

VIRGINIA GIL AMATE | PABLO NÚÑEZ DÍAZ
PAULO GATICA COTE | ANDREA ÁLVAREZ GARCÍA
(eds.)

Letras de América

Siglos XVI, XVII y XVIII

**DE AQUEL PRESENTE A ESTE EN LA
LITERATURA HISPANOAMERICANA**



LETRAS DE AMÉRICA
SIGLOS XVI, XVII Y XVIII

LETRAS DE AMÉRICA SIGLOS XVI, XVII Y XVIII

*De aquel presente a este
en la literatura hispanoamericana*



VIRGINIA GIL AMATE
PABLO NÚÑEZ DÍAZ
PAULO GATICA COTE
ANDREA ÁLVAREZ GARCÍA
(eds.)

Ediciones Trea



Primera edición: marzo de 2026

© de los textos: los autores de cada capítulo, 2026

© de esta edición: Ediciones Trea, S. L.
C/ Gran Capitán, 52
33213 Gijón · Asturias · España
Tfno. 985 303 801 · Fax 985 303 712
trea@trea.es
www.trea.es

Producción: Patricia Laxague Jordán
Corrección: Almudena Zapatero
Maquetación: Almudena Zapatero

Depósito legal: AS 00087-2026
ISBN: 979-13-88179-00-6

Impreso en España — Printed in Spain

Todos los derechos reservados. No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo por escrito de Ediciones Trea, S. L.

La editorial, a los efectos previstos en el artículo 32.1 párrafo segundo del vigente TRLPI, se opone expresamente a que cualquiera de las páginas de esta obra o partes de ella sean utilizadas para la realización de resúmenes de prensa.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Índice

Prólogo	11
VIRGINIA GIL AMATE	

PARTE I

AQUELLOS TIEMPOS TAN PRESENTES. SIGLOS XVI, XVII Y XVIII

1. Representaciones de los taínos en los primeros encuentros coloniales: crónicas, relatos y percepciones entre dos mundos	15
BEATRIZ CALVO-PEÑA	
2. La batalla de Centla o cómo se construyó el relato del primer <i>milagro</i> bélico en tierras mexicanas	23
BEATRIZ ARACIL	
3. Poesía lírica de la evangelización en los Andes peruanos	35
HELENA USANDIZAGA	
4. El mito del Paso del Noroeste o Estrecho de Aníán: los relatos apócrifos en el contexto de las Crónicas de Indias	45
JOSÉ CARLOS GONZÁLEZ BOIXO	
5. El canto alegórico del ruiseñor en <i>El Bernardo</i> de Bernardo de Balbuena (Libro XI)	55
MATÍAS BARCHINO	
6. Hambre y heroicidad en <i>La Florida del Inca</i>	71
EVA VALERO JUAN	
7. La crónica de Alexandre Olivier Exquemelin, el cirujano de los piratas	83
CAMILA CATTARULLA	
8. «Claro honor de las mujeres, de los hombres docto ultraje». Sor Juana a la luz de M. ^a Jesús de Ágreda, la duquesa de Aveiro y Catalina de Siena ...	89
ROCÍO OVIEDO PÉREZ DE TUDELA	

9. **Carlos de Sigüenza y Góngora, escritor de relaciones** 101
MARÍA JOSÉ RODILLA LEÓN
10. **Úrsula Suárez, autobiografía limitada de una monja** 113
EVA VALCÁRCEL
11. **¿Hacia un nuevo modelo de santidad femenina en Nueva España?
Las hagiografías de Ana Guerra de Jesús y Francisca Carrasco
de San Joseph en el primer tercio del siglo XVIII** 123
RAMÓN JIMÉNEZ GÓMEZ
12. **La mirada inglesa sobre la América hispánica en *A Natural and Civil History
of California* (1759)** 133
MÓNICA AMENEDO-COSTA
13. **La América meridional en la literatura de viajes dieciochesca:
de la maravilla al pragmatismo** 143
JORGE CHAUCA GARCÍA
14. **Pedro de Peralta, la imprenta y la censura** 155
PEDRO M. GUIBOVICH PÉREZ
15. **Contexto y transcripción de una sátira política contra el visitador general
José de Gálvez y su actuación española en Nueva España** 167
CARMEN LUNA SELLÉS
16. **La formación de los jóvenes en el siglo XVIII en América. La propuesta
educativa de José Joaquín Fernández de Lizardi en *La Quijotita y su prima*** . . . 181
CARMEN RUIZ BARRIONUEVO

