

Fray Ramón Pané y el *Ego* evangelizador: matrices etnográficas, violencia y ficcionalización del Otro

En esas lejanías aprendí algo que no puedo decir
Jorge Luis Borges, "El etnógrafo" (368)

Una de las prácticas fundamentales llevadas a cabo por el etnógrafo es la escritura. De hecho, si tomamos la etimología griega del compuesto *ethnos* (pueblo) y *grafō* (trazo, escritura), podemos definir lingüísticamente dicha práctica como al acto de escribir un pueblo, definirlo, catalogarlo y representarlo hacia el interior de un espacio discursivo. En este sentido, el texto de Fray Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (1498), ha sido considerado como una narración etnográfica: la primera etnografía americana¹. La representación discursiva y la traducción cultural del Otro, ancladas en las modulaciones subjetivas del *ego* evangelizador, juegan un papel central en el texto de Pané: son estos ejes los que permiten y, a un mismo tiempo, complejizan la comunicación y comprensión con su Otro etnografiado.

El objetivo del siguiente estudio es explorar la relación de Pané con la intención de reconstruir la matriz etnográfica que informa el texto, analizar los vínculos entre escritura y traducción cultural del Otro y, finalmente, evaluar la ficcionalización que antropólogos, mitógrafos y críticos culturales han elaborado en torno al texto de Pané, en lo que denominaré aquí como la *ficcionalización* de la *ficcionalización* de la cultura taína. Mi enfoque en los mecanismos de representación de la alteridad americana en la relación de Pané se debe al hecho de que ese Otro—en tanto que un *alter* del *ego* evangelizador y del *ego* conquistador europeo—ha sido el eje primordial sobre el cual operó el posicionamiento estratégico del andamiaje político y de la soberanía teológica y económica del avance colonial. Mi hipótesis es que el Otro de la naciente Modernidad europea pone de relieve las paradojas

internas del discurso colonizador y es, en sí mismo, un símbolo ambivalente a través del cual se pueden percibir tanto las prácticas políticas y religiosas que se ejercieron contra él, como las aporías culturales articuladas por la razón imperial a partir del “descubrimiento” de América.

I. Fidelidad/infidelidad: la traducción cultural del Otro

[I]t is always difficult, if not impossible, to know what happened in an ethnographic encounter [. . .] Moreover, there is an enormous gap in all histories of fieldwork: the indigenous “side” of the story.

James Clifford, “Power and Dialogue” (124–25)

La escritura etnográfica colonial está constituida por una relación complementaria entre la exterioridad y la interioridad, entre el “ethnos” de partida y el “ethnos” de llegada, entre la cultura del observador y el conjunto de diferencias reconocibles en la cultura del Otro. El acto de la observación etnográfica es el lugar donde el sujeto occidental se encuentra en la posición de atribuir sentido mediante la identificación clasificatoria sólo posible a partir de la existencia de una distancia (empírica y cultural). Como sugiere James Clifford, el etnógrafo se autoriza en la frase “estás allí. . . porque yo estuve allí” (“Sobre la autoridad” 142), o en otras palabras, “existes a través de mi testimonio”. De este modo, es posible afirmar con Clifford que la etnografía se encuentra, “atrapada, desde el principio hasta el fin, en la red de la escritura. Esta escritura incluye, mínimamente, una traducción de la experiencia a una forma textual” (“Sobre la autoridad” 144).

El texto de Pané es representativo e inaugural tanto del discurso etnográfico colonial como de la Modernidad, puesto que fija una matriz textual cuya instrumentalidad será la apropiación simbólica del Otro Americano mediante el acto de la traducción. La relación del fraile catalán articula un punto de irrupción en el tiempo y el espacio—finales del siglo XV en España—, y de este modo inscribe la marca genealógica de unos procedimientos novedosos dentro de un contexto histórico al cual Dussel ha clasificado como el “encubrimiento” de América². Si aceptamos con Dussel que la Modernidad tiene su genealogía en octubre de 1492, luego, el texto de Pané escrito durante el segundo viaje de Colón a las Antillas (1493), es una de las primeras modulaciones discursivas de ese largo proceso mediante el cual Europa habría de subsumir materialmente y apropiarse simbólicamente del Otro americano.

Al mismo tiempo, en el texto de Pané es posible observar la emergencia de algunos de los sintagmas propios de esa Modernidad en ciernes, articulados en torno a significantes específicos: la carencia material y simbólica—falta de alfabeto y lengua escrita por parte de los taínos—, y la traducción lingüística y cultural del Otro. Como afirma Carlos Jáuregui: “el buen salvaje como metonimia del Nuevo Mundo, señala el *locus* de la ausencia y del vacío, y es definido mediante un inventario de lo que *no es* y *no tiene*” (26). Ambos significantes—carencia y traducción—se hallan interconectados en la proyección de una síntesis asimilacionista realizada desde el archivo etnográfico y occidental que colaborará con los procesos de readaptación e interpretación de esos saberes previos y con la invención de las identidades coloniales³.

Curiosamente, el relato etnográfico de Pané, niega ciertos enunciados de base propios del proceso de apropiación simbólica y ficcionalización del Otro iniciados paralelamente por Colón en sus *Diarios*, aunque ello no signifique que la escritura del fraile catalán escape a los violentos sistemas ideológicos que informan al “descubrimiento”, la posterior conquista y colonización de América, más bien, todo lo contrario⁴. Sin embargo, en el texto del fraile se derrumban una serie de antagonismos exaltados en los textos colombinos y en el conjunto de documentos que narran los episodios del segundo viaje del Almirante a las Antillas (Michel de Cuneo, Guillermo Coma, el Dr. Chanca), por ejemplo: la oposición entre indios buenos (buen salvaje) e indios malos (caníbales), o entre lo nuevo y lo viejo, esto es, la destemporalidad o la no contemporaneidad del Otro americano con respecto al europeo⁵. Pané se propone referir las “antigüedades” del Otro etnografiado, de este modo, la designación de “Nuevo Mundo” (*Novus Orbis*) que acuñaría unos pocos años más tarde Pedro Mártir de Anglería en *De Orbe Novo*—y que hará carrera en los discursos coloniales—disminuye su relevancia en la relación de Pané⁶. Su texto niega la hipótesis historiográfica de base que articulaba la reflexión sobre el nuevo continente por aquéllos días, como señalaba Antonello Gerbi: “El presupuesto tácito de que la civilización euroasiática era cronológicamente anterior a la americana [lo cual] hacía recaer sobre el Nuevo Mundo el crisma augural de la juventud” (19).

