y "América Latina en los Estados Unidos: los ecuatorquinos, la reafirmación de una identidad cultural", en *Latinoamérica*, revista de estudios latinoamericanos, núm. 36, 2003/1, pp. 49-82.

⁶ Portes, Alejandro. 1995. "Economic Sociology and the Sociology of Immigration: A Conceptual Overview." Pp. 1-43 in *The Economic Sociology of Immigration: Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship*, edited by Alejandro Portes. New York: Russell Sage Foundation. Portes, Alejandro and Patricia Landolt. 1996. "The Downside of Social Capital." *The American Prospect* 26, May-June:18-21.

⁷ Padilla, Felix Manuel, *Aparición y crecimiento de Latinopertenencia étnico en Chicago* [J]Padilla, Mich.: La Universidad Microfilma A Internacional, 1982.

⁸ "No es... la nación taína una organización o 'grupo'. Es la nación en organización! No es un movimiento taíno, sino la nación en movimiento! Es el pueblo que ha dicho basta ya a la inercia! No podíamos esperar otros 500 años en la "extinción"! Ni un año más! Ni un día más! Los huesos de nuestros antepasados se hubiesen erguido sobre sus tumbas señalando nuestra cobardía! ", *Boletín informativo. Órgano oficial de la Nación Taína de las Antillas*, año 1, núm. 2, febrero, 1993, p. 1.

contexto del florecimiento del movimiento indígena internacional. Y en ese contexto, emerge la Asociación Caribeña de Pueblos Indígenas junto con agrupaciones, clubes, sociedades de interés "taíno", "siboney", caribe, garífuna, "guajiro" y "jíbaro", en Puerto Rico, EE UU, República Dominicana, Dominica, St. Martín y Trinidad. Las discusiones mutuas que se generan entre grupos reflejan el deseo de compartir historias y culturas, un esfuerzo que se evidencia en boletines, foros y currícula de estas organizaciones. El uso de las plantas medicinales en los varios países del Caribe se vuelve un fenómeno de mucho interés para propios y extraños. El principal acuerdo al que arribaron estas organizaciones después de que su convocatoria había sido bastante exitosa por la enorme cantidad de caribeños que acudieron a sus llamados ("al principio muchos por pura curiosidad y más tarde con plena convicción de que se trataba de una causa justa y conveniente", según palabras de José Barreiro) fue el de constituirse en "Nación Taína de las Antillas", justo el 12 de octubre de 1992 (la declaración oficial se hizo el 19 de noviembre de ese año). Así lo hicieron; y una vez cumplido su primer objetivo se dedicaron a darle forma y contenido a las múltiples actividades que ahora llevarían a cabo de forma conjunta. El recibimiento del nuevo organismo por parte de los especialistas en cuestiones étnicas fue de escepticismo o de total rechazo. Al decir de algunos miembros de esta organización, desde que tuvieron conocimiento de su fundación, los diversos sectores del mundo académico y cultural se dieron a la tarea de descalificar al movimiento "taíno" en los Estados Unidos, por considerarlo un "folklorismo" sin bases de una real etnicidad con altas dosis de oportunismo mercantilizador de falsas identidades. Sin embargo, el movimiento crecía cada vez más y cobraba una fuerza insospechada, las críticas no sólo no le hacían la menor mélla, sino que las respuestas en defensa de su causa estallaban en apasionados discursos por parte de los líderes; pero (para sorpresa hasta de ellos mismos), también por parte de los recientemente incorporados y hasta de simples simpatizantes. Poco a poco fue tomando un raro carís religioso con una cierta proclividad de acercarse a formas que pudieran calificarse de fundamentalistas. Sus eventos tenían una asistencia masiva y la creatividad para inventarse vestuarios, rituales, canciones, oraciones religiosas, diversos objetos simbólicos, diseño de "slogans", logotipos, amuletos, supuestas o reales tradiciones y costumbres, etcétera, superó las expectativas más optimistas. Uno de los momentos climáticos en que se puso a prueba la fuerza de la organización Taína fue el que se vivió en

1995 cuando el *Smithsonian Museum* (Museo Nacional del Indio Americano) retiró de su lugar donde era exhibida la controvertida estatuilla arqueológica del Deminán, “primogénitor” taíno de las Islas Antillas; esta decisión de los responsables del Museo provocó una notable protesta por parte de los grupos organizados en Nueva York alrededor de la “Nación” reivindicadora de la identidad taína. El movimiento que se generó por la desatinada acción del Museo llevó a los militantes más activos de estos grupos a recabar firmas de dominicanos, boricuas y cubanos y fue tan fuerte el movimiento de protesta que el Deminán fue reintegrado a la exhibición permanente.

Entre las organizaciones que sobresalieron por su espíritu militante destacó durante esos años la llamada *Nación taína de las Antillas* cuyo principal promotor en los Estados Unidos ha sido durante mucho tiempo José Barreiro, autor del libro *Panchito cacique de montaña*. Se trata de un camagüeyano emigrado a los Estados Unidos que tiene una larga experiencia investigando los principios esenciales de la realidad indígena. Además, su trabajo íntimo en el campo de las comunicaciones y de desarrollo comunitario con varias culturas indo-americanas, en el Caribe, en América Central y en Norteamérica le han proporcionado un profundo conocimiento sobre lo que sobrevive de las culturas ancestrales y de las formas en que hoy se expresan estas supervivencias. Tras casi cuarenta años de trayectoria formando parte de la diáspora cubana en el extranjero, durante la cual no olvidaría nunca su cultura personal que heredó de lo fundamental cubano, su formación se dio en penetrantemente relación con varios pueblos indígenas. Así, Barreiro no olvidó nunca lo que le dijo su padre desde niño y le repitió más tarde en 1978, cuando su progenitor ya era un anciano: “El origen de lo que se dice guajiro, la cultura del guajiro de monte, eso nos viene de allá, de las montañas. Si queréis conocer indios puros o casi puros, en Cuba, vete a las montañas entre Baracoa y Guantánamo. De ahí viene lo guajiro cubano”.⁹

A principios de la década de los ochenta Barreiro tuvo conocimiento de una serie de artículos sobre las familias de Caridad de los Indios y otras localidades serranas que

⁹ Barreiro, José, *Panchito, cacique de montaña*. Testimonio guajiro taíno, Santiago de Cuba, Ediciones Catedral, 2001.

aparecían en periódicos que esporádicamente recibía en los Estados Unidos. En esos escritos se informaba de los trabajos que realizó en esas montañas el sabio antropólogo cubano, don Manuel Rivero de la Calle. Además, se publicaron fotos que dieron certidumbre científica de la existencia de estas poblaciones montunas. Como es de suponerse, el conocimiento de estos trabajos aguijeron aún más la curiosidad que obsesionaba a Barreiro.

Durante esos años conoce también al maestro caribeñista don José Juan Arrom, con quien trabaja investigando sobre este tema. No hubiera podido encontrar ninguna otra fuente viva más informada que la de Arrom, quien descifra la cosmología taína registrada por el padre Ramón Pané en su obra "*Antigüedades de los indios*". La obra de Pané fue editada por el mismo Arrom y publicada, como ya vimos, por Siglo XXI en México durante el año de 1974, además de realizar un minucioso estudio de las piezas arqueológicas de mayor importancia pertenecientes a las más valiosas colecciones de piezas arqueológicas taínas que poseen los principales museos sobre la prehistoria del Caribe. Por todo ello, en la búsqueda de raíces y sabiduría taína, Arrom es indispensable maestro. Con él, Barreiro pudo observar minuciosamente, durante una grabación sobre la mitología caribeña en el *Smithsonian Museum* (Museo Nacional del Indio Americano), la controvertida estatuilla arqueológica del Deminán, "primogenitor" taíno de las Islas Antillas, mucho antes de que fuera retirada de la sala en la que se le exhibía, provocando la masiva reacción que arriba mencionamos. Ello le permitió ser uno de los primeros promotores de la revaloración que de esta estatuilla hicieron los grupos de inmigrados caribeños en los Estados Unidos.

Pero además, Juan Arrom alentó en varias ocasiones a Barreiro para que investigara en el oriente cubano. "Vete a las montañas de oriente, muchacho", le decía, "si yo fuera más joven iría contigo. Allá encontrarás todavía tesoros etnográficos. Son nuestras raíces".

Los grupos de familias de herencia indígena, incluyendo conjuntos de músicos y de artesanos, entre ellas las familias que restauran la Nación Taína en Puerto Rico y en la diáspora a partir de 1992, ofrecen datos valiosos sobre la supervivencia de la identidad y

aspectos de cultura indo-caribeña, particularmente en gente de extracción rural. Naturalmente los reportes periodísticos y científicos que salían de las montañas orientales, más la memoria personal de lo “guajiro” en el camagüeyano, hacía inevitable un nuevo peregrinaje para José Barreiro. Fue así como en 1995 viajó a la Habana para participar en la Conferencia “Cuba: Nación y Emigración” y al término de la misma, decidió ir a la ciudad de Baracoa, en el oriente de Cuba, donde, junto con Alejandro Hartmann Matos se adentró en la montaña de Caridad de los Indios, hasta llegar a las localidades donde vive “posiblemente el más amplio de los núcleos de familias de descendencia común en el tronco indo-cubano”. A partir de entonces mantiene una estrecha relación con esa comunidad y de esa relación nació su libro *Panchito, cacique de montaña* así como numerosas actividades académico-culturales como los congresos anuales sobre la presencia indígena en el Oriente cubano que se llevan a cabo en Baracoa. Para José Barreiro, la labor desempeñada por la “Nación Taína de las Antillas” es la de vincular la diáspora caribeña de Nueva York y otras partes de Estados Unidos con los remanentes indígenas en el Caribe insular. Uno de los medios informativos más importantes, además de las páginas web, es el *Boletín informativo. Órgano oficial de la Nación Taína de las Antillas*, que se publica en Nueva York y se distribuye en Cuba, “Borikén” y “Quisqueya”. Por ello incluimos aquí algunos de los datos contenidos en varios de esos boletines ya que ofrecen un cierto panorama de las actividades desarrolladas por la “Nación Taína de las Antillas”.



BOLETÍN INFORMATIVO

Órgano oficial de la

NACION TAINA DE LAS ANTILLAS

USA: PO BOX 883 NEW YORK, NY 10025 (212) 866-4573
BORIKÉN: APARTADO 66 SANTA ISABEL, PUERTO RICO 00757 (787) 845-6576
CUBA: MACEO NUM. 75, BARACOA, CUBA C.P. 97310

AÑO V, NUM.3

¡UN PUEBLO RECONSTITUYENDOSE!

MAYO/JUNIO 1997

EN LAS INDIERAS



Nos encontramos durante la última semana de abril algunos tainos de la diáspora con miembros de la nación taina de los campos del Borikén, paseando por el sector de las Indieras en Maricao donde se estaba celebrando un evento folklórico anual. Dejábanse oír patrióticas canciones de conocidos artistas, como Andrés El Jibaro Jiménez, Tony Croatto y otros. Vendíanse refrescos tropicales, comida criolla, y algunos objetos de artesanía. Un grupo de personas disfrazados de indígenas –peluca y todo– montaron una escena dentro de un corral de un lukáleke antiguo para la diversión y entretenimiento de la concurrencia. Fue un alegre fin de semana.

Allí nos encontramos, compartiendo con los lugareños que, presintiendo algo de mayor envergadura y trascendencia, venían a nosotros. Pudimos compartir con ellos la realidad de la restauración del pueblo taino y entregarles el boletín informativo y otra literatura que ávidamente solicitaban de nosotros.

During the last week of April and in the company of members of the Taino Nation from the mountains of Puerto Rico, we, visiting from the diaspora of the U.S. found ourselves in the small town of Maricao, part of what is known as "Indian Land." A yearly folkloric event was taking place during the weekend. Songs of patriotic content by very well known singers were heard. Native dishes and tropical drinks were being sold and different crafts were available at the stands. Several people dressed up as Taino-wig and all-pup on a show for the benefit of the audiences. It was a lovely weekend.

We found ourselves in the middle of it all, sharing with the local people who approached us in search of something more meaningful than a yearly weekend event. We were able to share with them the process of Taino tribal restoration and hand out literature.

El órgano oficial de la Nación Taina.

El año de 2001, aparece el Boletín número 6 del año IX en el cual se habla del noveno aniversario de la así llamada "Nación Taina de las Antillas". Esa organización,

Home

Brief History

Yukayeke Territorie

Guazahara

G.I.A.M.O.

Areitos

Friends

Links

Application

Vieques

Caney de Barama

GUAYATA



Kacike
MakanaXeiti



Koike GuayataEl

fundada el 12 de octubre de 1992 (fecha simbólica, a la cual se une la del 19 de noviembre de ese mismo año¹⁰ en que se formalizó la “Declaración oficial” de su fundación), desde entonces se ha venido reconstituyendo en un proceso que, para la fecha en que apareció este boletín, ya había obtenido logros muy significativos. Así, en él se señala: “¡Quién hubiese creído que en el transcurso de sólo nueve años, un pueblo que había sido destinado a una total extinción en todo manual de historia, contra viento y marea se afincaría nuevamente en la historia!”¹¹.

En otra parte de este artículo se lee: “Los que de labios de sus abuelitas y en susurros tímidos oyeron hablar de la identidad en secreto sostenida, de una generación a otra, comenzaron ahora a proclamarlo abiertamente con recuperado vigor y orgullo”; ello nos hace recordar lo que nos manifestaron los habitantes de la comunidad de Francisco Ramírez Rojas (“Panchito”) y de otras personas en otros sitios que hemos visitado en el Oriente de Cuba, en el sentido de que, esta identidad indígena, se pasó de generación en generación de manera oral a pesar de los múltiples cambios en su entorno social que han tenido inevitablemente que aceptar.

Por otra parte, la conciencia histórica y el uso de los elementos simbólicos y emblemáticos quedan claramente establecidos cuando agregan: “En noviembre del 1992, el pueblo abiertamente se define (como) tal. 500 años después, los taínos en todas partes deciden tomar nuevamente su lugar entre las naciones indígenas del continente”¹². Y no deja de ser interesante el desafío a las opiniones académicas que nos dicen mucho del divorcio que se advierte entre algunos intelectuales estudiosos de la historia taína y las posiciones militantes propias de estas organizaciones políticas cuya impronta ideológica y de búsqueda de un reconocimiento por parte de la sociedad y del Estado los lleva a radicalizar sus posturas. Así, tenemos expresiones como las siguientes: “aunque se ofendan los ‘expertos’ y ‘letrados’ que desde sus cátedras nos habían colocado en la tumba de la

¹⁰ “Como imperiosa necesidad para nuestra supervivencia, pero también en respuesta quintocentenario, nosotros, descendientes de taínos hemos respondido con una declaración de restauración de la nación taína el 19 de noviembre pasado”, *Órgano oficial de la Nación Taína*, año 1, núm. 2, febrero, 1993, p. 1.

¹¹ *Boletín informativo, órgano oficial de la Nación Taína de las Antillas*, Año IX, núm. 6, noviembre/diciembre, 2001, p. 2.

¹² *Ibidem*, p. 2.

extinción. Muchos ya reconocen la verdad de los ancianos y hasta las nuevas ciencias lo confirman.

Otros fuñen (sic), cual nuevos conquistadores, escribiendo libritos cual sables de españoles, intentando inútilmente matar nuestro espíritu. ¡Triste papel les ha tocado!¹³.

Y terminan el breve artículo con una frase llena de confianza en ellos mismos y de dignidad esperanzada en su permanencia en el futuro: "Hoy resurge el canto, la danza, la poesía, la música, y un sentido de identidad que más nunca volverá a la extinción."¹⁴

En otro boletín, encontramos un artículo titulado "El pueblo 'fantasma'". Este artículo es muy representativo de muchos otros en los que se aborda el crecimiento de la "Nación" y los nuevos miembros que van surgiendo en los lugares menos esperados. "Al aproximarnos a nuestro cuarto aniversario como pueblo restaurado, se apunta en este artículo, es un orgullo poder decir que contamos con un centro cultural dedicado a la investigación, preservación y promoción de nuestra cultura ancestral. Ya se han formado algunos talleres de estudio dentro del centro cultural y se planea la formación de otros. Estamos haciendo todo lo posible para que en un futuro no muy lejano UA NACAN¹⁵ pueda establecerse en Borikén"¹⁶.

En los demás boletines que revisamos se informa, entre otras temáticas, acerca de las solicitudes de ingreso a la "Nación Taína..." que les llegan de diferentes lados¹⁷, así como también la fundación de comités y comisiones por sectores de edad y género de los miembros (niños, mujeres, etc.)¹⁸, la organización de talleres y otras actividades (entre

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Centro Cultural De La Nación Taína De Las Antillas, Inc.

¹⁶ *Boletín informativo, órgano oficial...*, Año IV, núm. 3, mayo/junio, 1996, p. 1.

¹⁷ Así, por ejemplo, en ese mismo número 3 del Año IV, se incluye la siguiente nota: "No solo en Cuba, sino en la República de Haití, -mayoritariamente de raza africana-, sobrevive una minoría de habitantes en lo más recóndito de las montañas que no son de extracción africana y se describen como 'aruacos'. Esta información nos la brinda la joven Vladinne Roche, taíno-aruaca de Haití que al enterarse de la restauración, ha manifestado su alegría e interés en sumarse al registro de la nación taína de las Antillas. 'Tan pronto se enteren allá en Haití de la restauración, ellos también expresarán su alegría y comenzarán a solicitar registro', nos dice", *Ibidem*, p. 2..

¹⁸ "El Bohío de Atabéx, organización femenina recientemente creada, ha sido formalmente aprobada por el Consejo de la nación y así ha sido informado en una declaración de aprobación fechada 13 de abril de 1996", *Idem*; y también: "Felicidades... al recién fundado comité de Artes y Artesanías (Arts and Crafts) representado por Inarunikía Pastrana, y al comité de Estudios Arqueológicos representado por Aihuiabancéx Hernández. Nos

ellas, llama la atención, por lo curioso del caso, un taller para hacer nudos: técnicas de anudar para hacer hamacas, redes, bolsas, etc.)¹⁹.

En cuanto a la historia del pueblo taíno se incluyen textos que hablan de levantamientos indígenas como por ejemplo el primero de ellos en Puerto Rico en 1511²⁰, así como el análisis de los datos sobre la presencia de indígenas en Puerto Rico proporcionados por algunos censos²¹, entre otros aspectos del desarrollo étnico en las Antillas²².

Por otra parte, se informa sobre conferencias como la que se llevó a cabo en Cuba en 1998²³ y se analizan problemáticas relacionadas con la preocupación de los descendientes indígenas en las Antillas sobre la contaminación de la naturaleza por las políticas globalizadoras²⁴. Pero no sólo se amplían las relaciones con grupos e individuos

sentimos orgullosos de tenerlos en UA NACAN”, *Canoa, la voz de Ua Nacan*, vol. 1, núm. 2, p.1.” El comité de Asuntos de Mujeres y Niños se reunió el 21 de Mayo. Fue una sesión productiva. Durante los siguientes meses se organizarán cinco talleres. Incluirán sesiones de cocina y demostraciones, narraciones de cuentos y leyendas, el arte de hacer macanas, juegos taínos relacionados con los petroglifos, y los niños estarán diseñando sus propias franelas con temas taínos”, *Canoa...*, op. cit., p.1.

¹⁹ “Taller para hacer nudos – Luciano (Chano) Rosario Rodríguez, artesano textil de Borikén, utiliza las tradiciones indígenas taínas de anudar para hacer hamacas, redes, bolsas, zapatos y diversos productos utilitarios caseros y personales”, *Idem*.

²⁰ “Urayoán era un anciano caçike conocido, respetado y amado por todos. Caçike de toda la Yauëça, que comprendía las regiones de Añasco, Mayagüez y Adjuntas”. Gracias a él, “por toda la Yauëca y todo Borikén resonó el grito triunfal que preludiaba la primera insurrección de los hijos de Borikén...uacabara! Este alzamiento tuvo lugar en el 1511”, *Boletín...* Año IV, núm. 3, p. 6.

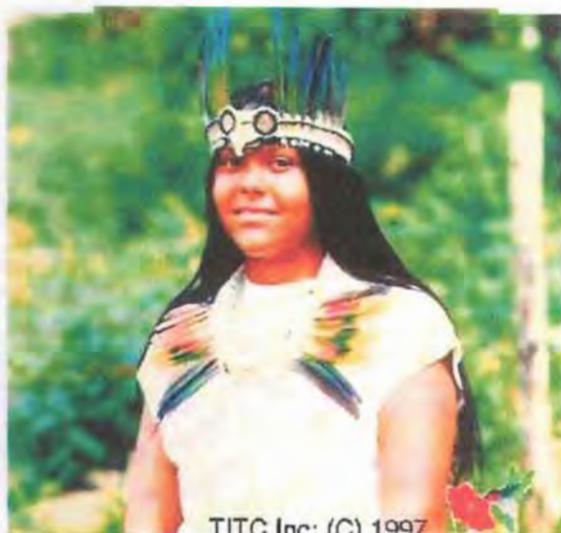
²¹ “La presencia de indígenas en Borikén fue oficialmente reconocida en los censos poblacionales hasta principios del siglo 19 cuando el gobernador don Toribio Montes, enfrentado con la dificultad de fijar los orígenes étnicos de la población, agrupó a todo el que no era blanco en la clasificación ‘gente libre de color pardo’. En el 1777 un censo indicaba 1,756 indígenas de raza pura, y hasta aumentaron en número, 2,302 en el 1787. Como consecuencia de las decisiones de don Toribio Montes, a partir del 1800 no se habla ya de ‘indios’ en Borikén, a no ser para decir que forman parte del carácter puertorriqueño, que es uno de los elementos constitutivos de la puertorriqueñidad, preponderantemente hispánica, y hasta para decir que es un pueblo ‘extinto’”, *Boletín... Órgano oficial de la Nación Taína*, año 1, núm. 2, febrero, 1993, p. 1.

²² La nación taína se compone de la unión de varios grupos étnicos, de los cuales el más grande es el arahuaco, seguido por el collano, y ya para la época de la llegada de los europeos, también había comenzado la interacción con grupos caribes. Este último grupo surgió del mismo tronco que el arahuaco pero luego de emigrar hacia el norte se volvieron enemigos uno del otro.”, *Boletín... Órgano oficial de la Nación Taína*, año 1, núm. 2, febrero, 1993, pág. 2.

²³ “Historiadores, antropólogos y otros peritos participaron de las conferencias organizadas por el Museo Matachín, la Fundación la Naturaleza y el Hombre, y la nación taína. Los peritos vinieron de Essex, Cornell, Trenton, George Mason, Royal Ontario Museum, La Habana, Santo Domingo y San Juan. En el Canadá fuimos invitados a una informal recepción por el Sr. Robert Barnett en el Royal Ontario Museum. Agradecemos la gentileza del Sr. Barnett. *Boletín... Órgano oficial de la Nación Taína de las Antillas*, año VI, núm. 2, marzo/abril, 1998, p. 2.

²⁴ “En vista de la importancia que ha cobrado en los últimos años el tema del ambiente y la protección de la naturaleza, y con ésta, el reconocimiento de la influencia del medio en la formación de la diversidad cultural

que reivindican la tainidad en las Antillas, sino también con otras etnias o pueblos indígenas en el continente. Así ocurre, por ejemplo, con las relaciones que se tienen con los collanos²⁵ y los Shuar²⁶, entre otros.



planetaria, nos parece significativo dedicar este encuentro a tan crucial asunto. Sobre todo, en momentos en que el tema de la globalización impacta a todo el orbe, por lo que se requiere una mayor comprensión de los efectos de este proceso sobre todos los pueblos del mundo y, muy en particular, sobre los pueblos indígenas de nuestra América". *Boletín... Órgano oficial...*, marzo/abril 1998, p. 6; "Por la Diversidad Natural, Cultural y Ecológica Planetaria. Esta actividad cuenta con el auspicio de varias instituciones de reconocido valor en la comunidad puertorriqueña, la Universidad del Turabo, el Instituto de Educación Ambiental y el Centro de Estudios Indígenas de las Américas, entre otras". *Boletín... Órgano oficial...*, marzo/abril 1998, p. 6.

²⁵ "Los collanos, gran civilización de las riberas del Lago Titicaca en el altiplano peruano-boliviano, con su capital Tiahuanaco y su idioma aymará, que aún se habla en Bolivia, emigraron hacia las Antillas Mayores mucho antes de la llegada de los españoles, y mucho antes que otras tribus de Sur América. ". *Boletín... Órgano oficial de la Nación Taina*, año 1, núm. 2, febrero, 1993, p. 3.

²⁶ "ALIANZA TAINO-SHUAR. El Sr. Puwainchir, del pueblo ashuar, representante de diversos pueblos indígenas de la Amazonia del Ecuador, hizo entrega a los Kaçikes Çibanakán y Boriwéx de un documento de reconocimiento, apoyo y solidaridad con la nación taina restaurada. El documento (vea cartas) solicita también la interacción con el Centro Cultural Taino, Inc." *Boletín... Órgano oficial...*, marzo/abril 1998, p. 3.



BOLETIN INFORMATIVO

Organo oficial de la

NACION TAINA DE LAS ANTILLAS

CUBA • BORIKEN • KISKEYA
PO BOX 883 NEW YORK NY 10025
(212) 866-4573 • (718) 287-4853

AÑO IX, NUM.6 ¡UN PUEBLO RECONSTITUYENDOSE! NOVIEMBRE/DICIEMBRE 2001

¡NUEVE AÑOS DESPUES!...

NINE YEARS LATER!...



Cartel del oriente cubano
(Poster from La Ranchería, Caridad
de los Indios, Eastern Cuba)



del pintor borikua Edgar Torres Rivera

Una preocupación que también es una constante en varios boletines es la explicación de cómo y dónde se escondieron los indios tainos para poder seguir existiendo,

aunque con cambios importantes, en las islas caribeñas²⁷. Una historia llena de accidentes en la que, sin embargo, no pereció del todo la médula de la "Nación". Según se indica en los boletines, su composición racial ("jíbara", "guajira" o "mestiza") importa menos que la transmisión de la certeza de descender de los taínos.²⁸

Pero, a todo esto, cabría preguntar, ¿quiénes conforman la Nación Taina de las Antillas? ¿Por qué se resisten a aceptar que sea una organización étnica más en los Estados Unidos? Entre otros elementos, en un boletín sostienen con vehemencia que "ninguno de nosotros tuvo en mente la formación de un club, una asociación, un 'grupo' o una organización taína! El estudio, las investigaciones, el esfuerzo y el trabajo realizado estaba encaminado a decirle a la humanidad que existe un pueblo que se resiste a morir, que se resiste a la 'extinción' y ha decidido tomar las riendas de su propia autodefinición y autodeterminación!".²⁹ Pero los boletines no son la única, ni siquiera la más importante forma de difusión de este movimiento de reconstitución de la tainidad en Nueva York. La forma más eficaz de difusión de este movimiento es el uso de la internet, de ahí que incluyamos en seguida las páginas web que hemos podido consultar y de las cuales hemos tenido noticia gracias a José Barreiro y a búsquedas que hemos emprendido a partir de "links" que hemos podido establecer

²⁷ "Nuestros antepasados bien sabían que nada volvería a ser como antes, había que acomodarse en 'la nueva sociedad', y había que lograr modos de sobrevivir. Para ello, muchos de los abuelos se apartaron a lo más recóndito de los montes y la maniwa. Lugares claves fueron, el Bahoruko en Kiskeya, las Indieras en el Borikén, Caridad de los Indios y otras regiones del oriente cubano", *Boletín... Órgano oficial...*, año IX, núm. 6, noviembre/diciembre, 2001, p. 4.

²⁸ "Celosamente cuidando y promoviendo la gran herencia taína, llámesele jíbara aquí, guajira allá o mestiza más allá.", *Boletín... Órgano oficial de la Nación Taina*, año 1, núm. 2, febrero, 1993, p. 2.

²⁹ *Boletín... Órgano oficial de la Nación Taina*, año 1, núm. 2, febrero, 1993, p. 1.

"We Are NOT Extinct": Indians in Cuba

Dr. José Barreiro, American Indian Program
Cornell University, Ithaca

In these eastern mountains of Cuba, region of Baracoa, Guatanamo Province, there are several enclaves of indigenous community culture that have survived 500 years of colonization. This remote and yet culturally important area of Cuba has been characterized by its historically rural quality and its major historical import to Cuban movements of autochthonous liberation.

