

Indígenas e Indios en el Caribe
Presencia, legado y estudio

SERIE LOS INDÍGENAS MÁS ALLÁ DE COLÓN

Indígenas e Indios en el Caribe. Presencia, legado y estudio

Edición y compilación
Jorge Ulloa Hung y Roberto Valcárcel Rojas

© 2016 INTEC
ISBN: 978-9945-xxxx

© Jorge Ulloa Hung
© Roberto Valcárcel Rojas

Cuidado de edición:
Fari Rosario

Composición y diagramación:
Ludwig S. Medina

Impreso por Editora Búho, S.R.L.

Impreso en República Dominicana / Printed in the Dominican Republic

Contenido

Prólogo	ix
Prefacio	1

Sección I Repensando presencias

Capítulo I. Cuba. Indios después de Colón	
Roberto Valcárcel Rojas	7
Capítulo II. El problema del «indio» en Cuba	
Pedro Pablo Godo Torres	49
Capítulo III. Sobre nuestras indigenidades boricuas	
Reniel Rodríguez Ramos y Jaime R. Pagán Jiménez	97
Capítulo IV. La contribución indígena a la biografía del paisaje cultural de la República Dominicana. Una revisión preliminar ⁴	
Jana Pesoutova y Corinne L. Hofman	115

Sección II

Estudios sobre presencia y legado indígena. Una mirada crítica

Capítulo V. El Colonialismo y las arqueologías del Caribe hispano L. Antonio Curet	151
Capítulo VI. Colonialismo, Indigenismo, y Arqueología en República Dominicana: silencios confusos y encubrimientos diversos Jorge Ulloa Hung	203
Capítulo VII. El indígena y el uso de las Crónicas de Indias en la his- toriografía nacional de Cuba Ulises M. González Herrera	247

Sección III

Homenaje

Capítulo VIII. Una mosca arqueológica o la historia de un personaje con historia Marcio Veloz Maggiolo	281
Capítulo IX. El indígena y la formación de la nacionalidad cubana María Nelsa Trincado	295
Datos de los autores	307

Capítulo VI

Colonialismo, Indigenismo, y Arqueología en República Dominicana: silencios confusos y encubrimientos diversos

Jorge Ulloa Hung

Introducción

El colonialismo implica una praxis donde el conocimiento, observación, o descripción de los otros, está mayormente vinculada con su dominación. Esa práctica se encuentra mediada por estructuras de poder a través de las cuales los individuos son conocidos y reconocidos como sujetos a partir de una categorización (Whitehead, 2012) que resalta sus diferencias en rasgos físicos, creencias religiosas, lenguaje, etnia, espacio geográfico, o la combinación de estos y otros factores para legitimar su inferioridad (Mignolo, 2007: 41).

Desde esa perspectiva, los registros históricos creados por las llamadas empresas de «descubrimiento» o colonización en América a la larga no significaron que los indígenas comenzaran a ser exactamente «descubiertos», sino encubiertos. Ese fenómeno se ha expresado a través del desconocimiento o abierta negación de su rol en procesos históricos previos o posteriores a la conquista, pero sobre todo, a partir de las confusiones generadas por el reduccionismo o simplismo con que se ha abordado su participación en algunos de ellos. Muchas de esas confusiones emanan de la minimización en la capacidad de *agencia* de las poblaciones indígenas, quienes resistieron,

enfrentaron, o se ajustaron, a los mecanismos de dominación colonial con una variedad de estrategias sociales y culturales. Diversidad que también se encuentra en relación con cualidades, experiencias, y situaciones heterogéneas para ejercer el poder colonial los europeos, lo que generó diferentes aptitudes hacia los indígenas o desde los indígenas, es decir, los comportamientos de ambas partes (indígenas y colonizadores) no fueron categorías fijas o prefiguradas sino con sentido histórico y contingente.

En esa lógica de pensamiento las secuelas de la colonización han contribuido directa o indirectamente a alienar o trastocar las ideas sobre los indígenas en las praxis pedagógicas, culturales, políticas, económicas, o científicas. Esto incluye lo que autores como Dussel (1992: 39-53) definen como la «domesticación» del modo en que estas gentes vivían y reproducían su vida, una manera de enmascararlas o banalizarlas, y a su vez uno de los principales sostenes históricos del pensamiento colonial que aún perdura en un mundo que ha sido formalmente definido como postcolonial (Gosden, 2004: 6).

El presente capítulo pretende ilustrar aspectos básicos en el devenir de los estudios sobre el patrimonio cultural indígena en la República Dominicana en su relación con la Arqueología, las expresiones de indigenismo, y el pensamiento colonial, además de aproximarse a sus principales momentos, enfoques, o perspectivas teóricas. Desde esa óptica intentará proveer información general sobre las problemáticas actuales que enfrenta el estudio de esta temática, así como su vinculación con los «discursos formales sobre la identidad». En ese sentido necesariamente se aproxima a algunas de las confusiones⁵⁰ y clichés generados por las maneras en que ha sido manejado o manipulado este tema, además de proporcionar ejemplos de cómo los datos generados por la Arqueología a través de los estudios de cultura material pueden contribuir a esclarecer algunos desconciertos o llenar ciertos vacíos.

50. Esto conduce a la consideración de colonialismo como un fenómeno plural, histórica y socialmente fracturado y contingente. En ese orden tampoco lo fue el conocimiento que creó sobre estas sociedades en diferentes circunstancias y momentos históricos, y mucho menos se trata de un conocimiento donde esas comunidades no tuvieron una activa participación en su creación.

Estudios del patrimonio cultural indígena y Arqueología. Un momento inicial

Los estudios sobre el patrimonio cultural indígena⁵¹ en la República Dominicana no están desvinculados de la historia de la Arqueología como disciplina científica. Sobre todo porque las proyecciones del trabajo arqueológico en diferentes momentos, así como sus avances en el plano teórico y metodológico, ilustran de forma más o menos clara el contexto sociocultural en los que ese patrimonio ha sido exaltado u opacado, y los fines que esto ha perseguido. En ese sentido el fenómeno tampoco se encuentra desvinculado del desarrollo de la Arqueología en el área Circum-Caribe (ver Curet en este volumen) y en el espacio más amplio de América Latina, y por supuesto, de los raseros socioeconómicos en los que el pensamiento social y político dominicano ha generado algunas de sus representaciones más sobresalientes y caracterizadoras.

En general, los estudios sobre el patrimonio cultural indígena desde la Arqueología en la República Dominicana perfilan la existencia de tres momentos básicos.

El momento inicial adquiere mayor consistencia en la segunda mitad del siglo XIX pero hunde sus raíces en siglos anteriores, en especial en el siglo XVIII. Este exhibe una importante influencia de las nacientes academias de Etnografía y Antropología europeas, sobre todo francesa e inglesa, y no está del todo desvinculado de las primeras colecciones de antigüedades sobre el llamado «Nuevo Mundo» como consecuencia del flujo de obsequios entre miembros de las cortes, personas, o instituciones vinculadas al naciente interés científico dentro del espacio académico europeo (Delpuech, 2015: 583-592).

Los rasgos que definen los albores de este momento resaltan por la creación de una representación de lo indígena, que esencialmente se perfila desde dos perspectivas básicas y no se desliga de las primeras visiones

51. A los efectos de este ensayo asumimos como patrimonio los elementos, tangibles e intangibles, que forman parte de un repertorio de referentes culturales o naturales que han sido socialmente activados a partir de versiones específicas de una identidad. En ese orden, consideramos que la identidad, del tipo que sea, es también una construcción social y un hecho dinámico, por lo que pueden coexistir distintas versiones de una misma identidad, y de hecho las activaciones de esos referentes patrimoniales pueden ser las representaciones simbólicas de esas versiones (Prats, 1997: 31).

europeas sobre las poblaciones amerindias de las islas del Caribe. En ellas estas sociedades pueden aparecer deshumanizadas en términos de salvajes, bárbaros, brutos, etc., o idealizados como el noble salvaje siguiendo el modelo de la edad de oro (Pesoutova, 2015; ver también Pesoutova y Hofman en este volumen), aspecto que influyó en muchas de las ideas e interpretaciones posteriores sobre estos grupos humanos.

El siglo XVIII también abrió posibilidades de explorar con fines científicos los territorios americanos, lo que generó una especie de redescubrimiento del llamado «Nuevo Mundo», además de poner de moda las rarezas museográficas de ultramar, lo que comenzó a contribuir de manera progresiva a una visión más abierta de la realidad americana y de sus particularidades naturales, étnicas, y arqueológicas. Las descripciones fueron más rigurosas y los dibujos y representaciones de lo indígena se fomentaron bajo criterios más empíricos, lo que comenzó a develar en parte el misterio y la fantasía que había envuelto a América por más de 200 años (García Arévalo, 1988a: 96-98).

Las primeras informaciones arqueológicas para La Española se deben a Pierre Francois Xavier de Charlevoix (1682-1761), cuyas publicaciones estuvieron basadas en los hallazgos del naturalista y misionero J. B. Le Pers (1675-1735), jesuita establecido permanentemente en el norte de la isla entre 1704 y 1735. Sus notas y manuscritos sobre Botánica, Historia Natural, así como las descripciones de sus hallazgos de naturaleza arqueológica fueron vertidos por Charlevoix en su obra en dos tomos: *Historia de la Isla Española o de Santo Domingo*, publicada en París en 1731.⁵²

En este desarrollo inicial de la Arqueología en La Española las exploraciones y descripciones en el norte del entonces llamado Santo Domingo Francés, ligadas a la tradición de los estudios naturalistas franceses de la segunda mitad del siglo XVIII, desempeñaron un rol importante. Dentro de esas primeras incursiones con un sentido arqueológico descriptivo resaltan figuras como la del padre J. B. Nicolson (1734-1773); Louis Elie Moreau de Saint-Méry (1750-1819) y

52. Charlevoix refiere la existencia de lugares donde se han hallado figuras o cemies, montículos de concha así como herramientas. Este autor también describe la existencia de cuevas, como una en el distrito de Dondon a unas seis o siete leguas de Cabo Francés, de unos 150 pies de profundidad con petroglifos y grabados (Delpuech, 2015: 583-584).

Jean (Charles) Arthaud (1746-1791). Además de las actividades de una sociedad conocida como *Cercle des Philadelphes* fundada en Cabo Haitiano en 1784, la cual constituyó el preámbulo para la creación de un jardín botánico, un Gabinete de Historia Física y Natural, y a su vez el albergue de las colecciones de un primer museo de objetos indígenas en la isla ⁵³ (Delpuech, 2015: 592-594).

Fue a partir del siglo XVIII cuando también se hicieron los primeros dibujos y grabados de objetos de cultura material indígena, su representación fidedigna, o basada en observaciones directas, no se desliga de los intereses por las antigüedades y del gusto por lo exótico. La reproducción gráfica de estas evidencias también constituyó un medio para ofrecer mayor realce y supuesta objetividad o veracidad a los relatos de cronistas e historiadores de la conquista de La Española, y por tanto favorecieron un manejo de lo indígena fundamentado en las observaciones y descripciones tradicionales sobre su vida y sus costumbres. Según el investigador Manuel García Arévalo (1988a: 98) entre los principales representantes de esta tendencia se encuentran el propio Pierre Francois-Xavier de Charlevoix, así como fray Juan de Talamanco con dibujos y descripciones de ídolos indígenas que aparecen entre sus papeles, además del padre J. B. Nicolson con ilustraciones que figuran en su libro *Essai sur l'Histoire Naturelle de St. Domingue* editado en París en 1776.

A pesar de estas representaciones de objetos indígenas en obras o documentos históricos, las características esenciales de estas aproximaciones iniciales a ese patrimonio cultural se enfocaron en la supuesta reafirmación de que el «indígena» como sujeto social y cultural había desaparecido o había sido superado. El referente esencial sobre su existencia o su antigua presencia eran los documentos históricos, sobre todo el diario de Cristóbal Colón (1947); la obra de Fray Ramón Pané (1990); Fray Bartolomé de Las Casas (1875; 1967); Pedro Mártir de Anglería (1964); Diego Álvarez Chanca (1506) y Gónzalo Fernández de Oviedo (1851), entre otros cronistas de Indias.