Los sujetos etnográficos de Pané poseen, según el registro de campo del fraile, una tradición cósmogónica para pensar el origen de su

cultura y los esfuerzos de Pané, articulados a partir de su propia carencia lingüística y en la incompreensión de la voz del Otro, intentarán ordenar esta tradición derivada de relatos orales. Se trata de una tradición nativa que aparece a la vista del propio fraile como un puro caos: “Y puesto que ellos no tienen escritura ni letras, no pueden dar buena cuenta de cómo han oído esto de sus antepasados, y por eso no concuerdan en lo que dicen, ni aun se puede escribir ordenadamente lo que refieren” (24)⁷. Como puede apreciarse en este párrafo, el problema que señala Pané no está centrado en el *ego* evangélico, en su falta de conocimiento de la lengua del Otro o en la pluralidad misma del relato de sus informantes sino que, por el contrario, se halla localizado en una carencia del Otro: en la falta de un sistema alfabético que ordene y fije el relato de sus propios antepasados. La alegada carencia de un orden, asociada a la ausencia de un registro escrito (alfabético), no podrá ser restablecida por el suplemento lingüístico que supone el texto de Pané. Por el contrario, el des-orden de los “sin-lenguaje” será re-ordenado en un nuevo desorden del cual Pané es artífice: “Y como no tienen letras ni escrituras, no saben contar bien tales fábulas, ni yo puedo escribirlas bien. Por lo cual creo que pongo primero lo que debiera ser último y lo último primero. Pero todo lo que escribo así lo narran ellos, como lo escribo, y así lo pongo como lo he entendido de los del país” (26).

Si bien el fraile nos advierte sobre su propia incapacidad para traducir/decir al Otro, intenta por todos los medios evitar que su *relación*—encargo oficial de Colón—se entienda como un relato ficticio e inventado: “escribo *lo que he podido aprender y saber* de las creencias e idolatrías de los indios, y de cómo veneran a sus dioses” (21; énfasis mío)⁸. Más adelante agrega: “Puesto que escribí de prisa, y no tenía papel bastante, no pude poner en su lugar lo que por error trasladé a otro; pero con todo y eso, no he errado, porque ellos lo creen todo tal como lo he escrito. Volvamos ahora a lo que debíamos haber puesto primero” (28). Así, el texto se afirma en la conciencia de su propia confusión: “escribí de prisa”, “no tenía papel”, “no pude poner en su lugar lo que por error trasladé a otro”. Estas señales de incomunicación deberían haber alertado a los antropólogos, historiadores y críticos culturales al momento de leer el texto de Pané como un documento autorizado y fidedigno para interpretar la “verdad” de una cultura exterminada⁹.

La matriz cultural y antropológica que informa a Pané es subsidiaria del eurocéntrico que comienza a definirse con mayor nitidez

a partir del descubrimiento de la “cuarta parte del mundo”, pero que desde Herodoto (484–426 AC) ya se hallaba presente en occidente¹⁰. El “descubrimiento” y conquista de América constituyen un momento singular en la historia de occidente en el que Europa se coloca en el centro geopolítico del orbe y se auto-fija como núcleo de operaciones mercantiles y como foco de conocimiento y poder¹¹. Por lo tanto, el inconsciente político del que participa Pané está configurado, entre otras cosas, por una concepción que no puede ser sino logocéntrica/eurocéntrica según la cual es la escritura alfabética lo que determina el grado de civilización de un *ethnos*. Los taínos “no tienen escritura ni letras” y por lo tanto, sus acciones y sus relatos orales resultan confusos y caóticos para el fraile (Pané 24). Es necesario recordar que hacia finales del siglo XV,

[. . .] a philosophy of language based on the celebration of the letter and of vernacular languages began to emerge in Europe. Elio Antonio de Nebrija played an important role in this development by writing one of the first grammars of a vernacular language, Castilian (1492) and the rules for orthography (1517), included substantial prefaces in which Nebrija laid out the historical significance of the invention of the alphabet and the import of language in the consolidation of the Spanish empire. (Mignolo 29)

Desde Pané, pasando por Rousseau y llegando a Lévi-Strauss, el logocentrismo y el fonologismo han sido las configuraciones ideológicas propias del eurocentrismo: ambos *ismos* han organizado a partir de la escritura alfabética un mundo articulado mediante la oposición entre la *presencia* y la *ausencia* de la escritura que sirvió a su vez para medir el grado de civilización de una cultura (lo primitivo, lo prehistórico). Con Lévi-Strauss y sus *Mythologiques* (1964) estas oposiciones binarias se disfrazarían bajo una articulación conceptual y una praxis aún más desconcertante como las de tomar la temperatura (sociedades frías y calientes) y analizar el *punto de cocción* (el paso de *lo crudo* a *lo cocido*). Estamos frente a las categorías que han servido históricamente para mensurar, a partir de los pares opositivos presencia/ausencia—de alfabeto, de propiedad privada, de leyes—la relación entre el centro de poder/saber y su periferia “balbucente” y ágrafa, fría o templada, cruda o cocida¹². Es preciso recordar que en el momento de la invasión de América, la ciencia de Europa y sus nociones teóricas no se estaban capacitadas para comprender la complejidad de los sistemas de registro y escritura—ni los sistemas de cómputo matemático (calendarios)—de

la América indígena, como el *quipu* incaico, o los *amoxtli* mesoamericanos. En palabras de Gordon Brotherston:

[. . .] los estériles pronunciamientos occidentales sobre lo que constituye o no la escritura y la categórica división binaria que separa lo oral de lo escrito han resultado particularmente inadecuados para aplicarse a la riqueza de los medios literarios de la América indígena: por ejemplo, los rollos de corteza algonquinos, las cuerdas anudadas (*quipu*) de los incas, las pinturas secas de los navajo (*ikaa*) o las páginas enciclopédicas de los libros-biombo (*amoxtli*) mesoamericanos. Como resultado de lo anterior, se han ignorado categorías enteras de representación, junto con maneras de configurar el tiempo y el espacio. (24–25)

De acuerdo con Mercedes López-Baralt, el texto de Pané puede ser pensado como: “el primer *acto efectivo* de comunicación entre el Viejo y el Nuevo Mundo, la autoría dual le confiere una insólita actualidad antropológica” (*El mito* 15; énfasis mío). López-Baralt sostiene que Pané anticipa un reclamo de las corrientes postmodernas dentro del campo etnográfico, concretamente, algunas de las ideas que proponía James Clifford en 1988 sobre la necesidad ética de incorporar la voz del Otro (polifonía-dialogismo) etnografiado. Esta metodología etnográfica, según Clifford, daría paso a un co-autor—en el texto de Pané a la población taína—y se enmarcaría dentro de una antropología que estaría dando lugar a la presencia de la voz del Otro dentro del texto del etnógrafo más que a su mera representación discursiva. En esto es preciso tener cautela para impedir una extrapolación anacrónica y, fundamentalmente, como señala Jáuregui, para no confundir “*la traducción de la diferencia* con la celebración o reivindicación de la alteridad” (293–94). El propio Clifford era conciente de las trampas “utópicas” y de los ilusionismos que conceptos como los de *polifonía*, *heteroglosia* y *dialogismo*—tomados de Mijail Bajtin—planteaban para la escritura etnográfica:

Esta posibilidad sugiere una estrategia textual alternativa, una utopía de la autoría plural que acuerda a los colaboradores no meramente el status de enunciadorees independientes sino el de escritores. Como forma de autoridad ésta debe ser considerada todavía utópica por dos razones. Primera, los escasos experimentos recientes con obras de autores múltiples requieren, como fuerza instigadora, el interés investigador de un etnógrafo quien al fin y al cabo asume una posición editorial ejecutiva. La instancia autoritaria de “dar voz” al otro no es trascendida por

completo. Segunda, la idea misma de la autoría colectiva desafia una profunda identificación occidental del orden de cualquier texto con la intención de un autor singular. ("Sobre la autoridad" 167)

Para López-Baralt, el texto de Pané resulta modélico, puesto que, "no sólo *transcribe fielmente* los mitos que le narran sus informantes indígenas, sino que estos textos ocupan la mitad del suyo" (*El mito* 16-17; énfasis mío). Estoy de acuerdo con la afirmación de que el texto de Pané puede ser pensado como modélico, como la primera matriz etnográfica de la conquista de América. Lo que resulta difícil de sostener, sin embargo, es que la transcripción que Pané hizo de sus informantes pueda haber sido fiel. La problemática de la supuesta fidelidad se complica si tenemos en cuenta la aseveración de Sebastián Robiou Lamarche sobre la opacidad del texto en cuestión:

[L]a primera lectura de la *Relación* nos da la clara impresión de ser una obra confusa, desordenada y sin sentido. Es necesario acudir a diversos estudios de mitología comparada, al análisis estructural mitológico, leer y releer entre líneas la obra de Pané, para entonces creer comprender el andamiaje del pensamiento taíno e intentar organizarlo, a manera de síntesis comprensible, en tres grandes ciclos de los orígenes relacionados entre sí y en un cuarto que sumariza las creencias y costumbres de esta gran cultura indígena antillana. (*Encuentro* 10)

Es decir, si aplicamos al texto una hermenéutica que filtre la oscuridad de su sentido mediante las complejas explicaciones que la antropología contemporánea ha desarrollado en torno al sentido del mito, el texto comienza a decir su secreto, revela un misterio y su lectura realizada entre líneas podría, en últimas consecuencias, configurar una posible lógica y estructura del sentido. De hecho, los antropólogos y críticos culturales han dividido y estructurado la mitología taína exterminada en el siglo XVI a partir de una reconstrucción interpretativa del texto de Pané y de los restos arqueológicos del genocidio. Una reconstrucción que se quiere racional, iluminadora del sentido y que encubre su propia mitologización discursiva, muchas veces atrincherada bajo un hábito nacionalista que enuncia la colonialidad de su poder al esgrimir *slogans* como "nuestros taínos"¹³.

La gran labor filológica realizada por José Juan Arrom ha mostrado que el manuscrito de Pané podría haber pasado de las manos del Colón a las del humanista italiano Pedro Mártir de Anglería quien, a

su vez, incluyó un resumen del mismo en su *Década Primera*. Dado que dicha *Década* fue publicada en una traducción al italiano en 1504, Arrom supone que Anglería debió manejar una copia del manuscrito con anterioridad a esta fecha. El manuscrito—o una copia del mismo—también estuvo en poder de Fray Bartolomé de Las Casas, quien lo reprodujo en la *Apologética historia de la Indias*. La relación, además, fue incluida en la *Historia del Almirante don Cristóbal Colón*, que hiciera su propio hijo Fernando, que apareció publicada en traducción de Alfonso de Ulloa al italiano en 1571. Luego de analizar este derrotero textual, Arrom concluye que: “[D]espués de esa fecha, nada ha vuelto a saberse ni del manuscrito de Fernando ni del de Pané. Por consiguiente, lo único que hasta el presente se conoce de la *Relación* es el resumen en latín de Anglería, el extracto en español de Las Casas y la traducción al italiano de Ulloa” (“Estudio preliminar” 12). Esto significa que no contamos con el texto original de Pané y, por ende, no es posible determinar en qué lengua estaba escrito originalmente, ni el grado de fidelidad que sus múltiples copistas mantuvieron. En segundo lugar, no existe ninguna herramienta que nos permita comparar la competencia lingüística de Pané y su habilidad para “interpretar” la lengua de los taínos. En otras palabras, no es posible determinar el grado de conocimiento que el humilde fraile tenía de uno de los varios dialectos taínos¹⁴. Todas estas razones problematizan el hecho de que los informantes taínos de Pané hayan sido “fielmente” traducidos por éste y, simultáneamente, complejizan los modos de reproducción del manoseado original que ha llegado hasta nosotros.

Traducir es transformar y reducir el resto diferencial por el mero hecho de la materialidad del significante. Esto no implica ningún tipo de evaluación negativa con respecto a la tarea etnográfica, simplemente se trata de señalar el carácter ficticio e ideológico de la misma y de remarcar que su productividad no puede sino estar asociada con los inagotables procesos de la interpretación cultural y antropológica. Una cultura produce signos y esos signos son leídos por el etnógrafo, el cual se enfrenta a una carencia asociada a lo que Geertz denominaba como una “falta de familiaridad con el universo imaginativo en el cual los actos de esas gentes [que estudia] son signos” (26). Esta carencia sólo puede suplirse con interpretación. De ahí que, para Geertz, la exotización a la que se reduce al Otro sea un signo de esa falta y un “artificio para ocultarnos nuestra falta de capacidad para relacionarnos perceptivamente con lo que nos resulta misterioso y con los demás” (27).

II. El dualismo antropológico caribeño: taínos y caníbales.

Así que mostruos no he hallado ni noticia, *salvo* de una isla que es Carib, la segunda a la entrada de las Indias, que es poblada de una iente que tienen en todas las islas por muy ferozes, los cuales comen carne umana.

Cristóbal Colón, *Carta* a Luis Santángel (Varela 144–45)

La aparición de los españoles evitó que estos 'asirios' del Caribe [los caníbales] completaran su campaña de sometimiento y exterminio de las impotentes comunidades 'taínas' vecinas.

Blas Nabel Pérez, *Las culturas que encontró Colón* (47)

Entre estas dos citas median 499 años. En ambas, sin embargo, se confirma la misma "evidencia": que en las islas del Caribe habitaba un grupo de gentes asociadas con rasgos culturales negativos, con estereotipos: "asirios" o "caníbales". Los escritos que hoy atribuimos a Cristóbal Colón, algunos de ellos editados por la pluma política de Fray Bartolomé de Las Casas y otros, copias de sucesivas copias, demostraron tener una gran productividad etnográfico-ideológica a lo largo de la historia: forjaron un símil antropológico perdurable¹⁵. Uno de los niveles en los que ha operado esta duradera productividad se relaciona con la construcción de una alteridad oposicional entre los indios buenos—los "salvajes" pero "nobles" (taínos)—y los otros habitantes de las antillas: los "feroces" comedores de carne humana o caníbales.