PARTE II

PASADO Y PRESENTE: FORMAS DE ESTUDIO, VÍAS DE ANÁLISIS Y POLARIDADES
DEL CONOCIMIENTO

17. **Exploración y escritura sobre el Pacífico novohispano (1522-1543):
reflexiones en torno al género relación** 193
ALBERTO SANTACRUZ ANTÓN
18. **El pequeño Cupido de la casa del deán de Puebla** 203
JOSÉ CARLOS ROVIRA
19. **Los múltiples sentidos de la refracción: lecturas y relecturas
de *Espejo de paciencia* de Silvestre de Balboa** 221
PAULA FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ
20. **El Barroco hispanoamericano: revisión crítica y excesos interpretativos** . . . 233
JOAQUÍN ROSES

21. **Tal es mi poesía. Poesía-herramienta (sor Juana Inés de la Cruz. La poesía, escudo y arma de lucha feminista)** 261
PEPA MERLO
22. **Hacia la recuperación de un tema olvidado: la fábula neoclásica mexicana.** . 269
ANTONIO LORENTE MEDINA
23. **Expediciones ilustradas a las pampas argentinas: el *Viaje* de Luis de la Cruz** .. 287
TEODOSIO FERNÁNDEZ
24. **Notas sobre la modernidad ilustrada en el Perú: hacia una relectura del archivo colonial del siglo XVIII** 297
ROLANDO CARRASCO

PARTE III

ÁNGULOS DE LAS RECUPERACIONES LITERARIAS DEL PASADO. SIGLOS XX Y XXI

25. **Augusto Roa Bastos. La otra crónica de su Almirante** 315
PACO TOVAR
26. ***Crónica del descubrimiento* (1980) de Alejandro Paternain: una ucronía americana fallida** 335
ANÍBAL SALAZAR ANGLADA
27. **Algunas reescrituras argentinas de las Crónicas de Indias** 349
FEDERICA ROCCO
28. **Andar en modo inverso: mutaciones del contar y reveses del decir en *Las niñas del naranjel* de Gabriela Cabezón Cámara** 359
MARTA INÉS WALDEGARAY
29. **La revisión de la conquista de América en *Las niñas del naranjel* (2023) de Gabriela Cabezón Cámara** 373
KATYA VÁZQUEZ SCHRÖDER
30. **De elegías y resistencias: Atahualpa y Rumiñahui en la poesía ecuatoriana de la segunda mitad del siglo XX** 385
MIGUEL ÁNGEL GÓMEZ SORIANO
31. **A vueltas con el Inca Garcilaso de la Vega. Ficciones peruanas en torno al autor y su mundo (siglos XX y XXI)** 399
CARMEN DE MORA VALCÁRCEL
32. **El Inca Garcilaso de la Vega y Manuel González Prada: herencia inca y reconstrucción identitaria** 419
AURA CRISTINA BUNORO

33. **El Inca Garcilaso como modelo para la narrativa transnacional peruana:**
El sol de Lima de Luis Loayza 429
 ERWIN SNAUWAERT
34. **«En las raíces de la yuca»: la poesía subversiva de Marianela Medrano** 441
 ESTEFANÍA TAMARGO GONZÁLEZ
35. **Desconstrucción y reescritura del periodo virreinal desde la perspectiva de la minificción mexicana contemporánea escrita por mujeres** 453
 CECILIA EUDAVE
36. **De la razón que arde al fuego que ilumina: «Tránsito de sor Juana Inés» de Sara de Ibáñez** 463
 MARÍA ISABEL CALLE ROMERO
37. **El sujeto subalterno: esclavos y piratas en *El médico de los piratas*, de Carmen Boulosa** 475
 SONIA RICO ALONSO
38. **La tapada limeña: ¿mujer rebelde?** 485
 GIOVANNA MINARDI
39. **Otra labor de manos o los empeños de una narradora *contra el olvido*: una novela de Ana Teresa Torres** 493
 NIEVES MARÍA CONCEPCIÓN LORENZO

Representaciones de los taínos en los primeros encuentros coloniales: crónicas, relatos y percepciones entre dos mundos

BEATRIZ CALVO-PEÑA

Barry University

La llegada de Cristóbal Colón a la Isla de la Española en 1492 marcó el inicio de un encuentro traumático y transformador entre Europa y América. Los taínos, habitantes originarios de las islas del Caribe, se convirtieron en los primeros sujetos observados, descritos y categorizados por los europeos. Estas descripciones tempranas, aunque fundamentales para la comprensión histórica de los pueblos indígenas, reflejan los sesgos culturales y políticos inherentes a los autores europeos que las produjeron.