53. Según el investigador André Delpuech (2015) este museo pionero no sobrevivió y fue destruido en 1791 durante la revuelta de los esclavos que llevó a la revolución haitiana y a la independencia de Haití en 1804.

En esencia, la característica más sobresaliente de estas aproximaciones fue la recurrencia constante a los «registros etnohistóricos», como el centro al que los estudios de la cultura material o sus representaciones debían complementar.

Los estudios y criterios académicos desde este punto de vista acentuaron su presencia a mediados del siglo XIX, momento en el que desempeñaron un rol importante investigadores europeos e historiadores dominicanos que concentraron sus esfuerzos en describir o manejar las evidencias de la cultura material indígena desde un enfoque evolucionista, y reportaron los primeros descubrimientos importantes vinculados a estas comunidades. Entre ellos sobresalen Antonio del Monte y Tejada (1853); José Gabriel García (1867); Alejandro Llenas (1890, 2007); Sir Robert Schomburgk (1853; 1854); Louis Alphonse Pinart (1881); Roth Ling (1887); Jesse Walter Fewkes (1891); William Gabb (1932); Narciso Alberti Bosch (1912), entre otros.⁵⁴

Un aspecto central en los estudios y descubrimientos de la cultura material bajo este enfoque fue su organización o clasificación sobre bases tecnológicas, donde el criterio de «edad superada» guiaba la interpretación y por tanto su inserción en el proceso histórico general inherente a la isla de La Española. Desde ese punto de vista, el estudio del patrimonio cultural indígena fue asumido como una anécdota de inicio, y su abordaje reflejaba una especie de sentimiento ambivalente entre los primeros historiadores y criollos dominicanos, por una parte identificarse con su territorio, y por otra, el orgullo de su ascendencia europea.⁵⁵ Esa situación condujo a una visión donde a la vez que se

54. La mayor parte de los estudiosos de las evidencias materiales indígenas durante este momento fueron personas con cierto nivel de educación e interés por el conocimiento histórico. Sin embargo, ese interés en general no se desliga de la visión y condición colonial de la época y estuvo muy cercano al modelo de humanismo vinculado a los ideales de la razón prevalecientes en las élites intelectuales europeas y americanas de este período, cuyos representantes mostraban interés por varias esferas del conocimiento. De aquí que los primeros balbuceos en los estudios de este tema desde lo material no se desliguen de los intereses por la historia natural u otras disciplinas, y adopten básicamente el esquema evolucionista propio de las ciencias naturales para ubicar y considerar al indígena dentro de una escala de desarrollo sociocultural.

55. Un ejemplo de esto es que según los estudios del historiador dominicano Roberto Cassá (2013), la naciente historiografía dominicana de este período se debatía entre el concepto o criterio de nación y patria. Al mismo tiempo que reconocía en el conjunto del imperio español la entidad nacional, por otro lado, el concepto de patria se delimitaba al espacio insular o local. Esta indefinición se explica según este investigador por lo inteligible de un conglomerado nacional integrado, y en ese sentido, la mayoría de los

exaltaba con nostalgia la mansedumbre o rebeldía del indígena o se recreaba de manera romántica su modo de vida, se sentía orgullo por las hazañas de los conquistadores o colonizadores asumidas con sentido épico y de precedente generacional (García Arévalo, 2009).

Las influencias evolucionistas se pusieron de manifiesto de varias maneras, por ejemplo, al incluir las comunidades indígenas dentro de la llamada *Edad de Piedra* de acuerdo al supuesto esquema de evolución universal creado por pensadores europeos. Otra manera, fue considerar estas sociedades como representantes de los primeros estadios de las sociedades humanas que habían quedado congeladas en el tiempo, criterios donde la observación de sus evidencias materiales desempeñaron un rol importante. En esencia, la imagen básica que alcanzaron las comunidades indígenas en estas consideraciones fue la de reminiscencias del pasado, desconectadas de la historia de las gentes que habitaban la isla, sobre todo, porque para la mayor parte de estos estudiosos su pasado estaba más conectado con Europa que con los indígenas de las islas (ver Curet, 2011 y en este volumen).

La mayoría de estos acercamientos estuvieron signados por el propio ordenamiento colonial y sus regulaciones socioculturales, en ellas, la visión de colectivo o de nación se enfrentaba desde una perspectiva excluyente hacia los conglomerados o componentes humanos que no encajaban en el prototipo vigente para el medio social, al que pertenecía esta intelectualidad (Cassá, 2013: 57). En ese caso, aunque resalta un interés o un abordaje de lo indígena en la obra de narradores, historiadores, y escritores del siglo XIX, este generalmente giraba en torno a interpretaciones y visiones que sólo encontraban sentido y en una concepción limitada de lo macrosocial, y de la realidad histórica en la que estos se desenvolvían.

Los criollos dominicanos y el discurso indigenista.

Una aproximación necesaria

Los intereses iniciales por coleccionar y estudiar la cultura material de las sociedades indígenas no están del todo desvinculados del

historiadores fueron consistentes en mantener una visión conservadora, pues estaban apegados a los valores predominantes en el período colonial.

patriotismo criollo que tuvo diferentes connotaciones en distintos períodos y regiones geográficas de América, además de estar matizado por las contingencias históricas y las circunstancias socioeconómicas locales⁵⁶ (Cañizares, 2007; Ewen, 2000; Ferguson, 1980; Guitar, 1993, 1998; Gundaker, 2000; Kelly, 2008; Langebaek, 2007: 46-57; Lavellé, 1990; Palmié, 2007). Los discursos políticos y literarios asociados al patriotismo criollo se desarrollaron con mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XVIII y durante el siglo XIX, y sobre todo florecieron tempranamente en territorios con una importante presencia de población indígena.

Como parte de los discursos generados por los criollos, escritores, religiosos, poetas, etc., consideraron apropiada la mezcla de amerindios y conquistadores cuando esta se produjo entre las élites de ambos conjuntos de población, mientras la mezcla entre personas comunes fue considerada de otra naturaleza. De acuerdo con estos discursos no se visualizaba una clara demarcación entre criollos y las élites amerindias, por lo que el indígena (o más bien esa parte del mundo indígena) se convirtió en una fuente de inspiración y un símbolo en procesos iniciales de diferenciación de la metrópolis europea. Esos discursos que estuvieron presentes en las narrativas escritas también se manifestaron en narrativas visuales, detrás de las cuales se manejaba una idea de distinción social y nacional (Cañizares, 2007: 32-36).

En el caso dominicano a mediados del siglo XIX se conformó una literatura de tema indigenista que hizo del indio un arquetipo exótico e idealizado, descrito a través de imágenes poéticas o en una prosa colorida que contribuyó a inculcar en la conciencia popular un símbolo de utopía nacionalista antagónica, pero matizada por elementos del pasado colonial (García Arévalo, 1988, 1999). En ese sentido es importante señalar que en el indígena que se exaltaba o recreaba se percibe

56. Un ejemplo de esto es cómo las literaturas románticas de Colombia y Venezuela compartieron algunos ideales en torno a la imagen del indígena. En ambos casos esa imagen respondió a la necesidad de crear una idea de nación por encima de las diferencias, no obstante, el tratamiento dado al pasado indígena permite resaltar diferencias importantes. Los estudios al respecto (Langebaek, 2007: 46-57) señalan que el referente entre el llamado «indio civilizado» y «el indio salvaje» determinó distancias importantes a la hora de interpretar los antecedentes de ambas historias nacionales, y que el referente del supuesto «indio civilizado» fue más común en Colombia que en Venezuela, lo que a su vez se encuentra a tono con un acercamiento distinto a la noción de progreso, positivismo y evolución desarrollado en ambas naciones.

una visión dicotómica y contradictoria al momento de abordarlo, por un lado, como un paradigma de libertad y expresión de resistencia, y por el otro, como un infortunio que resaltaba su genocidio y total desaparición.

Detrás de esas posturas, los criollos trataron de construir un sentido de identidad e independencia de la metrópolis, y por supuesto esa visión del pasado estuvo ligada a los movimientos de independencia a través del tiempo. En ese caso, los indígenas aparecerían como ancestros a la vez que se exaltaba su victimización por los poderes coloniales, por lo que los abordajes del tema más que una perspectiva científica manejaron (directa o indirectamente) una narrativa política.⁵⁷ Ese tipo de aproximaciones indigenistas tampoco se alejaron de un marco ideológico teñido de liberalismo y de una impronta de sensibilidad romántica, que como ya se ha dicho, se concentró en una narrativa que, aunque asumió formas diversas, no se alejó de su finalidad política.

La perspectiva anterior tampoco está divorciada de los rasgos que distinguen el discurso indigenista en las narrativas visuales implementadas por los criollos, en ellas, el indígena fue también un mito importante en las ideas fundacionales de nacionalidad, y se encuentra seriamente vinculado con una visión romántica que al igual que en la literatura se manifiesta de diversas maneras. El indígena, rebelde o exterminado, pasa de las letras a las artes plásticas, y las maneras en que se refleja a su vez profesan una profunda devoción o adscripción a la concepción ética y estética del mundo occidental (Peguero, 1999: 53-57).⁵⁸ Desde ese punto de vista, la superposición de lo foráneo incide sobre las representaciones, por lo que resaltan las imágenes desde lo exótico, lo rebelde, lo superado o exterminado, con un sentido superficial y distorsionado de la realidad sobre estas culturas (figura 16).

57. En el campo de la literatura dominicana varios autores escribieron sobre temas indigenistas en este período, sobre todo a mediados del siglo XIX. Entre ellos sobresalen Manuel de Jesús Galván con su novela *Enriquillo*; Javier Angulo Guridi con su obra teatral *Iguaniona*; José Joaquín Pérez y su poema *Fantastías indígenas*, entre otros (Vega, 1981).

58. Este investigador (Peguero, 1999) considera que las influencias indígenas en el arte contemporáneo dominicano deben ser comprendidas como una reacción identitaria, como una corriente estética que desvirtúa la imagen exigiendo una emergencia más acorde con otros valores de identidad interiorizados por el dominicano. Es por ello que recurre a un misticismo más antiguo y hermético como un recurso para no perder el propio exotismo y a la vez diferenciarse como imagen artística.



Figura 16. Pintura en la que se aprecia la representación del indígena siguiendo los cánones estéticos occidentales. Museo de las Casas Reales en Santo Domingo.

A contrapelo de estas visiones románticas desde la literatura y la plástica fomentadas por los criollos en el siglo XIX, los análisis históricos y antropológicos más recientes (Deive, 1981; Guitarr, 1993, 1998; Silié, 1981; Vega, 1981; Veloz Maggiolo, 1981, 2006) vinculan el universo cultural indígena con los procesos de mestizaje y acriollamiento⁵⁹ que tuvieron lugar en las zonas rurales (minas, caseríos, poblados, ingenios,

59. Según algunos autores (Palmié, 2007: 186-187), el empleo del término criollización por la antropología contemporánea ha estado más vinculado a procesos de abstracción que a una comprobación empírica. La crítica plantea que este ha sido generado desde debates regionales para ser elevado al estatus de un concepto capaz de establecer generalizaciones o con capacidad de introducirse en el vocabulario teórico. Los antropólogos e historiadores lo han importado desde la teoría lingüística, a partir de lo cual han denominado a ciertas culturas como criollas, y los procesos de formación de estas como criollización o acriollamiento. En ese sentido es interesante destacar que las ideas de Melville Herkovits fueron pioneras para estas consideraciones, mientras en la década del setenta Sidney Mintz y Richard Price (1976) contribuyeron a modificar sus criterios al considerar que los aspectos culturales presentes en las llamadas culturas criollas no eran simples reminiscencias, sino resultado de una dinámica más compleja y profunda en la que podían estar inmersos varios sujetos culturales.

hatos o estancias ganaderas, etc.) donde tempranamente surgieron formas culturales campesinas bajo fuertes influjos de presencia indígena y africana. En ese orden, los estudios sobre estos espacios ilustran formas económicas donde la cultura material era muy rudimentaria, con predominio de viviendas con formas y materiales de construcción similares a las casas indígenas, la alimentación estaba basada en especies nativas tradicionales, además de que un conocimiento a fondo del entorno era una necesidad o requisito imprescindible.

Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en la propia documentación histórica, donde una real cédula de 1538 daba instrucciones a la Audiencia de Santo Domingo sobre la administración de justicia en villas comarcanas como Buenaventura y Santa Cruz de Acayagua, cuyos términos se habían ensanchado tanto que «por parte ay que tienen más de cuarenta leguas» [sic] y así hay en ellas muchas riberas y valles poblados «donde ay congregación de juntarse en algunas dellas mas de cient españoles y seiscientos negros e indios» esto sin los ingenios de azúcar que por lo menos reside en cada uno de ellos mas de ciento cincuenta españoles y negros y otras gentes que a ellos se llegan de las comarcas... (AGI. 1538-4-8 Valladolid. Orden a la Audiencia de Santo Domingo sobre petición de la ciudad).

En el fomento de hatos y haciendas ganaderas, unidades socioeconómicas predominantes en la parte oriental de La Española durante siglos, también fue vital el conuco unido a las técnicas agrícolas indígenas de tumba y quema, además del uso de herramientas como la coa, que sobrevivió junto a otras de orígenes europeos. En general, una buena parte de la cultura material y las formas artesanales para la producción estuvieron vinculadas con tradiciones culturales indígenas y africanas (vajillas de barro, bateas, canoas, hamacas, macutos), y fueron decisivas en la vida cotidiana de varios momentos y espacios de la sociedad colonial (Vega, 1981). Algo a resaltar en ese sentido es que el predominio de la economía fundamentada en hatos y haciendas ganaderas no propició la renovación total de los recursos materiales disponibles, sino que más bien los perpetuó y ensanchó a través de la incorporación de otros.

Las características económicas y culturales gestadas en hatos y haciendas ganaderas también fortalecieron el sentido de pertenencia a

un territorio (Ibarra, 2012: 75-101), proceso que si bien se logró con una importante participación del africano o sus descendientes, o de los reductos de población indígena y sus descendientes, sin embargo, fue la participación de estos últimos la enarbolada como elemento de referencia por los criollos en sus propósitos políticos, en tanto, la exaltación de su condición de naturales de la tierra (Silié, 1981).⁶⁰

En otro orden, resalta el hecho de que muchos mestizos habitantes en esos espacios rurales no recibieron una categorización particular en algunos de los documentos oficiales, lo que les permitía cierta motilidad social, y pudo contribuir a que personas nacidas en La Española de madres indígenas, o estas en sí mismas, pudieran ser contadas como españoles o bajo otras categorías sociales o raciales (Guitar, 1993). Esa motilidad y trasvase de una categoría a otra pudo ser concebida o usada como una estrategia en aras de obtener o reclamar prebendas políticas o sociales, y en nuestra opinión, tampoco está divorciada de los mecanismos de adaptación, transformación y supervivencia de los indígenas (nombres, ropa, lengua, costumbres, religión) que les permitieran una mejor vida o al menos mayores posibilidades dentro de su condición socioeconómica, fue una forma de manejar en su favor el sistema jurídico y social colonial.

A decir de la investigadora Lynne Guitar (1993), muchos de los primeros criollos mestizos pudieron constituir los «españoles anónimos» o los indios con signos de interrogación que aparecen reportados en censos judiciales de 1530 y 1533, y en el censo administrativo de 1545. En esencia, su motilidad también pudo contribuir al desdibujamiento del indio⁶¹ en muchos de los documentos oficiales que actualmente son considerados como fuentes históricas importantes.⁶²

60. Para los criollos eran muy convenientes las confusiones, los descuidos, las omisiones en las cuales estos podían ser asimilados a la clase o grupo de los peninsulares. Aspecto que muchas veces propiciaban por su posición económica, limpiezas de sangre, negaciones de su pasado dependiendo de contextos o situaciones históricas concretas (Lavallé, 1990: 322).

61. Sobre el término indio es importante señalar que autores como Roberto Valcárcel e Hiram Pérez Concepción (2014) consideran que el mismo fue creado por los europeos desde el propio arribo colombino a Las Antillas, debido a la errónea idea de llegada a Las Indias, y que el mismo aporta una referencia para denominar poblaciones que era preciso conocer y dominar, por lo que la categoría de «indio» es construida en la medida que las poblaciones originarias son alejadas de su identidad precolombina y obligadas a vivir en un ambiente colonial (ver también Valcárcel Rojas en este volumen).

62. Investigadores como Rubén Silié (1981: 164) consideran que en este contexto el problema del indio también fue parte del drama del africano o sus descendientes, ya que en la amalgama social y cultural en

Un último aspecto a considerar es la incidencia o relación entre esa temprana capacidad de motilidad del criollo mestizo con sangre indígena o africana, y el propio nacimiento del mito que afirma que la población dominicana es esencialmente española en cuanto a composición y cultura. Aspecto que a su vez, contribuye a que los indígenas, en una visión tradicional, se consideren como sinónimo de atraso, de algo superado o desaparecido, o sencillamente desde el sentido romántico antes mencionado.

Las reminiscencias de esa primera visión

Algunos remanentes e incidencias de esas primeras visiones de los siglos XVIII y XIX se localizan en los debates y discusiones sobre la desaparición de los indígenas de La Española, generados a partir del manejo de cifras aportadas por supuestas estadísticas de cronistas y personajes de la conquista (Moya Pons y Flores Paz, 2013). El análisis de algunas de esas propuestas ilustra cómo pueden contribuir a reforzar argumentos con un sentido ideológico. Por ejemplo, las cifras dadas por Hernando Colón en cuanto a la cantidad de indígenas a las que se enfrentaron y derrotaron las huestes españolas en la llamada batalla de La Vega Real, han generado una imagen épica de ese hecho que ha sido objeto de exaltación y repetición en parte de la historiografía e imaginación popular dominicana, aspecto que refrenda el apego a la imagen colonial sobre el indígena. Otro ejemplo es la reiteración de las cifras manejadas por Fray Bartolomé de Las Casas (1875) con relación a la desaparición de la población indígena de La Española, en aras de apoyar argumentos en defensa del indio, estas han contribuido a fundamentar su invisibilidad o lo innecesario de estudiar profundamente su inserción en la sociedad colonial al proclamar su temprana extinción.

la cual se encontraba inserto pudo pasar por indio como evasión o como medio de inserción más eficaz, y para disfrutar de las mismas ventajas que esa población. Desde su perspectiva, el término indio pudo convertirse en una categoría de uso práctico para criollos negros o mestizos que se autodefinen de esta manera como forma de resaltar también su carácter de autóctono de la isla y asimilarse (al menos nominalmente) como descendientes de los primeros habitantes de la isla a quienes la élite criolla en sus discursos políticos había convertido en sus antecesores. En ese caso, se podría decir que el término pudo adquirir tempranamente una connotación de evasión y de mecanismo deculturador y enajenante de la población africana o afrodescendiente.



Figura 17. Elaboración actual de casabe utilizando técnicas tradicionales en Río Verde, La Vega. República Dominicana.

Otros remanentes se localizan en la disparidad de resultados en estimados poblacionales indígenas para 1493 a partir de utilizar datos emanados desde fuentes históricas coloniales. Estos estimados varían desde 8 millones (Cook y Borah, 2013) hasta 100,000 (Rosenblat, 2013), lo que señala la ausencia de estudios paleocológicos y arqueológicos que sopesen la disponibilidad de ciertos ambientes para sostener núcleos de población en regiones específicas, además de los cambios en el paisaje sociocultural antes y después del impacto colonizador (Danubio, 2013). Por otro lado, resaltan la necesidad de enfoques más críticos en el empleo de los documentos históricos y en el uso de métodos paleo-demográficos para comprender los mecanismos de integración y desintegración de las sociedades indígenas (Anderson Córdova, 2013; Curet, 2005).

El tema de las cifras es una cuestión bien polémica, es importante considerar que en determinados momentos tanto indígenas como encomenderos pudieron contribuir a alterarlas. Los primeros para ocultar la población real ante cuentas fiscales o pago de tributos impuestos por los europeos (Rosenblat, 2013: 61) o fomentar mecanismos de inserción y sobrevivencia en la nueva sociedad colonial; los segundos, para justificar permisos de realizar correrías en busca de esclavos indios en otros espacios. Aspectos a los que evidentemente se une la subjetividad asociada con los propósitos (económicos, políticos, sociales, propagandísticos, etc.) en las que se fundamentaron muchas de las observaciones de historiadores y cronistas.

Las secuelas de esas aproximaciones iniciales, tampoco se desligan de las ideas tradicionales de indigenismo en el mundo académico y la historiografía dominicana. Algunas de ellas concebidas a partir de resaltar la labor de frailes, religiosos, o personajes que asumieron una actitud desde la mira del buen trato en el sentido humanista occidental o evangelista pacífico (García Arévalo, 2009: 41-137). Estas ideas resaltan los elementos culturales indígenas en tanto su capacidad de amoldarse, de adaptarse, de recibir o asimilar (aculturación), de acatar, lo que el colonizador proponía.

Esa posición una vez más entronca con la idea del indio noble o su visión idílica o romántica, surgida de la discusión sobre su potencial para convertirse a la fe cristiana. Se vincula con la idea de culturas prístinas superadas a las que debe conocerse en tanto expresión de lo vencido, y su alcance o realce está relacionado con una prole de mestizos con sangre indígena que fueron ilustres conquistadores u ocuparon cargos políticos o militares en las nuevas estructuras sociales (Rubio, 2009: 139-187). Esa es solo una manera particular de reconocer lo indígena y los frutos de su mestizaje étnico y cultural, la cual lejos de propiciar su real comprensión tiende a resaltar la estructura a la que el indígena supuestamente es asimilado.

Es innegable que las sociedades coloniales fueron complejas y con diversos matices, por lo que no es posible analizarlas solo a partir de categorías binarias (Voss, 2008), o considerar el valor de lo indígena solo por la capacidad de los mestizos de élite para insertarse en ellas. También es necesario considerar la capacidad de *agencia* de aquellos

que no tuvieron esa condición, o evaluar otras estrategias de resistencia y el mestizaje ocurrido en espacios rurales y urbanos (Deagan, 1996; Guitart, 1993; Valcárcel Rojas et al., 2014).

En el fondo, el análisis profundo de las secuelas de esas primeras aproximaciones a lo indígena ilustra una continuidad de la idea de encubrimiento colonial a partir de la «diferencia cultural». Encubrimiento, que no solo sirvió como estrategia sobre la que se inscribió la noción de «civilizar al otro» durante el pensamiento ilustrado del siglo XVIII, sino también constituyó la plataforma sobre la que se desarrolló la idea de «progreso» iniciada con el pensamiento positivista del siglo XIX. Ese «progreso» solo se hacía posible a partir de una filosofía de la historia que suponía la diferencia cultural como hecho preconcebido, además de propiciar un modelo «heurístico» que dictaba las pautas a través de las cuales debía considerarse la inserción de ciertos grupos sociales en la historia (Lepe-Carrión, 2012: 83).

Estudio del patrimonio cultural indígena y Arqueología. Un segundo momento

El segundo momento en los estudios sobre el patrimonio cultural indígena desde la Arqueología, exhibe influencias del llamado particularismo histórico norteamericano enarbolado por el antropólogo Frank Boas,⁶³ corriente teórica que tuvo repercusiones importantes en las principales críticas al evolucionismo⁶⁴ del siglo XIX. A partir de ella se generó un intento por romper con el simplismo y, hasta cierto punto, con la ingenuidad del desarrollo unilineal, y siempre ascendente, planteado por este.