Uno de los primeros autores en percibir la construcción ideológica de este discurso dualista ha sido Peter Hulme en su ya clásico *Colonial Encounters* (1986). Hulme postulaba la existencia de cuatro corrientes en la historiografía europea sobre el Caribe: (1) los escritos coloniales de los misioneros y viajeros; (2) los compendios históricos de las naciones europeas en el Caribe, Francia e Inglaterra principalmente: "where the native cultures tend to exist, at best, in the margins" (46); (3) la arqueología y; finalmente, (4) la antropología en general. Lo que une a estas cuatro corrientes de interpretación histórico-etnográfica y arqueológica es que en todas ellas se registra la continuidad histórica (eurocéntrica)—que ha probado ser funcional a diferentes propósitos ideológicos—de la división conceptual y discursiva entre caribes y taínos. Como señala Peter Hulme, la diferenciación entre caribes y no

caribes se utilizó desde el comienzo de la Conquista como una clave para catalogar a los habitantes originarios del Caribe, una clave interpretativa que será utilizada y repetida por un variado conjunto de textos coloniales (46–47).

El paradigma de los indios “buenos” y los “malos” ha sido recurrente en el maniqueo discurso colonial en sus variantes antropológicas, literarias e historiográficas. De este modo, en todas las referencias a los habitantes originarios del Caribe aparece una distinción conceptual entre caníbales y taínos, o sea entre “dos clases de gente” (Pedro Mártir de Anglería I: 12). Una de estas “clases” era considerada por Anglería como “tímidas liebres” (I: 11) y la otra como “hombres feroces que se comen la carne humana [. . .] o caribes” (I: 12). De acuerdo con López-Baralt: “Colón dio inicio a la ficcionalización del mundo recién hallado al construir el mito bipolar desde los apuntes de viaje del mismísimo día del descubrimiento, en el que pinta la imagen del *noble salvaje* antillano asediado por otros indios más feroces, que, unas páginas más adelante, devendrán caníbales” (*Para decir* 23–24). Esta dicotomía funciona dentro de un discurso doble que, por un lado, ficcionaliza y, por el otro, justifica la “guerra justa” contra el indio rebelde y su posterior utilización como mano de obra esclava. No es posible, como indicaba Clifford, conocer la postura del Otro etnografiado en relación al proceso discursivo que lo clasifica, y por ello, aún en el presente, no tenemos ninguna seguridad sobre las percepciones mutuas entre los grupos antillanos. Al respecto Jáuregui afirma que:

no se ha definido claramente la realidad étnica de esa diferenciación [caribes y arahuacos] y no puede decirse a ciencia cierta si los aborígenes que vivían en lo que hoy conocemos como el Caribe se percibían a sí mismos como diferentes entre sí, y si de haber existido la práctica del canibalismo ritual, éste hubiera jugado algún papel en esa percepción. (90)

No cabe duda de que los *Diarios* de Colón son la fuente de la invención moderna del tropo “caníbal” y de su subsiguiente proliferación¹⁶. Sin embargo, la etnografía de Pané—quien vivió por más de dos años con los indios de la región—no se refiere explícitamente a las prácticas de canibalismo o “clases” de gente asociadas a este nombre. Constituye un índice llamativo que los informantes de Pané tampoco mencionen el peligro de las supuestas incursiones de los “feroces caníbales” tan

insistentemente nombrados por los textos de Colón, Anglería, Chanca, Cuneo y Coma. El propio Anglería cuenta que los indios así explicaban su huída frente a los europeos: “no lejos de aquellas islas, había otras de ciertos hombres feroces que se comen la carne humana, y contaron después que ésa era la causa de que tan temerosos huyeran de los nuestros cuando se acercaron a sus tierras, pensando que serían caníbales; así llaman a aquellos feroces, o caribes” (I: 12). Sin embargo, la resistencia indígena es atribuida en el texto de Pané a los taínos y al cacique Guariónex y no a los caníbales, como se verá más adelante.

En el libro de Roberto Cassá titulado *Los indios de las Antillas* se dedica un capítulo entero a los caribes. Según el autor—que toma sus referencias de viajeros franceses—la especulación que emerge originalmente como resultado de la militarización, la cancelación del referente orientalista y la “carencia” de riquezas del área Caribe establecida por el discurso de Colón como justificación de su empresa ante la corte, vuelve a ser confirmada y aceptada¹⁷:

[L]a cultura caribe se reproducía gracias al mecanismo de la guerra, plasmándose este rasgo de forma acentuada en el aspecto físico de los individuos. Ante todo, como *guerreros implacables*, los caribes se preocupaban por adoptar un aspecto fiero [. . .] usaban también collares de otras muchas cuentas, como trozos de caracoles, dientes de pescado o de agutí (el único mamífero generalizado en sus islas), o hasta de huesos de los enemigos sacrificados. (157–58; énfasis mío)

Así vemos la reproducción del estereotipo que describía unos 500 años antes, casi en los mismos términos que el moderno antropólogo, Pedro Mártir de Anglería:

Los pacíficos insulares [más tarde denominados taínos] se quejan de que los caníbales asaltan perpetuamente sus islás para robarlos con continuas acometidas [. . .] A los niños que cogen, los castran como nosotros a los pollos o cerditos que queremos cría más gordos y tiernos para comerlos; cuando se han hecho grandes y gordos, se los comen; pero a los de edad madura, cuando caen en sus manos, los matan y los parten; los intestinos y la extremidades de los miembros se las comen frescas, y los miembros los guardan para otro tiempo, salados. (I: 12)

El estereotipo que Anglería lleva al centro de la cultura occidental hacia principios del XVI, vuelve en muchos escritos antropológicos modernos para confirmarse como “evidencia” científica y para clasificar

en los mismos términos dualistas un tipo particular de organización étnica. La actitud de Cassá es curiosa puesto que unas líneas antes de comenzar su catalogación étnica—que duplica y re-afirma los estereotipos caribeños inaugurados por los primeros cronistas—sostiene que: “Desde este primer encuentro nació la leyenda sobre los caníbales, a través de las crónicas de compañeros de Colón como Álvarez Chanca y Coma, y de los ecos de Mártir de Anglería. Con ella se justificaría doctrinariamente la esclavización de multitudes de indios de toda la cuenca del Caribe” (150). No obstante esta afirmación Cassá continúa aseverando que:

[E]n aspectos importantes de la cultura material caribes y taínos no diferían demasiado en razón de la aludida aculturación. No obstante, cabe acentuar la distinción entre ambas culturas, puesto que no solamente diferían en bases étnicas, sino en mecanismos centrales de reproducción. Globalmente, la economía caribe era más rústica que la taína, dando como resultado una menor división entre rangos; por otra parte, el *ethos* místico y estético taíno encontraba entre los caribes un sucedáneo en la guerra. (152)

De acuerdo con Cassá, los caribes eran más rudimentarios, bárbaros, comían carne humana, no tenían mitología salvo la de guerrear, se decoraban con huesos de los “enemigos sacrificados”, adoptaban como “guerreros implacables” un “aspecto fiero” (157). Por otra parte, los “pacíficos insulares” al decir de Anglería, son ratificados por Cassá como portadores de un “*ethos* místico y estético” (152), como una cultura más avanzada, menos guerrera y primitiva. Robiou Lamarche parece ser uno de los pocos autores que ha alertado sobre la construcción estereotípica del indígena taíno al afirmar que, debido al deseo de incorporar y valorizar lo autóctono, el taíno se transformó en un “buen salvaje” idealizado, en un ser “afable” y “pacífico” que antes de la llegada de los europeos habitaba las islas en un estado de plena felicidad, en una suerte de paraíso terrenal, lo cual no se corresponde necesariamente con la realidad histórica (*Táinos* 66).