Las primeras crónicas coloniales no deben entenderse como un espejo de la realidad, sino como parte activa de su creación, intervenciones ideológicas dentro de un contexto específico de poder. Como señala Walter Mignolo, el proceso de colonización no fue solo territorial, sino epistémico: se impuso una lógica de conocimiento eurocristiana que desautorizó otras formas de saber y ser.¹ Esta colonialidad del saber se manifiesta claramente en la forma en que los taínos fueron representados en las crónicas.

Entre los textos más destacados que abordan a los taínos se encuentra la *Relación de las antigüedades de los indios* de fray Ramón Pané, escrita bajo el encargo de Cristóbal Colón. Considerada la primera etnografía del Nuevo Mundo, el texto del fraile documenta las creencias, mitos y costumbres de los taínos de La Española. Tras él, cronistas como Bartolomé de las Casas, Gonzalo Fernández de Oviedo y Pedro Mártir de Anglería dejaron también relatos valiosos que ofrecen perspectivas complementarias, aunque igualmente problemáticas, sobre los taínos. Sus narrativas están profundamente influenciadas por las estructuras de poder colonial, las expectativas europeas y las limitaciones epistemológicas de sus autores. Mientras que algunos cronistas, como Bartolomé de las Casas, expresaron una visión más compasiva hacia los

¹ Walter Mignolo: *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

indígenas, otros, como Gonzalo Fernández de Oviedo, enfatizaron la inferioridad de los pueblos del Caribe para justificar su explotación. El médico Diego Álvarez Chanca describió a los taínos desde una perspectiva práctica, centrada en sus condiciones físicas y sociales, mientras que Pedro Mártir de Anglería, a través de su lente humanista, integró sus relatos en una narrativa global sobre las maravillas del Nuevo Mundo.

Un punto en común entre estas obras es su tendencia a reducir la complejidad de la cultura taína a categorías comprensibles para una audiencia europea. Los taínos fueron descritos como nobles salvajes o idólatras primitivos, imágenes que oscilan entre la idealización y la deshumanización. Tales descripciones no solo afectaron la percepción europea de los taínos, sino que también tuvieron implicaciones políticas, pues sirvieron para legitimar la conquista y colonización de sus territorios.

En el *Diario de a bordo* del primer viaje de Cristóbal Colón, los taínos fueron presentados como «gente muy pobre» «de muy hermosos cuerpos», desprovistos de armas. Concluye esta primera descripción afirmando: «ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían».² Destaca el almirante su hospitalidad, su generosidad, su honestidad y su ingenuidad, idealización que era difícil de creer a pies juntillas, pues en el mismo párrafo contaba también que los taínos tenían heridas en sus cuerpos y que le narraron cómo venían gentes de otras islas, de quienes debían defenderse. Más adelante hablaba de un rey que «señorea todas estas islas comarcas y va vestido y trae sobre sí mucho oro».³ Ambos aspectos evidencian el conocimiento del mal por parte de los taínos, la necesidad de luchar por su supervivencia y el hecho de que su sociedad estaba construida sobre la riqueza y la fuerza, similar a la de los conquistadores. Sin embargo, Colón no realiza una reflexión acerca de estos aspectos. En su lugar, la construcción de un *buen salvaje* ocultaba una visión utilitaria imprescindible para sostener su proyecto: el taíno como ser exótico, puro y despojado de agencia hacía fácil subordinar su existencia a los objetivos imperiales de los Reyes Católicos.

En la misma línea del discurso de Colón encontramos los relatos de Pedro Mártir de Anglería y Bartolomé de las Casas. El primero, humanista de origen italiano, que trabajó en la corte de los Reyes Católicos como capellán de la reina Isabel y tutor de los caballeros de la corte, fue uno de los principales responsables de la penetración de los ideales renacentistas en España. Sus *Décadas del Nuevo Mundo*, de 1514, más que una crónica, es una recopilación histórica de narrativas obtenidas por él a través de sus lecturas y encuentros con personajes destacables de la época. La obra, escrita en latín, denota la voluntad de ser un documento histórico y global que informara al mundo sobre lo ocurrido en esos diez años que cambiaron la historia. Mártir no se refiere a los taínos con su propio nombre, sino que los designa como *indígenas*, borrando así su

² Cristóbal Colón: *Diario de a bordo*, p. 399, Barcelona: Taurus, 2016.