While the continued existence of several Native populations appears in the deep scientific record (Mari, Rouse, Arrom, Rivero de la Calle, Nuez), the assertion of complete extinction of Taino Indians in the Caribbean became commonplace in the academy throughout the twentieth century. Recently, however, some of these isolated Native groups have begun to represent themselves within Cuba and to communicate with other Native groups around the hemisphere. Cuban and international documentation was initiated, with several articles appearing in scientific journals. Most prominently, the Taino community at Caridad de Los Indios, near Guantanamo, has retained various Native dances and songs, as well as considerable oral history and understanding of ecological relationships. There are as well, Native populations near Bayamo, Santiago and Punta Maisi in this eastern-most triangle of Cuba. As a result of the indigenous revitalization now in process, the several Native-based community enclaves are now reaching out to each other to generate an awareness of the remaining Taino identity and culture in the area.



"WE ARE NOT EXTINCT"

Páginas web

Hay una enorme cantidad de páginas web que promueven desde la inscripción o registro a la "Nación" taína de quienes cumplan con ciertos requisitos, hasta la organización de "tours" a las islas, principalmente Puerto Rico y Cuba. Por medio de estas páginas se pueden localizar en línea: mitos y leyendas taínas, historia de la resistencia indígena en las Antillas, ponencias sobre las investigaciones de expertos relacionadas con la permanencia aborigen, diccionarios de vocablos taínos, mapas con los cacicazgos que supuestamente existían en el Siglo XVI, etcétera. Entre otras, hemos podido consultar las siguientes:

- Perspectiva Ciudadana.com, "Descubren asentamiento precolombino en República Dominicana", 15/10/2004.
- <http://www.kacike.org/cac-ike/Guitar.html>, "What really Happened at Santo Cerro? Origin of the Legend of the Virgin de las Mercedes. 10/09/2004.
- <http://www.kacike.org>, "Nuevas direcciones en las investigaciones de la herencia taína", exhibición y conferencia, el 14 de agosto, 2002.
- taino.com-cacicazgos, "Cacicazgos del siglo 16", 21/01/02.

- <http://www.pret.com/s15-16/trtainos.htm>, “La tragedia demográfica de los taínos en Puerto Rico”, 06/08/03.
- <http://www.kacike.org/MartinezEspanol.html>, “El uso del ADN mitocondrial para descubrir las migraciones precolombinas al Caribe: Resultados para Puerto Rico y expectativas para la República Dominicana”, 10/09/2004.
- <http://www.pathcom.com/~cancuba/articles/extinct.html>, “We Are NOT Extinct”: Indians in Cuba, 10/09/2004.
- <http://www.kacike.org/cac-ike/TestimonyE.html>, “Caribbean Amerindian Centrelink”, 10/09/2004.
- <http://taino.com/artesanos/>, “Artesanía de Puerto Rico”, 08/09/2004.
- http://baramaya-taino.com/g_u_a_m_.htm, “G.U.A.M.O. Taino Warriors Society”, 08/09/2004.
- <http://baramaya-taino.com/areytos.htm>, “Baramaya’s and N.A.C.I.S. Past Areitos”, 08/09/2004.
- <http://www.taino-tribe.org/jatiboni-s.html>, “La Nación Tribal Jatibonicu Taino de Borikén”, 13/09/2004.
- <http://www.taino-tribe.org/taino-tribal-museum.html>, “The jatibonicu taino tribal museum”, 13/09/2004.
- <http://www.taino-tribe.org/chiefg3.htm>, “The cacique Pedro Guankeyu Torres Then And Now”, 13/09/2004.
- <http://www.taino-tribe.org/ttcj.htm>, “Our tribal council government policy and protocol”, 13/09/2004.
- <http://www.taino-tribe.org/tribal-culture-s.html>, “Juegos culturales Jatibonicu Taíno Tradicionales”, 13/09/2004.
- <http://www.hartford-hwp.com/archives/41/090.html>, “Information on Jatibonicu Region Aibonito, Puerto Rico”, 13/09/2004.
- <http://www.taino-tribe.org/prl-s.html>, “Carta al pueblo de Puerto Rico, a nuestros hermanos isleños y otros buenos amigos de Borikén”, 13/09/2004.
- <http://www.pret.com/s15-16/trtainos.htm>, “La tragedia demográfica de los taínos”, 06/08/2003.

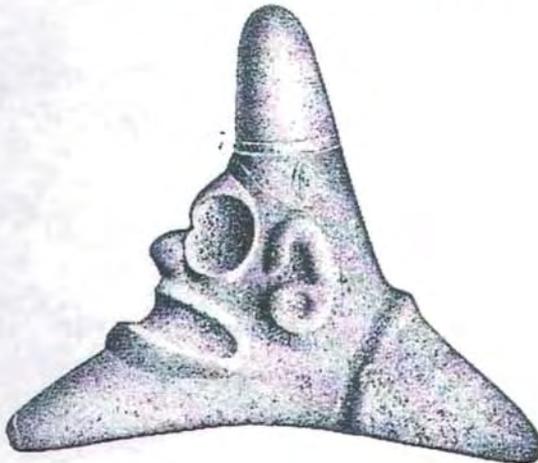
-<http://taino.com/PR/tainos/DiccionarioTaino.>, "Diccionario taíno en Línea", 19/12/2001.

-<http://taino.com/huracán/Alerta.Juracan.>, "Llamado de alerta taíno", 19/12/2001.



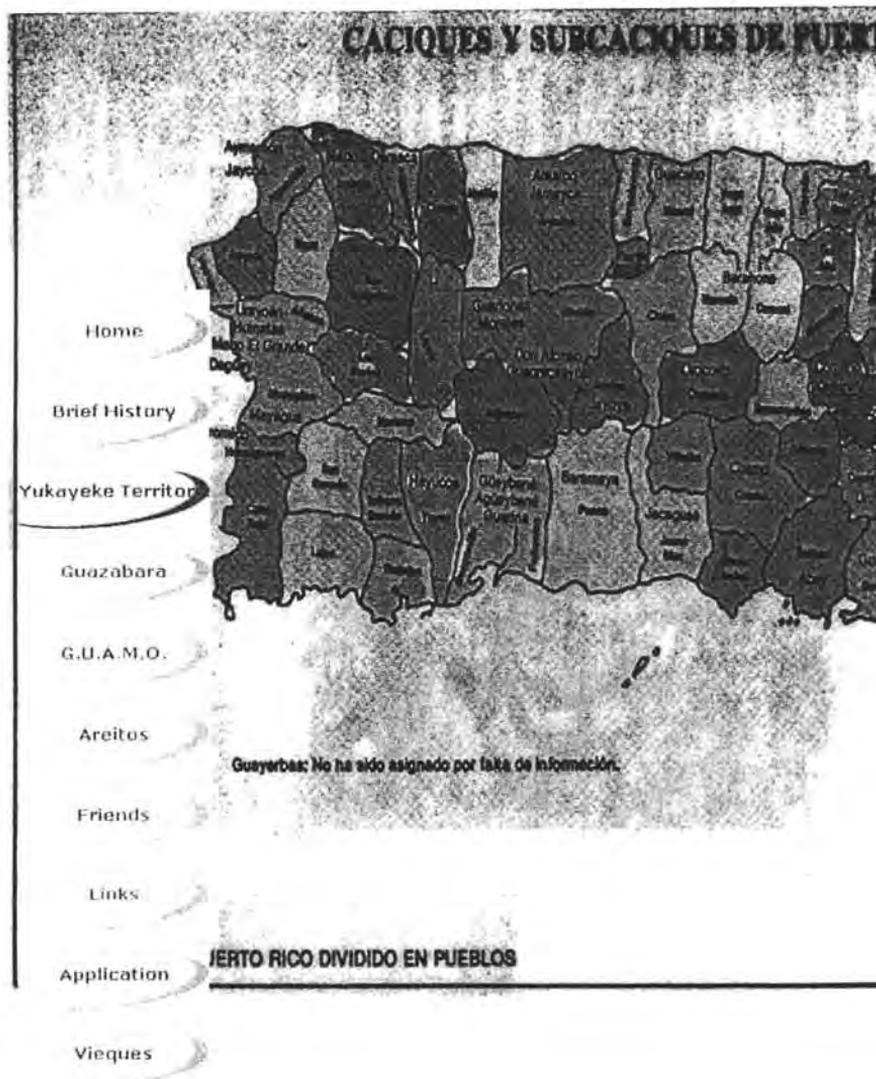
The Cemi Museum In Barrio Coabey Jayuya. Puerto Rico

Coming Soon Our Online Tribal Museum



Kacikes and Yukayekes Territories

BORIKEN



Caney de Baramay

No están todas, pero el número, los títulos y las temáticas de estas páginas dan una idea de la importancia que el movimiento taíno en Nueva York le ha dado a este

medio de difusión. Por la desatención de algunas de ellas durante los últimos años, no es aventurado pensar que el movimiento esté viniendo a menos, aunque es muy difícil poder comprobar una afirmación de este tipo. Incluimos en los apéndices algunos materiales que hemos extraído de estas páginas.

Un Simposio en el “Museo del Barrio”.

El 28 de febrero de 1998³⁰ en el “Museo del Barrio” de Nueva York se llevó a cabo el Simposio denominado “Rethinking Taíno: The Cultural Politics of the Use of their Legacy and Imagery”. Este simposio fue organizado por la antropóloga Arlene Dávila y la curadora del Museo Fátima Bercht, como parte de una serie de eventos vinculados a la exposición del Museo “Taíno: Arte y cultura precolombinos del Caribe”. Durante el desarrollo del Simposio se presentó una muy viva, provocativa y fuerte discusión entre los ponentes y los asistentes quienes en su mayoría se reivindicaban como personas profundamente identificadas con la etnicidad taína. Las ponencias presentadas en el simposio fueron recogidas en la publicación de la memoria respectiva. En esa memoria se incluye también el trabajo elaborado (fuera del evento) por Roberto Mucaro quien elaboró dicho trabajo dándole una forma de réplica a la negación que, desde su punto de vista, se hizo en las ponencias de la identidad taína adoptada por aquella parte de la diáspora a la que él pertenece. A esta réplica nos vamos a referir aquí por considerarla de interés para nuestro estudio.

El enfoque general del texto elaborado por Roberto Mucaro es sumamente crítico hacia los estudios de los “especialistas” que presentaron ponencias en el evento, quienes estudian los procesos de identidad etnocultural en el Caribe. De esta forma, Borrero presenta en este texto un punto de vista opuesto a lo sostenido por los panelistas y desarrolla su propia concepción, la cual consideramos representa una defensa y una caracterización de los planteamientos y los argumentos que esgrimen los integrantes del “Taíno revival movement” en los Estados Unidos de Norteamérica. Dentro de este movimiento etnocultural existen actualmente varias organizaciones entre las que se

³⁰ “Simposio: repensando lo taíno —la política cultural del uso de su imaginaria”, en *La Voz del Pueblo Taíno*, vol. 1, núm. 3, mayo 1998, p. 5.

encuentra la *United Confederation of Taino People* (*Confederación Unitaria del Pueblo Taíno* en español), la cual tiene entre sus representantes a Roberto Mucaro Borrero. La memoria del Simposio, donde se incluye la réplica de este militante de la Confederación, fue publicada en Nueva York y contiene cuatro trabajos (además del de Mucaro Borrero), cuyos autores son: Arlene Dávila, Jorge Duany; Peter Roberts y Miriam Jiménez-Román³¹.

En cuanto a los primeros cuatro artículos (redactados en forma de ensayos) del libro, habría que decir que son muy similares en cuanto a su enfoque. Ya que todos hablan de cierta manipulación de la cual es objeto el concepto de la identidad taína en la época contemporánea y en cuanto a la caracterización del fenómeno conocido como “revival” de lo taíno, se le enfoca desde una perspectiva que lo ubica dentro de las “imagery” o construcciones fantasiosas nacidas de la “imaginación”, por más que se le reconozcan orígenes en una memoria cultural que posee bases objetivas constituidas por elementos históricos en el pasado aborígen de las islas del Caribe.

El último ensayo corresponde al escrito, desde una “perspectiva taína”, por Roberto Mucaro Borrero; en él, el autor, además de criticar los trabajos presentados en el simposio, describe con lujo de detalles el ambiente que prevaleció en el auditorio del Museo durante el periodo de preguntas y respuestas posterior a cada una de las exposiciones. Como representante de una organización del movimiento taíno (uno más de los muchos movimientos étnico-culturales que han surgido durante los últimos años, no sólo en Nueva York, sino en muchas partes del mundo), Mucaro Borrero se considera parte de un proceso que, según él, “tiende a cambiar los conceptos prevalecientes de raza, identidad, y cultura en el Caribe hispano y en la diáspora caribeña en territorio estadounidense”. Así, se asume como un activista representativo de un discurso de la tainidad contemporánea que busca expresar las razones profundas que fundamentan y legitiman la adopción de su identidad pretendidamente “indígena”.

³¹ *Taino Revival: Critical Perspectives on Puerto Rican Identity and Cultural Politics*, Gabriel Haslip-Viera (editor), Nueva York, Centro de Estudios Puertorriqueños del Hunter College, City University of New York, 2001.

El panel tenía como objetivo explorar el papel histórico de los taínos como un símbolo de identidad nacional, y el uso que los caribeños contemporáneos hacen, de este símbolo, en la esfera política y cultural. Aunque Mucaro Borrero no fue panelista (presenció el simposio como persona invitada) su respuesta escrita, y las contrargumentaciones que en ella esgrime, abarca al evento en su conjunto, porque la elaboró después de leer todas y cada una de las versiones escritas de las ponencias presentadas por los panelistas.

La “Confederación Unitaria del Pueblo Taíno”.

El ensayo del militante de la Confederación Unitaria del Pueblo Taíno expresa sintéticamente (según pensamos) la concepción etnopolítica que esta organización ha venido desarrollando durante su existencia. Esto es así, porque los alcances del ensayo-réplica de Mucaro Borrero no se limitan a presentar una perspectiva académica alternativa a la presentada en el evento, sino que tienen pretensiones más amplias. Los resultados del simposio, según él, abren el debate sobre los conceptos de raza, identidad y educación y, por lo tanto, “conciernen directamente a Latinoamérica y a los pueblos indígenas y... pueden ser revisados permanentemente (por ellos)”. Es decir, según su punto de vista, lo escribió pensando en que sus juicios representarían un aporte al debate latinoamericano sobre la llamada cuestión indígena desde la inmigración caribeña en los Estados Unidos. De ahí que queremos destacar, hasta donde sea posible, sus comentarios y su contrargumentación incluidos en su trabajo.

La Sra. Fátima Bercht, co-curadora de la exhibición “Arte y Cultura Taíno Precolombina del Caribe”, pronunció las palabras de apertura. Reconoció el creciente número de personas que afirman la identidad Taína en todo el Caribe y los EUA y explicó que el panel presentaría algunos aspectos del “fenómeno” que denominaba “legado Taíno”. La Sra. Bercht presentó, como primera participante, a la Dra. Arlene Dávila, presidenta de la sesión.

La ponencia de la Dra. Dávila titulada “Local/Diasporic Taínos: Towards a Cultural Politics of Memory, Reality and Imagery” (“Taínos Locales/de la diáspora: hacia una política cultural de la memoria, la realidad y las imágenes”). En ella, la panelista “evaluó

las expresiones actuales de dicha identidad (taína) en los EUA y en la isla, afirmando que los activistas taínos en el continente habían sido capaces de lograr mayor reconocimiento debido a las políticas promotoras de la diversidad cultural en los EUA” y, asimismo, Dávila propuso que “la identificación con lo taíno reflejaba la incapacidad de los puertorriqueños para lidiar con el legado histórico de la herencia africana de Puerto Rico”. Este tipo de señalamiento, que durante toda la sesión se reiteró, es una posición afrocaribeña similar a la que encontramos en la República Dominicana, la cual ejemplificamos con la argumentación presentada por Carlos Andújar en una de sus publicaciones y que ya comentamos en el capítulo cuatro de este trabajo de tesis³².

El Dr. Jorge Duany, de la Universidad de Puerto Rico, en su ponencia: “Making Indians out of Blacks: The Revitalization of Taíno Identity in Contemporary Puerto Rico” (“Haciendo indígenas de los negros: la revitalización de la identidad taína en el Puerto Rico contemporáneo”) se centró en el desarrollo de lo taíno como discurso intelectual. Como el título de la ponencia lo indica, al Dr. Duany le interesaba mostrar cómo en la actualidad lo indígena venía desplazando el legado africano en la constitución simbólica de la identidad puertorriqueña. Al igual que muchos otros intelectuales mostraba un desdén acentuado por el resurgimiento de lo taíno afirmando que en la isla esto era irrelevante³³.

Fue el Dr. Peter Roberts, de la Universidad de las Indias Occidentales (University of West Indies) en Cave Hill, quien presentó la siguiente ponencia, titulada: “What is a name,

³² Mucaro Borrero, si bien le reconoce a la ponente ser “la única... que realmente entrevistó a sujetos taínos para su exposición”, de todos modos considera que su ensayo “promueve una actitud más que escéptica hacia los taínos contemporáneos”.

³³ Borrero comenta al respecto que el autor deja de lado que “ha habido cierto número de artículos periodísticos, entrevistas radiales, e incluso en la televisión local, que han presentado ante el público puertorriqueño a los activistas taínos contemporáneos. Que los puertorriqueños los hayan o no aceptado como taínos es otro asunto. Las actividades de Elba Lugo, Paseo Taíno y el Consejo General de Taínos Borincanos, Naniki Reyes Ocasio y el Caney Quinto Mundo, e incluso la humilde Familia Chevez de Morovis no fueron siquiera mencionados por Duany.³³ Uno habría pensado que el Dr. Duany podría haber entrevistado a alguno de estos bien conocidos residentes de la isla, ya que como el título de su ponencia sugiere, tendría que haber hablado de la revitalización de la identidad taína en el Puerto Rico contemporáneo”. En nuestro viaje a Puerto Rico, nosotros no estuvimos en contacto con las actividades que desarrollan los miembros de estas organizaciones ni con aquellas que llevan a cabo las personas mencionadas por Mucaro Borrero a quienes no pudimos localizar para entrevistarlas como hubiéramos querido, pues antes de nuestro viaje habíamos leído ya este trabajo, pero estuvimos en otros sitios y entrevistamos a otras personas que efectivamente realizan actividades, limitadas pero no por ello menos importantes, en la isla, relacionadas con el activismo de los que reivindican la autoasumida etnicidad taína contemporánea (ver capítulo Cinco).

an Indian name?" ("¿Qué es un nombre, un nombre indio?"). El Dr. Roberts se distinguió inmediatamente con respecto a los demás panelistas al afirmar que él no es ni puertorriqueño ni hispano³⁴. Después de múltiples ejemplos, señaló que en la República Dominicana se utiliza el término "indio" para diferenciar a los dominicanos de sus vecinos haitianos negros, con el claro objetivo de hacer "aceptables" a los dominicanos entre las "naciones blancas". También hizo referencia a la diferenciación que se había hecho en el Caribe entre "indios buenos" e "indios malos" y cómo los tainos jugaron el papel de "mansos y pacíficos", mientras los "carib" eran considerados violentos, antropófagos y salvajes. Asimismo, se refirió al *guatiao*³⁵, al *ciboneyismo* cubano y también habló de cómo los españoles intentaron clasificar a las personas por su raza o mezcla racial, con lo cual, los individuos eran identificados por las "cantidades de sangre" de acuerdo al color de la piel, y ello originaba privilegios y determinaba el estatus social. Así, tanto en las Antillas hispánicas como ocurrió también en Jamaica, el color se convirtió en el factor principal de lo que Roberts describió como "el ascenso lineal para convertirse en blanco". Con todo lo planteado en esta ponencia se insinuaba una postura supuestamente racista en el activismo taino, lo cual encendió el enojo del público, lo cual se mostró en sus participaciones.

La última participante fue La Sra. Miriam Jiménez-Román, una académica independiente residente en Nueva York, con la ponencia titulada "The Indians are Coming, The Indians are Coming—Becoming Taino in the 21st Century" ("Vienen los indios,

³⁴ Mucaro Borrero comenta: "esperaba un discurso diferente y no sesgado. Como académico negro, el Dr. Roberts se hallaba en una posición única para iluminar a la audiencia en cuestiones de identidad, no sólo para los negros en el Caribe hispanoparlante, sino también para las comunidades caribeñas indígenas de las Antillas menores". Sin embargo, el Dr. Roberts no se refirió a estas cuestiones. "Antes bien, él enfocó su discusión en 'la fascinación de ser indio', afirmando que 'los nombres importan', al menos en el Caribe"

³⁵ "Entre los tainos de la Española había una costumbre que parece los valores de la cultura social de la tribu, los del vínculo tribal, que era absolutamente irrompible en vida o en muerte, y las facultades de intercambio de almas, cosa que podía darse aun entre dos personas que no fueran de la misma tribu. Esa costumbre era el *guatiao* o cambio de nombres. Cuando A pasaba a llamarse B y B pasaba a llamarse A, quedaban convertidos en una misma persona y el destino de uno era el del otro. Algunos caciques indígenas cambiaron nombres con jefes españoles y creían de manera tan absoluta en el compromiso que cuando Cotubanama, que había hecho *guatiao* con el capitán Juan de Esquivel, fue llevado al pie de la horca, dijo a los españoles, según refiere Las Casas: 'Mayanimacaná, Juan Desquivel daca'; esto es: 'no me mates, porque yo soy Juan de Esquivel', Bosch, Juan, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial*, Santo Domingo, R. D., Editora Corripio, p. 62. Aunque le reconoce al Dr. Roberts haber sido el único que se refirió al *guatiao*, Mucaro Borrero contrargumenta: "pero ni él, ni los demás ponentes reconocieron las relevantes implicaciones de esta práctica. Si los tainos pudieron adoptar españoles o incluso negros africanos que escapaban a las montañas y se unían a las comunidades tainas, entonces me queda claro cuál sería la postura taina en cuanto al color y la raza".

vienen los indios—convirtiéndose en taíno en el siglo 21”), inició su discurso admitiendo que no había realizado ninguna investigación previa sobre los taínos³⁶, enfocándose no obstante en la cuestión general de lo racial en Puerto Rico. Ello también disgustó sobremedida a los asistentes.

Durante la sesión de preguntas y respuestas, el diálogo que se produjo entre ponentes y audiencia se polarizó y ello produjo una enorme tensión en el ambiente³⁷. Ante lo ocurrido en el evento, Mucaro Borrero propone revisar urgentemente algunas viejas cuestiones no tratadas por los panelistas tales como: “la continuidad histórica, la autoestima, la religión, la comparación con comunidades indígenas vecinas, el activismo de base, etcétera”. Y remata enfático que “para las futuras generaciones, necesitamos identificar a aquellos individuos que están tomando decisiones con respecto a la identidad y los valores en la sociedad e indagar sobre sus motivos ulteriores”.

Muchos otros temas y distintos aspectos relacionados con la defensa de la “afirmación taína” son abordados por Mucaro Borrero, pero todos ellos ya han sido tratados de alguna manera en los anteriores capítulos de nuestra tesis, por lo que hemos considerado de mayor interés para esta parte de nuestro trabajo cerrar sus planteamientos con su alusión al marco jurídico (bastante general y dentro del Derecho Internacional) en el cual inscribe,

³⁶ Por esta razón, para Mucaro Borrero fue “la más desafortunada elección de una ponente”. Y según él ésta habría sido una buena oportunidad para que se incluyera a “algún activista taíno que hubiera discutido la cuestión de los pueblos indígenas en el Caribe contemporáneo y sus perspectivas sobre la identidad”. Pero no fue así. Omitir a “activistas taínos como participantes del mismo nivel en todas las discusiones del panel y en las publicaciones que se enfocaron en cuestiones del interés de los taínos fue, sintomáticamente, la actitud que prevaleció en los organizadores de la exhibición y del simposio. Antes de la exhibición, “taínos contemporáneos... fuimos contactados y consultados para dar apoyo y aportar ideas. La guía adjunta publicada no mencionó o incluyó ningún punto de vista taíno contemporáneo. A los activistas taínos tampoco se les permitieron amplias oportunidades de compartir sus puntos de vista como iguales de los académicos en los diversos simposios”.

³⁷ Ante este resultado, Mucaro Borrero comenta que “los ponentes parecían plenamente preparados para hablar frente a un grupo de académicos, pero era claro que tenían una escasa o nula conexión con la audiencia mayoritariamente comunitaria a la que de hecho hablaron, ni mostraban vinculación alguna con sus propias perspectivas sobre el tema”. Y al referirse a lo que podríamos ubicar como el aspecto central en que coincidían todos los panelistas le “parece como si todos los ponentes estuvieran intentando decir que todo lo taíno era simplemente una forma en que los puertorriqueños niegan o se deslindan de su herencia africana”. Mientras que el panel entero denunciaba los intentos de “blanquear” a la sociedad puertorriqueña o caribeña, “la alternativa que los ponentes ofrecían reducía todo a una cuestión puramente de ‘negros y blancos’. Para estos académicos, no cabía la exploración de un terreno intermedio, ni había siquiera la remota posibilidad de considerar una realidad indígena”.

según su perspectiva, al movimiento de adopción de la identidad taína por los inmigrantes caribeños en los Estados Unidos. Como se sabe, este ha sido un expediente muy utilizado por los indígenas de América Latina. Sin embargo, el caso de la organización taína de Nueva York, la conexión con estos principios internacionales son mucho más complejos, en la medida en que no se trata de un pueblo indígena constituido como tal. Por eso nos parece interesante lo que Borrero señala en su trabajo.

Tras enumerar las etapas por las que ha pasado la lucha por la “autodeterminación” en el Derecho internacional, que se inicia con la Carta de las Naciones Unidas de 1945,³⁸ se refiere más en concreto a otras iniciativas como la resolución 1514 (xv) emitida por la ONU el 14 de diciembre de 1960 y su “Declaración sobre el Otorgamiento de la Independencia para los Países y Pueblos Coloniales”³⁹ y más recientemente, la Conferencia Internacional de Redes (International Networking Conference) de 1995 en Honolulu también sobre la autodeterminación.⁴⁰ Todo ello para señalar que los pueblos indígenas en el continente y muchos otros lugares del planeta los han impulsado a través de sus luchas y creciente activismo “en demanda de sus derechos humanos fundamentales en todo el mundo”. De esta manera, nos dice, se ha llegado a la formulación de un borrador de Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas elaborado por el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas creado en 1982 por el Consejo Económico y Social de la ONU el cual representa, a decir de Mucaro Morrero, “uno de los más importantes desarrollos en la promoción y protección de los derechos básicos y libertades fundamentales de los pueblos indígenas. Algunos de los derechos identificados en el borrador incluyen el derecho a una identidad, el derecho de tener una lengua, la protección de la propiedad intelectual y

³⁸ Carta de las Naciones Unidas, San Francisco, 26 de junio de 1945, <gopher://gopher.undp.org:70/11/uneearth>

³⁹ que establecía en parte que “todos los pueblos tienen derecho a la autodeterminación”, y que “en virtud de tal derecho, ellos determinan libremente su status político y procuran libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Resolución 1514 (xv) de la Asamblea general de la ONU, Declaración sobre el Otorgamiento de la Independencia para los Países y Pueblos Coloniales, sesión plenaria núm. 947, 14 de diciembre de 1960. <<http://lhawaii-nation.org/nation/1514.html>>

⁴⁰ En la que Scout Crawford y Kelula Bray-Crawford, representantes de la nación hawaiana, afirmaron que “la autodeterminación está ligada con todos los aspectos de la vida —políticos, económicos, y culturales— y se trata en última instancia de cómo elegimos vivir, y cómo permitimos a otros vivir juntos en este planeta” Scout Crawford y Kelula Crawford, “Self-Determination in the Information Age”, <http://www.hawaii-nation.org>.

cultural, y el derecho a la autodeterminación”. Estos son los aspectos centrales del alegato del autor en este esfuerzo por sintetizar una posición en los diferentes frentes que se abren a la discusión.

Sobre los derechos que en el último párrafo se mencionan es importante destacar que aquellos que podrían ser aplicables a la comunidad de emigrantes caribeños que han constituido la “Nación taína de las Antillas” en Nueva York, estarían representados por el derecho a la identidad y, aunque más difícil de definir, el derecho a la propiedad intelectual y cultural que, como grupo organizado, podría exigir para la población caribeña que aún conserva conocimientos sobre las cualidades curativas de muchas plantas de la región. En el caso del derecho a la lengua, éste no es aplicable en modo alguno, en la medida en que la lengua taína ha desaparecido como tal y aunque existen intentos de rescatar el significado de ciertos vocablos, por inportante que ello sea, dicho rescate no constituye ni con mucho una lengua propiamente dicha. Por otra parte, resulta interesante la demanda del derecho a la autodeterminación, pero éste no queda claro en la propuesta de Mucaro Borrero, ni en ninguno de los documentos que hemos consultado aún a pesar de que Mucaro Morrero termina diciendo que “la afirmación taína debe ser contemplada en este contexto, y todos los sectores de la sociedad caribeña deben reconocer que la afirmación de la autodeterminación es un derecho humano básico de todos los pueblos, incluyendo al pueblo taíno”. Así, por último, quedaría como un elemento central de las demandas de estos grupos autodenominados “taínos” su derecho a tener una identidad propia de acuerdo a como ellos lo han decidido y su derecho a defenderla frente a la incomprensión, negación o rechazo por parte de la compleja y cosmopolita estructura social de la ciudad en la que habitan. Pasemos, por ello, a una reflexión inicial sobre esta compleja manifestación identitaria.