En sentido general, el historicismo planteaba que el ser humano era imposible sujetarlo a leyes o reglas que lo explicaran, por lo que el desarrollo de la humanidad era resultado de un constante tejer y destejer, de

63. Esta nueva tendencia conocida como historicismo coincidía en varios aspectos con el antiguo evolucionismo, y al decir de algunos autores (Alcina, 1989) realmente no puede considerarse como una expresión homogénea.

64. Las críticas sobre todo se originaron a partir del estudio de casos en los que la idea del progreso tecnológico constante fracasaba por falta de evidencias o, donde las evidencias más bien contribuían a demostrar lo contrario.

avances y retrocesos, que solo se explicaban por la voluntad individual y por circunstancias siempre particulares que no se repetían de manera idéntica y debían estudiarse minuciosamente (Alcina, 1989: 23). Uno de los aspectos más importantes fueron las consideraciones sobre el ser humano con una tendencia muy marcada hacia la imitación y no hacia la creación, de esta manera en el centro de esta corriente la *difusión* y las *migraciones*, serían las formas más generalizadas de explicación de los cambios culturales y sociales.

Este último aspecto estuvo esencialmente marcado por el principio de que la Arqueología no debía plantearse problemas teóricos que pudieran ser resueltos mediante una investigación ordenada de acuerdo a hipótesis, sino que bastaba con la acumulación de datos e informaciones acerca de las culturas del pasado para su conocimiento exhaustivo y su explicación. En otras palabras, si el pasado de una cultura es lo que la hacía comprensible, el papel de la disciplina arqueológica al estudiar el patrimonio cultural indígena se reducía básicamente a acumular conocimientos sobre estas, y su principal meta era el ordenamiento cronológico e histórico y no otro tipo de interpretaciones.⁶⁵

Los postulados de esa escuela antropológica fueron las bases que de manera directa o indirecta guiaron⁶⁶ buena parte de los estudios arqueológicos en América Latina y el Caribe en la primera mitad del siglo xx (para mayor información véase Curet en este volumen), además de generar mayor auge en trabajos de campo y acumulación de informaciones sobre los objetos y asentamientos indígenas en la República Dominicana. Sus manifestaciones esenciales dentro de ese terreno son sobre todo palpables entre las décadas del 30 y el 60, y aún en la actualidad.

65. El auge de ese enfoque de inicios de la primera mitad del siglo XX estuvo propiciado por la penetración de Estados Unidos como potencia en América Latina y el Caribe. Ambos factores se conjugaron para generar una intensa labor arqueológica en las Antillas, y la creación de los primeros esquemas culturales para clasificar las comunidades indígenas desde los elementos de su cultura material.

66. Un resumen apretado de los postulados principales que guiaron esta corriente incluye aspectos como los siguientes: el pasado de un fenómeno cultural lo hace comprensible, por tanto los esfuerzos deben concentrarse en hallar explicaciones históricas a los fenómenos culturales. La teorización en Arqueología requiere de una gran cantidad de investigaciones parciales muy minuciosas, solo esto permitiría arribar a conclusiones. Estas últimas son consideradas como la acumulación de información sobre un tema o una cultura determinada (Alcina, 1989: 28-32).

El objetivo principal de los estudios bajo los influjos de esta corriente fue establecer esquemas cronológicos, generalmente conformados a partir de una historia estilística de determinados objetos o estructuras relacionadas con las culturas indígenas. Al igual que en la mayor parte de las islas, ese proceso inició una acumulación de información y una caracterización de elementos de la cultura material que conduciría a formas primarias de su organización y clasificación (Rouse, 1939, 1941). Además influyó en intentos más sistemáticos de proveer significado o sostén arqueológico a términos o fenómenos culturales referidos por los cronistas. Estas significaciones irían perfilándose, acomodándose, o transformándose, de acuerdo a cada nuevo descubrimiento.

El estudio del patrimonio cultural indígena dominicano se organizó desde proyectos de investigación más sistemáticos (Boyrie Moya, 1955; 1960; Krieger, 1929, 1931; Rainey, 1941; Rouse, 1940; 1941), y de hecho contribuyó a crear las bases de esquemas predominantes en la Arqueología del Caribe en décadas posteriores. En La Española destacan los estudios en el norte de Haití y en el este de la actual República Dominicana.

Un derivado importante de ese enfoque fue constreñir la historia de esas comunidades a una serie de parámetros sociales y culturales, concebidos a manera de normas, ahora esencialmente derivadas del estudio de los objetos. Esos parámetros fueron ideados en virtud de objetos sobresalientes, llamativos, o decorados, donde la vida cotidiana y los materiales a ella asociados quedaban fuera o eran escasamente tomados en consideración (Veloz Maggiolo, 1985). Ese enfoque sobre las culturas indígenas a su vez contribuyó a reafirmar una narrativa institucionalizada de la identidad nacional dominicana, que una vez más reafirmaba la conexión lineal solo con ciertos sectores dentro de estas sociedades. Sobre todo, porque, la acumulación, descripción, y estudio de la cultura material priorizaba objetos llamativos o excepcionales y no los contextos domésticos, la gente, o la visión realmente holística de estas sociedades.⁶⁷

67. Las colectividades sociales no pueden ser constreñidas de manera estática a una serie de parámetros sociales y culturales, sino que estos parámetros son activamente creados y transformados. Un concepto

En la Arqueología, al igual que en otras disciplinas sociales, prevaleció un enfoque analítico e instrumental que no se divorciaba del todo de la teoría positivista de fines del siglo XIX, y uno de los rasgos más importantes de ese momento fue el nacimiento de un proceso de institucionalización y legislación en el manejo y estudio del patrimonio.

Un rasgo interesante que marcó la labor legislativa desde esas instituciones, y por extensión de la Arqueología dominicana de ese período, fue el estudio y exaltación del patrimonio cultural indígena vinculado con la obnubilación de lo africano. Sin embargo, en ese discurso excluyente, las referencias hacia el indígena continúan básicamente como sujeto colonizado, y aparece en segundo plano ante la exacerbación de lo monumental y colonial hispánico (ver figura 18). Ese aspecto también coincide con la señalización, valorización y activación patrimonial de ese tipo de espacios, en ellos el patrimonio y la historia vinculada con los indígenas aparecen como su preámbulo, y lo africano es prácticamente desconocido.

La exaltación de lo hispánico como parte de ese discurso oficial constituía una piedra de toque conservadora en esta armazón cultural, sobre todo al retomar la consideración criolla de historia nacional, donde la irrupción colonial quedaba representada como el momento auspiciador de la génesis del colectivo dominicano (Cassá, 2013: 122-123). En esta última lo dominicano se había conformado en virtud de una sustancia hispánica que borraba u opacaba la presencia de otros componentes étnicos y culturales.

Lo anterior no se desliga del alto nivel de articulación entre los planos políticos y culturales durante el período de la dictadura trujillista (1930-1961). Esa articulación conformó una corriente que (consciente o inconscientemente) en estudios históricos, sociales, y culturales (la Arqueología no fue una excepción) se concentró en la justificación intelectual del régimen. Esto le confirió un sentido pragmático al discurso histórico y antropológico, que se expresaba en la prioridad de los temas tratados, y los enfoques con que ese tratamiento era concebido,

de cultura que solo conciba o reconozca a estas sociedades por los objetos decorados o llamativos es problemático en tanto recrea una narrativa de identidad institucionalizada que es excluyente y común en las sociedades occidentales actuales.

sin dejar de lado otras formas de inducción a esos propósitos a través de las manifestaciones literarias.⁶⁸

En general, la manera en que se manejó la exaltación del patrimonio cultural indígena, su investigación y revitalización cultural, no se divorcia de ese sentido pragmático que durante décadas manejó la política cultural dominicana. El indigenismo vinculado a ese pragmatismo asumió esa raíz cultural como una de las bases de la identidad nacional, sin embargo, esa exaltación se materializó, aun lo hace en gran medida, como un referente básicamente opuesto al del vecino Haití, símbolo de las raíces africanas y antítesis de lo que debía ser la República Dominicana.

Ese sentido pragmático del indigenismo tuvo continuidad a través de la labor intelectual y oficial durante los gobiernos de Joaquín Balaguer, y a juicio nuestro un ejemplo de cómo ha sobrevivido, se evidencia en la manera en que se organizan las investigaciones y el manejo del patrimonio cultural en la actualidad. El Museo del Hombre Dominicano enfrenta el estudio de todo lo precolombino, la Oficina de Patrimonio Monumental todos los aspectos vinculados a las expresiones monumentales hispánicas o posteriores, y la Oficina de Patrimonio Cultural Subacuático todos los aspectos existentes en aguas territoriales dominicanas. A esto se une que dentro de esta estructura institucional de manejo patrimonial, las investigaciones, y el estudio sobre lo africano o lo vinculado con este, se habilita esencialmente a través de lo que se considera como folklore.

Por último, es necesario señalar que, a pesar del sentido pragmático político que asumió la exaltación e investigación del patrimonio cultural indígena durante buena parte de este momento, también se desarrolló una tradición académica que aún llega hasta nuestros días. Esa tradición se caracterizó por la búsqueda de la erudición,

68. El rastreo de la literatura dominicana de las décadas del treinta y el cuarenta del siglo xx revelan un marcado antihaitianismo amparado o justificado en acciones que forman parte de una culpa localizada en el pasado, y en el que lo indígena asume el rol de contraposición étnica al otro que vive más allá de la frontera. Las aproximaciones a ese tema a través del discurso literario son más comunes recientemente, entre ellas sobresalen las de Manuel Rueda, quien en su obra *Imágenes del Dominicano* expresa: «Indio y blanco han perdido sus connotaciones primarias para convertirse en formulas lingüísticas de encubrimiento, fórmulas que tratan de establecer una diferencia con la nación que vive al otro lado donde el negro tiene jerarquía nacional» (Rueda, 1998: 15).



Figura 18. Estatua de Cristóbal Colón frente a la Catedral de Santo Domingo en la que se hace alegoría a la visión del indígena como individuo superado y se exalta la grandeza europea a partir de la figura icónica del Almirante.

la acumulación del dato, y la revitalización de nuevas fuentes documentales relacionadas con el indígena o su colonización (Cipriano de Utrera, 1946, 2014; Rodríguez Demorizzi, 1942, 1944, 1971) lo que en el fondo no se aleja del sentido de compilación como «explicación» que ha sido mencionado anteriormente.

Indigenismo y literatura. Ejemplos de introspección

En el análisis de este segundo momento, un aspecto significativo de las manifestaciones de ese indigenismo teñido de pragmatismo político

y excluyente se halla en el discurso literario. Este es terreno fértil para comprender sus repercusiones, en especial a partir de la contraposición de dos personajes estrechamente vinculados con el imaginario popular dominicano, la ciguapa⁶⁹ y el galipote.

La ciguapa ha sido materia de representación en la tradición literaria dominicana aproximadamente desde 1866, cuando Francisco Javier Angulo Guridi (1866) en un texto narrativo introdujo una primera caracterización de esta criatura. Esa caracterización sobrevivió y se entronizó en narraciones de autores aferrados al carácter indígena del dominicano, en contraposición a cualquier posible contaminación haitiana y por extensión de lo africano (García Arévalo, 1988; Rodríguez, 2001: 70). A diferencia de lo anterior, el personaje del galipote ha sido considerado símbolo de lo genéticamente haitiano, y su representatividad ha sido relacionada con los poderes zooantropicos del vudú o asociada con creencias africanas.