³ Cristóbal Colón: *Diario...*, o. cit., p. 409.

identidad original. Tan solo en un par de ocasiones incluye Pedro Mártir el término *taíno* y lo hace precisamente cuando quiere recoger algunos de los vocablos más comunes de su lengua. «Taíno significa noble»,⁴ afirma Mártir de Anglería, y añade que cuando los encontraron «gritaron que eran taynos, o sea, nobles, no caníbales».⁵ Desde su mente netamente humanista, los indígenas americanos adquieren una dimensión histórica y semimitológica. Son los seres humanos que existían antes de que el poder político corrompiera las sociedades occidentales:

Encontraron que había allí varios reyes, unos más poderosos que otros, como leemos que el fabuloso Eneas encontró dividido el Lacio entre varios, como Latino, Mecencio, Turno y Tarconte, que estaban separados por estrechos límites, y todo lo demás repartido entre los tiranos. Pero me parece que nuestros isleños de La Española son más felices que aquéllos con tal que reciban la religión; porque, viviendo en la edad de oro, desnudos, sin pesos ni medidas, sin el mortífero dinero, sin leyes, sin jueces calumniosos, sin libros, contentándose con la naturaleza, viven sin solicitud ninguna acerca del porvenir.⁶

Para Mártir, los taínos poseían una inocencia natural que los haría seres perfectos si recibieran la religión, papel reservado al superior hombre europeo. Este tipo de traducción cultural no solo eliminaba la complejidad de las creencias taínas, sino que también las reinterpretaba de manera que las hiciera encajar en el discurso de la superioridad europea y justificaba la necesidad de cristianización.

En el caso de Bartolomé de las Casas, además de ser crítico de los abusos coloniales, describió a los taínos como víctimas indefensas de la violencia española en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*:

Todas estas universas e infinitas gentes, a toto genere, crio Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. [...] Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no cudiciosas. [...] En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte hasta hoy, y hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afigilllas, atormentallas y destruillas.⁷

⁴ Pedro Mártir de Anglería: *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid: Atlas, 1964, p. 88.

⁵ Pedro Mártir de Anglería: *Décadas...*, o. cit., p. 34.

⁶ Pedro Mártir de Anglería: *Décadas...*, o. cit., p. 32.

⁷ Bartolomé de las Casas: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, pp. 13-15, Medellín: Universidad de Antioquía, 2011.

Aunque su intención era denunciar las atrocidades coloniales, su representación de los indígenas como figuras pasivas, presas débiles, contribuyó a perpetuar una visión paternalista que negaba la agencia política y cultural de estos pueblos.

Según Tzvetan Todorov, la actitud de Colón respecto a los indios tiene dos componentes:

O bien piensa en los indios como seres humanos completos que tienen los mismos derechos que él, y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, o bien parte de la diferencia, pero ésta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad. [...] Estas dos figuras elementales de la experiencia de la alteridad descansan ambas en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores, del propio yo, con el universo.⁸

Para Todorov, esta dicotomía entre asimilacionismo y superioridad es la base de la relación entre todo colonizador y colonizado.

Un resultado del egocentrismo colonizador fue la imposición de una episteme europea y cristiana sobre la sociedad indígena caribeña, en la que incluso los hombres de ciencia incurrieron. En su segundo viaje, cuyo objetivo era la colonización de las tierras descubiertas, Colón iba acompañado de unos mil doscientos hombres, muchos de ellos instruidos en religión y ciencias, quienes dejaron sus propias crónicas de lo vivido. El entonces médico de la flota, Diego Álvarez Chanca, dirigió una carta al Cabildo de Sevilla en la que relataba el viaje con lujo de detalles e incidía de nuevo en la visión del buen salvaje. Sin embargo, Álvarez Chanca introduce en su epístola una perspectiva más compleja que la de Colón al referirse al concepto abstracto de lo divino, como vemos en las siguientes palabras:

Todos dicen que quieren ser cristianos, puesto que verdaderamente son idólatras, porque en sus casas hay figuras muchas; yo les he preguntado qué es aquello, dícenme que es cosa de Turey, que quiere decir del cielo. [...] piensan que cuanto nosotros traemos que es cosa del cielo, que á todo llaman Turey, que quiere decir cielo.⁹

Frente a esta asimilación del mundo taíno con el cristiano a través del concepto de lo celestial, uno de los aspectos que más llama la atención en su texto es la construcción de una nueva alteridad: la de los indios caribes. Refiere cómo el capitán de una de las carabelas ligeras llega a tierra en una isla, entra en las casas de sus habitantes y vuelve «con cuatro o cinco huesos de brazos e piernas de hombres». Al ver esto, continúa, «sospechamos que aquellas islas eran las de Caribe, que son habitadas de

⁸ Tzvetan Todorov: *La conquista de América: La cuestión del otro*, p. 50, México: Siglo XXI, 1984.

⁹ Richard Henry Major: *Select Letters of Christopher Columbus with other Original Documents relating to this Four Voyages to the New World*, p. 63, Londres: Routledge, 2017.

gente que come carne humana».¹⁰ El médico, además, realiza una clara distinción entre unos y otros nativos. Explica, por ejemplo, cómo se podían distinguir los caribes de los taínos «porque las mujeres caribes traían en las piernas en cada una dos argollas tejidas de algodón»,¹¹ que las hacían parecer de mayor tamaño, y los hombres «Caribe tienen el cabello muy largo, los otros son tresquilados». Asimismo, los Caribes llevan «tiznados los ojos e las cejas [...] e con aquello parecían más espantables».¹² La construcción de la alteridad caribe, que encarna la crueldad absoluta, frente a la bondad taína, cumple una nueva función en las narrativas de los cronistas: responde a la dualidad cristiana entre el cielo y el infierno, lo divino y lo demoníaco. De esta manera, por un lado, se justificaba la evangelización del taíno, seres puros pero ignorantes, listos para recibir la luz del cristianismo, y al mismo tiempo la esclavitud de los caribes, como castigo necesario a la barbarie.

En su voluntad por entender al taíno como un ser completo y similar al hombre europeo, Colón mandó a un fraile catalán, «pobre ermitaño de la orden de San Jerónimo»,¹³ a vivir entre los taínos y elaborar un informe para conocer sus creencias. Fray Ramón Pané escribió la primera obra etnográfica del Nuevo Mundo —*Relación acerca de las antigüedades de los indios*—, en la que documenta los mitos, dioses y prácticas religiosas de los indios de La Española.¹⁴ El informe que Pané entregó a Colón se sitúa en la ambigüedad entre el registro fiel de las tradiciones y creencias taínas y la distorsión interpretativa del fraile bajo su propia óptica cristiana, según la cual asoció sus prácticas religiosas con la idolatría y el paganismo. Así, los dioses y mitos taínos, los cemíes, que eran representados en tallas de piedra o madera, fueron frecuentemente descritos como formas de idolatría.

Un ejemplo de esta distorsión lo encontramos en la representación de Opiyelguobirán, figura central dentro de la cosmología taína. Según la tradición, Opiyelguobirán es un espíritu encargado de mantener separado el mundo de los vivos y de los muertos y guiar a estos últimos a la región de Coaybay en las noches. «Es un personaje

¹⁰ Richard Henry Major: *Select Letters...*, o. cit., p. 25.

¹¹ Richard Henry Major: *Select Letters...*, o. cit., p. 29.

¹² Richard Henry Major: *Select Letters...*, o. cit., p. 36.

¹³ Fray Ramón Pané: *Relación acerca de las antigüedades de los indios: el primer tratado escrito en América. Nueva Versión*, José Juan Arrom (notas, mapa y apéndices), p. 21, México: Siglo XXI, 1974.