Identidad étnica y etnicidad.

La identidad de un grupo étnico, como el constituido por la diáspora antillana en los Estados Unidos, se configura orgánicamente como expresión de un proyecto social, cultural y/o político que supone la afirmación de lo propio entendido como la “tainidad” en clara confrontación con lo alterno: Los “wasps”, frente a los cuales también afirman su alteridad los negros, los “latinos”, los “chicanos, los “hispanos”, etcétera. Esto quiere decir que este empeño

por asumirse como grupo cohesionado mediante su propia forma de asumir su identidad, no es privativo de este grupo de emigrantes caribeños, sino que es parte de un complejo proceso al cual pertenecen otros grupos de migrantes que son tratados también como minorías étnicas en los Estados Unidos. Nos encontraríamos, por lo tanto, en presencia de la *etnicidad* en acto en un país multiétnico y multicultural. La *etnicidad* se manifiesta entonces como la expresión y afirmación protagónica de la identidad étnica específica, esto es, una identidad “taína”. Así, al referirnos a procesos de reconstitución étnica como el que se produce en los Estados Unidos por la llamada “Nación taína de las Antillas”, hablamos de procesos de expresión de la etnicidad taína.

En la medida en que las relaciones interétnicas en un país como los Estados Unidos, se hacen más intensas y frecuentes, la emergencia de la *etnicidad* se vuelve más visible como resultado del contraste. Pero, además, la *identidad* funciona como hemos visto, como un movilizador de recursos sociales, culturales, ideológicos y económicos. Esto es especialmente operante en una ciudad como Nueva York donde las situaciones de competencia con otros sectores sociales o culturales se exacerban. Estas son situaciones en las que la *etnicidad* actúa como un factor crucial para la solidaridad de un grupo como el constituido por la Nación Taína de las Antillas y otros por el estilo, dinamizando normas, creencias y valores que otorgan un marco posible para el comportamiento como lo hemos visto en el caso de la inmigración caribeña en los Estados Unidos de América. Como vemos, en estos ámbitos urbanos (o no tradicionales) donde la estigmatización de la *identidad* por discriminación étnica es un hecho cotidiano, puede dar como resultado un incremento crucial de la afirmación identitaria en función del contraste.

Tenemos entonces que si la *etnicidad* se expresa como un estructurador de conductas políticas, cuyos objetivos dependen de la situación contextual, entonces no es impensable que en las condiciones de grupos de inmigrantes en una ciudad como Nueva York, se generen este tipo de entidades con una identidad étnica indígena. En el caso de los pueblos indígenas, la *etnicidad* representa un recurso crucial para la resistencia física y cultural y es por medio de esta misma resistencia, junto con su espíritu rebelde y sus múltiples luchas, que los pueblos indios han podido sobrevivir a más de cinco siglos de dominación étnica. Sin embargo, esta resistencia étnica también se dio en el Caribe insular hispano, en donde, como hemos visto en este trabajo, a pesar de su extinción como pueblos, muchos de sus elementos étnoculturales continúan vivos, así

sea como simples elementos ocultos o negados como tales, aún después de siglos y siglos de haber sufrido esclavitud, persecución, discriminación y todo tipo de agresiones en su contra.

Más allá de sus manifestaciones concretas, la *identidad étnica* se expresa también en forma explícita a través del discurso, el que puede o no servir como referente para la conducta. Es decir, que la identidad explícita forma parte del orden del discurso y resulta frecuente que todo discurso puede constituirse como una retórica, como en el caso de la así llamada “Nación taína de las Antillas” en Nueva York la cual ha desarrollado un nivel de discurso que va más allá de su actual situación concreta para instalarse en una aspiración reivindicativa basada en sus orígenes míticos e históricos que tiene como referente esa resistencia etnocultural en las Antillas.

Esta *identidad explícita* parece girar en torno de símbolos considerados relevantes en forma coyuntural, pero que pueden llegar a cambiar configurándose como un variable repertorio de símbolos. Así, se recurre a emblemas seleccionados del repertorio cultural (ropa, lengua, hábitos, etcétera) para destacar el contraste, configurando *identidades emblemáticas*. Así por ejemplo, el llamarse entre ellos “caciques” o utilizar cierto vestuario o medallones (*guanines*) como cadenas colgadas al cuello, etc. Estos emblemas son asumidos y se desempeñan como signos diacríticos, es decir, distintivos de la *identidad*. De la misma manera se construye un discurso producto de condiciones sociales específicas y que está orientado a un “mercado lingüístico” capaz de comprenderlo.

Por otra parte, existe la hipótesis desde la cual se sostiene que, en el repertorio cultural de las sociedades complejas contemporáneas, hay *estructuras de reducción de complejidad* que facilitan a los individuos la toma de decisiones ante la pluralidad de opciones que la complejidad supone. En el caso de la sociedad norteamericana, la complejidad de las relaciones que la han llevado a ser denominada “ciudad global”⁴¹, con todo lo que ello implica, la necesidad de contar con estas estructuras es tan grande que desarrollar una estrategia en ese sentido se vuelve impostergable para algunos grupos como los que hemos venido estudiando. Y, como ocurre que a partir de esas *estructuras de reducción de la complejidad* es posible dar sentido a la experiencia y dotar de contenido a la propia identidad, las identidades étnicas resultan de una sencillez extrema,

⁴¹ Sassen, Saskia, *La ciudad global*. Nueva York, Londres, Tokio, Editorial Asociada de Buenos Aires, 1999.

sobre todo cuando se cuenta con ciertos elementos de etnicidad e historia compartidas. De acuerdo con lo planteado por Marcela Gleizer Salzman en un trabajo relativamente reciente “definimos tales estructuras como aquellas que satisfacen las siguientes características: 1) estructuran campos de certeza que permiten seleccionar cursos de acción; 2) circunscriben un horizonte en el cual dotar de sentido a la selección, volviendo así significativo el curso de acción para quienes lo llevan a cabo, y 3) brindan elementos para la construcción de la propia identidad”⁴². Pensar desde esta perspectiva la problemática étnica y cultural de los grupos que desarrollan una identidad mediante la cual expresan su “tainidad” en Nueva York, nos resulta de cierta utilidad, toda vez que ello nos permite detectar los “tres ámbitos problemáticos” propuestos como núcleo de argumentación por Gleizer Salzman. Es decir,

1) el ámbito de las cuestiones últimas de sentido, que refiere a la necesidad de dar respuesta subjetiva a los problemas que enfrentan al hombre con sus propios límites; 2) el ámbito de la vida cotidiana, que corresponde al requerimiento de dotar de integración y coherencia a las actividades continuas y rutinarias que se desempeñan día con día; y 3) el ámbito de la organización temporal de la vida, concerniente a las dificultades para brindar continuidad subjetiva a la propia biografía⁴³.

En un mundo de problemas tan complejos que generan fácilmente la pérdida de sentido de la vida misma, del actuar cotidiano y de los planes a futuro, la producción de *estructuras de reducción de complejidad* especialmente adecuadas para tratar con la contingencia en cada uno de los ámbitos aquí enumerados, quedarían representadas por el ritual, el estilo de vida y el plan de vida; los elementos simbólicos relativos a la “tainidad” y a los cuales hacíamos referencia más arriba, hacen referencia a rituales concretos, como por ejemplo el referido a la representación de los “areítos”, así como también a un estilo de vida que cobra sentido en la búsqueda de la sencillez, la espiritualidad, la solidaridad y el espíritu comunitario, al igual que un plan acorde con las exigencias de estos valores fundamentales. Nuestra autora propone también incorporar “en los últimos dos casos el análisis de la ideología y el consumo, y el curso de vida y la elección

⁴² Gleizer Salzman, Marcela, *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*. México, FLACSO, Juan Pablos Editor, 1997, p. 13.

⁴³ *Ibidem*, pp. 28-29.

racional, como respectivas estructuras de reducción de complejidad de segundo orden”⁴⁴. Ello nos llevaría a detallar aún más los comportamientos de respuesta al *american way of life*, con todo su consumismo capaz de ser desarrollado por una sociedad como la neoyorquina, así como la resistencia a la cooptación ideológica vehiculada por los *mass media*, como comportamientos justificados a través de la búsqueda “racional” de una felicidad distinta a la ofrecida por una vida vacía de contenidos trascendentales implicados en el utilitarismo y el pragmatismo norteamericanos.

⁴⁴ *Idem.*

Dice Todorov que se puede “descubrir a los otros en uno mismo”. También señala que es posible descubrirse a uno mismo en los otros. ¿Residirá en este doble reconocimiento la posibilidad de *construir nuevas utopías y nuevas identidades?*

Pedro L. San Miguel¹.

CONCLUSIONES

Como resultado de nuestra investigación podemos concluir que el *etnos* del Caribe insular hispano (cuyas matrices están constituidas como la mayoría de los países que integran América Latina, por múltiples elementos etnoculturales entre los que destacan los de origen indígena, los de naturaleza hispana y los que proceden del Africa subsahariana) ha tenido su propio desarrollo histórico como Pueblo Nuevo y cuenta, además, con particularidades específicas en cada una de las naciones que integran esta subregión antillana. Las Antillas de colonización española: Cuba, República Dominicana y Puerto Rico, tienen una historia común caracterizada por complejos procesos de transculturación que, sobre todo durante los primeros dos siglos de dominación hispana, dieron origen a un mestizaje que incluyó a negros y mulatos y se arraigó al medio gracias a los saberes y valores etnoculturales indígenas. Por su parte, estos indígenas pertenecientes a la familia *aruaca*, no se extinguieron por completo durante el siglo XVI como se ha sostenido frecuentemente, sino que sobrevivieron núcleos, aunque pequeños, significativos y la existencia de algunos de estos núcleos se han podido ubicar documentalmente en Cuba, como *pueblos indios* hasta mediados del siglo XIX en que fueron abolidos oficialmente por la Corona española y, algunos de sus descendientes, aún en la actualidad se autoperceben conscientemente como tales. En Quisqueya (por lo menos en la región de la sierra del Bahoruco) y en la zona montañosa de Borinquén, en un lugar conocido como La Indiera, este proceso también se dio aunque no con la misma intensidad. Pero su influencia etnocultural no se reduce a estos núcleos sino que se dio también en otros lugares aunque no en grandes cantidades, según se puede establecer por medio de fuentes que desdicen muchas de las informaciones oficiales que se empeñaban en negar su existencia. Por todo ello, si bien es cierto que la aportación etnocultural africana abarca todas las esferas de la vida de los pueblos del Caribe y no se puede comprender y explicar esta región, en términos

¹ *La Isla imaginada: Historia, identidad y utopía en La Española*, Santo Domingo, R. D., Editorial Isla Negra/Ediciones Librería La Trinitaria, 1997. p. 100 (la obra citada por San Miguel es: Tzvetan Todorov. *La conquista de América. La cuestión del otro*. México, Siglo XXI editores, 1987. p. 13).

etnoculturales, haciendo abstracción de sus raíces africanas², no por ello debe dejarse de lado el aporte etnocultural indígena. Es cierto, también, que ambos aportes han sido tradicionalmente negados y ello otorga una gran importancia a los estudios afroamericanistas que han venido realizando esfuerzos muy valiosos para dar a conocer a profundidad la persistencia etnocultural africana como uno de los elementos fundamentales de la identidad cultural caribeña, pero en el estudio, sobre todo del Caribe insular hispano, no pueden dejarse de lado los elementos de origen indígena. El *etnos* caribeño está constituido por lo que ha sido denominado por Darcy Ribeiro como Pueblo Nuevo. Y en su constitución históricamente han participado de manera central las tres grandes matrices etnoculturales: aborígen, europea y africana, pero en el resultado actual ninguna de estas matrices aparece tal cual, vista por separado. Esto es lo que actualmente podríamos denominar identidad “indohispanoafrocaribeña”. Se trata de una totalidad con una característica nueva y por demás compleja. Dicha caracterización es compleja en la medida en que este *etnos* se vincula muy estrechamente con otros términos sociológicos y políticos como “pueblo”, “nación”, “nacionalidad”. Cuando hablamos de los derechos colectivos de estos grupos los criterios utilizados para definirlos, para identificarlos y distinguirlos de otros y determinar que se pertenece a ellos, presentan variantes en cada caso específico de los tres países antillanos a los que nos hemos venido refiriendo y, también, en el caso de los inmigrantes caribeños que viven en Nueva York y que han decidido adoptar la identidad “taína”. Pero en general, dichos criterios, se relacionan con la lengua, la religión, el territorio, la historia, la organización social y política, los mitos compartidos y, por supuesto, el sentimiento de identidad y pertenencia que Anderson denomina “comunidad imaginada”. Aparte de características internas del grupo, un factor definitivo importantísimo es el elemento relacional, es decir, la manera en que el grupo como tal se relaciona con otros grupos definidos de la misma manera, y en particular la forma en que se relaciona con el Estado³. Cada uno de estos criterios está sujeto, además, a una situación cambiante al estar expuestos a una diversidad de factores que influyen sobre las etnicidades entendidas como principio de integración: “las etnias van y vienen y cambian con el tiempo, pero la etnicidad como principio de integración social permanece, si bien ha cambiado en los últimos tiempos”⁴

² Cfr. con Mariñez, Pablo, “Persistencia cultural africana en el Caribe. Diferentes niveles de identidad”, en Revista Mexicana del Caribe. núm. 3. 1997, p. 44.

³ Cfr. con Stavenhagen, Rodolfo. *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2001. p. 99.

⁴ Stavenhagen, *op. cit.*. pp. 96-97.

Vistas así las cosas, la situación etnocultural concreta actual de cada uno de los pueblos de estas sociedades antillanas de habla hispana y de los grupos de caribeños autodenominados “taínos” que residen en calidad de inmigrantes en los Estados Unidos, presenta una serie de variantes en la medida en que cada uno de los criterios arriba anotados incide en ellos de una manera distinta. El nivel de dicha incidencia varía considerablemente para cada caso particular originando diversos niveles de identidad según los distintos elementos etnoculturales presentes en su cotidianidad y según el sector social que se trate. En un breve recorrido, a partir de los resultados de nuestra investigación, tendríamos aproximadamente un panorama como el que a continuación presentamos:

En Cuba, la diferencia fundamental está determinada por la organización política y social del sistema socialista y por el contexto de confrontación con los Estados Unidos de América. Es en este difícil contexto en donde se desenvuelven las diversas variantes etnoculturales. Después de lo ocurrido en la ex Unión Soviética con el derrumbe del comunismo y el renacimiento de las contradicciones étnicas que llevó a la disolución de la federación multinacional que conformaba la Unión, las prevenciones por parte del gobierno cubano se vuelven más comprensibles. Entendemos que exista, en algunos sectores, un cierto temor de que pudiera aparecer fracturada la unidad política y cultural del pueblo cubano, si se habla de heterogeneidad etnocultural. Nosotros pensamos que esos temores son infundados. Se puede reconocer que en Cuba hay una heterogeneidad etnocultural lo cual enriquece el patrimonio intangible de esa nación y de ninguna manera puede pensarse que ello rompa la cubanidad como elemento cohesionador del pueblo cubano. Estas variantes, que nos hablan de una diversidad etnocultural dentro de una misma esfera nacional cubana, no pueden ocultarse: en la religiosidad popular, en los regionalismos etnoculturales, en las diversas manifestaciones artísticas festivas, culinarias, etcétera. Son en todo caso las diversas caras de la cubanía. Los reparos para aceptar que están allí y son diferentes, obedecen a temores que, según creemos, no tienen razón de ser, pero que nacen de la necesidad comprensible de guardar la unidad nacional. Aún así, lo que no es aceptable es que las versiones oficiales no acaben, de una vez por todas, de aceptar plenamente el aporte indígena en la cultura cubana. Y no es que no se haya hecho un gran esfuerzo por conocer el etnos cubano a través de investigaciones de un enorme mérito como aquel que desarrolló una gran cantidad de estudios monográficos en el

campo de la etnología, la antropología, la musicología, etcétera, que llevó a contar con el *Atlas etnográfico de Cuba* así como el de *Instrumentos de la música folklórica popular de Cuba*. En este terreno, la más grande de las Antillas les lleva mucha ventaja tanto a la República Dominicana como a Puerto Rico. Sin embargo, insistimos, el peso enorme de la figura de Fernando Ortiz sigue obstruyendo la posibilidad de reconocer a cabalidad los resultados de valiosos estudios como el de Olga Portuondo, Daisy Fariñas y el de Rolando Pérez Fernández, entre otros, que proponen novedosos enfoques, incluyendo el producto de las investigaciones realizadas por el amplio grupo de especialistas que tuvo a su cargo las investigaciones etnográficas ya señaladas. La numerosa cantidad de elementos etnoculturales indígenas y diversos datos relativos no sólo a la cultura material, sino también a la espiritual de carácter indígena que nosotros sólo enumeramos en el capítulo Tres de nuestro trabajo dedicado a Cuba, sin entrar en un análisis más a fondo, demuestran que no puede evadirse esta realidad por demás evidente y no pueden seguirse negando tantas muestras testimoniales de carácter indígena.

En cuanto a la República Dominicana, a pesar de que alrededor del 95% de la población está compuesta por negros y mulatos, el filohispanismo que dominó durante un prolongado periodo de la vida independiente de ese país ha tendido a distorsionar la autopercepción que su pueblo tiene del origen etnocultural de la dominicanidad negando tanto la parte negra y distorsionando la de origen indígena en el etnos nacional dominicano. A ello ayudaron también de forma destacada la existencia de instituciones educativas como la Universidad creada exprofeso para educar de manera exclusiva a la minoría blanca que conformaban la élite criolla dominicana. Durante la época de la dictadura trujillista los sectores dominantes llegaron, incluso, a desarrollar “una política inmigratoria con el fin de ‘blanquear’ el país, para lo cual llevó a miles de españoles y europeos de otras nacionalidades”⁵. De esta manera, la identidad dominicana se establece frente a un referente constituido por el haitiano: “negro de habla francesa”. En la historia de la “construcción” de la nacionalidad dominicana ha jugado un papel determinante la ocupación del territorio oriental de la isla por los haitianos, lo cual generó un proceso independentista que para ser pleno, requirió de pasar por una etapa de anexión a España y una guerra restauradora, en el siglo XIX. En este contexto histórico, que se vio agravado con las invasiones norteamericanas y la

⁵ Mariñez, Pablo. “Persistencia cultural africana...”. *op. cit.* . p. 63.

inmigración de trabajadores haitianos hacia la república Dominicana en el Siglo XX, se entiende la visión de que al negro se le ubique en Haití y que el idioma identitario fuera el español y de ahí, también, la utilización de eufemismos como el de “indio” para referirse al color del variado mulataje de la mayoría de su población y la fuerza que logró alcanzar en ese país el hispanismo. Por todo ello, en la actualidad se realiza una meritoria labor por parte de intelectuales e instituciones gubernamentales e independientes para desarrollar una conciencia de los aportes fundamentales de la cultura africana al etnos dominicano que se manifiesta en todos los órdenes de la vida diaria cívica, social, religiosa, política, artística y cultural de su pueblo. Por nuestra parte hemos intentado demostrar que, si bien es innegable la necesidad de estudiar a fondo las persistencias etnoculturales de origen africano en el etnos dominicano, no por ello es aceptable que se olviden o dejen de lado los aportes etnoculturales de origen indígena. Estudios que pongan de manifiesto la existencia de los elementos etnoculturales de origen africano e indígena son fundamentales para el desarrollo de una identidad popular que venza los complejos históricos y para generar un legítimo orgullo por un pasado en el que se fraguaron los diversos aportes de los sectores autóctonos históricamente dominados, oprimidos unos y esclavizados otros, en el pasado. Una cultura de origen popular que no se reduzca a los valores de los colonizadores y de las actuales élites dominantes heredadas de los criterios criollistas y ahora identificados también con los valores “globalizadores” promovidos principalmente por los Estados Unidos a través de los medios de difusión masiva y de las nuevas tecnologías de la llamada revolución informática y cibernética de las computadoras y la internet. Afortunadamente hay indicios claros de que esta labor se ha comenzado a hacer por diversos estudiosos de distintas instituciones entre las cuales sobresale el Museo del Hombre dominicano. Ante el atractivo económico por parte de los Estados Unidos, lo cual ha acelerado un intenso proceso de emigración de amplias capas de la población dominicana que utiliza todo tipo de medios incluyendo el de la tradicional *yola* con todos sus peligros de transporte clandestino y de pequeña y frágil embarcación marítima, urge una estrategia de afianzamiento de los valores identitarios en donde lo hispano críticamente asimilado, lo indígena y lo africano como herencias culturales a las que se suman los elementos aportados por las últimas inmigraciones caribeñas asiáticas de diverso tipo, sirvan de apoyo consciente a los nuevos proyectos políticos democráticos con un elevado sentido de lo nacional desde una perspectiva progresista que no ignore las singularidades de la dominicanidad. Para estructurar estrategias a futuro, la afinidad cultural de los países latinoamericanos, su origen histórico

común, han sido hasta ahora, el impulso más vigoroso en la búsqueda de un destino también común que se oponga a los embates en contra de los pueblos de la región contenidos en los proyectos imperiales de dominación regional (como el ALCA en lo económico) basados en concepciones que elevan a condición de dogma las leyes “invisibles” del mercado.

Puerto Rico es el caso más complejo y contradictorio de todos los que incluimos en nuestro trabajo de tesis. Nación con un pequeño, pero ancestralmente codiciado y asediado, territorio, sin soberanía por su estatus de Estado Libre y Asociado, con un pasado de dominación colonial que pareciera no terminar de extinguirse por completo debido a una especie de neocolonialismo en su relación con los Estados Unidos. Esa impronta de dependencia política y social, amenaza con volverse ideológica y cultural. Y decimos “amenaza”, porque la resistencia en el campo de las ideas y de la cultura por parte de amplios sectores, sobre todo los populares, ha impedido hasta ahora que dicha dependencia en los terrenos de la conciencia y de la vida espiritual se lleve a cabo. Aquí también, al igual que en República Dominicana, se ha desarrollado un hispanismo, pero de diferente signo, en la medida en que el contexto en el que se inscribe tiene que ver con la contradicción entre la defensa del español frente a los intentos imperiales por imponerle a los habitantes de la isla la lengua inglesa, otorgándole un carácter oficial y promoviéndola por diversos medios con fines claramente asimilacionistas. Sin embargo, el pueblo puertorriqueño ha podido, hasta ahora, salir airoso ante la presión ideológica y cultural que les llega del Norte. No ha sido fácil y no podemos decir que se haya logrado un triunfo definitivo en este terreno. Sobre todo cuando la estrategia de las élites políticas, económicas e, incluso, intelectuales han errado, a nuestro juicio, la estrategia, como quedó demostrado durante la coyuntura del 92 durante la cual se revivió un anacrónico hispanismo por parte de los diversos proyectos que le disputan el poder a los anexionistas, bien sea desde el autonomismo o desde las diversas corrientes independentistas. El “país de cuatro pisos” que decía José Luis González, requiere de una revisión de sus componentes etnoculturales, porque a esos “pisos” señalados por este acusativo y crítico autor, habría que agregarle la necesidad de una conciencia de las más profundas raíces etnoculturales autóctonas representadas por los aportes de procedencia indígena en la isla y hasta ahora negados desde todos los enfoques. Paradójicamente, el más fuerte cuestionamiento sobre esta necesidad etnocultural indígena le llegó a Puerto Rico desde la diáspora de inmigrantes caribeños, en su mayoría de origen puertorriqueño, que actualmente

reside en la metrópoli norteamericana de Nueva York. Por nuestra parte, a través de nuestra investigación hemos podido constatar la presencia de una gran cantidad de supervivencias etnoculturales de carácter indígena en la cultura material y espiritual del pueblo borinqueño. Los elementos constitutivos de este aporte de considerable trascendencia, nos habla de la larga y pertinaz resistencia etnocultural de amplios sectores populares que han tenido que sortear toda suerte de obstáculos para que este valiosísimo legado pudiera sobrevivir a las fuerzas de todo tipo que, desde la llegada de los europeos a la isla, han pugnado por extinguirlo. Después de varios siglos de dominación por parte de España y durante más de un siglo por parte de la potencia estadounidense con toda su fuerza imperial, el pueblo puertorriqueño sigue defendiendo su pertenencia a la esfera de la latinoamericanidad, conservando su lengua y sus valores culturales más preciados. Pero en Puerto Rico, más que en cualquier otra nación de las Antillas de colonización española, sigue presente el peligro de ser asimilada por la órbita política, ideológica y cultural del potente imperio. De ahí la necesidad de reforzar por todos los medios posibles, su identidad indohispanoafrocaribeña. En la lucha política, ideológica y cultural no puede dejarse de lado ninguno de los componentes históricos de la puertorriqueñidad, como ha ocurrido en cierto sentido con el pasado indígena. Cuando menos, no debiera ser olvidado por los independentistas. Así, por ejemplo, durante la coyuntura del 92, a pesar de algunos intentos por incorporar la reflexión sobre lo indígena, acabó por prevalecer la defensa del aporte hispano y la importancia del pasado indígena se diluyó a los pocos años de la conmemoración del llamado “descubrimiento”.

Por otra parte, nos referimos aquí al fenómeno de reavivamiento étnico de carácter indígena representado por la conformación de la llamada “Nación taína de las Antillas” junto con otros grupos de similar naturaleza surgidos en Nueva York durante los últimos quince años. No es fácil sacar conclusiones de un proceso tan complejo y, por diversas razones, cuestionado y cuestionable. Sin embargo, éste es, quizá, el hecho étnico y cultural más importante que se ha producido durante los últimos años ya que ha llamado la atención a los diferentes especialistas, en relación a la necesidad de revisar los tradicionales criterios a través de los cuales han sido hasta ahora interpretados los componentes etnoculturales de las identidades de los pueblos del Caribe insular colonizado por España. Esto es así, porque ello indica que esta autopercepción seguramente ya existía en las Antillas por lo menos en potencia o en estado latente, aunque no se hicieran visibles o se pusieran de manifiesto, y al

encontrarse en la diáspora se desencadenaron procesos que seguramente encontraron su catalizador en la situación de inmigrantes en un medio donde no encajaban étnicamente en ninguno de los arquetipos ahí existentes. En una *sociedad de inmigrantes*⁶ como la de los Estados Unidos de América, ante el contraste racial, étnico y cultural, la inmigración caribeña, al rechazar la asimilación, se ha visto segregada y discriminada y, ante ello, optó por reforzar su etnicidad al extremo de que amplios grupos de estos inmigrantes han decidido conformarse en “nación” taína. Se trata de la reivindicación de una nación étnica, pues su nación cívica es la nación norteamericana de acuerdo a su estatus legal de residentes en los Estados Unidos. Una “nación” sin territorio, puesto que su lugar de origen se encuentra en el Caribe insular; aunque viven en un área territorial a la que pertenecen desde el punto de vista de sus derechos cívicos. Es decir, son ciudadanos norteamericanos dentro de ese territorio. Pero desde el punto de vista étnico no cuentan con una unidad territorial real y, sin embargo, en la construcción de su imaginario étnico recurren a la representación en mapas difundidos por la internet en los cuales se reconstruyen los límites supuestamente bien definidos de los cacicazgos precolombinos a partir de fuentes bastante difusas, prefigurando así lo que podríamos denominar su patria histórica. Como la pertenencia a una nación étnica se hereda, la preocupación de estas organizaciones “taínas” se ubica en la posibilidad de demostrar que se cuenta con ciertas “pruebas” de tener ascendencia de origen indígena, lo cual no ha sido nada fácil. Debido a ello y a que se ha optado por diseñar vestuarios, adornos, amuletos y todo género de símbolos distintivos para hacerse notar como tales, se ha considerado que la identidad que reivindican es producto de la invención y no es sino una “representación” en el sentido de puesta en escena, de un *performance* que les permite llamar la atención de una sociedad acostumbrada a ignorarlos en todos los sentidos. Y, sin embargo, no sólo tienen todo el derecho de autodenominarse así y de construir o reconstruir su propia identidad, sino que su lucha se ha centrado en formalizar su estatus a través de lo establecido en la legislación estadounidense y en el derecho internacional. El Estado, en los Estados Unidos es, en cierto aspecto, un Estado etnocrático (a pesar de que supuestamente cualquier ciudadano norteamericano, sea cual sea su origen étnico, puede ascender en la escala social) ya que en los hechos, la élite económica y política sigue perteneciendo mayoritariamente a los llamados *wasps*⁷.