La contraposición entre ambos personajes a la vez que se desarrolla de manera simbólica en la literatura, asume el sentido de la contraposición entre lo dominicano y lo haitiano, y de hecho el sentido de representatividad de identidades opuestas por la exacerbación de ciertos componentes étnicos en su conformación. El análisis de ese antagonismo por el crítico y escritor cubano Emilio Jorge Rodríguez (Rodríguez, 2001: 75) ilustra que la ciguapa como referencia simbólica del indígena en la narrativa dominicana aparece como un animal humanizado, o como evocación romántica y lírica de una imagen femenina seductora. Aspecto que a su vez refleja la manera en que se percibe la idea de lo indígena dentro de la mayoría de las evocaciones literarias de la dominicanidad. Por su parte, el galipote aparece como la completa antítesis de lo anterior, lo humano transformado en animal, como guerrero horrendo y socio del demonio, como el símbolo de lo africano y lo haitiano.⁷⁰

69. Las recientes investigaciones de campo llevada a cabo en la Línea Noroeste de la República Dominicana por la estudiante de doctorado de la Universidad de Leiden, Jana Pesoutova en el marco del proyecto NEXUS 1492, han arrojado la amplia difusión de la leyenda de este personaje y su asociación con los indígenas dentro de las tradiciones orales (Pesoutova, 2014).

70. A pesar de lo esquemático de estas evocaciones es necesario señalar la existencia de transgresiones en el universo letrado dominicano, sobre todo a partir de la irrupción de la idea de criollo tomando en

El fenómeno reflejado en esas evocaciones literarias, de alguna forma también se materializa en la manera en que se organizaron los estudios del patrimonio cultural dominicano a partir de este segundo momento, y en las propias formas de aprehensión de las comunidades indígenas, donde su exaltación es asumida bajo la denominación homogénea de “taíno”, y manipulada bajo una infinidad de significados o acepciones acomodadas según propósitos de realce étnico, político o idealización romántica (eg. raza, pueblo, tribu, nación, cultura, etnia) y no como resultado del reconocimiento de la compleja integración histórica de la diversidad de culturas indígenas a una diversidad mayor, cuya dinámica contribuye a comprender las nociones de dominicanidad en distintos momentos y espacios.

La necesidad de sopesar mejor este último aspecto, se percibe en la subdivisión de objetos de estudio de la actual institucionalización para el estudio del patrimonio cultural en la República Dominicana. La misma pasa por alto los procesos de interacción y la existencia de contextos multiétnicos con sus respectivas expresiones en la cultura material, y a su vez contribuye a la invisibilidad de ciertos grupos sociales en tanto promueve una labor de investigación arqueológica y etnohistórica, o de valorización patrimonial, enfocada hacia contextos ideales y supuestamente puros.

En esencia, el indigenismo con sentido pragmático y romántico del discurso literario, vinculado al discurso político de las Ciencias Sociales (que no excluye las consideraciones y formas de manejo del patrimonio), ha estado ligado a la tergiversación de las historias de Haití y de República Dominicana. Sobre todo, porque el indio aparece como ente relevante y reiterativo para resaltar las formas diferenciadas de ambas etnias a partir de obnubilar el rol de otros sectores sociales o grupos humanos dentro de ambos procesos históricos. Esas percepciones tampoco se desligan de discursos oficiales marcados por el poder de

consideración lo africano. Esas transgresiones son cada vez más patentes en las Ciencias Sociales en general y desde el propio discurso literario, en este último, el personaje de la ciguapa supuestamente representativo del abolengo indígena se asume desde un perfil menos exclusivista y desde una perspectiva más abierta que acopla con mayor reconocimiento de la oralidad, de la ruralidad, y de la cultura popular (Mora Serrano 1975, 1979; Veloz Maggiolo, 1984). En ese sentido, el personaje es resultado de las asociaciones y vínculos entre diferentes raíces étnicas, para proclamar la abolición de la confrontación indígena/ africano o dominicano/haitiano que toma cuerpo a través de esta dicotomía del simbolismo literario.

caudillos que reiteran el sentido excluyente y enajenante con sustentación teórica prejuiciada o racista de suplantación de lo africano por lo «indio». Esto deja trunco o banaliza su real comprensión e inserción en los procesos socioculturales dominicanos y, consciente o inconscientemente, contribuye a la defensa del arquetipo blanco, hispánico, o en general europeizado para esta sociedad.

Estudio del patrimonio cultural indígena y Arqueología. Un tercer momento

El tercer momento en el estudio del patrimonio cultural indígena se implementó en la década de los setenta, a partir del intento de concebir la Arqueología desde un enfoque social. Ese esfuerzo no solo incentivó la integración del pasado indígena –pre y postcolombino– como parte importante de la historia dominicana sino también intentó comprenderla a partir de enfoques propiamente arqueológicos.

Aunque no puede catalogarse exactamente de homogéneo, desde el punto de vista teórico este nuevo momento se distinguió por la irrupción o influencia del materialismo histórico (marxismo), sobre todo en lo que toca a consideraciones estructurales y económicas en el estudio de estas sociedades, y como forma de contrarrestar el discurso tradicional sobre el indígena.

Las incidencias de esa corriente de pensamiento dentro de la Arqueología dominicana no se divorciaron del todo de las ideas de la ecología cultural y del evolucionismo enunciados por Julian Steward, (1948, 1974) y Betty Meggers (1998). A partir de estos criterios, un elemento que resalta es el intento de percibir el estudio del patrimonio cultural indígena en su estrecha vinculación y conexión con el resto del espacio Circum-Caribe (Veloz Maggiolo, 1991; Veloz Maggiolo y Zanin, 1999), además de la ampliación de los tópicos de investigación a todos los momentos de la historia de estas comunidades y no solo a la irrupción europea, o al momento final en el desarrollo de la llamada «cultura taína».

Como derivación de este nuevo enfoque los patrones arqueológicos establecidos en décadas anteriores por la Arqueología de esta parte del Caribe, y en especial para la isla de La Española, adquirieron mayor

dinamismo, y la diversidad cultural dentro de ellos fue valorada y manejada desde informaciones y datos alternativos o ajenos a las crónicas y documentos históricos. En particular sobresalen las formulaciones económicas y culturales que hacían hincapié en el enfrentamiento o las relaciones entre sociedad y ambiente (Veloz Maggiolo, 1976, 1977), o eran derivadas de la aplicación de leyes sociales para interpretar los datos arqueológicos. Esto último generó patrones donde *adaptación cultural* y *leyes sociales* eran primordiales para entender los avances, las crisis, o transformaciones en estas comunidades.

La relación entre sociedad y ambiente se convirtió en uno de los pilares esenciales de la propuesta de diversidad dentro de las sociedades indígenas, y su representación a través de tradiciones productivas y culturales (Veloz Maggiolo, 1978, 1979) adquirió connotaciones cronológicas y espaciales contempladas bajo la categoría de *modos de vida*. En ese sentido, criterios como hibridación cultural, producción, y adaptación, fueron vitales para explicar los cambios sociales, así como la diversidad cultural, los que en sus esencias asumieron un sentido ecológico o económico-evolutivo.

Los intentos de ofrecer una visión social de estas comunidades en el fondo fueron la manera en que esta corriente promovió una aprehensión más integral y de continuidad histórica de los indígenas; el énfasis se deslizó hacia aspectos de orden ecológico, económico, y social, y no necesariamente se priorizó el ordenamiento cronológico y las periodizaciones de su cultura material a partir de resaltar los elementos llamativos, exóticos, decorados, o excepcionales.

Ese momento en el estudio del patrimonio cultural indígena, se desarrolló fundamentalmente desde el Museo del Hombre Dominicano e implicó la creación de publicaciones sistemáticas, de un equipo multidisciplinario, y de investigaciones con relación a una pluralidad de temas y regiones dentro de la isla. Además incluyó esfuerzos por revitalizar este pasado desde la socialización de los resultados de las investigaciones, aspectos que en general redundaron en el intento de crear una escuela dominicana de Arqueología, donde el estudio del patrimonio indígena desde su complejidad y diversidad tenía un peso importante.

Ese esfuerzo implicó la producción de las bibliografías de mayor rigor dentro de las investigaciones arqueológicas dominicanas, con

gran cantidad de estudios monográficos y los únicos intentos existentes de sistematización y desarrollo de una historia precolombina desde la Arqueología. Además de un reconocimiento e integración más dinámica y coherente de la historia de estas sociedades en la historia de la República Dominicana (Veloz Maggiolo, 2003).

A pesar de ese florecimiento esta etapa exhibe limitaciones que han trascendido a la actualidad, y en ellas se percibe un solapamiento con características o rasgos inherentes a las corrientes de pensamiento, o las maneras de percibir estos temas en momentos anteriores. Entre las más importantes y con mayores connotaciones se encuentran la creación de modelos de interpretación desde el estudio de contextos aislados, generados por intervenciones arqueológicas y datos limitados. Esto contribuyó a crear otros esquemas en la comprensión de la historia indígena de La Española e incluso de otras islas al occidente del Caribe, sobre todo al considerar fenómenos que acaecieron en el escenario sociocultural dominicano, como modelos para explicar procesos más complejos y diversos inherentes a toda la región. Lo anterior conllevó a que los procesos migratorios, así como los esquemas socioeconómicos establecidos al estudiar sitios de la porción este de La Española, fueran extrapolados y asumidos como ilustrativos o explicativos de fenómenos ocurridos en sociedades indígenas de buena parte de este sector del Caribe antillano; se asumió una especie de sentido estructural-homogenizador.

Otro elemento en este sentido fue el fundamento de una perspectiva dicotómica en las investigaciones, donde el patrimonio indígena y europeo se abordaban en función de esquemas pre-concebidos en relación con los contextos, donde las interacciones y sobre todo la posible presencia africana ha quedado como un elemento aislado y poco tratado en los estudios de cultura material; lo que contribuye a la permanencia de la llamada «Etnotiranía» (Maclachlan y Keegan, 1990) en la simplificación de la complejidad inherente al estudio y comprensión del patrimonio cultural en general, y a la invisibilidad de contextos inherentes a otros grupos sociales. Aspecto que como ya se ha referido en acápite anteriores, se expresa en la organización institucional que restringe el estudio del patrimonio, con la consecuente invisibilización de los africanos e incluso de los indígenas en los llamados contextos

urbanos o monumentales relacionados con procesos de dominación colonial.

Este último aspecto ha redundado en un manejo de lo indígena desde el patrimonio cultural, y como supuesto interés colectivo, básicamente desde la idea de su “restitución” para generar ingresos, y supuestamente contribuir al desarrollo cultural. Esto lleva implícito una confusión aún mayor, la de reducir el patrimonio como medio desarrollo solo a lo económico, lo cual puede redundar en la vulgarización, esquematización, o incluso destrucción de contextos relacionados con las comunidades indígenas, a partir de activaciones patrimoniales que resaltan el exotismo de ciertos objetos o lugares. Además de promover indirectamente actividades de saqueo y vulnerabilidad de contextos arqueológicos en función de generar propuestas con sentido lúdico-turístico.⁷¹

Es necesario no confundir esa perspectiva actual sobre el indígena con un reconocimiento integral y complejo de los diversos *nosotros del nosotros*. Esta más bien responde al *nosotros* de los *otros* (Prats, 1996), es decir, a la imagen estereotipada de la identidad, donde entran en juego aspectos vitales, *el cómo realmente somos, como nos ven, y cómo quisiéramos que nos vieran*. Esa perspectiva contribuye a que la imagen generada desde esos discursos lúdicos-turísticos adquiera legitimidad y se solape con dinámicas locales, creándose una madeja compleja donde es difícil separar el origen turístico-comercial del realmente ideológico identitario en una activación patrimonial sobre estas culturas.

Una propuesta teórico-metodológica

Como se ha expresado antes, la cultura material vinculada a las sociedades amerindias no tiene un valor por sí misma, lo tiene porque se revela útil al estar vinculada a infraestructuras y procesos que

71. La apropiación turística de los enclaves patrimoniales puede tener varias consecuencias, entre ellas su apropiación y la exigencia de que este no se muestre como es sino la imagen que de él se tiene. Esa apropiación por lo general significa una adaptación a las nuevas exigencias expositivas, por lo que un rasgo esencial que caracterizará este fenómeno es que la importancia y trascendencia explicativa y cohesionadora del patrimonio seden lugar al consumo. A partir de aquí la importancia de esos espacios comienza a medirse por el número de visitantes, lo cual no escapa al sentido de rentabilidad capitalista de mercado imperante (Prats, 1996).

no recubre, por el contrario, a través de ella estos se expresan en el campo de lo concreto (Gnecco, 2007; Pesez, 2002: 194). A pesar de esto en los estudios históricos dominicanos los abordajes sobre la cultura material no han tenido la atención que realmente merecen, en muchos casos esta se ha relegado a las curiosidades del bazar histórico. Esa situación enfatiza en la escasez de enfoques prohijados desde la llamada escuela histórica de los Annales, que abrieron ampliamente el campo del historiador hacia lo material, los estudios de paisajes rurales o urbanos, y las masas que los crearon y transformaron, además de dirigir la mirada hacia otros aspectos como las técnicas vinculadas a esos procesos.