Desde los símiles etnográficos inventados por Colón y los estereotipos reproducidos por Anglería—que más tarde utilizará Ginés de Sepúlveda (1490–1573) en su *Democrates alter* (1547) para argumentar la legitimidad de la “justa guerra” contra los indios—es posible observar la construcción del ideograma que justifica la invasión y la conquista, o como señala Jáuregui que: “establece uno de los pilares de la colonialidad moderna y justifica la estatización imperial del poder político” (67).

Lamentablemente, la actitud de Cassá no es aislada y se ensambla a una serie de libros que reproducen o inventan la cultura taína repitiendo los términos y testimonios de los conquistadores. Es necesario recordar algo importante que el enfoque nacionalista—en su deseo de integrar y valorizar lo autóctono y el mestizaje—pierde de vista por momentos, esto es: que aunque designado como “evangelizador”, el fraile Pané, no deja de formar parte de la comitiva conquistadora, y si bien no participa del saqueo material sí participa de la “conquista espiritual”. Son estos los modos en los que se ha articulado la *ficcionalización* de la *ficcionalización*: con investigadores modernos que siguen remitiendo sus “evidencias” a lo que los propios conquistadores nos refieren. En el capítulo IV de su libro sobre los indios de las Antillas titulado “Religión y mitología taínas”, Roberto Cassá escribe que: “[v]ale la pena reproducir la descripción de Mártir del conjunto de la ceremonia” (145). Cassá se refiere aquí a ritos como el *areito*—especie de celebración o festividad tribal—, y presenta como evidencia de su argumentación las siguientes palabras de Pedro Mártir de Anglería:

Así cargadas de caracoles, golpeando el suelo con los pies, bailando, cantando y danzando, saludaban con reverencia al cacique, el cual sentado en el umbral de su puerta, recibía a los que iban llegando tocando con plectro el atabal [. . .] Con los pies doblados debajo de sí como los zapateros, se estaban sentados y mirando al ceme cabizbajos: casi temblando de reverencia y teniendo temor, le pedían que no le fueran desagradables los sacrificios que le iban a hacer. (citado en Cassá 145-46)

La descripción no puede envidiar, en sus detalles internos, a la más moderna de las etnografías salvo por un pequeño detalle: Pedro Mártir de Anglería no estuvo nunca en las Antillas ni en ningún otro lugar de América, no fue testigo presencial de lo que describe, toda su obra se basa en los textos ficcionalizados—como en los *Diarios* de Colón y otras crónicas—de los conquistadores y frailes de la primera década de la conquista, y en la chismografía sobre el Nuevo Mundo que circulaba por los puertos y la corte. Se trata del humanista italiano que en las páginas de Antonello Gerbi se transformará en un “periodista” que: “[n]o escribe para hacer árida historia, sino para dar placer y deleitable estupor a sus correspondientes” (69). Anglería era un “chismógrafo” oficial de la corona que recolectaba parte de su información de los afebrados marineros recién llegados de América y que, como señala el propio Gerbi, armaba tertulias con conquistadores para admirar en ellas “un

marsupial disecado, traído por Vicente Yáñez" (69) y para discutir con sus contertulios "la admirable fosforescencia del cocuyo" (68). En suma, era un humanista que basaba gran parte de su estructura discursiva en el rumor social de la corte y los puertos.

El hecho de que los escritos etnográficos como el de Pané sean interpretaciones de interpretaciones hace que los mismos participen dentro del concepto de ficción en el sentido etimológico de la palabra, o sea algo fabricado, hecho, armado o compuesto. Por ello, siempre que se quiera reconstruir la cultura taína a partir de los textos de conquistadores, será necesario entender que no se hace otra cosa sino *ficcionalizar* una *ficcionalización* y que, por ende, se incurre paradójicamente—al querer "iluminar" una "verdad" histórica y antropológica—en un doble encubrimiento del Otro.

III. La influencia diabólica y la figura del "enemigo"

In any intercultural encounter, the way people are viewed has a great deal to do with the way they are treated.

Michael Palencia-Roth, "The Cannibal Law of 1503" (21)

Estas ficcionalizaciones que intento deconstruir y que han sido llevadas a cabo por los críticos literarios y por antropólogos (Arrom, López-Baralt, Alegría, Cassá), se corresponden con un intento de celebración del mestizaje cultural y racial. Esta celebración, a su vez, ha pasado por alto la violencia explícita dentro del texto de Pané. Una de las posibles formas de revisar y repensar dichas críticas es mediante el análisis de la figura del "enemigo" en el propio texto del fraile catalán. En este sentido, el enemigo de Pané—como más tarde lo será de Motolonía (1490–1569), Fray Bernardino Sahagún (1499–1590) y José de Acosta (1540–1600)—es el shamanismo sustentado por las prácticas "idolátricas" que se fundaban, según el fraile, en la "ignorancia" y la influencia diabólica: "Hay algunos hombres, que practican entre ellos, y se les dice behiques, los cuales hacen muchos engaños, como más adelante diremos, para hacerles creer que hablan con ésos [los muertos], y que saben todos sus hechos y secretos; y que, cuando están enfermos, les quitan el mal, y así los engañan" (33)¹⁸. Los *behiques* o chamanes son portadores de un saber curador que sirve para "quitar el mal"; sin embargo, este saber es un "engaño" que sólo puede funcionar, según

Pané, gracias a la “ignorancia” del conjunto de la población taína, al desconocimiento del catolicismo y, como consecuencia lógica del maniqueísmo católico, por influencia del demonio: “Las cuales cosas creen aquellos simples ignorantes que hacen aquellos ídolos, o por hablar más propiamente, aquellos demonios, no teniendo conocimiento de nuestra santa fe” (35)¹⁹.

Entre los encuentros más renombrados por los textos de los conquistadores en el Nuevo Mundo durante el final del siglo XV, todo el XVI y parte del XVII, en abierta competencia con el oro y los caníbales, hallamos la recurrente y utilitaria presencia del demonio. Este será uno de los principales agentes conceptuales del aparato evangelizador cristiano en la explicación etnográfica del accionar indígena. La gran mayoría de las prácticas culturales indígenas desde las danzas rituales como el *areito* y las esculturas tainas de los *cemíes* o los libros biombo-foliados de la cultura mexica (*tlacuilolli*), pasando por las prácticas médicas nativas de los shamanes, los rituales de las religiones africanas traídas por los esclavos, hasta las modalidades sexuales (homosexualidad, poligamia) y religiosas (politeísmo, sacrificios, canibalismo ritual), encontrarán su causa eficiente en el accionar y la influencia demoníaca²⁰.