⁶ Ver: Stavenhagen, R., *op. cit.*, p. 35.

⁷ “En los Estados Unidos, aun cuando en años recientes se han reconocido las demandas de las minorías étnicas, el modelo cultural que prevalece sigue siendo el de los llamados WASPS (White Anglo-Saxon Protestants, o

Por otra parte, aunque tradicionalmente se ha considerado contradictorio un sistema que incluya la igualdad jurídica con la diversidad étnica, los nuevos planteamientos de democracia étnica y cultural consideran que estos dos términos no tienen por qué ser incompatibles sino directamente interdependientes. Es decir, la etnia y la cultura mayoritaria de una nación, no tiene por qué asumirse como la “mejor” y por lo tanto considerar como distintas, en el orden jurídico, a las culturas o etnias minoritarias. Pero, la diversidad étnica y cultural e incluso racial, no es algo ajeno a las sociedades de las Antillas de habla española a las que nos hemos venido refiriendo en nuestro trabajo. Por más que podamos hablar de Pueblos Nuevos, bastante homogéneos, esto no quiere decir que no existan ciertas variantes, imperceptibles a primera vista, pero que un análisis más cuidadoso ponen, indiscutiblemente, de manifiesto. De esta manera, para la elaboración de proyectos democráticos más inclusivos dentro de estas naciones, se abren varias líneas de investigación:

Entre otras propuestas se antoja indispensable que se profundice más en los estudios sobre la diversidad étnica realmente existente en las Antillas españolas para un mayor reconocimiento de esa heterogeneidad relativa, pero real. En el caso de Cuba se han hecho grandes esfuerzos en el contexto de la nueva situación que abrió el proceso revolucionario cubano con sus limitaciones y dificultades, pero con un amplio espacio de discusión, investigación y estudio de la componente cultural de origen africano. También han sido estudiados los componentes etnoculturales de las migraciones de origen chino y de otras partes del mundo. Sin embargo, la ya consolidada línea de investigación sobre la componente etnocultural afrocubana iniciada y llevada a tal condición principalmente por Fernando Ortiz, no tiene por qué continuar propiciando la exclusión de otros esfuerzos encaminados a desarrollar el estudio de los elementos etnoculturales indígenas presentes en el etnos nacional cubano.

En lo que respecta a la República Dominicana habrá de insistirse en la revisión del carácter campesino de amplios sectores del ámbito rural y la peculiaridad de sus formas de vida y de pensamiento como aporte a la conformación de identidades en las cuales el origen indígena de la nación ha dejado una huella que no podemos soslayar. Asimismo, habrá que

protestantes anglosajones blancos), que dominan el gobierno la economía y la mayoría de las instituciones sociales del país”, Satavenhagen, R.. *La cuestión étnica...op. cit.*, p. 69.

continuar insistiendo en el estudio de los elementos étnicos y culturales de origen haitiano que ya forman parte de la realidad pluriétnica dominicana. El reconocimiento de esa innegable presencia sólo podrá remontar el tratamiento prejuicioso y discriminatorio en la medida en que se les reconozca como ciudadanos con plenos derechos de conservar sus particularidades étnicas y culturales si así lo desean y en la medida en que se desarrolle una cultura de respeto a la diversidad lingüística, étnica y racial en el pueblo dominicano. Lo mismo podríamos decir de otras “microminorías” conformadas por inmigrantes de otros países caribeños o de otras regiones de América Latina u otras partes aún más alejadas. Las cuales, no por ser poco numerosas dejan de contar en el enriquecimiento del patrimonio cultural dominicano.

En Puerto Rico, el proceso de homogeneización étnica y cultural se ha logrado, en gran medida, porque aún en las zonas rurales la cultura de la plantación pareciera haber borrado irremediamente el pasado campesino de los puertorriqueños y al desaparecer la plantación misma y profundizarse el proceso de urbanización las diferencias etnoculturales son aparentemente inexistentes. Pero aún así, la influencia de la cultura estadounidense de origen sajón genera una disputa ideológica en el campo de lo nacional. Si las bases etnoculturales puertorriqueñas han de servir para construir e imaginar diversos proyectos que tengan como objetivo legítimo un destino colectivo en el que dichas bases se conviertan, en los hechos, en un medio cotidiano para la convivencia, no debiera menospreciarse ninguno de sus referentes de lo nacional. El de carácter indígena sigue estando presente en el imaginario borinqueño como hemos tratado de demostrar en nuestro estudio, por lo que no dudamos que seguirá jugando un papel movilizador como uno de los símbolos conformadores de la identidad nacional puertorriqueña. Nuevas formas de enfocar las investigaciones sobre el etnos nacional de Puerto Rico que se manifiesta con tanta vitalidad en el complejo, cambiante y diverso entramado de sus manifestaciones culturales acercarán, seguramente, las diversas utopías de independencia para que pasen del mundo de lo deseable al terreno más fértil de lo posible.

Sabemos que se nos queda mucho en el tintero, pero ya habrá oportunidad de ampliar, con más tiempo, nuestro análisis. Por último, si nos hemos atrevido a hacer algunos señalamientos críticos y a sugerir respetuosamente algunas propuestas en el terreno de lo académico, pero con claras ligas con lo político y lo ideológico, es por considerar que, con las

Antillas de habla española, nos une una enorme cantidad de elementos y sentimientos comunes, nada ajenos, sino compartidos como propios. Al ir conociendo y reconociendo cada uno de ellos, hemos vivido una aventura llena de agradables y bellas sorpresas que confirman lo que siempre hemos pensado: no hay mejor forma de escribir sobre algo que estando enamorado de su objeto de estudio. Yo me enamoré del mío desde el primer instante. Fue un amor a primera vista; y todo lo que ha venido después reafirma con creces la primera impresión. Principalmente la gente, pero también los lugares, la flora, la fauna, los paisajes en general, con sus problemas que no ignoramos, sus contradicciones de exuberancias y carencias, con todo lo bueno y lo malo imaginable, nos ha atrapado. Esperamos no defraudar, con nuestro trabajo, a todas las personas que tanto nos dieron y ayudaron para que pudiéramos realizar este trabajo.

I. Fuentes Primarias

Archivo (manuscritos):

- Archivo Histórico Provincial de Santiago de Cuba.
- Archivo Parroquial de Santiago de Cuba.
- Archivo General de Indias en Sevilla (AGIS).
- Archivo General de Indias (AGI), Santo Domingo (SD)
- Archivo Nacional de Cuba

Documentos impresos:

- Centro de Investigaciones Históricas.
Reales Cédulas, Facultad de Humanidades, UPR, Vol. 44
- "Declaración de Barbados: por la liberación del indígena"(1971)
1986
En Carlos García Mora y Andrés Medina (editores), *La quiebra política de la Antropología Social en México (Antología de una polémica)*, vol. II, México, UNAM, pp. 519-525.
- Declaración de Barbados II,
1977
En Bonfil B., G., *Utopía y...*, págs. 413-416.
- Declaración del Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas, Proemio a la
1995
Citado por José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, "Conceptualizaciones jurídicas en el Derecho Internacional Público moderno y la Sociología del Derecho: 'indio', 'pueblo' y 'minorías'" en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, núm. 3, Antropología Jurídica, p. 56.
- *Documentos para la Historia de Cuba*, de Hortensia Pichardo.
- Documentos de la Segunda reunión de Barbados
1979
- *Indianidad y descolonización en América Latina*, México, Nueva Imagen.
- Inchaustegui, M., *Reales Cédulas y Correspondencia de Gobernadores de Santo Domingo*, 3 Vols. Madrid, 1958.

Bibliográficas (primarias):

- Carta de Pátzcuaro, en *México Indígena*, núm. esp., pp. 361- 368.
1978
- Casas, Bartolomé De las,
1953
Historia de las Indias, Edición de A. Millares Carlo y estudio preliminar de I. Handke, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
- Colón, Cristóbal
1977
Los cuatro viajes del Almirante y su Testimonio, Colección Austral, Espasa Calpe,
- Pané, Fray Román

1974

Acerca de las antigüedades de los indios, México, Siglo XXI, (edición a cargo de J. J. Arrom).

- Real Díaz, J.

1968

Catálogo de las cartas y peticiones del Cabildo de San Juan Bautista de Puerto Rico en el Archivo General de Indias, Siglo XVI-XVIII, Instituto de Cultura, San Juan, P.R.

II. Fuentes secundarias:

Libros:

- Abad y la Sierra, Fray I.

1966

I. Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico, Editorial Universitaria, UPR, Río Piedras, P.R.

1977

- Aguirre Beltrán, Gonzalo

1973

Regiones de Refugio, México, INI/SEP.

1976

Obra Polémica, México, SEP/INAH

1982

El proceso de aculturación, México, Ediciones de la Casa Chata.

1983

Las lenguas vernáculas, su uso y desuso en la enseñanza, México, Ediciones de la Casa Chata

- Álvarez Nazario

1990

El influjo indígena en el español de Puerto Rico, Editorial Universitaria, UPR, Río Piedras, P.R., 1977; *El habla campesina del país: Orígenes y Desarrollo del Español en Puerto Rico*, Editorial Universitaria, UPR, Río Piedras, P.R.

- Alberti, Luis

1975

De música y orquestas bailables dominicanas: 1910-1959, Santo Domingo, Editorial Taller,

- Alegría, Ricardo E.

1986

Las primeras representaciones gráficas del indio americano 1493-1523, Barcelona, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 2ª. Edición, 1ª. Edición 1978, 104 págs.

1986

- (Carta al Presidente de los Estados Unidos de Norteamérica Clinton) Let's Require President Clinton a clarification of the Juridical Relationship of Puerto Rico and the Unites States, San Juan, 23 págs.
1993
- (Carta al Presidente de los Estados Unidos de Norteamérica Clinton) Let's Require President Clinton a clarification of the Juridical Relationship of Puerto Rico and the Unites States, San Juan, 23 págs.
1999
- Las Artes Populares en las Américas*, San Juan, Museo de las Américas, Cuartel de Ballajá, 39 págs. (Carta al Presidente de los Estados Unidos de Norteamérica Clinton) Let's Require President Clinton a clarification of the Juridical Relationship of Puerto Rico and the Unites States, San Juan, 23 págs.
- Alegría, Ricardo E. Y Eladio Rivera Quiñónez (editores)
1999
Historia y Cultura de Puerto Rico. Desde la época precolombina hasta nuestros días, Santa Fe de Bogotá, Tercer Mundo Editores, bajo los auspicios de la Fundación Francisco Carvajal de San Juan de Puerto Rico, 307 págs.
 - Alegría Pons, Ricardo
1984
Pasión y agonía del proceso político puertorriqueño, Composición tipográfica: Río Piedras, Ediciones Compromiso, Impreso en Santo Domingo, 58 págs.
 - Álvarez Nazario, M.
1977
El influjo indígena en el español de Puerto Rico, Editorial Universitaria, UPR, Río Piedras, P.R.
1990
El habla campesina del país: Orígenes y Desarrollo del Español en Puerto Rico, Editorial Universitaria, UPR, Río Piedras, P.R.
 - Andujar, Carlos.
1999
Identidad cultural y religiosidad popular, Editora Cole, Santo Domingo, República Dominicana, 283 págs.
"El Caribe: retos del porvenir" en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, num. 28, Año XXVII, Santo Domingo, Secretaría de Estado de Cultura y bajo el patrocinio de la Fundación García Arévalo, Inc., 2000, pp. 144-159.
 - Angulo Guridi, Javier
1866
La ciguapa, Santo Domingo,.
 - Arrom, José Juan
1975
Mitología y artes prehispánicas de las Antillas, México, Siglo XXI.
 - *Assimilation in American Life*, Patterson, *Ethnic Chauvinism: The Reactionary Impulse*
1977

- Nueva York: Stein and Day
- Austerlitz, Paul
1996
Merengue Dominican identity, Philadelphia, Temple University Press.
 - Bachiller, Antonio y Morales
1883
Cuba primitiva, La Habana, 2ª. ed.
 - Barabás, Alicia M. y Bartolomé M.
1986
Etnicidad y pluralismo cultural, México, INAH.
 - Barre, Marie-Chantal
1983
Ideologías indigenistas y movimientos indios, Siglo XXI, México.
 - Barreiro, José
2001
Panchito, cacique de montaña. Testimonio guajiro taíno, Santiago de Cuba, Ediciones Catedral.
 - Bastide, Roger
1967
Las Américas Negras, Madrid, Alianza Editorial.
1970
El prójimo y el extraño, Buenos Aires, Amorrortu.
1970
Las Américas negras, Madrid, Alianza Editorial.
 - Batista Matos, Carlos
1999
Historia y evolución del merengue, Santo Domingo, Editorial Caña brava,
 - Benedict, Ruth
1987
Ciencia, raza y política, México, Fondo de Cultura Económica.
 - Bentivenga de Napolitano, C.
1977
Cedulario Indígena Venezolano (1501-1812), Montalbán, Universidad Católica Andrés Bello, Núm . 7.
 - Berigüete, Marino
1998
13 cuentos supersticiosos del Sur, Santo Domingo, Editora Centenari
 - Berkson, Isaac B.
1920
Theories of Americanization: A Critical Study with Special Referente to the Jewish Group, Nueva York: Teachers Collage Press
 - Bermejo, Gil
1983
La Española, anotaciones históricas. 1600-1650, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla
 - Betánces, R.E.
1975

- Las Antillas para los Antillanos*, ICPR, San Juan, P.R.
- *Boletín Histórico de Puerto Rico*, 14 Vols., San Juan, 1914-26.
 - Bonfil Batalla, Guillermo
 - 1987
 - Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI Editores, 11ª ed., pp. 223-250.
 - 1988
 - Utopía y revolución. El pensamiento contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, (1ª edición, 1981), p. 11.
 - 1989
 - México profundo. Una civilización negada*, México, Editorial Grijalbo y CONACULTA, Col. Los Noventa.
 - Blalock, Hubert M., Jr.
 - 1967
 - Toward a Theory of Minority-Group Relations*, Nueva York: Wiley
 - Bosch, Juan.
 - 1970
 - Composición social dominicana: Historia e interpretación*, Col. Pensamiento y Cultura, Santo Domingo
 - De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial*, Santo Domingo, R. D., Editora Corripio.
 - Brading, David A.
 - 1972
 - Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era.
 - Brau, S.
 - 1972
 - Ensayos, Disquisiciones Sociológicas*, Editorial Edil, Río Piedras, P.R.
 - Brito Ureña, Luis Manuel
 - 1997
 - El merengue y la realidad existencial de los dominicanos*, Santo Domingo, UNIGRAF
 - Buenker, John and Nicolas Burckel (eds)
 - 1977
 - Immigration and Ethnicity: A Guide to Information Sources*, Dtroit: Gale Research
 - Buitrago Ortiz, C.
 - 1976
 - Los orígenes históricos de la sociedad precapitalistas en Puerto Rico*, Ediciones Huracán, Río Piedras.
 - Cambiaso, Rodolfo Domingo
 - 1998
 - Pequeño diccionario de palabras indo-antillanas*, Santo Domingo, República Dominicana, Ediciones La Trinitaria, 29 págs.
 - Caro Costas, A.
 - 1971
 - Antología de Lecturas de Historia de Puerto Rico*, San Juan.
 - Carrón, Lorelay,

- 1996
Y se los llevó el sol: mitología taína para niños, Santo Domingo, Listin Diario.
- Cassá, Roberto
 1974
Los taínos de la Española, Santo Domingo, Editora Alfa y Omega, 2ª. Edición.
 - Cassá, Roberto
 1992
Los indios de las Antillas, Madrid, España, Editorial MAPFRE, 330 pp.
 - Cassá, Roberto
 2001
Historia social y económica de la República Dominicana, tomo 1, Santo Domingo, República Dominicana, Editora Alfa y Omega, Décimo quinta edición.
 - Cohen
 1981
The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society
 - Córdova, P.T.
 1968
Memorias geográficas, históricas y estadísticas de la isla de Puerto Rico, Editorial Facsimilar, San Juan, P.R.
 - Córdova, P.T.
 -
 - González Casanova, Pablo y Marcos Roitman Rosenmann, (coordinadores)
 1996
Democracia y Estado multiétnico en América Latina, México, La Jornada ediciones y C.I.I.C.yH./UNAM.
 - Gates, R. R.
 1954
 Studies in RACE crossing. The indians remnants in Eastern Cuba, *Genetic*, núm. 27
 - Guinsburg, V. V.
 1967
Antropologičeskaya jaarakteristika drienij aboriguenov Kub, Cultura y bit naradov, Leningrad, Isdateltev Nauk, Leningradoskoye Otdeleneye
 - Cassá, Roberto
 1974
Los taínos de la Española, Santo Domingo, Editora Alfa y Omega, 2ª. Edición.,
 - Castellanos, Jorge
 1959
Crónica de la rebeldía de los indios cubanos (1520-1550), La Habana, Editada por la Universidad de la Habana.
 - Castellanos Guerrero, Alicia y Gilberto López y Rivas
 1992
Debate de la nación, cuestión nacional, racismo y autonomía, México, Claves Latinoamericanas.
 - Córdova Armenteros, Pablo L.

- 1995
Pesca indocubana de guaicanes, guacanes, bubacanes y de corrales se trata,
La Habana, Editorial Academia
- Córdova, P.T.
1968
Memorias geográficas, históricas y estadísticas de la isla de Puerto Rico,
Editorial Facsimilar, San Juan, P.R.
 - Culin, E.
1902
The indians of Cuba. Bull. of the free Mus. of Science and Art of the Univ. of
Pennsylvania, Philadelphia, vol. III, núm. 4.
 - Chanlatte Baik, Luis A. e Yvonne Narganes Storde
1990
La nueva arqueología de Puerto Rico (Su proyección en las Antillas),
República Dominicana.
 - Dacal Moure, Ramón y Manuel Rivero de la Calle
(1984) 1986
Arqueología aborigen de Cuba, La Habana, Editorial Gente Nueva.
 - Davis, F. James
1991
Who Is Black? One Nation's Definition, University Park: Pennsylvania State
University Press
 - Deive, C.E.
1980
La Esclavitud del Negro en Santo Domingo, 2 t. Musco del Hombre
Dominicano, Santo Domingo.
 - Díaz y Paz, Rosendo
1990-1991
*Los Taínos. Puerto Rico. Sus centros Ceremoniales. El ritual de la pelota
(Batey) y sus conexiones con la Cultura Olmeca-Maya-Tolteca de México.*
En búsqueda de sus Orígenes como pueblo de la Isla de Borinquén,
Nueva York, Instituto Panamericano, Inc. Para la Investigación y Fomento
del Turismo, 89 págs.
 - Díaz Polanco, Héctor
1985
La cuestión étnico-nacional, México, Editorial Linea.
1991
Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios, México,
Editorial Siglo XXI.
 - Díaz Polanco, Héctor, et. al.
1979
Indigenismo, modernización y marginalidad, una revisión crítica, México,
Juan Pablos.
 - Dinnerstein Leonard and David M. Reimers
1975
Ethnic Americans: A History of Immigration and Assimilation, Nueva York:
Dodd, Mead

- d'Olwer, Luis Nicolau
1963
Cronistas de las culturas precolombinas, Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, México
- Dumont, Luis.
1989
Introducción a las teorías de la antropología social, Madrid, Alianza.
- Enea Spilimbergo, Jorge
1974
La cuestión nacional en Marx, Buenos Aires, Octubre.
- Espinal, Cayo Claudio
1973
La muerte de la ciguapa, Santiago, La Información.
- Fariñas Gutiérrez, Daisy,
1991
Religión en las Antillas. Paralelismos y transculturación, La Habana, Editorial Academia.
- Fernández de Oviedo y Valdés, G.
1851
Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano; Madrid, Ed. J. Amador de los Ríos, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 4 vols., Capítulo I del Libro V
- Fernández Méndez, Eugenio
1979
Arte y mitología de los indios taínos de las Antillas Mayores, San Juan, Ediciones El Cemí, 109 págs., más 33 págs. de láminas sin numerar.
1998
El significado histórico del grito de Lares, San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 3ª. Edición revisada y anotada (primera Edición 1970), 35 págs.
Historia general y natural de las Indias, Madrid, Imp. de la Real Academia de la Historia, 4 vols.
- Fernández Simó, Alfredo
1958
Guazábara, Lima, Ed. Salas e Hijos.
- Florescano, E.
1987
Memoria Mexicana, Contrapuntos, México.
- Franco F.J.
1998
Los negros y los mulatos en la nación Dominicana, Santo Domingo, Impresora Vidal, 9ª. Edición.
- Friginals, Moreno
1977
África en América, México, Siglo XXI Editores
1975-1976

- Ethnic Studies Bibliography*, 2 vols. Pittsburg: University Center for Internacional Studies
- Freidle, Frank
1975-1976
Ethnic Studies Bibliography, 2 vols. Pittsburg: University Center for Internacional Studies
 - García Arévalo, Manuel Antonio
1977
El arte taíno de la República Dominicana, Barcelona, España, Artes gráficas Manuel Pareja.
 - García de León Griego, Antonio
2002.
El mar de los deseos. El caribe hispano musical. Historia y contrapunto, México, Siglo XXI, en coedición con el Estado de Quintana Roo, Uníversidad de Quintana Roo, UNESCO.
 - Gates, R. R.
1954
Studies in RACE crossing. The indians remnants in Eastern Cuba, Genetic, núm. 27, pp. 65-96.
 - Geertz, Clifford.
1989
La interpretación de las culturas, Barcelona, Gedisa.
 - Gil-Bermejo, J.
1983
La Española, anotaciones históricas, 1600-1650, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
 - Gleizer Salzman, Marcela.
Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas, México, FLACSO, Juan Pablos Editor, 1997, p. 13.
 - Gómez Acevedo, Labor y Manuel Ballesteros Gaibrois
1993
Vida y cultura precolombinas de Puerto Rico, San Juan, reimpresión, Editorial Cultural (primera edición: 1980), 132 págs.
 - Gómez, Máximo.
1940
Diario de Campana del Mayor General Máximo Gómez, Comisión del Archivo de Máximo Gómez, Ceiba del Agua, La Habana.
 - González Casanova, Pablo
1976
Indios y negros en América Latina , México, UNAM, *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, núm. 97.
 - González Casanova, Pablo y Marcos Roitman Rosenmann, (coordinadores)
1996
Democracia y Estado multiétnico en América Latina. México, La Jornada ediciones y C.I.I.C.yH./UNAM..
 - González José Luis.
1980

- El País de los Cuatro Pisos*. Ediciones Huracán, Río Piedras, P.R.
2001
- El país de cuatro pasos y otros ensayos*, Río Piedras, Colección la nave y el puerto, Ediciones huracán, 9ª edición (primera edición 1980), Impreso en Colombia
- La Revista del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe*, Publicación semestral, núm. 15, Julio-Diciembre 1992, Impreso por Editora Corripio en República Dominicana
- Gossett, Thomas F.
1965
Race: The History of an Idea in America, Nueva York, Schocken
 - Guanche, Jesús.
Componentes étnicos de la nación cubana, La Habana, Colección la Fuente Viva de la Fundación Fernando Ortiz, ciencia, conciencia, paciencia, Ediciones Unión, 1996.
Procesos etnoculturales de Cuba, Cuba, Letras Cubanas, 1983
 - Guarch, José M.
El taino de Cuba, Academia de Ciencias de Cuba
 - Guerra, R.
1970
Azúcar y población en las Antillas, La Habana, Ed. Ciencias Sociales.
 - Guinsburg, V. V.
1967
Antropologuickeskaya jaracteristika drienij aboriguenov Kub, Cultura y bit naradov, Leningrad, Isdateltev Nauk, Leningradoskoye Otdeleneye, pp. 180-278.
 - Hall, Stuart
1994
Ethnicity W. E. B. Du Bois Lecture, Harvard University
1976
Interethnic Relations, Nueva York, Oxford, Amsterdam: Elsevier
1970, 1978
Comparative Ethnic Relations, Chicago: University of Chicago Press
 - Hart, Richard
1984
Esclavos que abolieron la esclavitud, La Habana, Editorial Casa de las Américas, Colección Nuestros Países, Serie Estudios.
 - Haslip-Viera, Gabriel (editor),
2001
Taino Revival: Critical Perspectives on Puerto Rican Identity and Cultural Politic, Nueva York, Centro de Estudios Puertorriqueños del Hunter College, City University of New York,.
 - Hidalgo Calcines, P.
1972
La perfilación horizontal de la cara en los aborígenes de Cuba, La Habana, Academia de Ciencias, Serie Esp. y Carsológ. núm. 12.
 - Higham John (editor)

- 1981
Ethnic Leadership in America, Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press, 1978; y en Joseph Rothschild, *Ethnopolitics: A Conceptual Framework* (Nueva York: Columbia University Press.
- Holguín Veras-Tabar, Óscar
 1998
Doncellas y ciguapas, Santo Domingo, ed. Alfa y Omega.
 - Inchaustegui, M.
 1958
Reales Cédulas y Correspondencia de Gobernadores de Santo Domingo, 3 Vols. Madrid.
 - Kallen, Horace M.
 1924
Culture and Democracy in the United States, Nueva York, Boni and Liveringht
 - Kolm, Richard
 1973
Bibliography of Ethnicity and Ethnic Groups, Rockville, Md.: National Institute of Mental Health
 - Kroes, Rober
 1980
The American Identity: Fusion and Fragmentation, Amsterdam
 - Kuhn, Thomas S.
 1971
La estructura de las revoluciones científicas, México, Fondo de Cultura Económica,.
 - Labourt, José
 1982
Sana, sana, culito de rana, Santo Domingo, ed. Taller
 - Larrazabal Blanco Carlos.
 1998
Los negros y la esclavitud en Santo Domingo, Santo Domingo, R. D., Ediciones Librería La Trinitaria, segunda edición.
 - Le Riverend, J.
 1960
La Habana biografía de una provincia, La Habana, Imprenta el Siglo XX, Academia de la Historia de Cuba.
 1974
Historia económica de Cuba, La Habana, Ed. Pueblo y Educación.
 - Levy, Mark R. y Michael S. Kramer
 1972
The Ethnic Factor: How American Minorities Decide Elections, Nueva York, Simon and Schulster
 - Liogier, H.A.
 1990
Plantas medicinales de Puerto Rico y el Caribe, Ediciones Iberoamericana, San Juan , P.R.