La afirmación anterior, no pretende desconocer la existencia de investigaciones que han intentado visibilizar lo indígena enfocadas en el registro e identificación de rasgos de la cultura material, o en el rescate de antiguos términos relacionados con el habla de estas sociedades (Del Castillo y García Arévalo, 1989; García Bidó, 2010; Guitar et al., 2006; Guitar, 2008; Meritón, 2008; Portorreal y De Moya, 2013; Serna Moreno, 2010; Tejera, 1951; Vega, 1981). En realidad nos referimos a la escasez de estudios que consideren el aporte de estas sociedades a partir de su concurrencia y combinación orgánica con una multiplicidad de componentes actuantes en el proceso social colonial, y vinculados a articulaciones sucesivas hasta el punto que el todo ha sobredeterminado las partes con tal rigor que ninguna de ellas es reconocible en su específica identidad prístina o petrificada (James, 1999). En ese caso al hablar de desaparición o «muerte» de las culturas indígenas no solo se debe tener presente lo traumático de la conquista por sus efectos de violencia y por sus efectos en el plano de la cultura, por la sustitución de sistemas de valores gestados durante centurias o milenios, sino también por su fusión y su reversión dentro de las llamadas sociedades criollas coloniales. Por lo tanto, la “muerte” no actuaría como un borrador de estas sociedades sino como un mecanismo sustitutivo de sus dimensiones y magnitudes culturales originales, las que se trasladan a otros espacios de la cultura y se legitiman no exactamente como indígenas (Ulloa Hung, 2005: 33).

A partir de lo anterior, el análisis crítico de las aproximaciones empíricas predominantes en el estudio del patrimonio cultural indígena en

el contexto dominicano parecen perfilar la existencia de dos modelos básicos:

El primero, está muy cercano a lo que algunos autores (Rubertone, 2000) han definido como *aproximación histórica directa*, la cual se fundamenta en la supuesta continuidad cultural desde los momentos precolombinos o pre-coloniales hasta el presente. Esta prioriza el registro etnohistórico sobre el arqueológico, por tanto, los datos y opiniones propiciados por cronistas u otros personajes de la época colonial son directamente proyectados para comprender el pasado o la existencia de aspectos de estas comunidades en la cultura dominicana actual. En ese sentido, el rol de la Arqueología en la comprensión de estas sociedades y en sus distintas formas de inserción dentro de la diversidad de contextos y situaciones de dominación colonial ha sido poco valorada. La presencia de elementos de estas culturas en los tiempos postcoloniales ha sido manejada como supervivencias directas, que muchas veces generan una especie de romanticismo no del todo alejado de fines políticos, o de manipulación racial o étnica, que en ocasiones consciente o inconscientemente repiten el sentido de exclusión derivado desde el pensamiento colonial.

El segundo modelo es el de *aculturación*, cuyo énfasis resalta la pérdida o extinción del modo tradicional de vida de los indígenas después del contacto con los europeos. Sus apreciaciones se han concentrado en listas de rasgos culturales supuestamente inherentes a las sociedades indígenas, que cambian o se transforman como resultado de accidentes históricos. En ese caso, la transformación generalmente es asumida como desaparición o pérdida de esos rasgos o elementos dentro de ellos, lo cual ha devenido en uno de los indicadores esenciales para refrendar la desaparición o supervivencia de lo indígena. Las principales limitantes de ese tipo de enfoques es asociar la proporción de visibilidad de estos rasgos con la presencia o ausencia de los elementos culturales asociados a estas culturas. La trayectoria admitida para las sociedades indígenas después del contacto europeo asume un sentido lineal, y también es lineal su transformación de nativos a criollos euroamericanos.

En esa trayectoria, el indígena es básicamente concebido como un ente pasivo, como consumidor de bienes, pero también del simbolismo y significación a ellos asociados, incluso los contextos han sido

clasificados de acuerdo a la extinción de lo indígena o asimilación de lo europeo. Ese sentido lineal y siempre deculturador de la transformación no concibe su carácter multifacético y contestado por estas sociedades (Roque y Wagner, 2012), donde los patrones de cambio en los artefactos u otros rasgos de la cultura no fueron necesariamente progresivos y lineales en el tiempo. Al contrario, se desarrollaron en múltiples contextos y circunstancias, por lo que no existe una relación directa entre cambio de artefacto y cambio social o cultural, además de que muchos de estos elementos de cultura material fueron redefinidos y puestos en uso en otros espacios.

Ante esas limitaciones surge la pregunta ¿Cómo incidir en este panorama? A juicio nuestro hay tres aspectos básicos o esenciales:

El primero es asumir una perspectiva teórica que priorice la interacción al momento de aproximarnos a cualquier contexto arqueológico y, en general, al estudio del tema, así como en el accionar de las investigaciones, los investigadores, y las instituciones. En especial, porque es imposible imaginar contextos ideales, puros, estáticos y aislados en todos los sentidos (étnicos, cultural, temporal, espacial), y por tanto, a la cultural material en ellos representados.

Ejemplos importantes que ilustran la necesidad de priorizar estos enfoques de interacciones y reconocimiento de la diversidad se localizan en recientes estudios sobre la región norte de la República Dominicana, donde las mezclas estilísticas de las cerámicas indígenas revelan procesos de interacción entre asentamientos humanos de diferente filiación cultural, y muestran la existencia de un paisaje social y cultural muy diverso y complejo en la región del primer encuentro colonial de las Américas (Ulloa Hung, 2014). Otros ejemplos, en ese sentido, se localizan en cerámicas que han sido catalogadas bajo diferentes etiquetas por la Arqueología, y que se encuentran presentes en varios contextos coloniales importantes de La Española, entre ellos un campamento minero del siglo XVI en Cotuí, las ruinas de la antigua ciudad de Concepción de La Vega, o la propia ciudad colonial de Santo Domingo. En estas cerámicas, se percibe la presencia de tradiciones indígenas en aspectos tecnológicos o formales que han sido modificados, adaptados o recreados según diferentes circunstancias de convivencia multiétnica y situaciones de dominación. Incluso análisis arqueométricos en

algunas de ellas han hecho visible la presencia importante de almidones de plantas tradicionales de la isla (Ulloa Hung et al. 2013).

Por otro lado, es necesario tener en cuenta los designios de la corona española de fundar un imperio a imagen y semejanza de la sociedad ibérica. Esto incluía una reproducción de las instituciones y jerarquías de la metrópolis, la construcción de ciudades coloniales como plazas de dominio y su explotación desde concepciones geoestratégicas orientadas hacia baluartes militares. Lo anterior influyó en que desde el siglo XVI se fomentara un sentido de pertenencia que se tradujo en el uso de materias primas y recursos locales (materiales y humanos). Además generó una relación obligada con los conocimientos, técnicas, y lugares autóctonos, así como la necesidad de aprovecharse de ellos, tal como ilustra el uso de las grandes fuentes de abasto de arcilla en la desembocadura del río Bahabonico para construir los ladrillos y tejas en la construcción de La Isabela, el uso de piedras de cantera locales y de recursos marinos y agrícolas para construir o sustentar nuevas villas, y el empleo de albañiles indígenas en la construcción de la catedral de Santo Domingo (Deagan y Cruxent, 2002; Flores Suasso, 2006; Myers, 2002; Vander Veen, 2006).

En ese mismo orden, la alternancia de cultivos y los tipos de explotación agropecuaria también son importantes para comprender las diferencias etnoculturales, demográficas, sociales, y de mentalidad, en distintas regiones del Caribe. En algunas de ellas, como el llamado Santo Domingo español, las haciendas ganaderas fueron un espacio idóneo para el mantenimiento de formas culturales tradicionales, sobre todo porque generalmente fusionaban relaciones económicas con las de parentesco, además de que la inestabilidad e inseguridad en que se encontraban las familias contribuía a unirlos estrechamente para hacer frente a las condiciones adversas y la rentabilidad dependía de ese trabajo común. Esta forma de producción se vinculaba básicamente a un mercado pre-capitalista, por lo que su autonomía incidió en que su estructura y las formas materiales y técnicas productivas asociadas se perpetuaran o reprodujeran (Ibarra, 2012: 75).⁷²

72. En las condiciones de despoblación e insolvencia económica de las posesiones españolas antillanas, la hacienda ganadera contribuyó al sostén de las primeras villas y además constituyó el soporte de la militari-

El segundo es que solo un enfoque comparativo con sentido contextual y temporal puede ilustrar las reales diferencias entre los tipos de acciones de dominación colonial y de respuestas indígenas. Los discursos de poder y las reacciones a los mismos no pueden ser entendidos de manera homogénea y sin tomar en consideración lo material, los valores vinculados a las cosas y las formas o maneras en que estos pueden ser modificados a partir de encuentros culturales y de la interacción. Esto es crucial porque los elementos materiales fueron las bases de muchas de las estrategias desplegadas por indígenas y africanos de las que no existen registros escritos. En esencia, una de las formas más completas y complejas de comprender el colonialismo es desde una perspectiva comparativa, enfocada en la naturaleza del poder y sus relaciones, así como en la cultura material que lo representa y a su vez actúa como una respuesta al mismo.

Ejemplos de lo anterior se localizan en particularidades observadas en contextos indígenas de La Española como En Basaline y El Cabo. En ambos (Cusick, 1991; Deagan, 2004; Valcárcel et al., 2013) los estudios arqueológicos de las cerámicas, así como de aspectos de la práctica social tradicional y la manera en que fue manejada la cultura material europea, muestran un tratamiento que desafía y contradice los modelos históricos predominantes sobre la rápida desintegración y asimilación social de las comunidades indígenas. A diferencia de esto, reflejan una marcada resistencia frente a la incorporación de los elementos culturales europeos.

Situaciones diferentes se perciben en contextos de villas españolas como Puerto Real y La Isabela (Deagan, 1995; Deagan y Cruxent, 2012). En ellas los estudios de cultura material así como de la disposición de los asentamientos ilustran una adaptación distinta por los europeos. En Puerto Real existe evidencia de que los europeos adoptaron múltiples prácticas indígenas, sobre todo a través del trabajo femenino en espacios domésticos. Mientras en La Isabela, la férrea

zación o constitución de los sistemas defensivos. A su vez fue un obstáculo para la colonización económica interna en tanto precisaba de pocos trabajadores sujetos a vínculos extra- económicos de coerción. En ese sentido también es importante decir que los ingresos obtenidos por comercio oficial y contrabando no significaban una reproducción a escala ampliada de las riquezas, las mercancías adquiridas solo satisfacían necesidades de consumo. Ante esa situación las viviendas no revelaban un gusto por la ostentación, la gentes era más bien rústica y de pocos caudales, lo que evidentemente debió incidir en el tipo de cultura material predominante (Ibarra, 2012: 105-106).

adherencia a los modelos culturales tradicionales europeos y el rechazo a elementos del modo de vida americano influyeron en el propio fracaso y abandono de la villa. En general, los ejemplos muestran la amplitud de situaciones y contextos relacionados con los procesos de interacción étnica y social que dieron lugar a las llamadas sociedades criollas coloniales, además de lo poco acertado de establecer generalizaciones basadas en criterios predeterminados.