El texto de Pané es modélico, como afirmaba Mercedes López-Baralt, puesto que funda una matriz etnográfica productiva que será utilizada recurrentemente por los evangelizadores-etnógrafos durante todo el siglo XVI. Uno de ellos, Fray Bernardino de Sahagún, en su descripción de los tipos sociales que integraban la ciudad mexica se refiere a la mujer curandera en términos casi idénticos a los que había utilizado Pané:

La que es mala médica usa de la hechicería supersticiosa en su oficio y tiene pacto con el demonio, y sabe dar bebedizos con que mata a los hombres; y por no saber bien las curas, en lugar de sanar enferma y empeora, y aun pone en peligro de la vida a los enfermos, y al cabo los mata, y así engaña a las gentes con su hechicería [. . .] dice que sana a los enfermos, siendo ello falsedad superstición notoria. (Libro x: cap. xiv, 105)

Otro etnógrafo conocido bajo el pseudónimo de Motolinía—Fray Toribio de Benavente—, en su catálogo de “fiestas que en esta tierra tenían en las cuales se declara muchas ydolatrías” (*Memoriales* V: 151), refiriéndose a las alegadas idolatrías mexicas, escribía que: “Y era que de noche se ayuntauan y llamauan y hazían fiestas al demonio con muchos

y diversos ritos que tenían antiguos, en espezial quando sembrauan sus maizales y quando los cogían” (151).

Por su parte, el cura jesuita José de Acosta en el libro V de su *Historia natural y moral de las Indias* (1590) proponía toda una teoría de la idolatría articulada por géneros—idolatrías de *cosas naturales* e idolatrías de *cosas imaginadas*—y anotaba en relación a los *incas* del Perú que: “No se contentó el demonio con hacer a los ciegos indios, que adorasen al sol, y la luna y estrellas y tierra, y mar y cosas generales de naturaleza; pero pasó adelante a dalles por dioses y sujetarlos a cosas menudas, y muchas de ellas muy soeces” (V: 223). Como se puede apreciar, en estos autores hay una continuidad de una cadena enunciativa que se va articulando en el interior de la matriz etnográfica y discursiva de la conquista. Si bien es cierto que en los últimos ejemplos citados la episteme antropológica opera en niveles de mayor sofisticación, igualmente, la misma se sustenta en la representación del Otro a partir de las coordenadas de idolatría, influencia demoníaca, ignorancia y desconocimiento de la doctrina católica ya ensayadas por el texto fundador de Pané.

Pero no es solamente el desconocimiento lo que articula la “ignorancia” sino, además, el rechazo de la doctrina. En un pasaje memorable por cuanto esclarece de manera ejemplar las prácticas coloniales que operaron sobre los supuestos “pacíficos” taínos, Pané nos relata cómo actuaban los españoles con aquellos que rechazaban el advenimiento y conversión a la doctrina católica. El cacique Guarionex, al parecer, fue uno de estos “rebeldes” que, según Pané, acosado por los otros caciques “abandonó su buen propósito [. . .] los cuales le reprendían porque deseaba obedecer la ley de los cristianos, siendo así que los cristianos eran malvados y se habían apoderado de sus tierras por la fuerza” (51). Una vez que Guarionex dejó su “buen propósito”, mandó gente a que “tomasen aquellas imágenes que fray Ramón había dejado al cuidado de los sobredichos catecúmenos, las destrozasen y rompiesen” (52). En efecto, los súbditos de Guarionex no sólo saquearon el precario adoratorio que el curita catalán había armado—reemplazando el ídolo *cemí* por otras figuras católicas—sino que además “tiraron las imágenes al suelo y las cubrieron de tierra y después orinaron encima” (53). Al parecer aquí terminó la bondad y el amor evangélico de Pané, quien envió noticia del suceso al hermano del Almirante Colón, Bartolomé, el cual, según el relato del fraile “formó proceso contra los malhechores

y, sabida verdad, los hizo quemar públicamente” (54). Pané no sólo respalda el castigo dado a sus “idolátricos” etnografiados, sino que además propone:

[Q]ue la isla tiene gran necesidad de gente para castigar a los señores cuando son merecedores de ello [y] dar a conocer a aquellos pueblos las cosas de la santa fe católica y adoctrinarlos en ella; porque no pueden y no saben oponerse [. . .]. Los primeros cristianos [. . .] eran propensos a creer fácilmente. Pero, con los otros hay necesidad de fuerza y de ingenio, porque no todos somos de una misma naturaleza. Como aquéllos tuvieron buen principio y mejor fin, habrá otros que comenzarán bien y se reirán después de lo que se les ha enseñado; con los cuales hay necesidad de fuerza y castigo. (54-55)

Curiosa paradoja de la historia: hoy el texto de Pané se utiliza para (re)componer la imagen de un pueblo contra el cual el autor aconsejaba se utilizara “fuerza y castigo” (55). Como es sabido, estas prácticas llevaron al exterminio de las poblaciones que el propio Pané buscaba conquistar espiritualmente. En los textos del conquistador—etno-eurocéntricos por naturaleza—es posible entrever, tras el manto de significativos silenciamientos, las “quejas” y las “acciones” contra-coloniales del Otro americano. La escritura etnográfica subordina la diferencia del Otro al espacio propio de la letra y a un campo de relaciones políticas. De este modo, el espacio del Otro se convierte en el espacio del texto (apropiación). La característica de esta escritura es entonces la inscripción temporal y espacial del Otro bajo la disposición del ego y la autoridad etnocéntrica del etnógrafo.

El proceso de ficcionalización inaugurado por la matriz etnográfica de Pané configura una alternativa más dentro de las opciones ideológicas del discurso conquistador. Su particularidad reside en la cancelación de una serie de enunciados que se están registrando en forma paralela a su relato etnográfico—Colón, Chanca, Coma, Pedro Mártir—y la articulación de otros nuevos. En primer lugar, el texto de Pané niega la realidad indígena en tanto que novedad al ordenar-inventar una tradición—las “antigüedades”—de la cultura taína; el referente “Nuevo Mundo” queda de esta forma inhabilitado. En segundo lugar, su narración desmiente involuntariamente la presencia de los “aterradores” caníbales de los que nos habla insistentemente Colón y pone la resistencia y la agencia indígena de parte de los supuestamente “pacíficos” taínos. En tercer lugar, al

producir una traducción, un re-ordenamiento y, finalmente, un cuadro cosmogónico, permite el ingreso de la alteridad dentro de una esfera de clasificación que hace instrumentalmente “conocible”, “manejable” y “explicable” al Otro conquistado. Al mismo tiempo, la relación de Pané es modélica puesto que sienta las bases estructurales para la creación de una matriz etnográfica que perdurará a lo largo del siglo XVI y cuyos principales fundamentos y vectores ideológicos se hallan asociados con la “ignorancia” del Otro y sus derivados estereotípicos: “primitivos”, “ingenuos”, “pacíficos”, “nobles”, “engañables”; y en segundo lugar, con la idolatría y las “influencias demoníacas” que habilitan el castigo y el uso de la fuerza del colonizador.