- Lizardo, Fradique
1979
Cultura africana en Santo Domingo, Santo Domingo, República Dominicana, Taller,
- Llorens Torres, L.
1967
América: Estudios históricos y filológicos, Editorial Cordillera, San Juan, P.R.
- Lluch Mora, F.
1981
La Rebelión de San Germán, Editorial Isla, Mayagüez, P.R.
- López Cantos, A.
1990
Fiestas y Juegos en Puerto Rico. Siglo XVIII, Centro de Estudios Avanzados, San Juan, P.R.
- Macías, I.
1978
Cuba en la primera mitad del Siglo XVII, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
- Mariátegui, José Carlos
1988
Siete ensayos de la realidad peruana, México, Ediciones ERA, primera reimpresión, Serie Popular ERA, 342 págs.
- Marrero, Levi.
1972-75.
Cuba, Economía y Sociedad, Vols. I-V; XIII, Ed. Playor, Madrid.
- Mateo, Andrés L.
1998
"Güijes y ciguapas", *Listín Diario*, 26 de abril
- Medina. Andrés y Carlos García Mora
1986
La quiebra política de la antropología social en México, México, dos tomos, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM
- Melgar, Ricardo
2003
Redes e imaginario del exilio en México y América Latina, Argentina, Libros en Red, Insumisos Latinoamericanos.
- Mira Caballos, Esteban
1997
El Indio Antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542), Sevilla-Bogotá, Muñoz Moya editor, Morban Laucer, Fernando
- Monte y Tejada, A. Del
1953
Historia de Santo Domingo, Ciudad Trujillo, Biblioteca Dominicana
- Morban Laucer, Fernando
1978

- El arte rupestre de la República Dominicana. Petroglifos de la provincia de Azua*, Editora Alfa y Omega, Santo Domingo, República Dominicana.
- Moreira de Lima, Lillían J.
1999
La sociedad comunitaria de Cuba, La Habana, Editorial "Felix Varela".
 - Moreno Fragonal, M.
1977
(Ed.) *África en América Latina*, UNESCO.
1983
La Historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones, Editorial Crítica, Barcelona.
1978
El Ingenio. Complejo económico socialcubano del azúcar, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 3 tomos.
 - Museo de Historia, Antropología y Arte, Universidad de Puerto Rico
1993
Fauna y Cultura Indígena de Puerto Rico, Centro de Investigaciones Arqueológicas, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 66 págs.
1996
Culturas Indígenas de Puerto Rico, San Juan, Colección Arqueológica, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 36 págs.
2002
La cultura Saladoide en Puerto Rico, su rostro multicolor. San Juan, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 56 págs.
 - Oliver, José R.
1998
El centro ceremonial de Caguana, Puerto Rico. Simbolismo iconográfico, cosmovisión y poderío caciquil taíno de Boriquén, BAR International Series 727, 187 págs.
 - Ortiz, Fernando.
1940
Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar, La Habana, Editorial Jesús Montero.
1968
Contrapunteo del tabaco y el azúcar, La Habana, Consejo Nacional de Cultura.
 - Osef J. Barton
1976
Brief Ethnic Bibliography: An annotated Guide to the Ethnic Experience in the United States, Cambridge, Mass.: Langdon Associates
 - Otte, E.
1977
Las Perlas del Caribe: Nueva Cadiz de Cabagua, Fundación John Bulton, Caracas.
 - Parsons, Talcott y Kenneth B. Clark (editores)
1966

- The Negro American*, Boston; Houghton Mifflin
- Peguero, Valentina y de los Santos, Danilo.
1986
Visión General de la Historia Dominicana, UCMMM, Santo Domingo.
 - Peña Battle (o Battle), M.
1948
La Rebelión del Bahoruco, Impresora Dominicana, Ciudad de Trujillo.
 - Pérez de la Riva, Francisco.
1944
El café, La Habana, Ed. Jesús Montero.
1946
Origen y régimen de la propiedad territorial en Cuba, La Habana, Academia de la Historia de Cuba.
1975
El barracón y otros ensayos, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
 - Pérez, José Joaquín
1989
Fantasías indígenas y otros poemas, Santo Domingo, (1977), Fundación Corripio
 - Pérez Memén, Fernando
2000
El comercio en la sociedad taína, Ediciones Museo del Hombre Dominicano, Secretaría de Estado de Cultura, Santo Domingo, R. D., 29 págs.
 - Pérez Moris, J.
1975
Historia de la insurrección de Lares, Ed. Edil, Río Piedras, P.R.
 - Pérez Villarreal J.
1982
Oriente, biografía de una provincia, Santiago de Cuba.
 - Picó, Fernando.
Historia general de Puerto Rico, Río Piedras, Puerto Rico, Impreso en República Dominicana, Ediciones Huracán, 5ª edición revisada y aumentada (primera edición 1986).
 - Pichardo, Hortensia
1989
Facetas de nuestra historia, Santiago de Cuba, Editorial Oriente.
1973-1980
Documentos para la Historia de Cuba, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 4 tomos.
 - Pichardo Moya F.
1945
Los indios de Cuba en los tiempos históricos.
 - Portuondo, Olga
1995

- La Virgen de la Caridad del Cobre. Símbolo de cubanía*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente.
- Pospisil, M. F.
1976
Indian rminants from the Oriente province, Cuba, Univerzita Komenského, Bratislava.
 - *Pueblos y políticas en el Caribe amerindio*
1990
Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio, Santo Domingo, República Dominicana, 11 al 17 de septiembre de 1988, publicado en México, D. F., por el Instituto Indigenista Interamericano en coedición con la Fundación García Arévalo, Inc.,
 - Quintero Rivera, Angel.
1979
Identidad Nacional y clases sociales, Editorial Huracán, Río Piedras.
1983
 - Rama, Carlos.
1982
Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina, Siglo XIX, Fondo de Cultura Económica, México.
 - Ramos, Emelda
1998
De oro, botijas y amor, Santo Domingo, Cocolo Editorial.
 - Ribeiro, Darcy
1970
El Proceso civilizatorio, Etapas de la evolución sociocultural, EBUC, Caracas (Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1971).
1969 Y 1972
Las Américas y la civilización, Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos, CEAL, B. Aires (Extemporaneos, núm. 2 de la Colección Latinoamérica, México, 1977).
1971
Las Américas y la civilización. Proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos, México, D. F., Editorial Extemporáneos, 1977, la edición que nosotros utilizamos es la de la Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela, con prólogo de María Elena Rodríguez Ozán, 1992, p. 85.
El dilema de América Latina, Estructuras de poder y fuerzas insurgentes, Siglo XXI, México (9ª Edición, 1980).
Fronteras indígenas de la civilización, Siglo XXI, México.
1972
Configuraciones, Sep/Setentas, México.
1975
Los brasileños, Teoría del Brasil, Siglo XXI, México.
1977

- Las Américas y la civilización. Proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, México, D. F., Editorial Extemporáneos.
1983
- Maira*, Nueva Imagen, México (1ª edición en portugués, 1976).
Utopía salvaje.
1988
- Indianidades y venutopías*, Ediciones del Sol, B. Aires.
1995
- O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo (2ª edición, 5ª reimpresión, 1996).
- Rivarola, Milda y Pedro Planas
1988
Victor R. Haya de la Torr
Edición de, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica,
 - Rivera Medina, E. y Ramirez, R.
1985
Del Cañaveral a la fábrica. Huracán-Academia, Río Piedras, P.R.
 - Riverand, A.D. (redactora)
1984
Diccionario de la literatura cubana, Academia de Ciencias de Cuba, La Habana.
 - Rivero Muñoz, J.
1964.
El tabaco, La Habana, Instituto de Historia, Comisión Nacional de la Academia de Ciencias de Cuba, 2 tomos.
 - Rodríguez Demorizi, E.
1942, 1945, 1957.
Relaciones Históricas de Santo Domingo, Editora Montalvo, 3 vols.
 - Rodríguez Ferrer, M.
1876
Antigüedades cubanas, Revista Pintoresca del Faro Industrial de La Habana, marzo de 1849; *Naturaleza y civilización de la grandiosa isla de Cuba*, Madrid, Impr. de J. Noguera, tomo 1, 1876.
 - Rosario, J.C.
1935
The Development of the Puerto Rican Jibaro and his Present attitudes towards society, UPR.
 - Rouse, Irving
1992
The tainos. Rise and decline of the people who greeted Columbus (Los tainos, Auge y decadencia del pueblo que recibió a Colón), New Haven y Londres, Yale University Press.
 - Saco, J. A.
1932

- Historia de la esclavitud de los indios en el Nuevo Mundo*, 2 tomos, introducción de Fernando Ortiz, La Habana.
- San Miguel, Pedro L.
1997
La isla imaginada: Historia, identidad y utopía en La Española, Santo Domingo, R. D., Editorial Isla Negra/Ediciones Librería La Trinitaria,
 - Sánchez Valverde, A.
1971
Idea del valor de la isla española, Editora Nacional, Santo Domingo.
 - Sandberg, Neil
1974
Ethnic Identity and Assimilation, Nueva York: Praeger
 - Sassen, Saskia,
1999
La ciudad global. Nueva York, Londres, Tokio, Editorial Asociada de Buenos Aires.
 - Serna Moreno, J. Jesús María
2001
México, un pueblo testimonio, los indios y la nación en nuestra América, México, Plaza y Valdés-UNAM.
 - Sevilla Soler, M.R.
1980
Santo Domingo, tierra de frontera, 1750-1800, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
986
Las Antillas y la Independencia de la América Española, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
 - Stavenhagen, Rodolfo
2001.
La cuestión étnica, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos
2000.,
Conflictos Étnicos y Estado Nacional, Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CIICH-UNAM), Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD), Siglo XXI Editores, primera edición en español
 - Sued Badillo, Jalil.
1977
Bibliografía antropológica para el estudio de los pueblos indígenas en el Caribe, Santo Domingo, República Dominicana, Ediciones Fundación García-Arévalo Inc. , Primera edición
1978
Los Caribes, Realidad o Fábula. Editorial Antillana, Río Piedras, P.R.
La Economía Minera en Puerto Rico, 1510-50, Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, inédita.
 - Sued Badillo, Jalil y López Cantos Angel

- 1986
Puerto Rico Negro, Editorial Cultural, Río Piedras, P.R.
Puerto Rico negro, Santa Fe de Bogotá, Editorial Cultural, 3ª, Edición
(primer edición: 1986), 315 págs.
- 1987
La mujer indígena y su sociedad, San Juan, Editorial Cultural.
- Sven, Loven
1935
The Tinian culture of the West Indies, Gotenborg,
 - Tabío, Ernesto E. y Estrella Rey
1985
Prehistoria de Cuba, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
 - Tanodi, Aurelio
1971
Documentos de la Real Hacienda de Puerto Rico, 1509-19, Universidad de
Puerto Rico, Río Piedras, Puerto Rico.
 - Tapia y Rivera, A.
1966
Mis memorias, Editorial Coquí, San Juan, P.R.
 - Tavares K., Juan Tomás
1988
Los indios de Quisqueya, Editora de Santo Domingo, República
Dominicana, 4ª edición, 61 págs.
 - *The Invention of Ethnicity*
1989
Oxford University Press, Sollors Werner (ed.),
 - *Theories of Ethnicity*
1996
New York University Press, Werner Sollors (ed.),.
 - Tío, A.
1961
Nuevas fuentes para la historia de Puerto Rico, Ediciones Universidad
Interamericana, San Germán, P.R.
 - Tolentino Dipp, Hugo
1992
*Raza e historia en Santo Domingo. Los orígenes del prejuicio racial en
América*, Santo Domingo, R. D., Fundación Cultural Dominicana, Segunda
edición.
 - Tannenbaum, Frank
1968
El negro en las Américas. Esclavo y ciudadano, Buenos Aires Argentina,
Paidós,
 - Touraine, Alain,
2000
Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia, México, Fondo
de Cultura Económica, México
 - Ubiñas Renville, Guaroa.

- 1994
Sobre Tamayo y los caribes, Enmanuel & Asociados, Santo Domingo, República Dominicana, 23 págs.
- 1995
El cruce de las siete veredas, Enmanuel & Asociados, Santo Domingo, R. D., 124 págs.
- 1998
Leyendas del río Nigua. Leyendas dominicanas, Editora de Colores, Santo Domingo, R. D., 2ª edición, 61 págs.
- 2000
Mitos, creencias y leyendas dominicanas, Santo Domingo, R. D., Ediciones Librería La Trinitaria.
- 2001
La Ciguapa. Leyendas dominicanas, Colección de historias, mitos y leyendas, Editorial Letra Gráfica, Santo Domingo, R. D., 16 págs.
- Utrera, C. de.
 1973
Polémica de Enriquillo, Academia Dominicana de la Historia, Vol. XXXIV, Santo Domingo.
- 1979
Noticias Históricas de Santo Domingo, Vol. III, Fundación Rodríguez Demorizi, Vol. XI, Santo Domingo.
- Valdés Bernal, Sergio
 1994
Inmigración y lengua nacional, La Habana, Editorial Academia, pp. 12-28.
- 1968
La evolución de los indoamericanismos en el español hablado en Cuba, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- Valdés Domínguez, F.
 1891
Excursión científica del Dr. Carlos de la Torre, El País, La Habana, 28 y 29 de octubre de 1890; *Notas para la historia de la antropología cubana. Excursión científica del doctor D. Luis Montané*, El Triunfo, Santiago de Cuba, 7 de octubre.
- Varese, Stefano
 1983
Proyectos étnicos y proyectos nacionales, México, SEP.
- Varios
 2000
Cristóbal Colón: Antropología e Historia del Encuentro de Dos Mundos, Museo del Hombre Dominicano, Secretaría de Estado de Cultura, Santo Domingo, 69 págs.
- Varios
 1989
La cultura taína. Las culturas de América en la época del descubrimiento, Colección Encuentros, Serie Seminarios, Madrid, España, Sociedad Estatal Quinto Centenario y Turner Libros, 182 págs. (En este libro se recogen las

- ponencias expuestas con ocasión del "I Seminario sobre la situación de la investigación sobre cultura taína" que se celebró en abril de 1983, en las Salas Nobles del Museo Arqueológico Nacional de Madrid, organizado por la Comisión Nacional del Quinto Centenario del Descubrimiento y el Museo Arqueológico. Trata de aportar las experiencias de investigación de los expertos de diversos países, sobre la cultura taína, primera cultura que contemplara Cristóbal Colón y sus compañeros).
- Vega, Bernardo.
 - Veloz Maggiolo, Marcio
1972
Arqueología prehistórica de Santo Domingo, Singapur, Mc Graw-Hill Far eastern Publishers.
 - 1993
La isla de Santo Domingo antes de Colón, Santo Domingo, Edición del Banco Central de la República Dominicana, Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 211 pp.
 - Venegas Fornias Carlos.
Cuba y sus pueblos. Censos y mapas de los Siglos XVIII y XIX
 - Villaverde, C.
1891
Excursiones a vuelta abajo, La Habana, (s. n.)
 - Warner, W. Lloyd y Paul S. Luna
1942
The Social Life of a Modern Community, 1942, y *The Status System of a Modern Community*
 - Waters, Mary C.
1990
Ethnic Options: Choosing Identities in America, Berkeley: University of California Press
 - Wayne Charles Miller
Comprehensive Bibliography for the Study of American Minorities, 2 vols., Nueva York: New York University Press.
 - Woofter J.
1933
Races and Ethnic Groups in American Life, Nueva York y Londres: McGraw-Hill
 - Zavaleta Mercado, René
1974;
El poder dual en América Latina, México, Siglo XXI, ,
1983
"Notas sobre la cuestión nacional en América Latina", en Juan Enrique Vega, *Teoría y política en América Latina*, México, CIDE, pp. 281-290
1983
"Notas sobre la cuestión nacional en Bolivia", en Marco Palacios (compilador), *La unidad nacional en América Latina. Del regionalismo a la nacionalidad*, México, COLMEX, 1983 pp. 87-97.
1986.

Lo nacional popular en Bolivia, México, siglo XXI.

- Zenón, Isabelo
1975
Narciso descubre su trasero. El negro en la cultura puertorriqueña, dos tomos, Humacao, Puerto Rico, Furidi,

Artículos:

- "A Critique of the New Ethnicity"
1979
en *American Anthropologist* No 81
- Abad y la Sierra, Fray I.
"I. Viaje a la América", *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Historia*, vol. V, núm. 18, San Juan, P.R.
- Alegría, Ricardo E.
1985
"El Rey Miguel. Héroe puertorriqueño en la lucha por la libertad de los esclavos", en la revista *Montalbán*, núm. 15, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, págs. 1-16.
- Arce Quintanilla, Oscar
"Rescatar la tradición indígena" en varios, *Pueblos y políticas en el Caribe Amerindio*, Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio, Santo Domingo, República Dominicana, 11 al 17 de septiembre de 1988, Instituto Indigenista Interamericano, Fundación García Arévalo, Inc., México, D. F., 1960, 117 págs. (Págs 29-36).
- Arrom, José Juan
1971
"La Virgen del Cobre: Historia, leyenda y símbolo sincrético", en *Certidumbre de América*, Ed. Gredos, Madrid.
"Criollo: definición y matices de un concepto", "Hombre y mundo en dos cuentos del Inca Gracilazo" y "Mitos tainos en las letras de Cuba, Santo Domingo y México", en *Certidumbre de América. Estudios de letras, folklore y cultura*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 3ª. Edición, (primera edición *Anuario bibliográfico cubano* en La Habana, 1958), págs. 9-24, 25-36 y 57-73.
- Barabás, Alicia M. y Bartolomé M.
1979
"Las nacionalidades indígenas emergentes en México", en *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM.
- Barre, Marie-Chantal
1990
"La presencia indígena en los procesos sociopolíticos contemporáneos de Centroamérica". en *Nueva Antropología*, NI 37, México, abril, págs. 107-127

- Barth, Fredrik
1996
"Ethnic Groups" and Boundaries, (1969), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
- Bartolomé, Miguel Alberto
1994
"El derecho a la existencia cultural alterna", en *Derechos indígenas en la actualidad*, México, IJ-UNAM.
1997
"El antropólogo y sus indios imaginarios", en Ojarasca, Suplemento del periódico *La Jornada*, núm. 6, octubre, pp. 8-10.
- Bataillon, Claude
1988
"Notas sobre el indigenismo mexicano", en, *etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Baud, Michiel.
1991
"A Colonial counter economy: Tobacco production on Española, 1500-1870" en *New West Indian Guide* , Vol.65, No. 1-2
- Berroa Ubiera, Francisco M.
2001
"Los indios y el pecado nefando" en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, Año XXVIII- núm. 29, Santo Domingo, R. D., págs. 103-118.
- "Blacks and Ethnic Groups: The Difference and the Political Difference It Makes"
Primavera 1971
Social Problems No. 18,
- Boelhower, William
1989
"Ethnic Trilogies: A Genealogical and Generational Poetics", en *The Invention of Ethnicity*, Oxford University Press, Sollors Werner (ed.)
- Boitel Jambú F.
1962
"Restauración de un cafetal de los colonos franceses en la Sierra Maestra", en *Revista de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología*, La Habana.
- *Boletín informativo. Órgano oficial de la Nación Taina de las Antillas*, año I, núm. 2, febrero, 1993, Año IX, núm. 6, noviembre/diciembre, 2001, Año IV, núm. 3, mayo/junio, 1996, año VI, núm. 2, marzo/abril, 1998,
- Bonfil Batalla, Guillermo
1971
"El concepto de indio en América: una categoría colonial" en *Anales de Antropología*, México, vol. IX.
1991
"Civilización y proyecto nacional" en G. Bonfil, *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial.
- Bourne, Randolph S.
1996

- “Trans-National America”, (1916), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
- Caballero, José Agustín
2002
“Filosofía electiva” 1797, en Isabel Monal y Olivia Miranda (selección e introducción), *Pensamiento cubano siglo XIX*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, T. I, p. 139.
 - Cagidemetro, Alide
1989
“A Plea for Fictional Histories and Old-Time ‘Jewesses’ America on Parade”, en *The Invention of Ethnicity*, Oxford University Press, Sollors Werner (ed.),
 - Cappetti, Carla
1989
“Deviant Girls and Dissatisfied Women: A Sociologist’s Tale” en *The Invention of Ethnicity*, Oxford University Press, Sollors Werner (ed.),
 - Cárdenas Ruiz, M.
1976
“La visita de Samuel de Champlain a Puerto Rico” en *Revista Instituto de Cultura Puertorriqueña*, Núm. 70.
 - Carrión, J.M.
1968
“Los orígenes de la nacionalidad puertorriqueña: Comentarios críticos en torno al País de los Cuatro Pisos de José Luis González” en *Revista Talleres*, Vol. 3, Núms. 3-4.
“Etnicidad, raza y la nacionalidad puertorriqueña”
 - Castillo Meléndez, F.
1987
“Población y defensa de la isla de Cuba, (1660-1700)”. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo XLIV, Sevilla.
 - Cohen, Abner
1996
“The Lesson of Ethnicity”, (1974), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - “Cutting Classes”
4 de marzo de 1976
New York Review of Books
 - Dearborn, Mary V
1989
“Anzia Yezierska and the Making of an Ethnic American Writer”, en *The Invention of Ethnicity*, Oxford University Press, Sollors Werner (ed.)
 - Devereux, George
1996
“Ethnic Identity: Its Logical Foundations and its Dysfunctions”, (1975), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - Díaz, Floriberto
1992

- “La comunalidad: más allá de la democracia”, *Ojarasca*, núm. 13, México, octubre, pp. 53-57.
- Díaz Polanco, Héctor
1996
“Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Perspectivas del Estado Multiétnico en México” en P. González Casanova y M. Roitman, *Democracia y Estado...*, pp. 139-175.
 - Díaz Polanco, Héctor (Compilador)
1991
“Introducción. Los pueblos indios en los Estados nacionales”, *Etnia y nación en América Latina*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 13.
 - Díaz Soler, Luis M.
1999
“Desarrollo histórico de Puerto Rico, en *Historia y cultura de Puerto Rico. Desde la época precolombina hasta nuestros días*, San Juan, P.R., Fundación Francisco Carvajal
 - Dobal, Carlos
2000
“Idiosincrasia de los pueblos quisqueyanos” en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, Año XXVII- núm. 28, Santo Domingo, R. D., págs. 89-96.
 - Dolgin, Janet L., David S. Kemnitzer, y David M. Schneider (editores)
1977
“Kinship, Religion, and Nationality”, *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, Nueva York: Columbia University Press
 - Duany, J.
1985
“Ethnicity in the Spanish Caribbean: Notes on the consolidation of Creole identity in Cuba and Puerto Rico, 1762-1868” en *Ethnic Groups*, Vol. 6, No. 2-3
 - Early, Gerald (editor)
1993
“Racism, Consciousness, and Afrocentricity”, en *Lure and Loathing: Essays on Race, Identity, and the Ambivalence of Assimilation*, Nueva York: Allen Lane, The Penguin Press
 - Erikson, Erik H.
1996
“Reflections on the American Identity”, (1950), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - Estrada Torres, Ángel Antonio
1946
“Las ciguapas”, *Boletín del Folklore Dominicano*, núm. 1.
 - “Ethnicity and Social Change,”
1974
en Glazer and Moynihan (editores),

- 1975
Ethnicity: Theory and Experience, Cambridge: Harvard University Press
- Ferraro, Thomas J.
 1989
 "Blood in the Marketplace: The Business of Family in the *Godfather* Narratives", en *The Invention of Ethnicity*, Oxford University Press, Sollors Werner (ed.)
 - Frances, Henry (editor)
 1976
 "Some Comments on the Anthropology of Ethnicity" en *Ethnicity in the Americas*, The Hague and Paris: Mouton
 - Freidle, Frank
 1974
 "Immigration and Ethnicity" en *Harvard Guide to American History* (Cambridge: Harvard University Press.), I, 450-82,
 1971
 "Antioch Review" en *Soundings y Center Magazine* (julio/agosto de 1974), *Ethnicity, Ethnic and Racial Studies, Ethnic Studies, Ethnic Groups, Journal of American Ethnic History* (en preparación), *MELUS. Journal of Ethnic Studies* (dos bajo este título), *Polyphony, Migration Today, Spectrum, Novak Report, Internacional Migration Review*, y la *Immigration History Newsletter* de la Sociedad de Historia de la Migración.
 - Gans, Herbert J.
 1996
 "Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America", (1979), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - García Arévalo, Manuel Antonio
 "El indigenismo dominicano" en varios, *Pueblos y políticas en el Caribe Amerindio, Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio*, Santo Domingo, República Dominicana, 11 al 17 de septiembre de 1988, Instituto Indigenista Interamericano, Fundación García Arévalo, Inc., México, D. F., 1960, 117 págs. (Págs: 37-42).
 - Giles, Howard (editor)
 1977
 "Language and Ethnicity", en *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*, Londres: Academic Press
 - Gleason, Philip.
 1996
 "Identifying Identity: A Semantic History", (1983), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - Hall, Stuart
 1994
 "Ethnicity" W. E. B. Du Bois Lecture, Harvard University
 - Hannerz, Ulf.
 1996

- “Some Comments on the Anthropology of Ethnicity in the United States”, (1976), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
- Hansen, Olaf (editor)
1916
“Trans-National America” (reimpreso en Randolph Bourne, *The Radical Hill: Selected Writings 1911-1918*, prefacio por Christopher Lasch [Nueva York: Urizen Books, 1977]), 254, 11 [Ahora Capítulo 8 en este volumen]
 - Hernández Soto, Carlos.
2000
“Mito taíno y literatura dominicana” en *Boletín del Hombre* núm. 28,
- *Historia y Arqueología del Valle del Turabo –Serie de conferencias-*
Revista del Museo y Centro de Estudios Humanísticos, Universidad del Turabo, Año IV, núm. 1, abril 2000, Con el auspicio de: Municipio de Caguas y Jonson & Jonson, 114 págs. mecanoescritas que incluyen ilustraciones.
 - James, William
1996
“On a Certain Blindness in Human Beings”, (1900), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - Jiménez Lambertus, Abelardo
“Elementos de mitología taína para escolares, 1”, *Suplemento Sabatino Listín Diario*, 26 de marzo de 1983, p. 11; “Elementos de mitología...”, 2”, *Suplemento Listín Diario*, 2 de abril de 1983, p. 9; “Mito taíno y psicoanálisis: Anacacuya y el incesto”, *Suplemento del Listín Diario*, 1 de febrero de 1984, p. 19.
 - Jung, Carl Gustav
1996
“Your Negroid and Indian Behavior”, (1930), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - Kallen, Horace M.
1996
“Democracy versus the Melting-Pot: A Study of American Nationality”, (1915), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - Lalueza-Fox C, Gilbert M, Martínez- Fuentes A. J. , Calafell F y Bertranpetit J.
2003
“Mitochondrial DNA from Pre-Columbian Ciboney From Cuba and the Prehistoric Colonization of the Caribbean”, en *American Journal of Physical Anthropology*, Wiley-Liss Inc., págs 97- 108.
 - Lee Hansen, Marcus
1996
“The Problem of the Third Generation Immigrant”, (1938), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - Lévine, Daniel
1992

- “Les américains de la première rencontre” (“Los americanos del primer encuentro”) en *Amérique, continent imprévu: la rencontre de deux mondes* (*América, continente imprevisto: el encuentro de dos mundos*), Bordas, París.
- López Cantos, A.
1984
“Emigración Canaria a Puerto Rico en el Siglo XVIII”, *VI Coloquio de Historia Canario-Americana*, Cabildo Insular de Gran Canaria.
 - 1985
“La sociedad de Puerto Rico en el Siglo XVIII”, *Anales*, Nueva Serie, Vol.1, Núm. 2, San Germán, P.R.
 - 1985
“Contrabando, corso y situado en el Siglo XVIII: Una economía subterránea”, *Anales*, Nueva Serie, Vol.1, Núm 2, San Germán, P.R.
 - Mann, Arthur
 - “Ethnicity and Anthropology in America” y “Ethnicity in a Comparative Context”.
 - Mannheim, Karl
1996
“The Problem of Generations, (1928), en Theories of Ethnicity”, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - Margulis, Mario y Birgitta Leander,
1989
“Migraciones hacia América Latina y el Caribe. Contexto histórico e influencia cultural”, introducción a *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe*, Coordinado por Birgitta Leander; Mario Margulis y Omar Martínez Legorreta (relatores), Serie “El mundo en América Latina”, México, UNESCO/Siglo XXI editores, pág. 23.
 - Marini, Ruy Mauro
“Introducción: las raíces del pensamiento latinoamericano”, en *Crítica al análisis de la dependencia latinoamericana*, p. 29.
 - Mariñez, Pablo A.
1997
“Persistencia cultural africana en el Caribe. Diferentes niveles de identidad”, en *Revista Mexicana del Caribe*, núm. 3, pp. 42-43.
 - Matos Mar, José
“Población y grupos étnicos de América, 1994”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, núm. 4-1993, pp. 155-234, p. 164.
 - Mariñez, Pablo
1997
“Persistencia cultural africana en el Caribe. Diferentes niveles de identidad”, en *Revista Mexicana del Caribe*, núm. 3,
 - Martínez-Cruzado (et. al)
2001

- “Mitochondrial DNA Analysis Reveals Substantial Native American Ancestry in Puerto Rico” en revista *Human Biology*, August, v. 74, núm. 4, págs. 491-511.
- Mead, Margaret
1996
“We Are All Third Generation”, (1942), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - Medina, Andrés
1996
“La etnografía y la cuestión étnico-nacional en Centroamérica: una primera aproximación”, *II Coloquio Paul Kirchhoff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, pp. 19-35.
 - Melgar, Ricardo
1991
“Notas para el estudio de la Antropología y el Folklore en América Latina (los 40)”
ENAH, Ponencia presentada en el XI CONGRESO NACIONAL DE FOLKLORE Y I CONGRESO INTERNACIONAL ANDINO DE FOLKLORE, Huancayo,-Perú, 19 al 23 de agosto
 - Méndez, I.
1952
“Biografía del cafetal Angerona”, en revista *Arqueología y etnología*, La Habana, núms. 15 y 16.
 - Merton, Robert K.
1996
“Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge”, (1972), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - Mora Serrano, Manuel,
“Indias Vien-vienes y ciguapas”, en *Eme Eme*, 1975, vol. IV, núm. 19,
 - Moscoso, F.
1984
“Land tenure and social change in Puerto Rico, 1700-1815”, MS, inédito.
 - Moya Pons, Frank
1985
“Los taínos”, en *Arte Taíno*, República Dominicana segunda edición, División de impresos del Banco Central de la República Dominicana.
 - Murray, Albert
1989
“Comping for Count Basie”, en *The Invention of Ethnicity*, Oxford University Press, Sollors Werner (ed.)
 - Nahirny, Vladimir C. and Fishman Joshua A.
1996
“American Immigrant Groups: Ethnic Identification and the Problem of Generations”, (1965), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - Najenson, José Luis
1986