Es imprescindible que desde la Arqueología en conjunción con la Antropología y la Historia se investigue en hábitos, en los objetos, en la acción simple y cotidiana del ser humano común, es necesario superar la tendencia a la enumeración de los supuestos rasgos que rememoran una herencia o un origen indígena, para entrar en el análisis de cómo equilibrios y desequilibrios económicos, circuitos de intercambio cultural y étnico, transformaron la vida biológica y social. Conviene escudriñar cómo ciertos comportamientos y objetos fueron introducidos desde otros grupos sociales o desde otros confines del mundo, y fueron integrados al gusto, a los gestos repetidos de consumo cultural, lo cual se transformó en *innovación*, en *agencia*, pero también en *hábitus*. Las definiciones antropológicas o arqueológicas de las supuestas reminiscencias o presencias indígenas no deben ser asumidas como algo pre-establecido, solo pueden señalarse con posterioridad al estudio de la vida cotidiana en el pasado y en la actualidad, aspecto que es vital en el descubrimiento y comprensión de los encubiertos. Se trata de la búsqueda de la historia total, la cual centra el sentido de la antropología histórica o de una búsqueda histórica con carácter antropológico (Torres Cuevas, 2002: 123), que forma parte de la comprensión totalizadora de los procesos sociales, y por supuesto, de lo que también se ha definido como Arqueología histórica.

El tercero y último aspecto resalta desde la visión de la Historia, en ella existen problemáticas que deben ser abordadas en la larga duración (Vovelle, 2002: 30), y el tema indígena parece ser uno de ellos. Esto incluye senderos abiertos de la cultura material y de referentes intangibles diluidos en expresiones culturales actuales, sobre todo porque el silencio de los documentos obliga a asumir criterios cronológicos que entroncan con los fundamentos esenciales que maneja el arqueólogo. En este sentido coincidimos con el historiador Jorge Ibarra (2012: 13) cuando plantea que,

determinadas formulaciones previamente elaboradas suponen que aspectos a investigar se ciñan a límites predeterminados y conduzcan a modelar los resultados como parte de la definición precedente. Esto aplicado al estudio del patrimonio cultural indígena en la República Dominicana ha funcionado cómo una receta que básicamente ha evaluado datos de cualquier índole (arqueológicos o históricos) con criterios pre-establecidos sobre la integración de las comunidades indígenas a la sociedad colonial y nacional. En el mejor de los casos los ha evaluado a partir de evidencias dispersas para enarbolar su total desaparición.

En realidad debajo de la transformación de la cultura material indígena palpitan conflictos, acciones, agencia, y no meros ítems fosilizados. Lo indígena se puede expresar de distintas maneras o adquirir connotación de distintas formas, en distintos estamentos o estratos sociales, aspecto no del todo desvinculado de como esos grupos se relacionaron, opusieron o integraron en la nueva sociedad colonial y postcolonial. En esencia, no existe una idea o consciencia única de lo indígena, estas pasan por una variedad de sentimientos, mentalidades y condiciones regionales que es necesario aprehender para comenzar a descubrir o develar lo que el mal llamado «descubrimiento» realmente ocultó.

Agradecimientos

El estudio que ha dado lugar a este capítulo ha sido posible gracias al soporte del convenio de cooperación entre el INTEC y la Universidad de Leiden a través de su programa ERC Synergy- NEXUS 1492 dirigido por la Dra. Corinne Hofman y auspiciado por el Consejo Europeo de Investigación en virtud del Séptimo Programa Marco de la Unión Europea (FP7/2007-2013) / ERC grant agreement N° 319209.

Referencias citadas

- Alberti Bosch, N. (1912). *Apuntes para la prehistoria de Quisqueya* (Vol. I). La Vega: Imprenta El Progreso.
- Alberti Bosch, N. (1932). Sepulturas Indígenas de Santo Domingo. *Bimestre Cubana*, 29, 219-235.

- Alcina Franch, J. (1989). *Arqueología antropológica*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Alegría, R. (1978). *Las primeras representaciones gráficas del indio americano 1493-1523*. Barcelona: Centro de Estudios Avanzado de Puerto Rico y el Caribe. Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Álvarez Chanca, D. (1506). *Tratado nuevo no menos útil que necesario en que se declara de qué manera se ha de curar el mal de costado pestilencial /compuesto por el honrado doctor Diego Álvarez Chanca* (Biblioteca Digital de Castilla La Mancha Ed.). Sevilla: Impreso por Jacobo Kromberger.
- Angulo Guridi, F. J. (1866). *La ciguapa*. Santo Domingo: Imprenta de García Hermanos.
- Anderson Córdova, K. F. (2013). Demografía indígena en las Antillas. En Frank Moya Pons y Rosario Flores Paz (Ed.). *Los taínos en 1492. El debate demográfico* (pp. 193-251). Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.
- Andújar Persinal, C. (2010). El encuentro de culturas: Santo Domingo 1492. En *Encuentros y desencuentros de la cultura dominicana* (pp. 23-35). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Andújar Persinal, C. (2010a). Negritud e indigenismo en el Caribe. En *Encuentros y desencuentros de la cultura dominicana* (pp. 155-163). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Boyrie Moya, E. (1955). *Monumento Megalítico y petroglifos de Chacuey, República Dominicana*. Ciudad Trujillo: Editora del Caribe C. por A.
- Boyrie Moya (1960). Cinco años de Arqueología dominicana. En *Anales de la Universidad de Santo Domingo* (Vol. xxvi). Santo Domingo: Universidad de Santo Domingo.
- Charlevoix, P. F. (1730-1731). *Histoire de l'isle Espagnole où de Saint-Domingue* (Vol. 2). Paris: Chez Jacques Guerin.
- Cassá, R. (2013). Historiografía dominicana. En *Historia general del pueblo dominicano* (Vol. I, pp. 57-155). Santo Domingo: Academia Dominicana de La Historia.
- Cañizares Esguerra, J. (2007). Creole Colonial Spanish América En C. Stewart (Ed.). *Creolization, History, Ethnography, Theory* (pp. 26-45). California: Left Coast Press. Walnut Creek, C.A.

- Cook, S. F. B., W. (2013). La población indígena de La Española. En Frank Moya Pons y Rosario Flores Paz (Ed.). *Los taínos en 1492. El debate demográfico* (pp. 69-104). Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.
- Colón, F. (1947). *Vida del Almirante*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Curet, L. A. (2005). Ancient Migrations in Puerto Rico. Issues and Possible Explanations. En L. A. Curet (Ed.). *Caribbean Paleodemography. Population, Culture History, and Sociopolitical Processes in Ancient Puerto Rico*. (pp. 62-94). Alabama: Alabama Pres.
- Curet (2011). Colonialism and the History of Archaeology in the Spanish Caribbean. En L. R. Lozny (Ed.). *Comparative Archaeologies* (pp. 641-672). New York: Springer New York.
- Cusick, J. G. (1991). Culture change and pottery change in taíno village. En E. N. Ayubi & J. B. Haviser (Ed.). *Proceeding of the Thirteenth international congress for Caribbean Archaeology*. Curaçao, Netherlands Antilles.
- Danubio, M. E. (2013). El declive de los taínos. Una revisión crítica de las fuentes histórico- demográficas. En Frank Moya Pons y Rosario Flores Paz (Ed.), *Los taínos en 1492. El debate demográfico* (pp. 185-192). Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.
- Deagan, K. (1996). Colonial transformation: euro-american cultural genesis in the early spanish-american colonies *Journal of Anthropological Research*, 52(2), 135-160.
- Deagan (2004). Reconsidering Taíno Social Dynamics after Spanish Conquest: Gender and Class in Culture contact Studies. *American Antiquity*, 69(4), 597-626.
- Del Castillo, J. & García Arévalo, M. (1989). *Artesanía dominica* (José del Castillo Ed.). Santo Domingo: Editora Corripio.
- Deagan, K. & Cruxent, J. M. (2002). *Archaeology at La Isabela America's First European Town*. New Haven: Yale University Press.
- Del Monte y Tejada, A. (1853). *Historia de Santo Domingo desde el descubrimiento hasta nuestros días* (Vol. I). La Habana: Establecimiento Tipográfico de Soler.
- Delpuech, A. (2015) «Sur La Constitution Des Naturels Du Pays». *Archaeology in French Saint-Domingue in the Eighteenth Century*

- En Laura del Olmo (Ed.). *Actas del xxv Congreso Internacional de Arqueología del Caribe* (pp. 582-607). San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe y Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.
- Dussel, E. (1992). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»: conferencias de Frankfurt, octubre de 1992*. Santafé de Bogotá: Ediciones Antropos.
- Esteban Deive, C. (1981). La herencia africana en la cultura dominicana actual. En *Ensayos sobre cultura dominicana* (pp. 105-141). Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.
- Ewen, C. R. (2000). From Colonist to Creole: Archaeological Patterns of Spanish Colonization in the New World. *Historical Archaeology*, 34(3), 36-45.
- Ferguson, L. (1980). Looking for the «Afro» in Colono -Indian. En R. L. Schuyler (Ed.). *Archaeological Perspective on Ethnicity in América* (pp. 14-28). Nueva York: Baywood, Farmingdale.
- Fernández de Oviedo, G. (1851). *Historia general y natural de Las Indias* (Vol. I). Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.
- Fewkes, J. W. (1891). On Zemes from Santo Domingo. *American Anthropologist*, 4(2), 167-176.
- Flores Suasso, V. (2006). *Obra de fábrica de la Catedral de Santo Domingo, Primada de América, sus 20 años de construcción, desde 1521 a 1541. (Programa Interinstitucional de Doctorado en Arquitectura de las Universidades Autonomas de Aguas Calientes, Colima, Guanajuato y San Nicolás de Hidalgo)*.
- Gabb, W. (1932). On the archaeology of Santo Domingo. *Geografisk Tidsskrift*, 35(12), 1-8.
- García, J. G. (1867). *Compendio de la Historia de Santo Domingo* (Vol. I). Santo Domingo: Imprenta de García Hermanos.
- García Arévalo, M. (1988). *Indigenismo, Arqueología e Identidad Nacional* (José Alcántara Almánzar, Ed.). Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano y Fundación García Arévalo.
- García Arévalo, M. (1988a). Primeras ilustraciones arqueológicas de la Isla de Santo Domingo. *Revista de la Fundación García Arévalo* (José Chez Checo, Ed.), 2, 87-116.

- García Arévalo, M. (1999). El indigenismo y las artes plásticas dominicanas. En Mildred Canahuate (Ed.). *Presencia de la cultura precolombina en el arte caribeño contemporáneo* (pp. 17-25). Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana.
- García Arévalo, M. (2009). Introducción. En *Indigenismo de ayer y de hoy, Fray Vicente Rubio, O. P.* (pp. 19-39). Santo Domingo: Fundación García Arévalo.
- García Bidó, R. (2010). *Voces de bohío. Vocabulario de la cultura taína*. Santo Domingo: Archivo General de La Nación.
- Gnecco, C. (2007) Arqueología y Descolonización. *Vínculos*, 30(1-2), 1-32
- Gosden, C. (2004). *Archaeology and colonialism: cultural contact from 5000 BC to the present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gundaker, G. (2000). Creolization, Complexity and Time. *Historical Archaeology*, 34(3), 124-133.
- Guitar, L. (1993). Criollos. El nacimiento de la identidad americana y de la cultura americana en La Hispaniola, inédito traducido del inglés por Peter Luepke, Santo Domingo.
- Guitar, L. (1998). *Cultural genesis: relationships among Indians, Africans and Spaniards in rural Hispaniola, first half of the sixteenth century*. Doctor of Philosophy dissertation Vanderbilt University, Nashville, Tennessee.
- Guitar, L. (2008). Nuevas notas sobre la música taína y su influencia en la vida dominicana contemporánea. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (42), 13-20.
- Guitar, L.; Ferbel, P. & Estevez, J. (2006). Ocama-Daca Taíno (Hear Me, I am Taíno): Taíno Survival on Hispaniola, Focusing on the Dominican Republic. En M. Forte (Ed.). *Indigenous Resurgence in the Contemporary Caribbean: Amerindian Survival and Revival* (pp. 41-68). New York: Peter Lang Publishers.
- Ibarra, J. (2012). *De súbditos a ciudadanos (siglo XVII-XIX). El proceso de formación de las comunidades criollas del Caribe hispánico (Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo)* (Vol. I). Santo Domingo: Archivo General de la Nación.
- James, J. (1999). *La muerte en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.
- Kelly, K. G. (2008). Creole Cultures of the Caribbean: Historical Archaeology in the French West Indies. *International Journal of Historical Archaeology*, 12(4), 388-402.