Puede afirmarse que el modelo etnográfico que propone Pané permite entender—dentro de lo que Dussel llama el “mito sacrificial” de la Modernidad (34)—las relaciones instrumentales entre saber y poder en el sentido que fue necesario traducir y encubrir la cosmogonía del Otro, incluso inventarla, para extirpar sus alegadas idolatrías e imponer una nueva religión. Frente a la RESISTENCIA, la propuesta de Pané fue clara, sencilla y contundente: uso de la fuerza y castigo. A través del análisis del discurso etnográfico de Pané es posible comprender cómo el *telos* evangélico quedó inextricablemente asociado al proceso de la conquista material de América justificando, de este modo, la razón imperial del colonialismo y el violento ideario de la Modernidad naciente.

VANDERBILT UNIVERSITY

NOTAS

¹ De acuerdo con Juan José Arrom: “fray Ramón fue también el primer misionero en aprender la lengua e indagar las creencias de un pueblo indígena, su *Relación* constituye la piedra angular de los estudios etnológicos en este hemisferio” (“Estudio” 1). Existen varios autores que han sostenido esta misma afirmación, ellos son: Mercedes López-Baralt, Sebastián Robiou Lamarche, Ricardo Alegría y Roberto Cassá.

² De acuerdo con Dussel, el “encubrimiento” del Otro se asocia con la invención del “ser-asiático” que vino a sustituir la ontología amerindia: “[e]s el modo como ‘desapareció’ el Otro, el ‘indio’, no fue descubierto como Otro, sino como ‘lo Mismo’ ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): ‘en-cubierto’” (46–47; comillas del original).

³ En cierto sentido, como lo definía Clifford Geertz en su libro *La interpretación de las culturas* (1973), toda aproximación a una cultura Otra no es sino una interpretación:

El concepto de cultura que propugno [. . .] es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. (20)

⁴ Los procesos de ficcionalización de la conquista han sido brillantemente analizados por Beatriz Pastor. De acuerdo con la autora, la primer fase de ficcionalización se asocia con los textos colombinos y con ciertos procesos de “mitificación” que se definen como portadores de: “una concepción del mundo y unos modos de representación que resultan en la creación de una serie de mitos y modelos que muy poco tienen que ver con la realidad concreta que pretenden relatar y revelar” (iv).

⁵ Johannes Fabian llama a este proceso “the denial of coevalness,” un proceso que implica la negación contemporánea del Otro en relación con el tiempo presente del etnógrafo. Mignolo, siguiendo a Fabian, explica este proceso como: “the complicities between the replacement of the ‘other’ in space by the ‘other’ in time [. . .] the articulation of cultural differences in chronological hierarchies [. . .] the replacement of the other in space by the other in time was partially framed in terms of boundaries and frontiers” (xi).

⁶ De acuerdo con José Antonio Maravall, la expresión “Novus Orbis” es utilizada por primera vez en 1503 en “un mapa confeccionado por Bartolomé Colón [. . .] y cuando Nebrija edita en Alcalá las *Décadas De Orbe* [sic] *Novo* del primero [Angle-ría], esta denominación hará fortuna y quedará trasladada a las lenguas vulgares” (“El descubrimiento” 367–68).

⁷ En adelante sigo la edición de José Juan Arrom.

⁸ Recordemos que Pané fue encomendado por Colón para realizar su labor evangélica y etnográfica.

⁹ Ricardo Alegría, en el prólogo al libro de Sebastián Robiou Lamarche titulado *Táinos y Caribes. Las culturas aborígenes antillanas*, afirma que: “En el año de 1543, cuando el obispo Rodrigo de Batidas llegó a la isla de San Juan (Puerto Rico) con el propósito de promulgar el decreto real que otorgaba la libertad a los indios táinos, que desde el comienzo de la colonización habían sido ‘encomendados’ en La Española, Cuba y Puerto Rico, le informó al rey que en la Isla sólo había encontrado 60 indios táinos” (xi).

¹⁰ Margaret Hodgen fue muy clara al señalar que el “reservorio intelectual” desde el cual se habían organizado los principios de la temprana antropología había sido engastado en parámetros puramente eurocéntricos derivados, “almost without exception, from Western philosophy or the Judeo-Christian Scriptures, never from Asiatic, African, or native American sources” (9).

¹¹ De acuerdo con Aníbal Quijano, la racionalidad de la Modernidad se organizó en torno al concepto de totalidad orgánica—en el sentido de un organismo y de las relaciones de funcionalidad entre el todo y las partes que constituyen el organismo. Dicho concepto se estructuró en base a una lógica de jerarquización—Europa como centro y sus colonias como periferia—que colaboró en la creación de una imagen de la sociedad como algo “cerrado”. Esta lógica histórica, según Quijano, se concebía como única para pensar “la totalidad histórica, y una racionalidad que consistía en la sujeción de cada parte a esa lógica única de la totalidad” (18). El enclave, el centro rector, el motor inmóvil de esa lógica de totalización—hoy hablamos de globalidad y globalización—era obviamente Europa.

¹² Jacques Derrida en su ya clásico *De la gramatología*, atacaba la postura eurocéntrica de Lévi-Strauss y afirmaba que:

If writing is no longer understood in the narrow sense of linear and phonetic notation, it should be possible to say that all societies capable of producing, that is to say of obliterating, their proper names, and of bringing classificatory difference into play, practice writing in general. No reality or concept would therefore correspond to the expression ‘society without writing’ [. . .]. By one and the same gesture, (alphabetic) writing, servile instrument of a speech dreaming of its plenitude and its self-presence, is scorned and the dignity of writing is refused to nonalphabetic signs. We have perceived this gesture in Rousseau and in Saussure. (109–10)

¹³ Sobre la estructura de estos ficcionalizados “ciclos” o “etapas” míticas de la cultura taína véase: Sebastián Robiou Lamarche, *Encuentro con la mitología taína* (1992); Mercedes López-Baralt, *El mito taíno. Raíz y proyecciones en la amazonia continental* ([1976] 1999); Juan José Arrom, *Mitologías y artes prehispánicas de las Antillas* ([1975] 1989); Ricardo E. Alegría, *Apuntes en torno a la mitología de los indios taínos de las Antillas mayores y sus orígenes suramericanos* (1978). Roberto Cassá, *Los indios de las Antillas* ([1992] 1995), no estructura la mitología taína en ciclos pero clarifica ciertas partes de su estructura con el texto de Pané y parte de los rituales con los escritos de Colón. Esta lista no es exhaustiva en lo absoluto, pero sirve para entender momentos representativos de la “reconstrucción” o “interpretación” cultural que se ha hecho de los taínos a partir del texto de Pané.

¹⁴ El padre Bartolomé de Las Casas en su *Historia de las Indias* afirmaba que: “Este Fray Ramón escudriñó lo que pudo, según lo que alcanzó de las lenguas, que fueron tres las que había en esta isla; pero no supo sino la una de una chica provincia que arriba dijimos llamarse Macorix de abajo, y aquélla no perfectamente, y de la universal supo no mucho, como los demás, aunque más que otros, porque ninguno, clérigo, ni fraile, ni seglar, supo ninguna perfectamente de ellas si no fue un marinero de Palos o de Moguer, que se llamó Cristóbal Rodríguez” (citado en Arrom, “Estudio” 10).