- "Etnia, clase y nación en América Latina" en *Antropología Americana*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Neils Conzen, Kathleen
1989
"Ethnicity as Festive Culture: Nineteenth-Century German", en *The Invention of Ethnicity*, Oxford University Press, Sollors Werner (ed.)
 - Nogueras Vidal, Margarita
1990
"Borinquen...nuestra herencia", en *Pueblos y políticas en el Caribe Amerindio*, Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio, Santo Domingo, República Dominicana, 11 al 17 de septiembre de 1988, Editado en México por el Instituto Indigenista Interamericano y la Fundación García Arévalo, Inc.
 - Núñez Jiménez, Antonio
1945
"Descendientes de indios hallados en la región oriental", en *El País*, La Habana, 28 de abril.
 - Ortiz, Fernando.
1939
"La Cubanidad y los negros", en *Estudios Afro-cubanos*, Vol.III, Núms. 1-4.
 - Padilla Escabí, S.
1985
"El poblamiento de Puerto Rico en el Siglo XVIII", *Anales*, Nueva Serie, Vol. 2, San Germán, P.R.
 - Pérez de la Riva, Francisco.
1952
"La habitación rural en Cuba", en revista de *Arqueología y Etimología*, La Habana, núms. 15 y 16, enero-diciembre.
 - Pérez Fernández, Rolando Antonio
1988
"El culto a la Guadalupe entre los indios del Caney", *Archipiélago*, año 2, núm. 17 (mayo-junio de 1998), pp.55-6.
 - Park, Robert E.
1996
"Human Migration and the Marginal Man", (1928), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - Picó, Fernando.
1979
"Lazos de solidaridad entre los fundadores de Utuado" en *Revista ICPR*, Núm. 85, San Juan, P.R.
 - 1984
"Camuy, bosque y terrón: Del hato ganadero a las estancias de subsistencia", CEREP, *Cuadernos*, Núm. 10.
 - 1985
"Nociones de orden y desorden en la periferia de San Juan", 1765-1830", *Revista de Historia*, Núm. 2
 - 1986

- “Los jornaleros de Jayuya a mediados del Siglo 19”, *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Historia*, Vol. IX, No. 36.
- “Esclavos, cimarrones, libertos y negros libres en Río Piedras, 1774-1873”. *Anuario de Estudios Americanos*. Vol. XLIII, Sevilla. 1990
- “Caimito: Una comunidad negra y mulata libre al margen de las haciendas azucareras” en *Del Caribe*, Vol. VI, Núm. 16-7, La Habana.
- Pons de Alegria, Mela
1982
“Ricardo Alegria (bibliografía cronológica)”, en revista *Caribe*, Año III – núm. 4, págs. 154-199.
 - Portorreal, Fátima.
2000
“La resistencia indígena de Santo Domingo frente a la conquista” en *Boletín del Museo...*, núm. 28, págs. 97-107.
 - Price, R.
1966
“Caribbean Fishing and fishermen: A historical sketch”, en *American Antiquity*, 68, 1966.
 - Quintero Rivera, Angel.
1973
“Background to the emergence of imperialist Capitalism in Puerto Rico”, *Caribbean Studies*, Vol.13, No.3.
“Historia de unas clases sin historia”, *Cuadernos CEREP*, Río Piedras, P.R. 1987
“The rural-urban dichotomy in the formation of Puerto Rico’s cultural identity”, *New West Indian Guide*, Vol.61, No. 3-4.
 - Ramírez, Axel
“América Latina en los Estados Unidos: los ecuatorquinos, la reafirmación de una identidad cultural”, en *Latinoamérica*, revista de estudios latinoamericanos, núm. 36.
 - Reed, Ishmael
1989
Shawn Wong, Bob Callahan, and Andrew Hope, “Is Ethnicity Obsolete?”, en *The Invention of Ethnicity*, Oxford University Press, Sollors Werner (ed.)
 - Ribeiro, Darcy
1991
“Los indios y el Estado Nacional”, Palabras pronunciadas en el coloquio “Amerindia hacia el Tercer Milenio”, realizado en San Cristobal de Las Casas, México, en junio de 1991, publicado en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, México, núm. 57, mayo-junio de 1996, págs. 24 a 36.
1992
“Autocrítica demagógica”, palabras pronunciadas en la sede de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, el 1º de julio de 1992, publicado en *Cuadernos Americanos*, núm. 57, Op. Cit., págs. 11 a 23.
1996

- “El indio y el brasileño”, en *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, La Jornada ediciones y CIICH/UNAM, México, págs. 237 a 257.
- Ripley, Geo
1990
“La división indígena en el vudú dominicano”, transcripción de grabación incluida en la Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio: *Pueblos y políticas en el Caribe Amerindio*, Santo Domingo, R. D., 11 al 17 de septiembre de 1988, México, Instituto Indigenista Interamericano y Fundación García Arévalo, Inc.,
 - Rivero de la Calle, Manuel
1973
“Los indios cubanos de Yateras”, en revista *Santiago*, núm. 10, marzo, pp. 151-174.
1975
“Supervivencia de descendientes de la raza indoamericana en la zona de Yateras, Oriente, Cuba” en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, tomo i, pp. 138-165.
1989
“Antropología física”, en *La cultura taína*, varios, Madrid, España, Sociedad Estatal Quinto Centenario, pp. 153-161.
 - Robiou Lamarche, Sebastián.
2000
“Espacio y tiempo entre los taínos” en *Boletín del Hombre ...*, núm. 28, págs. 163-171.
 - Rodríguez, Richard
1989
“An American Writer Self”, en *The Invention of Ethnicity*, Oxford University Press, Sollors Werner (ed.)
 - Rosa, W.M.
1989
“La confederación de las Antillas y la novela caribeña del Siglo XIX”, *Caribbean Studies*, Vol.22, Núms. 3-4, 1989.
 - Scarano, F.
1989
“Congregate and control: The Peasantry and Labor coercion in Puerto Rico before the age of sugar, 1750-1820”, *New West Indian Guide*, Vol.63, Núm. 1-2m.
 - Schneider, David M.
1996
“Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship”, (1969), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - Serna Moreno, J. Jesús María
1994
“La cuestión étnica en el Caribe Centroamericano, algunos elementos para la discusión”, *Cuadernos Americanos*, núm. 47, septiembre-octubre, págs. 130-148.

- 1996
 “La cuestión étnica en la América Central contemporánea, visión general y el caso de la costa atlántica de Nicaragua”, revista *Quatrivium*, Toluca, UAEM, núm. 6, junio
- Sherman, T.
 1992
 “The political ecology of the Spanish Empire in the Greater Southwest”, *Antiquity*, Vol.66, No.250.
 - Simmel, Georg
 1996
 “The Stranger, (1908) and The Web of Group affiliations”, (1908), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
 - Smith, Timothy L.
 1978
 “Religion and Ethnicity”, incluido en *American Historical Review*
 - Stavenhagen, Rodolfo
 1989
 “Comunidades étnicas y Estados modernos” en *América Indígena*, México, vol. XLIX, p. 12.
 1992
 “La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos”, *Estudios sociológicos*, vol. X, núm. 28.
 1996
 “Consideraciones sobre la pobreza en América Latina”, ponencia presentada en las “Jornadas Internacionales para la Erradicación de la pobreza” el 22-24 de noviembre.
 - Stein, Judith
 1989
 “Defining the Race 1890-1930”, en *The Invention of Ethnicity*, Oxford University Press, Sollors Werner (ed.),
 - Stevens-Arroyo, Anthony M.
 “Praxis y persistencia de la religión taína” en *Anales del Caribe*, vol. 13
 - Sued Badillo, Jalil.
 1992
 “Facing up to Caribbean History” en *American Antiquity*, Vol. 57, No.4, October.
 1987
 “Beatriz: India cubana cimarrona”, *Revista Casa de las Américas*, Núm.165, La Habana.
 - Sued Badillo, Jalil y López Cantos Angel
 1994
 “Lo indígena en los proyectos nacionales del Caribe hispánico”, (mimeo. proporcionado por el autor: 93 páginas mecanoescritas que incluye una bibliografía de 81 textos).
 - “The Case Against Romantic Ethnicity,”
 julio/agosto de 1974
 en *Center Magazine*

- "The Limits of Ethnicity"
25 de junio de 1977
en *New Republic*
- "The Resurgence of American Immigration History"
1979
American Studies International, No. 17
- "The Revolt Against Americanism"
1970
Canadian Review of American Studies
- T. McComie, Val.
"Descubrir la raíz amerindia", en varios, *Pueblos y políticas en el Caribe Amerindio*, Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio, Santo Domingo, República Dominicana, 11 al 17 de septiembre de 1988, Instituto Indigenista Interamericano, Fundación García Arévalo, Inc., México, D. F., 1960, 117 págs. (Págs: 23-36).
- Toomer, Jean
1996
"Race Problems and Modern Society", (1929), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
- Torres Ruiz, Edelberto
1996
"Para entender el Caribe" en *Perfiles latinoamericanos* núm. 8, enero-junio, págs. 9-28.
- Ubiñas Renville, Guaroa.
2001
"Leyendas del Batoruco" en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, Año XXVIII, núm. 29, Santo Domingo, R. D., págs. 121-132.
- Vargas Arénas, I.
1986
"Sociedad y naturaleza: En torno a las mediaciones y determinaciones para el cambio en las FES preclásicas", *Boletín de Antropología Americana*, Núm. 13.
- Varios
"Los taínos" en revista *Saber Ver. Lo contemporáneo del Arte*, México, número 21, marzo-abril de 1995.
- Weber, Max
1996
"Ethnic Groups", (1922), en *Theories of Ethnicity*, New York University Press, Werner Sollors (ed.)
- Zavaleta Mercado, René
1987
"El Estado en América Latina", en revista *Autodeterminación*, La Paz, Bolivia, núm. 3, julio.

Entrevistas:

Cuba:

Núm.	Nombre	Lugar en el que fue entrevistado(a)
A.1)	Gaspar Montoya Ramos	El Aceite, municipio de El Caney.
A.2)	Emelina Montoya Ramos	(Hermana de Gaspar), El Aceite, Municipio de El Caney.
A.3)	Omar N. Riverí	Vecino de Santiago de Cuba entrevistado en los Lajiales, Sierra Maestra.
A.4)	Julio Ribera Ribera	Barajagua Arriba, en el "Hoyo de los Montoya" que forma parte del barrio de Zacatecas.
A.5)	Irene Camacho	Barajagua Arriba, en el "Hoyo de los Montoya" que forma parte del barrio de Zacatecas.
A.6)	Belkis Ribera Camacho	(Hija de Julio Ribera e Irene Camacho)
A.7)	Williams Ramos	(Yerno de Julio Ribera e Irene Camacho)
A.8)	Julián Ramos Ribera	(Nieto de Julio Ribera e Irene Camacho)
A.9	Elba Montoya	Profesora universitaria originaria de El Caney
A.10)	Maritza Pérez Martínez	Secretaria del Archivo Parroquial del Caney (Parroquia de la Sagrada Familia, Reparto Vista Alegre), entrevistada en Santiago de Cuba.
A.11)	Sr. Víctor Partida	Barajagua Arriba. Se considera descendiente de indios
A.12)	Su esposa	Barajagua Arriba. Se considera descendiente de indios.
A.13)	Sr. Nicanor Montoya Quintero	Zacatecas Arriba. Se considera descendiente de indios.
A.14)	Josefa Rodríguez Quintero	(Esposa del Sr. Nicanor) Zacatecas Arriba. Se considera descendiente de indios.
A.15)	María Josefa Ribera Montoya	Zacatecas Arriba. Se considera descendiente de indios.
A.16)	Margarita Reyes Montoya	Ama de casa, Santiago de Cuba, se considera descendiente de indios.
A.17)	Daisy Reyes Montoya	Hermana de Margarita, Doctora en Biología, especialidad de Etnobotánica.
B.1)	Dr. Ángel Graña	Director de la Fundación "Antonio Núñez Jiménez de la Naturaleza y el Hombre".
B.2)	Mtra. Margie N.	Directora de la Biblioteca de Guantánamo, encargada del Centro de Investigación de la Biblioteca.
B.3)	Dr. Eduardo Castillo Corella	Investigador del Centro Universitario Guantánamo.

B.4)	Dra. Neris Rodríguez Matos	Directora del Centro de Estudios Cuba-Caribe de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanísticas de la Universidad de Oriente.
B.5)		Directora del Museo de Playitas de Cajobabo, lugar histórico en donde desembarcaron Máximo Gómez y José Martí el 11 de abril de 1895.
B.6)	Dr. Alejandro Hartmann Matos	Historiador de la Ciudad y Director del Museo del "Fuerte Matachín", ciudad de Baracoa, provincia de Guantánamo.
B.7)	Sra. Nidia Pérez de Hartmann	Directora de la Casa de la Cultura de la ciudad de Baracoa.
A.16)	Francisco "Panchito" Ramírez Rojas	"La Ranchería", municipio Manuel Támez en la montaña de Caridad de los indios, Provincia de Guantánamo.
A.17)	Idalis Ramírez	(hija del Cacique Panchito), "La Ranchería", Guantánamo.
B.8)	José Barreiro	Representante en Nueva York de la "Nación taina de las Antillas", autor del libro <i>Panchito, Cacique de montaña</i> .
B.10)	Lic. Óscar Montoto Mayor	Director de la Editorial Catedral de Santiago de Cuba.
B.11)	Lic. Julio César Ortiz	Promotor Cultural Laureado, organizador y realizador de la Fiesta del Fuego de la Casa del Caribe en Santiago de Cuba.
B.12)	Juan Antonio Maturell Ferrer	Presidente de la Asociación Cultura Indígena, Santiago de Cuba, Cuba.

República Dominicana:

A.18)	Franklin Ubiñas	Reparador de <i>mufflers</i> a máquina, Bonao, R. D.
B.13)	Dr. Carlos Andújar Persinal,	Director del Hombre Dominicano, Santo Domingo, República Dominicana.
B.14)	Sra. Virtudes Uribe	Propietaria de la librería La Trinitaria y promotora cultural, organizadora de las tertulias intelectuales de Santo Domingo.
B.15)	Sr. Blas Jiménez	Comisión Nacional para la UNESCO, Santo Domingo, República Dominicana.
B.16)	Dr. Andrés L. Mateo	Director de la Biblioteca Nacional, Santo Domingo, República Dominicana.
B.17)	Dr. Guaroa Ubiñas Renville	Dr. Cirujano plástico, escritor de cuentos, mitos y leyendas dominicanos. Santo Domingo.
B.18)	Lic. José G. Guerrero	Sub-director del Museo del Hombre Dominicano, Santo Domingo.
B.19)	Lic. Juan M. Rodríguez Acosta	Arqueólogo/Antropólogo del Museo del Hombre Dominicano. Santo Domingo.
B.20)	Roberto Cassá	Mtro. En Estudios Latinoamericanos y Profesor de

		la Universidad Autónoma de Santo Domingo.
B.21)	Lic. Luis Alejandro Peguero Guzmán	Antropólogo-Investigador del Museo del Hombre Dominicano. Santo Domingo.
B.22)	Adrián Javier	Director de Relaciones Públicas y Publicidad de la Secretaría de Estado de Cultura de la República Dominicana. Santo Domingo.
B.23)	Dr. Carlos Hernández Soto	Director del Instituto Dominicano de Invs. Antropológicas, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.
B.24)	Dr. José Antioe Fiallo Billini	Poeta, editorialista y escritor crítico de arte y cultura en la República Dominicana. Santo Domingo.

Puerto Rico:

A.19)	Mtro. Juan David Cupeles	Pintor y grabador, Maestro en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. San Juan, P. R.
A.20)	Sr. José Bocanegra	Emigrado puertorriqueño residente en la ciudad de Nueva York de los Estados Unidos de América. San Juan, P. R.
A.21)	Enrique Ríos Cortés,	Director del grupo de música folklórica latinoamericana "Tepeu". San Juan, P. R.
A.22)	Sra. Rosa Rosario	(quien ha adoptado el nombre taíno de <i>Anamury</i> que significa "Rosa de todos" y ha asumido una identidad "indígena"). Cayey, Cayey, P. R.
B.25)	Dr. Jalil Sued Badillo	Investigador del Departamento General de Ciencias Sociales de la Facultad de Humanidades, recinto Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. S. J.
B.26)	Johny Serrano	Periodista cultural, San Juan, Puerto Rico.
B.27)	Gervasio Pratts	Periodista y locutor de "Radio Puerto Rico".
B.28)	Dr. Ricardo Alegría	Director del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico. San Juan.
B.29)	Dr. Ramón Nenadich	Antropólogo y Profesor de Antropología de la Facultad de Humanidades, recinto Río Piedras de la U. P. R. San Juan.

Páginas Web:

- Perspectiva Ciudadana.com, "Descubren asentamiento precolombino en República Dominicana", 15/10/2004.

- <http://www.kacike.org/cac-ike/Guitar.html>, "What really Happened at Santo Cerro? Origin of the Legend of the Virgin de las Mercedes, 10/09/2004.
- <http://www.kacike.org>, "Nuevas direcciones en las investigaciones de la herencia taina", exhibición y conferencia, el 14 de agosto, 2002.
- taino.com-cacicazgos, "Cacicazgos del siglo 16", 21/01/02.
- <http://www.pret.com/s15-16/trtainos.htm>, "La tragedia demográfica de los tainos en Puerto Rico", 06/08/03.
- <http://www.kacike.org/MartinezEspanol.html>, "El uso del ADN mitocondrial para descubrir las migraciones precolombinas al Caribe: Resultados para Puerto Rico y expectativas para la República Dominicana", 10/09/2004.
- <http://www.pathcom.com/~cancuba/articles/extinct.html>, "We Are NOT Extinct": Indians in Cuba, 10/09/2004.
- <http://www.kacike.org/cac-ike/TestimonyE.html>, "Caribbean Amerindian Centrelink", 10/09/2004.
- <http://taino.com/artesanos/>, "Artesanía de Puerto Rico", 08/09/2004.
- http://baramaya-taino.com/g_u_a_m_.htm, "G.U.A.M.O. Taino Warriors Society", 08/09/2004.
- <http://baramaya-taino.com/areytos.htm>, "Baramaya's and N.A.C.I.S. Past Areitos", 08/09/2004.
- <http://www.taino-tribe.org/jatiboni-s.html>, "La Nación Tribal Jatibonicu Taino de Borikén", 13/09/2004.
- <http://www.taino-tribe.org/taino-tribal-museum.html>, "The jatibonicu taino tribal museum", 13/09/2004.
- <http://www.taino-tribe.org/chiefg3.htm>, "The cacique Pedro Guanikeyu Torres Then And Now", 13/09/2004.
- <http://www.taino-tribe.org/ttej.htm>, "Our tribal council government policy and protocol", 13/09/2004.
- <http://www.taino-tribe.org/tribal-culture-s.html>, "Juegos culturales Jatibonicu Taíno Tradicionales", 13/09/2004.
- <http://www.hartford-hwp.com/archives/41/090.html>, "Information on Jatibonicu Region Aibonito, Puerto Rico", 13/09/2004.

- <http://www.taino-tribe.org/prl-s.html>, “Carta al pueblo de Puerto Rico, a nuestros hermanos isleños y otros buenos amigos de Borikén”, 13/09/2004.
- <http://www.pret.com/s15-16/trtainos.htm>, “La tragedia demográfica de los tainos”, 06/08/2003.
- <http://taino.com/PR/tainos/DiccionarioTaino.>, “Diccionario taino en Línea”, 19/12/2001.
- <http://taino.com/huracán/Alerta.Juracan.>, “Llamado de alerta taino”, 19/12/2001.
- Historia y Cultura de la República Dominicana”, texto extraído de la página web: <http://www.dominicana.com.do/cultura/independencia.html>; que abarca: “La cultura taína”, “Historia”, “Arte & artesanía”, “Música, ritmos y bailes”, “Tradiciones religiosas”, “Gastronomía” y “Ruinas y lugares históricos”.
- Carta de las Naciones Unidas, San Francisco, 26 de junio ed 1945, gopher://gopher.undp.org:70/11//unearth.
- Resolución 1514 (XV) de la Asamblea general de la ONU, Declaración sobre el Otorgamiento de la Independencia para los Países y Pueblos Coloniales, sesión plenaria núm. 947, 14 de diciembre de 1960. <<http://llhawaii-nation.org/nation/1514.html>>
- Scout Crawford y Kelula Crawford, “Self-Determination in the Information Age”, <http://www.hawaii-nation.org>.

VIDEOS:

1) Video: “Raíces indígenas” (documental)

Productor: Dr. Edgardo Pratts

Dirección: Dra. Genelle G. Gant

Dirección del Proyecto e Investigación: Dr. Edgardo Pratts

San Juan, Puerto Rico, 1993.

2) Video: “Herencia Taína” (documental dramatizado con actores profesionales)

Libreto original: Dr. Ricardo Alegría.

Producción: “Museo de sitio del centro ceremonial de *Tibes* en Ponce, Puerto Rico”,

APÉNDICES

ENTREVISTAS

Cuba:

ENTREVISTAS A INFORMANTES DE LA REGION ORIENTAL DE LA ISLA DE CUBA - AGOSTO DE 2000.

Germán y Emelina Montoya Ramos. El Aceite (municipio del Caney, provincia de Santiago de Cuba):

- ...Ahí en el Caney hay unos cuantos indios

- ¿Y usted los podría reconocer?, ¿Cómo reconocería usted a los indios o descendientes de indios aquí en el Caney por...los rasgos de la cara, su manera de ser...?

- El indio es muy noble es muy tranquilo así en su cosa esa. pero ahí mismo, en el Caney, hay unos cuantos ahí cerquita en el parque por ahí, por ahí hay indios, o familiares de unos que están por ahí, que son indios. Ya allí las de nosotros descendieron... entonces hemos quedado nosotros así...

- Ya va quedando...

- Y de qué apellidos sabe usted que eran familias indias del Caney?

- Esos eran Montoya. Montoya había en la... bueno esos eran Furé (Fouret) ¿no eran Furé?

- Sí, Furé...

- Ese ee otro que pertenecía de la parte de Venezuela, él era Montoya también... y lo que...ese abuelo es uno... bueno pues yo nací y el que estaba aquí en esta finca, sí, una persona ya mayor, delgadita ella de unos ojos azulitos que tenía... sí ...ella y terminó el pérgole andaba canoso, ya tenía el pelo blanco, entonces la señora le dice que... la abuela de nosotros era una india bajita así, y mira que era la mamá de... de esa... la mamá de nosotros ahí, ...y entonces ella... tuvo dos hijos, que fueron...dos: ella y otra señora, y entonces tuvo el segundo matrimonio que fue con otros...los indios esos que hay aquí... Aquí hay una también, una gorda que hay ahí. Esa india era también...pero mi tía 'Crece'...y este era tío mío, también él... y hay otros que están por La Habana que son hijos de ella que también son indios....les decían si se acuerdan han de estar por ahí..... ellos 'tán regaos.

- Nos hablaban de sus abuelos, ¿qué les platicaron ellos acerca de sus familias?

- trabajábamos aquí y sembrábamos mucha piña aquí en estos lugares y los frutos, el fruto del mango y criábamos aquí, bueno, entonces, la mercancía, pues, la llevábamos al pueblo...

- ¿a Santiago?

- A Santiago ahí, a los mercados, sí, mis hermanos y eso tenían un puesto ahí en el mercado en donde llevar el producto ahí a la plaza principal que había aquí... algunos se fueron quedando. 'Taba la familia de la mamá de nosotros... por ahí de esos indios ... por ahí...

- Ellos iban buscando...

- Por ahí en esos dos meses...en esos lugares...donde ellos trabajar... al Tiguao... siempre mentaban ellos que venían aquí y después bueno pues vámonos p'al Tiguao ellos ponía dos caballos aparejaos, tres, y se iban entonces a esos lugares, por ahí en donde había un naranjal y mandarina y traían los caballos cargados de mandarina y de naranja y como hacían y los montaban en una carretilla y las llevábamos p'a Santiago a...a vender... y así iba viviendo... ..como estaría eso de indios que el pozo ese que está ahí tiene doce metros de hondo, pero se veía llanito, y eran mayales, mayales y montes, 'tonces cuando esto, parece que se acabaría la guerra esa grande ...ellos vinieron entonces y los gobiernos pusieron la finca, por lo menos el abuelo de nosotros conocía esta parte de la finca y encontraron ese, ...en el...ese entonces vendían queso, le daban candela, abajo, y había algunas matas de caña por ahí y allí hacían azúcar, guarapo y ponían esos...esos morenos a darles vueltas a eso, pa' que hicieran el guarapo ese, de la azúcar...

- Es lo que había antes...

- esos eran los blancos que le ponían que hicieran ... y después venían los bueyes y después venían esteee...los...

- Sí, nos habla de esto

- Sí como no... ese que está aquí, yo lo tengo aquí ya, él pues, estuvo cuatro años en Venezuela, o digo... Venezuela no es... Checoslovaquia, tuvo cuatro años ahí y después vino pa' acá, si estuvo trabajando ahí de Melton Nejo, 'tonces no se que le va a hacer, y 'tonces lo inscribí aquí en la Asociación Campesina; ...digo ya yo estoy viejo ...de eso, bueno uno que se encabece de aquí, de eso... entonces lo traje. Y tengo... dos hembras, dos hembras: una' que son profesora, licenciada ya en la lectura, otra que tiene 28 años de trabajar en la Dirección de la Imprenta de Industria ligera del calzado, también ya tiene 28 años, otro que es ingeniero que está ahí por la carretera; ahí donde está la unidad esa de militares ahí es, y otro que trabaja en la fábrica de... zapatos..."practical" que escogieron los chinos; ...olimpio y calle cuatro... muy temprano ...y yo aquí, y la señora ...está dueña 'e casa y él tiene a dos hermanos que yo vengo a atender aquí. Por la tarde vamos y estoy allá; por la mañanita vengo pa' acá a vistas... haciendo época... y todavía ahí... asnos de años de que estaba yo por tener crianza de animales aquí, le llevaba la su leche pa' allá porque tenía mi vaca nada más la crié ahora por los ladrones que hay y se la llevan, y entonces, abajo de ...de ...a pie, yo me tiraba pero no lo había visto en cuestión de que hubo la revolución. no había luego ...(venta ahí) yo cogía y salía a pie hasta allá hasta el chicharrones... Luego venía en guagua; nos bajaban pa' que le... darle candela a la guagua, lo' rebeldes, ahí por la carretera, ahí por las flores ahí, los bajaban ahí. aquí mismo en el Rodeo, también, ahí. Luego iban ahí, como a mí ya me conocen, con todo eso a mí me conocen tan hondo por ahí por donde quiera. Me decían, vente pa'ca, Juan, métete pa'ca, porque venían las guardias esos de abajo de... de... de Santa Clara asustaos por ahí, porque veían la loma, pa' allá abajo no hay loma; y venían con una tanqueta por en medio de la carretera y ellos por... por la orilla, así; locos, locos con unas armas así, locos, locos, ...que le tiraban a cualquiera; y luego, ahí mismo, ahí mismo les tiraban, sus tiros los rebeldes no sabían ni adonde les tiraban. Luego iban al Caney, porque estaban en el Viso, locos ahí, que...que creían que eran de la Loma; y así por el estilo...

- Así que no iba hoy

- ...pero, la otra guerra ahí, ahí en ...la guerra grande, ahí me subía ahí del Caney p'al Viso ahí, que eran unos trillos, que eran mayales ahí, ahí murieron americanos como locos, es pa' coger el Viso, pero estaba el Viso. Y un cañonazo que mandaron de ahí de Siboney, un barco ahí, fue el que tumbó la glorieta del Viso ahí, fue cuando se tomó el Viso, ahí. ...Que

ya cuando los americanos, ahí, andaban los cubanos ahí con la bandera... que fue cuando yo estaba en mi juventud, iba aquí, andaba a caballo y subía por ahí y me iba a toda' esa' fiestas que daban de conmemoración de José Maceo que iban las caballerías y iban los pendones, y cornetas por ahí y el tañel... y celebrar el 5 de julio que fue la caída de José Maceo, no, no de Antonio de José Maceo el jalón Bergato ahí, ustedes saben, lugares ahí, que pasaba ahí, nos íbamos a la mina esa que tenían los americanos ahí de... de La Margarita esa que le decían ahí, ahí los lavaderos esos, había una represa ahí, grande que se venía hasta acá, hasta cerca ahí de... de Barajagua ahí, eran unos lavaderos de...

- ¿Hay canciones que hablan de eso?