- Krieger, H. W. (1929). *Archaeological and Historical Investigations in Samaná. Dominican Republic*. Washington DC: United State Government Printing Office.
- Krieger, C. (1931). *Aboriginal Indian Pottery of the Dominican Republic* (Vol. Bulletin 156). Washington DC: Smithsonian Institution.
- Langeback, C. H. (2007). Civilización y Barbarie: el indio en la literatura criolla en Colombia y Venezuela después de la independencia *Revista de Estudios Sociales*,(26), 46-57.
- Las Casas, B. (1875). *Historia de Las Indias* (Vol. 1). Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.
- Las Casas, B. (1967). *Apologética Historia Sumaria* (Edmundo O’Gorman ed. Vol. I). México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lavallé, B. (1990). Del indio al criollo: Evolución y transformación de una imagen colonial. En Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Ed.). *La imagen del indio en la Europa Moderna* (pp. 319-342). La Rábida: Simposio Internacional. La imagen del indio en la Europa del siglo XVI y primera mitad del XVII.
- Ling, R. (1887). The aborigines of Hispaniola. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, (16), 247-286.
- Llenas, A. (1890, 18 de noviembre). El país de los Cigüayos. *El Porvenir*.
- Llenas, A. (2007). El país de los Cigüayos. En *Apuntes históricos sobre Santo Domingo* (pp. 57-63). Santo Domingo: Archivo General de la Nación.
- Lepe Carrión, P. (2012). Civilización y Barbarie. La instauración de la «diferencia colonial» durante los debates del siglo xvi y su encubrimiento como «diferencia cultural» *Andamios*, 9(20), 63-88.
- Maclachlan, M. D. & Keegan, W. (1990). Archaeology and the Ethno-Tyrannies. *American Anthropologist*, 92(4), 1011-1013.
- Mártir Anglería, P. (1964). *Décadas del Nuevo Mundo* (Vol. I). México D.F.: José Porrúa e Hijos, SUCS.
- Meriton, E. (2008). Herencia de la cultura taína. Reporte de un nuevo objeto. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (42), 73-89.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa.

- Mintz, S. W. & Price, R. (1976). *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Beacon Press.
- Mora Serrano, M. (1975). Indias, Vien-vienes y ciguapas: noticias sobre tres tradiciones dominicanas. *Eme Eme*, (19), 66-67.
- Mora Serrano, M. (1979). *Goeíza*. Santo Domingo: Editora Taller.
- Moya Pons, F. & Flores Paz, R. (2013). Introducción. En Frank Moya Pons y Rosario Flores Paz (Ed.). *Los taínos en 1492. El debate demográfico* (pp. 11-22). Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.
- Myers, E. (2002). Compositional Analyses of Ceramics from La Isabela. En *Archaeology at La Isabela America's First European Town* (pp. 337-340). New Haven: Yale University Press.
- Palmié, S. (2007). Is There a Model in the Muddle? «Creollization» in African Americanist History and Anthropology. En C. Stewart (Ed.), *Creolization, History, Ethnography, Theory* (pp. 178-200). California Left Coast Press. Walnut Creek, C. A.
- Pané, R. (1990). *Relación acerca de las Antigüedades de los Indios*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Editorial Ariel S.A.
- Peguero Guzmán, L. A. (1999). La evolución del arte contemporáneo dominicano: una visión antropológica. En Mildred Canahuat (Ed.). *Presencia de la cultura precolombina en el arte caribeño contemporáneo* (pp. 53-57). Santo Domingo. Banco Central de la República Dominicana.
- Pesez, J. M. (2002). Historia de la cultura material. En *La Historia y el oficio de historiador. Colectivo de autores franceses y cubanos* (pp. 191-224). La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea.
- Pesoutova, J. (2014a). The summary of the fieldwork 4th-19th august. Universidad de Leiden: Inédito. *NEXUS 1492*.
- Pesoutova, J. (2015). La representación indígena y su papel en la interpretación de los paisajes culturales asociativos actuales. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, 46, 195-214.
- Portorreal, F. & De Moya, A. Y. (2013). Cemiismo taíno: la eclosión de una espiritualidad soterrada. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (45), 273-281.

- Prats, Ll. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Editorial Ariel S.A.
- Rainey, F. G. (1941). *Excavations in the Ft. Liberte Region . Haiti*. New Haven: Yale University Press.
- Rodríguez Demorizi, E. (1942). *Colón en la Española: Itinerario y Bibliografía*. Ciudad Trujillo: La Nación, Academia Dominicana de la Historia.
- Rodríguez Demorizi, E. (1944). *Documentos para la Historia de la República Dominicana* (Montalvo ed. Vol. I). Ciudad Trujillo: Academia Dominicana de la Historia.
- Rodríguez Demorizi, E. (1971). *Los dominicos y las encomiendas de Indios de la Isla Española* (El Caribe ed. Vol. xxx). Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia
- Rodríguez, E. J. (2001). *Acriollamiento y discurso escrito/oral caribeño*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Roque, R. & Wagner, K. A. (2012). Introduction: Engaging Colonial Knowledge. En Roberto Roque & K. A. Wagner (Ed.). *Engaging Colonial Knowledge*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Rosenblat, A. (2013). La población de La Española en 1492. En F. Moya Pons y R. Flores Paz (Ed.). *Los taínos en 1492. El debate demográfico* (pp. 51-68). Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.
- Rouse, I. (1939). *Prehistory in Haiti. A study in method*. New Haven: Yale University Press.
- Rouse, I. (1940). Some Evidence concerning the Origins of West Indian Pottery- Making. *American Anthropologist*, 42(1), 49-80.
- Rouse, I. (1941). *Culture of The Ft Liberté Region, Haiti*. New Haven: Yale University Press.
- Rubertone, P. E. (2000). Historical Archaeology of Native Americans. *Anthropol*, (29), 425-446.
- Rubio, V. (2009). Transculturación y mestizaje. En *Indigenismo de ayer y de hoy, Fray Vicente Rubio, O. P.* (pp. 139-187). Santo Domingo: Fundación García Arévalo.
- Rubio, O. (1998). *Imágenes del dominicano*. Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana
- Schomburgk, R. (1853). The Peninsula and Bay of Samaná, in the Dominican Republic. *Journal of the Royal Geographical Society of London*, 23, 264-283.

- Rubio, V. (1854). Ethnological researches in Santo Domingo. *Journal of the Ethnological Society of London (1848-1856)*. 3, 115-122.
- Serna Moreno, J. M. (2010). *Identidad y herencias etnoculturales indígenas*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación
- Silié, R. (1981). El hato y el conuco: contexto para el surgimiento de la cultura criolla. En *Ensayos sobre cultura dominicana* (pp. 145-168). Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.
- Steward, J. (1948). The Circum-Caribbean Tribes: An Introduction. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians. Bureau of American Ethnology* (Vol. 4, pp. 1-42). Washington DC: Smithsonian Institutions.
- Steward (1974). Ecología cultural. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* 4, 45-51. Madrid: Aguilar.
- Tejera, E. (1951). *Palabras indígenas de la Isla de Santo Domingo*. Santo Domingo: Editora El Caribe.
- Torres Cuevas, E. (2002). ¿Antropología histórica o historia antropológica? En *La Historia y el oficio de historiador. Colectivo de autores franceses y cubanos* (pp. 118-123). La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea.
- Ulloa Hung, J. (2005). Arqueología y rescate de la presencia indígena en el Caribe. En *Una mirada al Caribe precolombino* (pp. 30-35). Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Ulloa Hung (2014). *Arqueología en la Línea Noroeste de La Española. Paisajes, cerámicas e interacciones* Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Ulloa Hung, J.; Olsen Bogaert, H. & Pagán, J. (2013). Las cerámicas no europeas presentes en el sitio 11 o campamento minero de la zona de Cotuí. Santo Domingo: Inédito. Museo del Hombre Dominicano.
- Utrera, C. (1932). *Universidades de Santiago de la Paz y de Santo Tomás de Aquino y Seminario Conciliar de la ciudad de Santo Domingo de la isla Española*. Santo Domingo: Editora Padres Franciscanos y Capuchinos.
- Utrera, C. (2014). *Historia militar de Santo Domingo (Documentos y noticias)* (Vols. 3). Santo Domingo: Banreservas-Sociedad Dominicana de Bibliófilos,

- Valcárcel Rojas, R.; Samson, A. & Hoogland, M. (2013). Indo-Hispanic Dynamics: From Contact to Colonial Interaction in the Greater Antilles. *International Journal of Historical Archaeology*, 17(1), 18-39.
- Valcárcel Rojas, R.; Hoogland, M. & Hofman, C. (2014). Indios. Arqueología de una nueva identidad. En *Indios en Holguín* (pp. 20-42). Holguín: Editorial La Mezquita.
- Valcárcel Rojas, R. & Pérez Concepción, H. (2014). Introducción. En *Indios en Holguín* (pp. 7-13). Holguín: Editorial La Mezquita.
- Vander Veen, J. M. (2006). *Subsistence Patterns as Markers of Cultural Exchange European and Taíno Interactions in the Dominican Republic*. (Inédito). (Doctor of Philosophy, Indiana University).
- Vega, B. (1981). La herencia indígena en la cultura dominicana de hoy. En *Ensayos sobre cultura dominicana* (pp. 11-53). Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.
- Veloz Maggiolo, M. (1972). *Arqueología prehistórica de Santo Domingo*. Singapour: Mc Graw-Hill.
- Veloz Maggiolo, M. (1976). *Medioambiente y adaptación humana en la Prehistoria de Santo Domingo* (Vol. I). Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- Veloz Maggiolo, M. (1977). *Medioambiente y adaptación humana en la Prehistoria de Santo Domingo* (Vol. 2). Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- Veloz Maggiolo, M. (1978). Variantes productivas de agricultores precolombinos antillanos. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (11), 177-183.
- Veloz Maggiolo, M. (1979). Notas sobre los modelos de ocupación prehistórica en la isla de Santo Domingo. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (12), 49-57.
- Veloz Maggiolo, M. (1981). Comentarios a la conferencia «La herencia indígena en la cultura dominicana de hoy». En *Ensayos sobre cultura dominicana* (pp. 55-59). Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.
- Veloz Maggiolo, M. (1984). *La biografía difusa de Sombra Castañeda*. Santo Domingo: Editora Taller.
- Veloz Maggiolo, M. (1985). *La Arqueología de la vida cotidiana*. Santo Domingo: Editora Taller.

- Veloz Maggiolo, M. (1991). *Panorama histórico del Caribe precolombino*. Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana.
- Veloz Maggiolo, M. (2003). *La isla de Santo Domingo antes de Colón*. Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana.
- Veloz Maggiolo, M. (2006). República Dominicana. ¿Mel pot, mestizaje o sancocho? En *Mestizaje, identidad y cultura* (pp. 111-119). Santo Domingo: Editora Búho.
- Veloz Maggiolo, M. & Zanin, D. (1999). *Historia, arte y cultura en las Antillas precolombinas* Santo Domingo: Editora de la Universitaria Autónoma de Santo Domingo.
- Voss, B. L. (2008). Gender, Race, and Labor in the Archaeology of the Spanish Colonial Americas. *Current Anthropology*, 49(5), 861-893.
- Vovelle, M. (2002). La historia y la larga duración. En *La Historia y el oficio de historiador. Colectivo de autores franceses y cubanos* (pp. 23-52). La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea.
- Whitehead, N. L. (2012). Introduction: Of Cannibals and Kings. En *Of cannibals and kings. Primal Anthropology in the Americas* (pp. 2-47). Pennsylvania: Pennsylvania University Press.