¹⁵ De acuerdo con Margarita Zamora fue Bartolomé de Las Casas,

who copied, edited, paraphrased, and commented on a significant number of Columbus's writings, some of which survive only in Las Casas's versions. Conversely, the Columbian texts that remain lost today, including the *diarios* of the second, third, and fourth navigations, are, in part, unavailable because Las Casas did not transcribe them. Thus, much of our understanding of the Discovery, much of what we know of what Columbus thought or said, as well as what we do not, is the result of Las Casas's intervention in the transmission of the Columbian texts [. . .] nothing has had as comprehensive and profound an effect on them as Las Casas's hand. (“Introduction” 6)

¹⁶ Como lo ha señalado Peter Hulme, en la entrada a su *Diario* del primer viaje correspondiente con el 23 de noviembre de 1492, Colón anota por primera vez la palabra “caníbales”. Por ello Hulme sugiere que: “This is the first appearance of the word ‘caníbales’ in a European text, and it is linked immediately with the practice of eating human flesh. The *Journal* is, therefore, in some sense at least, a ‘beginning text’” (17).

¹⁷ De acuerdo con Cassá, el “testimonio más importante” (151) para confirmar la existencia de los caribes proviene de lo que los supuestos caribes le relataron a los cronistas franceses como a R. P. Breton en su *Relations de l'île de la Guadalupe* o de los testimonios contenidos en el libro de P. Pelleprat titulado *Relations des missions des R. P. De la Compagnie de Jesus dans les Isles et dans la terre ferme de l'Amérique Méridionale*, entre otros.

¹⁸ Como anota Carlos Esteban Deive: “[P]or lo que respecta al ritual curativo, [. . .] para Pané y Las Casas los behiques taínos son unos farsantes. Este calificativo se debe al hecho, señalado por el primero, de que la sustancia u objeto que el chamán extrae del cuerpo del paciente ha sido introducido previamente en la boca de aquél y envuelto en algo para que no se caiga” (86).

¹⁹ Al respecto, Josefina Zoraida Vázquez afirma que: “Como Fernández de Oviedo, Sahagún y casi todos los cronistas, encuentra que las religiones las dicta el diablo y que desde luego, era éste, el que mediante amenazas los obligaba a efectuar sacrificios humanos” (37).

²⁰ Fernández de Oviedo asimila directamente al dios taíno, “al qual ellos llaman *çemí*, y á este tienen por su Dios”, con el demonio: “en esta Isla Española *çemí*, como he dicho, es el mismo que nosotros llamamos diablo” (I: 229–30).

OBRAS CITADAS

- Acosta, Joseph de. *Historia natural y moral de las indias*. Ed. Edmundo O’Gorman. México, D.F.: FCE, 1962.
- Alegría, Ricardo. *Apuntes en torno a la mitología de los indios Taínos de las antillas mayores y sus orígenes suramericanos*. Barcelona: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1978.
- Anglería, Pedro Mártir de. *Décadas del Nuevo Mundo*. Madrid: Polifemo, 1989.
- Arrom, José Juan. “Estudio preliminar”. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. México D.F.: Siglo XXI, 1984. 1–19.
- Benavente Motolinía, Fray Toribio de. *Memoriales*. México, D.F.: El Colegio de México, 1996.
- Borges, Jorge Luis. “El etnógrafo”. *Obras Completas*. 4 vols. Buenos Aires: Emecé, 1989. 367–68.
- Brotherston, Gordon. *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*. México, D.F.: FCEM, 1997.
- Cassá, Roberto. *Los indios de las antillas*. Quito: ABYA-YALA, 1995.
- Clifford, James. “Power and Dialogue in Ethnography. Marcel Griaule’s Initiation”. *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Ed. George W. Stocking. Madison: U of Wisconsin P, 1983. 121–56.
- . “Sobre la autoridad etnográfica”. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Ed. Carlos Reynoso. México D.F.: Gedisa, 1991. 141–70.
- Deive, Carlos Esteban. “El chamanismo taíno”. *La cultura taína: las culturas de América en la época del descubrimiento*. Madrid: Turner, 1989. 81–89.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1997.
- Dussel, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro (hacia el origen del “mito de la modernidad”)*. Bogotá: Antropos, 1992.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- Gerbi, Antonello. *La naturaleza de las indias nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*. México, D.F.: FCEM, 1978.
- Hodgen, T. Margaret. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1964.
- Hulme, Peter. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492–1797*. London: Methuen, 1986.
- Jáuregui, Carlos. *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Córdoba, España: Casa de las Américas, 2005.
- López-Baralt, Mercedes. *El mito taíno. Raíz y proyecciones en la amazonia continental*. Río Piedras, Puerto Rico: Huracán, 1999.
- . *Para decir al Otro. Literatura y antropología en nuestra América*. Madrid: Iberoamericana, 2005.

- Maravall, José Antonio. "El descubrimiento de América en la historia del pensamiento político". *Estudios de historia del pensamiento español*. Vol. 2. Madrid: Cultura Hispánica. 2001. 353–82.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: U of Michigan P, 1995.
- Nabel Pérez, Blas. *Las culturas que encontró Colón*. Quito: ABYA-YALA, 1992.
- Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de. *Historia General y Natural de las indias*. Islas y tierra-firme del mar océano. 14 vols. Ed. Natalicio González & José Amador de los Ríos. Asunción del Paraguay: Guaranía, 1944.
- Palencia-Roth, Michael. "The Cannibal Law of 1503." *Early Images of the Americas. Transfer and Invention*. Ed. Jerry M. Williams & Robert E. Lewis. Arizona: The U of Arizona P, 1993. 21–63.
- Pané, Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Ed. José Juan Arrom. México D.F.: Siglo XXI, 1984.
- Pastor, Beatriz. *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1988.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena* 13.29 (1991): 11–20.
- Robiou Lamarche, Sebastián. *Encuentro con la mitología Taína*. San Juan: Punto y Coma, 1992.
- . *Táinos y Caribes: las culturas aborígenes antillanas*. San Juan, Puerto Rico: Punto y Coma, 2003.
- Sahagún, Fray Bernardino de. *El México antiguo. Selección y reordenación de la Historia general de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún y de los informantes indígenas*. Ed. José Luis Martínez. Caracas: Ayacucho, 1981.
- Varela, Consuelo y Juan Gil, eds. *Cartas de particulares a Colón y Relaciones coetáneas*. Madrid: Alianza, 1984.
- . *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos*. Madrid: Alianza, 1992.
- Vázquez, Josefina Zoraida. *La imagen del indio en el español del siglo XVI*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1991.
- Zamora, Margarita. *Reading Columbus*. California: U of California P, 1993.

Copyright of *Revista de Estudios Hispánicos* is the property of Washington University and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.