- de la mina ahí. Y yo tenía un caballo ahí, había un guardia jubilado ahí... que tampoco él quería comer que porque estaba enamorado del caballo que yo tenía, de esos... guardias que, que cuidaban de esos, Alan, hijo de un gran "regorllete"... que pida tica que díganle que el dueño del caballo, que pida por el caballo... y ...por cierto, le gustaban mucho los caballos que recorrieron ellos tenían... de aquellos hombres se hizo, gran pelotero ...Lumiñoso ese que le decían Lumiñoso, que se fue para los Estados Unidos, que cada vez que metía un batazo, por nada, le daban una máquina, que un traje... ...sí, ...Layo... encerramos' un... lo' monos que íbamos a ver nosotros' ahí... son de esas vueltas, donde vivía la familia de tu papá, por ahí, de los Pérez... Lucha Pérez que cantaba, Lico Pérez, que eran del cristo, esos eran los que cantaban aquí desde..., los Grajales esos de ahí, y los Quintana, también... estaban Talconí, porque había... Nelo, Antonio Bola...

- Esos venían aquí a fiestas... ¡hay dios mío!

- Bueno venían a darle serenata aquí a mi papá en el...

- Y ¿...ustedes recuerdan las fiestas de San Luís...y al Papa?

- También... ..hay.. año'... ahí que está guardao, que no lo sacan, el patrón de... San Luís de los Caneyes

- San Luís de los Caneyes

-sí, es un santico que hay pobresico ahí, antes aquí mis hermanas aquí y todo, bah, éstas no, las más mayores, lo sacaban en procesión, así en, este, lleno de flores aquello así, lo cargaban al hombro y lo paseaban en el pueblo entero y una música de banda y música atrás y adelante un candelero de sacristán y el cura iba 'alante leyendo la, lo que ellos sabían... y el pueblo atrás, mucho atrás. Y después, unos globos que echaban, grandes que estaban Miguel Salabardet decían, unos globos grandísimos de verdad, una candela abajo, le echaban fresco, fresco de eso hasta que se elevaba, y no es reserva de la finca, y después con casita criolla y, este, berbena, el parque... cercadito ahí... le cayó en la flor le han enviado una flor y era pequeñita así, por donde quiera habían quioscos, cerveza por donde quiera, baratísima, peroanadita semisile de macho para enfriar, je.. diez kilos...

- Y usted recuerda, Gaspar, procesiones para algún otro santo

- ...alupe, pero no, no, esa yo no, la, la oí mentar, pero no, no vi procesiones de esa; el San Luís ese ...yo sí lo, ese sí yo lo vi, lo llegué a ver... ..había una, una virgen decían de la Guadalupe... ..bautizaron, este, mis dos, tres hijos... los bautizaron ahí...sí, como no...

- ¿Cómo se llaman sus hijos?

- Bueno, uno se llama Gaspar, que se fue había un motor ahorita ...al rato ahí, pero yo creo que con usted pasa ahí un motor rojo que iba a ver, él iba ahí, es Celio; María de los Angeles, es la maestra esa que yo le digo y María Antonia esa que trabaja en la aviación de la industria ligera. ...son los cinco...

- Cinco...

- Cinco hijos, sí... ..taaa indios y toda la familia de... eran las facciones y lade indios y me decían: nosotros descendemos de indios, de indios... de indios. A mi me dicen gallego... ..yo no soy gallego, yo soy indio ...je, je.. y me dicen gallego, gallego... eh... gallego ...y.. ..digo, bueno, ...pueda ser que sí... que descendencia de gallego, por que, ...cuando me veo... a lo mejor el papá de mi mamá, sería un gallego...o ...descendía de gallego... ..sí...

- Entonces usted para eso, pa' usted eso no es... eh... eh... como siente... el...

- **Williams Ramos y Belkis Rivera.**

- El cuestión de indio, ...me siento puro, ...ser indio es una cosa pura... me.. me dicen ..mírate ..mírale la mano ...con la mano ya...me dicen mire...mírele la mano ...sí ...mh... ya vio... áhi 'sta la labor del campo y esa labor le... queda a uno... sí...aha

- Y como son esos rasgos que usted dice...que.. que...

- quee ese grupito que le llama indio ...era un grupito que estaba ahí, que todos eran así indios de pelo, así de indios y las facciones, la nariz, el...el...eh ...el cutis, así...y...tosco..

- los ojos...

- sí... los ojos achina'os así, ...eh...

- ¿Eso para usted es un rasgo de los indios? ...los ojos achina'os?

- eey ...sí...

- sí?...

- ...eee...je...je...je... ..achina'os...

- son achina'os...

- Usted dice que medio zorros...?

- ¿Los... lo..los indios?

- ¿Sí?

- sí, porque 'llos...no le gustan hablar mucho, sí, no crea... je...je...je...

- Son más callados...

- La verdad... es la que...

- Esa sí...

- Son puros.

- Sí

- Lo...el indio es igual que... lo...los mismos chinos, ...los mi...mismos ch..chinos ...eh... chinos lees...yo he trata'o con muchos chinos en comercio, al chino hay que tratarlo ...eh ahí bien... a él no les gusta que los 'stén (risas) acechando mucho, eso es lo que les pasa luego al... al indio, hay un poco de indios que son sinvergüenzas, ...y muy pocos, ...tienen que ser un cruce de esos de ...(?)

- Ayy sí, la verdad es lo que a ellos les gusta...

- Oooctubre?

- Sí, de... del cincuentaycinco

- Del cincuentaycinco es...

- ¿Ellos Piensan lo mismo que usted de los indios?, ¿ellos piensan... se sienten así como usted, orgullosos de su ascendencia india?

- Sí, mis hijos aunque sean (?) son criados en el pueblo y son unos modelos... a toda parte que ellos van ...con trabajo, los tienen así... ..y en la calle... igual, igual que yo; yo salgo

por ahí y no tengo problema ... yo salgo... las tres de la mañana yo... me levanto... en mi casa y salgo... a coger una confronta por ahí, ... con todos los chof..., esa confronta recogen todos los choferes... y entonces ahí yo me cuelo... (?) ...ahora mismo hace como un mes que yo no estoy... y todo el mundo estaba preguntando por mí, entonces, vengo acompañando a todas esas empleadas esas que trabajan ahí en la escuela esa, en el Viso, ahí, por la carretera, por todas partes, porque soy el primero que estoy en la parada de la guagua... y todo mundo me está mirando... ahí pasar para acá y pa' allá y pa' acá y pa' allá y pa' allá ...de años, de años ...y yo no tengo ningún problema... ---le hacen mucho caso a él--- ...aquí vienen a buscarme: ¡Fulano! Y allá van a verme ...---mucho---, qué le pasa fulano...(fulano) ...y aquí mismo, ...los más viejos aquí que tenemos en todos estos contornos, todos estos son nuevos, somos nosotros tres, que tenemos... ...ah sí somos los tres que estamos... ...y todos los demás son nuevos ...---... aquí nomás habían cuatro casas... ...y aquí cuando vino la reforma agraria nos encontró a cuatro nada más, ...a cuatro indios aquí...

- originarios

- cuatro indios con cuatro casas que había ahí, ...que fue ahí que se han muerto, 'tonces, que se había quedado hasta ahora aquí soy yo...

- Y los demás?

- Los otros se estén muriendo ...---si todavía existen los otros--- ...la posesión esa donde está la gorda y aquí hay otro... y... bueno, con todo eso aquí, me dieron la dirección de la finca a mí... cuando vino la reforma agraria vino y dice, de los cuatro que hay adentro, el que esté afuera no, el que esté adentro; entonces me dieron la dirección a mí como más joven y dice, los otros ---

- ¿Qué edad tenían cuando se murieron sus papás, qué edad tenían, no se acuerdan?

- Como ochenta y pico... siii eh

- Como ochenta y tres, por ahí.

- ¿Y viven mucho, verdad? ---sí---, y tienen buena salud

- Sí, ah eso sí; ---recomienda con una doctora ahí, que dice que de un día te iba a enseñar al hombre y que... ---... 'ta bien... encantado de la vida...

- En mi tierra dicen que esos eran de buena madera -----

- Porque los hijos son así, ya le digo, cria'os en el pueblo y son... y él le dice: dichosa 'tas tú que te he da'o esa raza, le dice a la mujer... (risas), pero los muchachos son tranquilos...

- Sí porque, el papá de ella, no era cubano. El papá de ella, creo que era...

- De la mujer de él... -----

- No le parece bien eso...

- El que sean tranquilos...

- Que sean tranquilos

- Ella quiere que sean más..., así... más despiertos, sí... pero ellos van bien, ellos 'tan bien así... sí... (ella se encela), ella se encela luego con éste, porque le hacen más caso a él que a ella... ¡ayy!

- ¿Y cómo es que le dice ella de la raza, como fue que usted dijo?

- ¿yo? - sí

- Ah! Él le dice: que dichosa eres tú que te he dado una raza ...buena en los hijos! (risas)

- Porque no le dan problemas...

- Sí, por eso ninguno, fíjese que, ninguno. Ahí cria'os en el pueblo, fíjese..., y yo vengo aquí... todos los días ...y ...yo... yo no los traía; en la escuela, pasaron ahí en la escuela, de todo... de todo eso... ahí...

- ¿Donde se criaron, en El Caney?
- No, en Santiago...
- En Santiago, sí, el ya es de Santiago...
- De Santiago..., ¿no te digo que yo subía y bajaba siempre, que conocía bien a tu mamá, que era conductora, ahí?, de La Oriental, todos esos choferes también..., me conocía, que estaba Brile... y 'staba Rafaelito... Quintana y... y Arturo... y 'taba...eh... Ficio Barroso, y 'taba... ..estee .. Celio... y 'taba Idelicio, todos esos eran de aquí de El Caney.
- Eran de antes... todos...
- Vibe y Rafaelito eran primos de mi papá...
- ¿Quién?
- Vibe y ...----
- Ah sí, esos eran primos, ahí...
- La señora de él vivía aquí Chuchi...
- Que qué? y Lico, Lico era indio, ¿no era, Lico no era un indio ventrito, un indio...
- No era de El Caney, pero...(sí, era de El Caney) allá había otra rama...-----
- y como se llamaba... la que 'staba en El Cristo que era hermana de Candita...
- ¿Era hermana de quién?
- De Candita la que...
- Ah! Elisea, (Elisea), esa era la mujer de Esteban Pérez. ..Elisea...
- Era Pérez y era... mi tío abuelo...
- ¿Quién? ¿Esteban?
- Esteban (ahh)
 - Minga, la mamá...

- Sr. Nicanor Montoya Quintero y Josefa Rodríguez Quintero.

- ¡Esos eran indios! eehh!.....
- ¡sí hombre!...
- --- si nosotros veníamos de fiesta y amanecíamos ... y ...y tu mamá, así, nos miraba... cómo se llamaba...----- los días pa' arriba y pa' bajo, ahí, de jóvenes, nosotros como montarte en la guagua... ----- y con todos esos guardias que decían que eran...----- tomábamos cerveza como locos; policías y guardias, ahí, junto con nosotros...
- Sí hombre, y Angel Luis que vivía ahí en El Caney -----
- Si usted les quisiera decir algo; y a todos los cubanos, les quisiera decir algo acerca de los indígenas, de los indios de El Caney, ¿qué les diría usted?... ¿qué les diría usted a los cubanos de que existen los indios..
- Bueno... sí... pero eso no hay ni que decirlo, por que yaaa... Cuba entero saben que El Caney han sido indios ----- indios, de aquí de Cuba. Y los mejores frutos y los mejores de todo --- aquí se ha revuelto un poco más en cuestión de... ¿cómo dicen? ...La revolución, porque han venido mucha gente de fuera; pero, los que eran de aquí, de aquí... ah eso no hay ni que hablar.
- Y a los mexicanos, ¿qué nos dirían?
- Ah no, a los mexicanos como si fuéramos nosotros, aquí,(risas)... nosotros tenemos... los..lo-mexicanos... ---- como si fueran cubanos de aquí ...eh... los tenemos, porque nosotros hemos visto muchas películas...y vemos muchas así ----- y vemos rasgos de los cu...de allá, que es igual que de aquí...
- Que allá hay mucho indio

- Si
- Porque se ven indios, también, bastante ahí...
- Mi papá le gustaba leer mucho, chico, y de Benito Juárez, de todo eso nos hablaba mi papá...
- Benito Juárez fue indio
- Sí, y ese otro que era jefe ese, grande...
- Lázaro Cárdenas
- Ehyy todos, ese, y Villa, ese...
- Zapata...también era indio...
- Eeeeh ése (era indio) (risas - Sí)
- Todos esos ...----... buee... todos esos siempre se ha... confraterniza'o con esa gente...
- Mmh México, ...México es como si fuera Cuba...
- México era como... óyeme tú...esos pueblos de México y las provincias...
- México...
- Si...
- México, Puerto Rico...este, Venezuela, todo' eso' ...son países...
- El que hablaba de Jalisco! (bárbaros)... ¡y Guadalajara! Y... bueno... (risas)
- Yo siento una música de esa de Puerto Rico... que ahí que veo que tanto digo... ah esa es la música de aquí ... eeh...
- Se hacen como fiestas...bueno, pero supo de esas fiestas que les decían areitos?
- Aaah eeh... oye, bárbaro!...
- Sí, eran bonitas, ¿no?
- ---- yoo, me ponía, yo iba al teatro y al cine así---- todas esas películas de Tito Guízar... y de... y de ...El Rancho Grande aquel...el que le decían...
- ----, Jorge Negrete...
- Siii... de Jorge Negrete y... (¡quién sabrá de esa película!) de Pedro Infante, Pedro Infante, (¡Chaflán!) de Emilio Tuero, de toda esa gente, y después... 'taba la argentina esa de (¡Cantinflas, no se diga!) y de Gardel (risas), del Cantinflas ese. De ahí yo no salía. Esa era mi diversión, me iba al teatro Oriente, ahí...
- Ese teatro era de ----- también, película de México.
- Luzca paisaje ahí lindísimo.
- Nosotros allá decimos que la virgen de Guadalupe... es una virgen de los indios, sobre todo, ...¡protectora!, la madre y protectora de los indios.
- Si
- Y, este (sí), ustedes ¿tienen alguna virgen así, que... para nosotros es así como muy... simbólica de...
- ¿una virgen?
- ¡ajáh! Para nosotros es así como hablar de... lo que somos los mexicanos
- Pero lo que usted quiere ----
- aquí nada más que en el Parque Céspedes... quedaban; porque aquí venían mis papás con nosotros chiquitos y la familia que se atzocaban aquí las...
- Estas, infinidades, aquí. Esa es la de la Caridad...---- y hay un escrito que dice que... que... que todas esas vírgenes... de la Guadalupe... de la... no sé qué, de la... Loreto y toda'...es la misma. Con diferente nombre. Dice así la leyenda...la leyenda de...
- Esa es la de los carnavales que venían.
- Porque fíjese, aquí está la virgen de la Caridad y luego abajo, está la virgen de Guadalupe... ¿ya la vio?

- ¿mmh?
- Esta es la virgen de Guadalupe...
- Ah sí... sii...----- siempre fiel... (tengo muchísima por ahí en la...)
- Usted cree que la canción, Almeida, ¿se la sacó a la virgen?
- ¿eh?
- Usted cree que la canción, Almeida, ¿se la sacó a la virgen?
- Bueno, esa es para él. Él al salir de allá... imploró... a... ja...já... a todo el que le diera... a ver la virgen....-----le sirviera de guía... la virgen que le sirviera de guía, yo pienso... que él pensaría eso también (y hay quien dice que es a una mujer que él dejó allá) cuando el tío...
- Otros dicen que esta era una mujer...
- Ajá, yo no sé... -----(creo que una mujer)-- hay quien dice así también, la gente... Ya usted sabe... ni nadie sabe después ...ajá...
- Bueno, por lo menos hay una virgen que se llama de la Guadalupe...-----
- Dice que... que toda es la misma... la... con diferentes nombres, pero que ella es la misma virgen... si... diferente así como... Como esa de la Guadalupe, de la Mercedes, de...----- ...bueno, que toda es la misma: la virgen María. (mhju) la virgen María, digo, bueno, puede ser ----- (los indios, los indios)
- vamos pa' los indios del Caney, para allá...
- Eeh...y usted, la parte, de allá del Candel para allá, que parte, así, usted conoce que sea de... que usted pueda decir de... que hay... indios o descendientes de indios...
- Bueno, a la parte de Barajagua (¿sí?) ahí pa' la parte de... del Candel, ahí, buscando... la parte... hay... parte de Zacatecas... de la vereda de Zacatecas y la parte de Barajagua, buscando pa' allá, pa'... pa'... pa'l Mango, por ahí, que... que le dicen el Mango, para allá, por ahí es que están los indios esos que... ya... de ahí, pa'... pa'... el Villalón pa'allá, pueda ser que hay, hay algunos, ahí en Villalón, de ahí pa'allá ya, de ahí pa'allá eran cafetales, ya ahí había mucho moreno, mucho, mucho prieto ya, mucho moreno, que 'taba la comparsa esa...-----
- Eso...¿cuando fue don Gaspar? (¿eh?) ¿en qué tiempo fue eso?
- Ooh, eso fue en tiempo (yo estaba muchacha, él estaba muchacho, el es el que se acuerda de muchas cosas aquí...) cuando venía eso por ahí, venía que roncaba entró el tambor eso, y entonces, yo no sé qué práctica tenían de un palo como tejer las cintas que quedaban como si fuera un mozaico eso ahí, eran distintos colores las... se sentaba uno en el medio del palo en un taburete ahí; y entonces, ese palo le daban vuelta así; mujer y hombre; uno pasaba por arriba y otro por abajo, el otro por arrib...---- y no había golpes, y a golpes de tambor...
- ¿y como eran los tambores? ¿no recuerda?
- Tambores igual que esos ---- tambores de esos anchos, de esos bocuses de esos anchos... -- y la gente,. Pues, se divertía (risas), y a golpes de... por aquí pasaban esas gentes ...
- ¿venían del Caney?
- Del Palmar, ...(del Palmar) más lejos
- Pasaban por el Caney...
- Sí, pasaban por el Caney (sí, sí, lejos, lejos, pa' allá, pa' pa' la Loma, pa allá), sí en el Palmar le llamaban, ese le decían de los Vaneses; todavía, todavía es por ahí... ahí... tienen ellos los tambores descendientes de...
- ¡descendientes de esa gente!
- El que fuera atrás de ese, mira allí; donde eligen aquellos que están allí en la casita aquella.

- ¿sí?, ¿cómo se llaman, qué apellido tienen?
- Ellos son de Lis... (¿Lis?) ---
- Usted nota mucha diferencia entre.... o... parecido, no sé, ...entre... la gente que vive para allá, los prietos aquellos -----
- uucha los morenos eran muy, muy buenas personas, aquí, porque aquí, nosotros los recibíamos con mercancía que nos llenaban aquí el patio de... de mulos, todo eso, cargados de viandas y de frutos y de lo que sea, porque de aquí entonces se llevaba pa'l mercado, aquí mis hermanos se lo compraban; compra y venta, que había, eeh, ya y entonces aquí; y entonces aquí mi mamá los trataba muy bien; que... que en ese tiempo era... y a todos les daba... que llegaban moja'os con cada aguacero y ahí ella les daba que comer allá a---

ENTREVISTA A MARGARITA Y DAISY REYES MONTOYA EN SANTIAGO DE CUBA

Margarita:

- Yo nací en un barriesito de la Prueba en Alto Songo y Mi abuelo me comentaba que era indio y nos contaba que yo era descendiente de indio... (él nació en un lugar que se llama La California, también cerca de Alto Songo, para Segundo Frente.
- Bueno, ellos nos contaban muchas historias de que los indios, que hacían el cazabe, y ellos también hacían cazabe, mi abuela hacía cazabe en burén, ¿eh? ... (¿lo comían?) ...sí... con miel, y... nos lo daban a nosotros y me parecía que esas costumbres eran indígenas, de los viejos... mi abuelo era indio, él era más prieto que nosotros..y... ..tenía el pelo largo. Imagínese, hace tantos años de eso...
- Mi padre se llamaba Rafael Reyes Valenciano y otros de esa familia Reyes viven por acá por ... San Luis... que pertenece aquí a Santiago y está por allá por la Central... y el papá de mi mamá... Alejandro Montoya el era...del Caney... nació por allá por el Caney y me decía que su familia eran... eran... indios ...ellos decían que eran descendientes de in dios.

Daisy:

- Yo nací también allá, en la Trueba. Aunque ya cuando teníamos un grado escolar que mi mamá consideró que nos íbamos a estancar nos vinimos para acá, para Santiago. Mi papá compró una casa acá en Santiago para que pudiéramos terminar estudios que no teníamos posibilidades allí en la Trueba. Y... Bueno... entonces, efectivamente, vinimos aquí... ya aquí hicimos nuestras amistades, nos enamoramos, nos casamos, pero, nunca perdimos el vínculo con nuestros familiares de allá, porque, aún en la actualidad se mantienen muchos de nuestra familia que viven allá.
- Yo estudié Biología, hice el doctorado en Hungría... en Holanda y... en la actualidad estoy jubilada, pero trabajé... soy investigador titular de SICMA y aunque estoy jubilada he venido realizando proyectos de investigación con entidades e instituciones de Centroamérica y el Caribe y la especialidad mía es Botánica, específicamente las ...fitas y la parte Etnobotánica.
- Influyó mucho en mi decisión el conocimiento que yo tenía, porque en las vacaciones en que yo iba... me llamaba mucho la atención el color de las flores, yo las ponía a secar y notaba que no perdían su coloración... pero también me llamaba

mucho la atención que cuando yo me iba a bañar al río en lugar de bañarnos con jabón nos bañábamos con una hoja que se llama jaboncillo y que allí mismo lavaban, dentro del río, con una piedra y una paleta... y con una planta que se llama "añil", después que ellas lavaban la ropa, la blancura es intensa... y era nuestra felicidad, nuestro disfrute, porque mientras ellos extendían toda esa ropa para que se secaran en las piedras, entonces era el momento de divertirnos nosotros porque entonces nos bañábamos, estábamos pequeños, ellas nos cargaban, nos enseñaban a... nadar... en el río que es distinto a nadar en el mar y... también... después de mis estudios me... he percatado... de... distintos tipos de alimentos que nosotros consumíamos que después más nunca en otros lugares han existido... y yo, como estudié botánica, como profesional, he averiguado que ellos utilizaban muchas plantas, sobre todo en esta zona del Caney, que son plantas endémicas, o sea en el mundo, exclusivamente viven ahí, por ejemplo, lo que decía mi hermana de algo que ellos le llaman "sabú", y es una especie de sábila endémica de esa región. Ellos extraían como un almidón, y este almidón nos lo daban desde que nosotros nacíamos hasta que estábamos grandes y... era de un sabor muy agradable.

- Recuerdo que ellos tenían técnicas muy primitivas para sacar el guarapo de la caña, para endulzar; ellos utilizaban un equipo muy primitivo que le llamaban "cumbiaye"... ..pero en la utilización de las plantas, por ejemplo en los arreglos florales, ellos utilizaban algunos tipos de helechos y... algunas plantas que también eran endémicas de esa zona... por lo que..., en estos momentos, yo considero que eso tiene un valor porque eso tiene un valor porque tiene que venir de una tradición de muchos años, porque esas plantas, incluso..., como ha cambiado la ecología del lugar, se están extinguiendo, o sea que hay que darse a la tarea de recuperarlas, sin embargo ya nadie habla de eso.
- Hacían otro tipo de tortas que no era precisamente cazabe, ni era... como la tortilla de los mexicanos, ¿no?, era de... una yuca, pero de una especie de yuca especial. Todavía en la actualidad muchos campesinos de esta área, de... del Escandel, del Hoyo de los Montoya, realizan esto, pero nunca hemos podido lograr que nos digan cual es el secreto, porque son deliciosas. Y, entonces, ellos, algunos parientes lejanos nuestros, la hacen y la venden, y... al público le gusta, la gente la consume como algo típico, pero que es muy agradable, es muy digestiva y, bueno, no solamente algunas tradiciones han desaparecido...

"Tertulia" en la Librería "La Trinitaria" (video grabado en la República Dominicana

por J. Serna M.)

- Ayuso: *...En busca del pueblo dominicano* (un libro escrito por él) es precisamente eso, es un trabajo vamos a llamarle, vamos a decirle que es un reportaje, que coquetea con la cuestión antropológica, con la cuestión sociológica... entonces en ese trabajo se fundamenta una tesis. Y la tesis principal es: la alienación de la sociedad dominicana hoy. La alienación del dominicano de este día. Entonces, a raíz de la puesta en circulación de este libro, yo creo que podemos hacer eso que tu propones, volver, retomar el tema de la

dominicanidad porque, recuerda “Gabito”, recuerda, que durante un tiempo, y esto va como autocrítica, la izquierda malentendió y nos obligó a malentender cosas como dominicanidad, nuestra nacionalidad, nuestra esencia, nuestro ser nacional, nuestros valores, ¿por qué? porque estábamos pregonando la validez del hombre universal, del explotado universal, entonces, como no entendíamos bien la cosa; de jóvenes no entendíamos bien la cosa porque el marxismo un poco, ¿no? y el leninismo.. un poco, con nuestras improvisaciones y nuestros inmediatismos de país y de seres subdesarrollados, entonces, un poco, combinamos la búsqueda de esas raíces como en el libro, y es una conclusión muy interesante, El libro dice: no somos negros, no somos blancos, no somos aborígenes entonces somos una síntesis cultural y étnica, esa es la solución, somos una síntesis cultural y étnica, sin dejar de ser todas las cosas que somos, somos esa síntesis, no eres blanco, no eres negro, no eres aborígen, pero eres las tres cosas al mismo tiempo, en la medida en que reniegues de una o de dos de esas partes estas renegando de ti mismo, te estás negando a ti mismo y ahí nace, ahí se entronca la alienación que es la característica de este dominicano. Entonces, educa al pueblo dominicano en eso (refiriéndose al libro), cuando esa cosa pues... salga a la calle... si es que va a salir, de pronto hay una buena oportunidad de llegar a la gente, entonces... vamos a retomar...”

- José Antinóe- Lo que estaba pensando de lo que tu decías es que fijate, eso que tu dices tiene su peligro. Mira, el artículo tres de la constitución, esa “vaina” que llaman constitución, dice: “La Soberanía de la nación: la Dominicana como Estado libre e independiente es soberano, ¡punto! -Con letras minúsculas- “La república es, será siempre, libre e independiente de todo poder extranjero”. Luego, oyéndote a ti y viendo esto yo lo que pienso es lo siguiente.... Fijate como se asemeja el concepto de Estado al concepto de Nación. Eso es totalmente antidemocrático, por que ninguna nación con predominio étnico tiene derecho a imponer , “entre comillas” un Estado, porque en el momento en que tu impones una naturaleza étnica, no importa la que sea, puede ser una de aquí una de México, tu estás poniendo ya una condición antidemocrática y fijate que la soberanía recae “entre comillas” a lo que se llama la nación, es decir a una particularidad de la sociedad. Yo no se, pero yo no estoy de acuerdo contigo. Yo creo que el que tu estudies las raíces, el que tu estudies procesos originarios, pero, confiando que una sociedad es mucho más compleja que una parte que tenga características étnicas puede llevarlo a posiciones antidemocráticas,

la concepción de ciudadanía...., yo creo que la concepción universal es muy importante rescatarla ahora por que con eso arrinconan a uno. Te llevan a los Estados Unidos te dicen – “ Tu no eres ciudadano, tu tienes que jurarte por la bandera norteamericana”- y cuando tu vienes aquí tu le dices a todo mundo –“ ¿tu quieres ser dominicano? tu tienes que jurarte con una bandera que le llaman dominicana”. Yo creo que la condición universal es muy importante, como la condición de ciudadano; y que, discutir sobre la dominicanidad en el sentido que se plantea es peligroso por que lleva a esa reducción. Ayuso- “Llevaría a esa reducción”- Antínoe No, lleva de hecho. – Antínoe- “ No, no no....

- Guaroa: Esta preocupación que ustedes plantearon es la preocupación de toda la gente que pensamos como dominicanos. Por ejemplo en mi casa se da la situación de que nosotros tenemos un sobrinito y la hermana de la esposa mía fue a dar a luz a los Estados Unidos. Es una tipa que lo tiene todo aquí y que aquí podría tener todas las condiciones... –Gabito: Y el... muchachito no es americano por eso. –Guaroa- Entonces ¡Oye.... –Gabito: Pa’ que lo sepas... –Guaroa: Bueno, pues para que tu sepas, que el muchachito viene y le dice a los hijos míos que tienen siete y ocho años –“yo quiero ser americano”, entonces yo agarro a los hijos míos y les digo: a pues eso es una porquería porque sus papás y ustedes son dominicanos y entonces les refuerzo a los hijos míos. –Antínoe: “ Eso es un estrategia pedagógica inadecuada”.