¹⁴ Uno de los mayores desafíos que afrontan los estudiosos de la obra de Pané es la transmisión defectuosa del texto. El documento original, entregado a Colón en 1498, fue compendiado por Pedro Mártir de Anglería en una extensa epístola escrita en latín y dirigida al obispo Ludovico de Aragón. Algunos capítulos del libro de Pané fueron reproducidos por Bartolomé de las Casas y el texto íntegro fue incluido en su totalidad por Hernando Colón en su obra biográfica sobre su padre, que quedaría inédita. Estas dos versiones fueron escritas en español. Sin embargo, la versión que hemos conservado es una traducción al italiano de Alfonso de Ulloa, publicada en 1571 en Venecia. Esta última, que ha sido objeto de un minucioso trabajo de restauración y traducción por parte de Juan José Arrom, es la que he manejado, por ello hay que tener en cuenta la posibilidad de ciertas imprecisiones a la hora de su interpretación.

mediador que marca la separación y, a la vez, mantiene el balance entre ambos mundos al regular el tránsito de espíritus en el tiempo (día vs. noche) adecuado». ¹⁵ Además, según proponen Fernández y Cuza, es un espíritu lloroso, que cumple la función de representar el desamparo de aquellos que pierden a un ser querido, y al mismo tiempo burlón, travieso e irreverente, por lo que huye a la selva ignota. ¹⁶ La visión simple de fray Ramón Pané lo describe como un ídolo en lugar de un espíritu o un mediador espiritual:

El cual cemí Opiyelguobirán dicen que tiene cuatro pies, como de perro, y es de madera, y que muchas veces por la noche salía de casa y se iba a las selvas. Allí iban a buscarlo, y vuelto a casa lo ataban con cuerdas; pero él se volvía a las selvas. Y cuando los cristianos llegaron a la dicha isla Española, cuentan que éste se escapó y se fue a una laguna; y que aquéllos lo siguieron hasta allí por sus huellas, pero que nunca más lo vieron, ni saben nada de él. ¹⁷

En este proceso, Opiyelguobirán pierde su función como mediador espiritual y se convierte en una figura demonizada, que necesitaba ser erradicada a través de la evangelización.

El borrado simbólico de figuras como Opiyelguobirán no fue un fenómeno aislado, sino parte de un proyecto más amplio de imposición cultural, pues todo intento de representación del otro corre el riesgo de reescribirlo desde el marco epistémico del colonizador, silenciando de esta manera su agencia. ¹⁸ Por un lado, Pané no puede escapar de esta dinámica, pues traduce la cosmología taína al lenguaje cristiano, reproduciendo así estructuras de poder que impiden que los taínos hablen por sí mismos. Por otro, presenta una interesante faceta humana de los taínos al hablar de la polémica figura de los behiques, líderes espirituales que practicaban ceremonias de sanación, de los que dice el autor: «Hacen muchos engaños para hacerles creer que hablan con los muertos y que saben todos sus hechos y secretos y que, cuando están enfermos, les quitan el mal, y así los engañan». ¹⁹ En una ocasión narra cómo los familiares de un muerto a quien el behique no pudo salvar la vida le dan tantos palos que le rompen los brazos y la cabeza hasta que creen haberlo matado. ²⁰ Este episodio subvierte

¹⁵ José R Oliver: «Cemí Idols and Sacred Symbolism: Taino Religious Practices in the Caribbean», *World Archaeology*, vol. 36, n.º 3, pp. 339-357.

¹⁶ Racso Fernández Ortega y Juan Cuza Huart: «Opiyelguobirán y Maquetaurie Guayaba: Nueva propuesta de interpretación», *Cuba Arqueológica. Revista Digital de Arqueología de Cuba y el Caribe*, vol. 3, n.º 2, pp. 17-25.

¹⁷ Fray Ramón Pané: *Relación...*, p. 45, México: Siglo XXI, 1974.

¹⁸ Gayatri Chakravorty Spivak: «Can the Subaltern Speak?», en *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 271-310, Urbana / Chicago: University of Illinois Press, 1988.

¹⁹ Fray Ramón Pané: *Relación...*, o. cit., p. 33.

²⁰ Fray Ramón Pané: *Relación...*, o. cit., p. 39.

el arquetipo del buen salvaje y, al mismo tiempo, pone en evidencia la construcción ideológica de la humanidad desde los márgenes.

El proyecto humanista europeo definió lo humano desde una lógica excluyente, en la que solo el hombre occidental, racional y cristiano podía ocupar el centro del discurso de lo humano. Los sujetos colonizados eran percibidos como «otros» biológicos o culturales y, por tanto, como incompletamente humanos.²¹ Sin embargo, al representar a los taínos con emociones y reacciones humanas —como el deseo de justicia, la frustración o la ira— Pané, documenta una humanidad que contradice tanto su supuesta inferioridad como la idealización que busca justificar la conquista.