- Guaroa: ella agarra y va a dar a luz...entonces yo le digo a la esposa mía- “¿pero cómo puede? Me dice: “Ah bueno yo no me meto en eso, esa es la forma de ser de ella”. Pero entonces ella me dice: “ Además el círculo en que ella se mueve todas usan eso de irse a dar a luz allá”. Porque, inclusive, cuando se va dar a luz allá vienen y dicen, que la mamá fue, que dio a luz que se yo en qué parte y que las condiciones de dar a luz aquí, que son de mucho mayor seguridad que las de allá, ellas no las ven así ... y eso es lo que le demuestra a uno el nivel al que nosotros hemos llegado en cierto sentido, ahora.... Yo lo que le estoy diciendo a los hijos míos y le digo a ella es que con la nacionalidad no se debe negociar. Porque yo soy un tipo que entiende que con la nacionalidad no se puede negociar, si hay algo con lo que jamás yo negociaría, ni aceptaría que negocie alguien que está bajo tutelaje, es con el problema de la nacionalidad. Ahora yo les digo que independientemente de que tenga ese concepto.... nadie es mejor que nadie. Así, por ejemplo este libro que yo escribí hace el esfuerzo por encontrar los valores que hay en la república dominicana. Por que no

hay una basamentación teórica de los pensadores de la época de Trujillo, los cuales despreciaban lo popular, por lo cual en mi libro, yo hablo, por ejemplo, sobre la alegría, de lo que observo, de la actitud que tiene el pueblo al expresar la alegría. Cuando hablo de las razas lo que estoy hablando es del concepto multiracial y de cómo veo que lo enfoca el pueblo. Todas esas leyendas que vienen en mi libro, yo las veo como una forma que tiene la gente de perpetuar la oralidad. La leyenda es un rescate que viene de tiempo atrás. Si estos esfuerzos se vuelven aislados, si nadie valora el trabajo de nadie, si aquí nosotros venimos y nadie lee lo que escribes tú, ni tú lees lo que yo escribo, no es fácil, porque no se puede mejorar el aporte que puede hacer cada uno, ni uno se puede dar cuenta si el aporte que uno hace vale la pena o no vale la pena.

- Interviene otro de los asistentes no identificado: - Yo pienso que la problemática que estamos viendo ahora relacionada con lo que somos como nación es precisamente la no identificación étnica de lo que somos en esencia. Por ejemplo, en estos días le pregunte a un grupo de estudiantes ¿qué son ustedes?, había algunos un poco mas claros otros un poco mas oscuritos otros morenos- interrumpe otro asistente- “¿Qué es lo que es moreno?”- Contesta el primero- Pues, negro... pues, negro.. Entonces primero le pregunté al negro, ¿Qué tu eres? y el me dijo, -“yo soy indio dominicano”- yo le pregunté -¿ tu no te sientes ser negro?- El me contestó- “No, los negros están de aquel lado (se refería a Haití)..” Las personas un poquito mas claras les pregunté y me dijeron que eran blancas, entonces yo les pregunté por último a todos los mas claritos ¿ustedes no se consideran negros?- ellos me dijeron -¡Nooo...! Entonces yo comensé ahí a reforzar, por que si nos damos cuenta y partiendo de la discusión en el sentido de que tenemos una mezcla étnica de dos etnias, o sea, negro y blanco, más una mezcla cultural de tres etnias, que es la indígena, la negra y la cultura española, ellos no definían ni tenían la propiedad para entender lo que ellos eran en esencia.

- Ayuso- Esto se explica por que los 31 años de dictadura de Trujillo fueron el intento más prolongado y profundo de arraigar la alienación como cultura del dominicano...

Puerto Rico

RESPUESTAS DE ALGUNOS ENTREVISTADOS

Entrevista con Ricardo Alegria:

Sí existe en Puerto Rico una presencia física y, sobre todo, cultural de los indígenas que habitaron la isla, aunque diluida en la dominicanidad, en la cual ya no se puede hablar de indios propiamente dichos, porque éstos fueron exterminados como pueblo en el siglo XVI. En cuanto a la exposición (se refiere a la exposición “La cultura de Puerto Rico antes de 1898”, que tuvo la gentileza de mostrárnosla antes de que fuera habiérta al público, sirviéndonos de guía por lo cual nos sentimos privilegiados y muy honrados) “...Ahora el campo que tenía una orquesta que iba a tocar en Brasil y que llevaba a cabo una actividad en el campo de la música, compositores y músicos nuestros, algunos formados en Francia. O los teatros que había en Puerto Rico. Algunos teatros más viejos de América, el teatro municipal nuestro de 1833. O sea que hay una formación que desgraciadamente desconoce el país y desconoce los Estados Unidos, que éramos nosotros...”

Este es el gabinete autonómico que rigió Puerto Rico en el año 1997 al 1998 que los americanos disolvieron...”

Entrevista con Rosa R. Rosario “Anamury”

“...Hace un año, el 21 de septiembre, dí mi primera conferencia sobre el casabe, con una ceremonia que representa la elaboración del pan casabe. Lo que hago es hacer cómo la taina hacía el casabe. También he dado conferencias sobre autoestima sobre la unidad de grupo, cánticos, las terapias energéticas, también...”

Lo que más me interesa a mí es aprender de nuestra cultura y de esa forma ir llevándola a cada lugar que me piden, hasta fiestas me han invitado... y, gracias a Dios, a Yocahú, todo se ha dado bien, porque la gente tiene esa hambre de saber, ¿verdad?, de lo suyo... Nosotros tenemos como una mezcla de culturas, ¿verdad? Y...entonces, Lo más que yo he encontrado en esto... esto, en mi saber...así... en mi...en mi intención de ayudar a la gente, es que hay un vacío existencial, ¿verdad?, que tiene que ver con la identidad... y las raíces... Y entonces... por ese sentido es que he ido trabajando, tú sabes, si... llenamos ese vacío de nuestros jóvenes es porque verdaderamente estamos pasando por una... situación difícil, ¿verdad?, donde los jóvenes... vemos que cualquier cultura que llegue, ellos... tratan de imitarlas, pero...pero, es por eso mismo, porque no se les ha dado lo de los suyos, ¿entiendes?.. Entonces... estás y no estás, eres y no eres. Por lo tanto, nosotros tenemos un fin...un sinnúmero de problemas de jóvenes buenos, porque tú los miras a los ojos y son

buenos, tú les ves el alma. Pero, ese vacío, y ese dolor que tiene nuestro pueblo se va transmitiendo en otras cosas, ¿ves?... y ese es uno de los... llamados que he tenido... y, he ofrecido conferencias y ceremonias a los jóvenes en campamento, de diferentes edades y ha sido... un reencuentro que ellos lo valoran que... vienen con su música “reggae” y todo eso y sus pantallas, y cuando... yo ya comienzo a hablar, o cuando solamente me ven vestida y les digo... ¡soy taína, soy taína!, pues se quedan como que, pérate esta señora ‘stá... ja ja... como un poquito, verdad...ja ja, ¿cómo que tú eres taína, si los taínos se extinguieron?, ¿verdad? ...y entonces, comienzo a...a contarles a ellos por qué yo digo que soy taína... ..bien... cuando, para el año dos mil... no sé si ustedes tienen conocimiento que la Universidad de Mayagüez, de aquí de Puerto Rico, el Profesor Juan Carlos Martínez (genetista) ...del departamento de biología, realizó un estudio y (encontró) que la sangre se lleva a través del DNA (ADN, por sus siglas en inglés) mitocondrial, que lo lleva la madre. Y entonces, yo fui de esas personas que participó de ese estudio. Mi “DNA” salió indígena. Ya que estaba, en..en este sentimiento taíno, ya estaba en un grupo... de “Areíto” y... cuando... me dan los resultados, entonces yo me doy cuenta por qué me sentía... ¿ves?... porque esto no comenzó de niña, ¿ves? Comenzó de adulta. Y, como le explico a los jóvenes y (demás) personas en las conferencias, mi “DNA” sale indígena. En realidad la herencia taína, a nivel biológico, todavía la tenemos. Yo lo que hago es tratar de conservar también la herencia cultural taína.

La cultura taína no es una cultura sencilla, es una cultura de mucha sabiduría; es muy hermosa y nos enseña a cuidar y respetar a la madre tierra.

Nosotros hemos aprendido que debemos cuidar la madre tierra, porque ella es la que nos da todo el sustento. Eso es lo que he podido aprender de mis raíces.

Yo estoy tratando de rescatar la riqueza del conocimiento ancestral sobre nuestra madre tierra, porque en la actualidad ya no se respeta a los animales, a la naturaleza, a lo que nos rodea.

Por ejemplo, aprendí que los indígenas sabían diferenciar a la yuca brava (que es la venenosa) de la yuca dulce. Las dos son muy parecidas, pero por el color de las venitas ellos sabían cuál era cuál. Así que nuestra cultura era muy sabia.

La tradición oral se ha perdido, con los televisores, con el ritmo de vida que llevamos se ha ido olvidando. Antes todas las familias se sentaban para platicar, para pasar el

conocimiento que desde hace muchísimos años se ha conservado a través de la tradición oral. Ahora ya no se hace esto.

Algunas cosas tainas que yo conozco son: “yuca”, “casabe”, “cuisa” (espátula de palma de coroso), “cibucán”, “burén”, “jibe”, “dita”, “bija”, “cusibi” (bebida embriagante), “mayohuacán” (tambor taíno), árbol de “cupei”, cuya resina era utilizada por los taínos como aromatizador (incienso) y como medicina para curar enfermedades de los pulmones.

Una profecía del pueblo taíno es que nuestra raza iba a continuar, En algunos lugares de la montaña aún hay quienes se sienten indios. Algunos “jíbaros” lo sienten, que tienen todas estas cosas aunque no saben que les viene de allá; algunos lo saben, verdad, algunos lo sienten. Entrando en estas montañas, como en “La Indiera” hay personas que aún lo sienten aunque estemos en un estilo de vida diferente, están conscientes de eso, de que mi bisabuela, mi tatarabuela era india, él era un indio, verdad.

En las representaciones tainas a la mujer se le ponían “patitas de rana”...Y la rana es bien fértil y es un símbolo de la continuidad de la raza. Como la mujer es la que transporta la sangre, a través de nosotras las mujeres la raza nuestra iba a continuar... ¡El taíno no ha muerto!

Plática con el DR. Jalil Sued Badillo, historiador

- ...El mestizaje que tiene el trabajo tiene esa cultura de la tierra. El negro es el transmisor de lo indígena. Y, a la larga, él se va quedando atrás. Desaparece. Y el nuevo indio ¡es mulato!

La cultura negra va de la mano con toda la cultura indígena, hay muchas cosas en común: En Jamaica, el presidente, hace una década atrás, trató de cambiar el escudo de armas nacional, que es todo indígena, por un reclamo africanista fuerte. No lo hubiera hecho, por poco lo tumban del poder, la reacción social fue violentísima, la gente se negó a hacer esos cambios y el escudo de armas tiene dos indios flanqueándolo a los lados, un cocodrilo abajo y una piña, tu sabes, es todo indígena.

En el caribe en el siglo XIX las autoridades españolas, frente a la amenaza separatista, lanzaron una campaña de miedo acusando la posible africanización de las Antillas si se unían con España... y usaban a África como la quintaescencia de la barbarie... Yo creo que

esas cosas se van quedando. El independentismo saca a lo indígena para distanciarse de España, de hecho allá en México. Yo creo, mucho de eso es influencia mexicana con quien se tenía tanta relación.

Para perseguir a los cimarrones negros usaban a los indígenas. Muchas veces también utilizaron las diferencias raciales para crear una separación de los indígenas y lo negro. Sin embargo, hay una similitud muy fuerte entre estas dos razas, sobre todo porque se comparten procesos históricos muy fuertes.

Ese es el problema de los estudiosos españoles que están investigando el siglo XVIII, que se dejan llevar mucho por el documento y se alejan de la realidad. En la realidad todas esas castas que nos inventaron, conviven sin encontrar diferencias importantes entre ellos.

La deformación cefálica: los taínos en Cuba son tardíos, tienen una deformación craneana muy diferente a la de los indígenas de Puerto Rico, son grupos recolectores cazadores, por eso ellos, dentro de los rasgos para definir grupos culturales prehispánicos, son distintos. A lo largo del Caribe siempre se van a encontrar muchas diferencias.

Yo tengo un chisme con el Alcalde de Caguas porque cuando yo me enteré que le iban a hacer una estatua a la india yo le mandé a decir que etnográficamente teníamos evidencias de que en el valle de Caguas hubo siete caciques mujeres, emparentadas todas, que era el único caso documentado en todo el Caribe... Pero, muchos se preguntaron ¿Para qué hacerle un monumento a las cacicas de Caguas? Por ahí se mete un colega... con un fundamentalismo marxista y convence al Alcalde de que eso no puede ser porque los taínos ya están casi al nivel del Estado y las mujeres son desplazadas y por ahí entra a una explicación decimonónica. El alcalde optó por hacer (una estatua de) una cacica genérica. Ni siquiera consultó sobre los rasgos fenotípicos... Lo que debieron de haber hecho es habernos invitado a todos a hablar del asunto. Porque eso está en las crónicas, está bien claro. Tiene razón, en una cultura matrilineal hay cacicas. Que si los hombres son los que dominan tras bastidores o no, el documento no nos lo dice. Pero los taínos no están a nivel estatal. Esos colegas no han ido a México... para que vean lo que es un Estado. Son unas teorizaciones al margen de la arqueología, al margen de la historia. Y.. ahí tienen a Caguas lleno de imágenes supuestamente indígenas cuando hay una documentación histórica que les podría favorecer. Se lo pierden ellos...

Ayer estaba dando una charla en la Universidad del Este, en Carolina. Hay una organización que está tratando de precisar todo lo africano en la cultura puertorriqueña, confundiendo lo que es típico de la población negra, incluso de la población criolla, con lo africano. Y entonces decían, porque ni el achote era taíno, porque los taínos no cocinaban con el achote, lo que hacían era pintarse el cuerpo. Entonces es esa manipulación... ¡oiga!, si usted no sabe si en África si lo usaban... no, porque no lo había. Es esa obsesión por los orígenes...

Video: “Raíces indígenas” (algunos fragmentos)

Mujer con aspecto indígena (primera del video)

¿Todavía existen indios en Puerto Rico?

“Si existen indios en Puerto Rico, yo descendo (sic) de los indios de Puerto Rico, mi madre, mi abuela eran indias”

segundo entrevistado:

“Creo que si existen, por mi descendencia puedo asegurar que si existen indios. Mi abuelo era indio Taíno. Se acostumbra a dormir en las amacas y esa es una tradición taína”

Mujer pelo castaño claro, largo: “Yo creo que no, más bien hay una mezcla de las razas indígenas

Información en el video: Coqui: rana simbolo de Puerto Rico. Animal sagrado para los Tainos (para ellos simbolizaba la fertilidad)

Artesano puertorriqueño:

“Nosotros seríamos los indígenas de Puerto Rico. Culturalmente si existen indígenas. Étnicamente como tal no creo, pues después de la colonización tan desgarradora, durante el siglo dieciseis los indios como grupo étnico no sobreviven.

“Sin embargo, lo más importante no son los rasgos físicos, más bien las tradiciones que perduran son las importantes, sobre todo la sensibilidad del indio que mantienen los agricultores, los artesanos, los artistas en general. Porque aunque en Puerto Rico no haya

indios desde el punto de vista físico, en su espíritu mantienen la cultura y tradiciones indígenas”.

Grupo “paseo Taíno” (grupo musical puertorriqueño identificado con el pasado cultural indígena)

Edgardo Prats (catedrático de historia)

“Siempre hemos escuchado la aseveración de que los indios que habitaban la isla de Puerto Rico desaparecieron completamente, tan temprano como la segunda década del siglo 16, raíz de la conquista española. Sin embargo, es justa esta aseveración cuando en 1771 se practica un censo de población y se informa de 1756 indios puros y en 1778 se informa de 2302 indígenas. ¿Son indígenas originarios de Puerto Rico, o fueron traídos del exterior? En Puerto Rico sabemos que se han identificado familias enteras, del tipo humano que presentan rasgos indígenas. Por ejemplo tenemos “Los indios de Tabachuelas”, La familia Cheveres de Morovis que presentan estos rasgos asociados al tipo indígena, los dientes de pala, piel cobriza, ojos rasgados, y otras características asociadas al tipo indígena. En fin de cuentas, ¿dónde buscar la presencia indígena en nuestra cultura? ¿Se trata de una presencia biológica, de una presencia cultural? ¿Cuáles son los componentes de esa presencia indígena en nuestro pueblo?

Dr. Aurelio Tío

“Sin duda quedan descendientes de los primeros naturales de Puerto Rico, esos indios son tan pocos que solamente se numeraban en los censos oficiales los que estaban adscritos a algún Hacendado.

La niñera que me crió a mí, cuando niño, era de la Indiera Fría, se llamaba Catalina Suárez y jovencita los padres la trajeron a mi casa porque tenían temor de que hubiera algo malo en contra de ella en el Barrio, entonces la trajeron a San Germán y yo me acuerdo los cuentos que ella me decía, que eran indiscutiblemente leyendas y mitos de los indios originales de la isla. Para mí esa es una de las influencias más grandes que yo he tenido en mi vida, y posiblemente la influencia de esa muchacha india, que tenía una trenza que le

llegaba hasta los tobillos, el pelo ese negro grueso, los pómulos salientes, las facciones mongoloídes de los indios, no hay ninguna duda de que era india pura.

Dr. Ricardo Alegría:

“La herencia indígena biológica ha permanecido en Puerto Rico... todavía en el interior de Puerto Rico, y especialmente en esas áreas que se llaman Indieras o por Maricao el área esa Sabana Grande es interesante el tipo físico de muchos campesinos, la herencia biológica sigue viva en Puerto Rico, lo vemos en el pelo lacio, en los pómulos salientes, en los dientes en forma de pala, en tipos de sangre, no es como muchos lo han dicho de que los indios se acabaron y punto. Indudablemente hay una herencia biológica y no se diga de la cultura”

DR. Jalil Sued Badillo. Historiador

“La idea de una comunidad en el siglo XVII o XVIII aislada completamente en la malesa del interior de la isla, no tiene ningún sentido social, máxime cuando no hay ninguna amenaza dramática que lo forzara para ello, yo creo que esos son romanticismos, ilusionismos nuestros de poder encontrar sobrevivientes realmente de aquel pueblo heroico taíno que tan vilmente fue destruido. La documentación del siglo XVI señala con insistencia que ya para finales de ese siglo no quedan indios autóctonos de la isla que los que quedan son remanentes de esclavos capturados en algún punto del circuncaribe y traídos aquí como esclavos. Ahora, en la segunda mitad del siglo XVIII aparecen unos datos de unos censos de población, de una población ya más creciente en la isla que corresponde a otros circuitos históricos donde definitivamente se identifican como indios varios millares de personas, mi apreciación de esa documentación es que esos 2000 y pico de indios deben haber sido grupos traídos a Puerto Rico, sea desde México o Venezuela, de lo cual si hay evidencia de envíos de expresos de presos y relocalización de prisioneros políticos en el caso de Venezuela y en este caso indios llamados caribes, se había ordenado que se enviaran a Puerto Rico”.

DR. Edwin Crespo. Antropólogo físico

“Se habla históricamente de que los indígenas fueron, en un momento dado, exterminados, y que posteriormente vienen, los españoles traen indios a trabajar y esto nuevamente refuerza la característica del diente de pala”.

Dr. Ricardo Alegría:

“Y examinando a estudiantes de la Universidad de Puerto Rico, y que no es la mejor muestra, me sorprendió. Y quizá la sorpresa fue tan grande que no seguí adelante. El gran número de estudiantes que presentaba en los incisivos superiores, los centrales principalmente, una depresión en la parte lingual del diente, que es una característica de la raza mongoloide y que si nosotros la tenemos en una presencia tan grande, indudablemente nos viene de los indios. Acá en Puerto Rico me hace pensar que la presencia de ese diente de pala es principalmente herencia indígena”

Dra. Diana López. Arqueóloga

Aíslar el diente de pala es muy problemático. Porque es un elemento que puede tener la mitad de la población de América. ¿Qué significado tiene el hecho de que tengamos el diente de pala? Pues, yo no sé. Eso no nos convertiría en indios o indígenas, porque dijimos que los indios eran unos pueblos o unas naciones con una cultura específica y ninguno de nosotros tiene o sobrevive basando su vida en la cosmovisión, en las tradiciones y los aspectos socioculturales de ninguna de aquellas sociedades. Que bonito que la gente quiera rescatar los elementos indígenas que quedan en nuestra cultura, eso es loable, pocas veces reflexionamos en lo que en realidad tenemos todos los días en nuestro alrededor. No hay que buscar un diente de pala, hay que ver cuando tu comes pop corn en el cine, que tu no tendrías maíz si no fuera por los indígenas, hay que ver cada vez que uno se toma un chocolate o se come una barra de Hershey's que no habría tal cosa si no fuera por el pasado indígena o que te serviste un Catsup o comiste un tomate o te comiste un maní o ciertos tipos de frijol o habichuela, la presencia indígena es evidente en nuestra vida cotidiana, rara vez reflexionamos sobre eso. Yo siempre les digo a los muchachos que si van a un cine y ven un mostrador de cualquier cine de Puerto Rico, que eliminen del mostrador todos los productos derivados indígenas a ver qué te queda. Te va a quedar un mostrador vacío. Eso es presencia indígena. Yo creo que no hay que pensar que si no hay rasgos visibles.

La herencia cultural no existe, la herencia cultural está y (es) evidente.

DR. Jalil Sued Badillo. Historiador

“ Si bien yo no creo que el tronco biológico tiene influencia indígena, en lo cultural sí. Porque la transmisión cultural no se da a través de la sangre, sino de generación en generación y numerosos aspectos de la cultura indígena de su cultura agrícola, por ejemplo, de su lengua, van a ser transmitidos de generación en generación, máxime que ya, por lo menos, desde el siglo XIX sectores articulados de la población puertorriqueña manifestaron una identidad espiritual con lo indígena, un deseo de mantener vivo en la conciencia del puertorriqueño las aportaciones y la importancia de aquel pasado, en ese sentido se ha mantenido vivo un sin número de esas aportaciones. Tenemos la aportación lingüística, posiblemente una tercera parte de los vocablos del español en Puerto Rico, son indígenas, en la toponimia lo tenemos, en la flora, en la fauna. De la cultura agrícola, no sólo productos, sino técnicas, en el folklor, en la mitología popular hay numerosas cosas que se le atribuyen a lo indígena. Que lo importante no es que sea cierto o no, lo importante es el afán que el pueblo puertorriqueño tiene en mantenerse identificado con aquel mundo también. Yo creo que ahí radica nuestro verdadero indigenismo”.

Profr. Roberto Martínez Torres. Arqueólogo.

“Estamos en la cueva Clara, en el sector Cabachuela del Barrio Tordecilla de Morobis, esta área es propiedad de la familia Chévere Chévere. Y los antepasados de la familia Chévere habitaban en esta cueva, (los miembros de) la familia Chévere son naturales del sector de Tabachuela, han vivido aquí todo el tiempo. Entonces sus antepasados, todos han sido criados y nacidos en este sector de Morobis, y la memoria de ellos se entiende porque no pueden trazar el origen de sus antepasados, más que aquí en la Tabachuela. La familia conserva la tradición oral, recuerdo del antepasado indígena”.

LIBROS MENCIONADOS EN EL VIDEO:

- Aurelio Tío, *Nuevas fuentes para la historia de Puerto Rico.*
- Ricardo E. Alegría, *Descubrimiento, conquista y colonización de Puerto Rico 1493-1599.*

- DR. Jalil Sued Badillo, *Cristobal Colón y la esclavitud del indio en las Antillas*.
- Dra. Diana López de Molina, *Diccionario de términos. Catálogo de materiales arqueológicos*.
- Matilde Pérez de Silva y Adolfo Demostos, *Aplicaciones industriales del diseño indígena de Puerto Rico*.
- Roberto Martínez Torres, *Pinturas indígenas de Boriquen*".

"Herencia Taína"

Video en el "Museo de sitio del centro ceremonial de Tibes en Ponce, Puerto Rico" (algunos fragmentos).

En un crisol donde se han fundido durante cinco siglos las tres grandes razas de la humanidad: blancos, indios y negros. Produciendo los diferentes tipos físicos que vemos hoy en día en nuestras calles. La herencia de nuestros indios taínos sigue viva en el físico de muchos Puerto Riqueños.

Cuando Cristóbal Colón llegó a nuestras playas, los únicos habitantes de Borinquén eran los indios taínos.

Las familias vivían en casas de madera y paja denominadas "Bohíos". Los taínos tenían muy pocos muebles en sus "bohíos". Algunos cestos y recipientes hechos de madera, igüera o barro. La hamaca era el mueble principal, éstas las tejían las mujeres con hilos de algodón y magüey.

Así transcurría la vida de una familia taína: en perfecta armonía con los hombres y la naturaleza.

La tierra era su principal fuente de vida, de ella obtenían la mayor parte de alimentos que consumían. El maíz era una de las plantas alimenticias más importantes y su uso y cultivo facilitó el florecimiento de su cultura. La siembra de maíz era vigilada constantemente desde una torre de observación, así se evitaba que las aves y otros animales pudiera destruirla. Las mujeres taínas se encargaban de cuidar la siembra, gran parte de su tiempo era dedicado a esos menesteres ya que de este grano dependía en gran medida la alimentación del poblado. La mujer taína no sólo tenía a su cuidado la recolección de este

preciado grano, sino también la siembra de éste. La labor de la siembra era realizada cuidadosamente, los granitos de maíz eran sembrados en montoncitos de tierra.

Luego, cada planta era limpiada cuidadosamente de la malesa, de esta forma se aseguraba poder lograr una abundante cosecha de maíz, suficiente como para poder cubrir todas sus necesidades. Después de recoger cada una de las mazorcas, la mujeres la limpiaban cuidadosamente, ellas laboraban amorosamente en estas importantes tareas.

Otras veces, los taínos asaban el maíz y de esta forma obtenían otros productos de gran valor en sus simple dieta diaria. Las niñas taínas a muy tierna edad aprendían las tareas de sus madres, la mayoría de las veces los taínos comían el maíz cuando aún era tierno y blando, después de moler sus granos en morteros de piedra. Nuestros indios hacían uso de varias raíces para su alimentación, una de ellas era la yuca. La yuca era preparada cuidadosamente por las mujeres taínas, tarea que era compartida por las hijas. Con la yuca preparaban el pan de casabe comida de suma importancia para la alimentación de los taínos que realizaban tareas sin mucho esfuerzo, en el mantenimiento de los Yucayekes.

Los taínos eran diestros en la caza y en la pesca, de esta forma complementaban su dieta de productos agrícolas, pescaban en los ríos o en el mar. Los padres iniciaban a sus pequeños hijos en los secretos de estas importantes actividades. La vida transcurría en apacible continuidad para los indios taínos. Cada uno tenía cierta tarea que cumplir.

La caza era una de las tareas de los hombres. Aunque en Puerto Rico, no había grandes animales, los taínos cazaban pájaros y pequeños roedores parecidos a los conejos que ellos llamaban "Hutia".

El único medio de transportación que conocían los indios era la canoa de remos, esta era utilizada para viajar por ríos y mares. La canoa se hacía con troncos de árboles grandes, a los cuales ahuecaban utilizando el fuego y sus herramientas eran de piedra y de conchas de caracol. Por tierra los indios viajaban a pie, al cacique lo cargaban en una especie de litera o silla de manos hecha de madera y paja.

La diversión favorita de los indios taínos era el juego de pelota, los aros de piedra, uno de los objetos más bellos del arte taíno, se cree que eran usados como cinturones durante algún momento del juego. Los taínos celebraban el juego de pelota en el "Batey".

Participaban en el juego dos equipos, uno lanzaba la pelota hacia el otro y éste tenía que devolverla sin dejar que cayera al suelo, todo el poblado disfrutaba del juego. Aunque tenía

un sentido religiosa, los indios hacían apuestas a su equipo favorito, que consistían en adornos, armas y otros objetos de gran valor para ellos. La bola estaba hecha de raíces y las resinas gomosas que salían de la corteza de algunos árboles. Una de las más interesantes expresiones artísticas de nuestros indios eran las piezas de barro, como este dujo, que ahora se encuentra en nuestros museos. Este era un arte en el que las mujeres se distinguían. El barro era moldeado con las manos; luego, se decoraba con diseños geométricos que muestran la sensibilidad artística de los taínos.

Los taínos habían desarrollado gran habilidad en la construcción de sus armas de combate, pulían cuidadosamente las piedras, convirtiéndolas en terribles armas cortantes.

A las flechas les ponían puntas de madera cocida al fuego o espinas de pescado. El arma principal de los taínos era la macana, aunque utilizaban también el hacha, la que hacían con duras piedras y sujetaban con vejucos a mangos de madera...