El discurso colonial estaba estructurado por una tensión constante entre la admiración por lo exótico y el miedo a lo barbárico. Las representaciones coloniales no eran lineales ni coherentes, sino que operaban a través de una retórica ambivalente que oscilaba entre la fascinación y el temor, la idealización y la condena. Así, el indígena podía ser descrito como noble, pero también como cruel; inocente, pero también supersticioso; dócil, pero también violento. El comportamiento violento de los taínos que incluye Pané en su informe se inserta en esa ambivalencia y revela esa otra cara del discurso: la necesidad de marcar los límites entre el otro redimible y el otro irredimible, y de construir un sujeto indígena cuya humanidad solo puede ser aceptada si se pliega a los valores cristianos y europeos.

Conclusiones

El análisis de las crónicas de los primeros encuentros coloniales entre europeos y pueblos taínos revela que la representación de estos indígenas no fue un mero registro objetivo de lo observado, sino una construcción discursiva profundamente condicionada por los intereses, expectativas y limitaciones culturales de los autores europeos. Desde la imagen idealizada del *buen salvaje* en el *Diario de a bordo* de Colón hasta las narrativas etnográficas de fray Ramón Pané o las descripciones médicas de Álvarez Chanca, estas fuentes conformaron una matriz interpretativa que oscilaba entre la fascinación y la deshumanización. La alteridad indígena fue configurada dentro de un marco dominado por la lógica imperial, que redujo la complejidad cultural de los taínos a categorías funcionales para el control y la colonización.

Estos relatos no solo produjeron conocimiento, sino también poder: al nombrar y describir al otro, al traducir su cultura a términos cristianos, los cronistas establecieron jerarquías simbólicas que legitimaron la conquista. Las representaciones de

²¹ Sylvia Wynter: «1492: A new world view», en *Race, discourse, and the origin of the Americas: A new world view*, pp. 5-57, Washington: Smithsonian Institution Press, 1995.

figuras como Opiyelguobirán, recogidas por Pané, revelan una cosmovisión rica y estructurada, a menudo distorsionada por la lente cristiana. A su vez, la contraposición entre taínos y caribes introdujo una lógica binaria de bondad vs. barbarie que justificó tanto la evangelización como la violencia.

La hibridez cultural, la traducción forzada de conceptos religiosos y sociales y la imposición de una narrativa europea del tiempo, la historia y la civilización permitieron construir al indígena como sujeto tutelado, exótico o demonizado, pero rara vez como agente histórico. Esta tensión entre comprensión y distorsión, central en las crónicas, se manifiesta en la supresión o reinterpretación de prácticas taínas —en especial, en su espiritualidad, en los rituales funerarios y en la creencia en el canibalismo de los caribes— en función de los intereses del proyecto imperial.

Por tanto, estas crónicas deben ser leídas no solo como fuentes históricas, sino como artefactos ideológicos que contribuyeron a moldear la memoria de la conquista, pues la representación del otro no es un acto neutro, sino, como diría Michel Foucault, el conocimiento del otro es inseparable de la dominación sobre él.

Este libro contiene 39 estudios dedicados a la literatura hispanoamericana virreinal, a las visiones que América produjo en otras literaturas y a las recuperaciones poéticas y narrativas del pasado americano en la literatura hispanoamericana contemporánea. Su diversidad temática permitirá encontrar, para los siglos xvi, xvii y xviii, trabajos sobre crónicas de Indias, poesía lírica y épica, tratados educativos o memorias que reconstruían expediciones y vivencias, junto a los que ofrecen un análisis del contexto cultural, político y material en el que se desarrolló la escritura y la vida. La percepción de ese pasado, dada a lo largo del siglo xx y lo que va del xxi, en la novela histórica y biográfica, la ficción alternativa, la minificción y la poesía no conducen a una armonía de las partes o a un diálogo entre el pasado y el presente, más bien muestran una discordia entre lo que se fue y lo que se quiere ser. Entre esos dos planos temporales, el lector encontrará unos capítulos que proponen perspectivas de estudio, algunas son propias de la época que nos rodea, otras siguen la senda que no ha dejado de transitar la Filología. Si este libro, fruto del trabajo de sus autores, sirve para aprender quizá consiga que a nadie *le pese lo que no pesa*.