

# Nuevas incursiones críticas a los estudios coloniales caribeños: la crítica ecológica

**Patricia Ferrer Medina**

Marist College

[patricia.ferrer@marist.edu](mailto:patricia.ferrer@marist.edu)

Estados Unidos

**Resumen:** Este artículo comienza por definir el campo de la crítica ecológica como se ha dado hasta ahora en Norteamérica, identificando características, metodologías y posibilidades de este tipo de análisis, el cual señala hacia una reconfiguración interdisciplinaria del estudio literario. Se enfatiza la misión política de la crítica discutiendo su complicidad con la crítica al capitalismo y a la modernidad. Además, se critica el anglocentrismo y los enfoques en formas literarias específicas haciendo un llamado a una ampliación de su utilidad en la interpretación de cualquier producción cultural. Como ejemplo central de un análisis ecocrítico se presenta el concepto de *diferencia ecológica* como marcador de diferencia dentro del discurso racial a finales del siglo XV y a través del XVI y se discute en el texto de Ramón Pané, *Relación de las antigüedades de los indios*, 1498. A través de la discusión se demuestra la utilidad de la *diferencia ecológica* como cuarta categoría analítica al lado de género, raza/etnia y clase.

**Palabras claves:** Diferencia ecológica; Caribe colonial; Taíno; Ramón Pané; Ecocrítica.

**Title and subtitle: New Critical Incursions into Caribbean Colonial Studies: Ecocriticism.**

**Abstract:** The article begins by defining the field of ecological criticism as it has developed in North America by identifying characteristics, methodologies and the possibilities of this kind of analysis, which points towards an interdisciplinary reconfiguration of literary studies. Throughout the text the political charge of the theory and its parallelisms to critiques of capitalism and modernity are underlined. In addition, the paper emphasizes its anglocentrism and overvaluing of specific genres calling for more openness in the interpretation of any cultural production. As an example of an ecocritical analysis, the concept of *ecological difference* as a marker of difference within the racial discourse of late 15<sup>th</sup> and through the 16<sup>th</sup> century is discussed in Ramón Pané, *Relation of the Antiquities of the Indians*, 1498. The discussion demonstrates the usefulness of the use of *ecological difference* as a fourth category of analysis alongside gender, race/ethnicity, and class.

**Keywords:** Ecological difference; Colonial Caribbean; Taíno; Ramón Pané; Ecocriticism.

## Introducción: ¿Qué es y qué pretende la crítica ecológica?

Los términos *crítica ecológica*, *ecocrítica* o el menos común, *ecocriticismo*, se refieren a un amplio espectro de saberes, tradiciones y métodos interpretativos que surgen bajo esa denominación en los Estados Unidos en los años sesenta y setenta. Ante todo, la ecocrítica se encarga de las causas, manifestaciones y consecuencias de las múltiples crisis ecológicas actuales y su vínculo con la producción cultural. Además de saberes, tradiciones y métodos, la vertiente incluye movimientos sociales, económicos, políticos y espirituales muy distantes entre sí, como el *ecofeminismo*, la *ecológica profunda*, la *teoría Gaia* y el *movimiento de extinción humana voluntaria*<sup>1</sup>. Aquí nos referimos a la ecocrítica como un *campo*, aunque entendemos que, al no tener un centro, enfoque o estructura determinada, es más como un *conglomerado* de teorías y prácticas. Este hecho, si bien la hace vulnerable a ataques, ha sido simultáneamente su ventaja más sobresaliente. En esencia la ecocrítica es interdisciplinaria y en propósito política. Interdisciplinaria porque sus fuentes vienen de tradiciones tan variadas como las ciencias ecológicas, biológicas y químicas, las ciencias políticas, la sociología, la historia, la ética, la filosofía, la antropología, la historia del arte, la geografía, la economía, los estudios literarios, movimientos religioso-espirituales, además de otros movimientos populares. Política ya que intenta denunciar prácticas o concepciones que son incongruentes con la supervivencia digna del ser humano en el planeta<sup>2</sup>.

Es importante señalar sin equivocación que la crítica ecológica no tiene un método de análisis o estudio específico debido en gran parte a la variedad de las disciplinas que la trabajan y al enfoque de las corrientes en uso. Aún dentro de los estudios literarios es posible encontrar varios enfoques: el ecofeminismo, por ejemplo, enfatiza la conexión de todos los medios de opresión y denuncian todo tipo de dominación sobre el Otro para lo cual se hace uso de teorías psicoanalíticas y feministas que critican el falocentrismo, además de corrientes marxistas que son críticas del sistema de producción capitalista y la división de clase. Gracias a esta gran variedad no hay un consenso de método, aunque la deconstrucción y otras formas de análisis discursivos y fenomenológicos son los métodos más populares. Por ende, resultaría imposible tratar de fijar un canon de textos literarios o

---

<sup>1</sup> El *ecofeminismo* se refiere al movimiento que une a la lucha por igualdad de géneros con los intereses ecológicos; la *ecológica profunda* recomienda cambios radicales en nuestros sistemas sociales, económicos y políticos basados en la creencia de que el ser humano no es solo más que un organismo más; la *teoría Gaia* sostiene que el medioambiente y la Tierra misma están vivos; y el *movimiento de extinción humana voluntaria*, hace un llamado a la no-reproducción del individuo con el propósito primero de controlar el crecimiento poblacional y segundo, llevar a la extinción de la especie humana ya que solo así podemos evitar hacerle daño al medioambiente.

<sup>2</sup> "Supervivencia digna" se refiere a la capacidad del ser humano de sobrevivir las actuales crisis ecológicas sin sufrir, por ejemplo, **la muerte de la mitad** de la población mundial, el desmoronamiento de nuestra organización socio-política y la pérdida de la mayor parte del récord material de nuestra producción cultural. Éste es el escenario apocalíptico que vemos a menudo en películas de Hollywood. La mayoría no duda que la especie humana sobreviviría casi cualquier crisis ecológica, así sea diezmada y resida subterráneamente. Por lo tanto, lo que está en juego no es tanto la supervivencia de la especie sino la supervivencia de la civilización humana.

de métodos interpretativos que delinearán una plataforma monolítica. Sin embargo, se comparten tres tendencias básicas del pensamiento crítico ecológico. La primera es la afirmación del principio ecológico tomado de las ciencias ecológicas que mantiene que toda vida está interconectada de una manera inseparable e irreversible que la lleva a la interdependencia. La segunda tendencia general es el enfoque en las consecuencias prácticas de nuestros pensamientos, filosofías, religiones y perspectivas. De esta manera la ecocrítica busca identificar la ideología política dentro del texto y denunciar las prácticas que llevan al agravamiento de las actuales crisis y llama a una ética consistente con nuestro deseo de sobrevivir. En tercer lugar, la ecocrítica se preocupa por la justicia social, lo que nace de la idea de que toda forma de violencia está ligada: la violencia al medioambiente no está enajenada de la violencia de género, de etnia y raza, y de clase social. Todas las críticas ecológicas son muy políticas y tienen el objetivo de criticar la sobrevaluación de la razón, el dinero, y Dios, dentro del orden patriarcal, hétero-normativo, capitalista y judeo-cristiano. Por lo tanto, todas llaman a algún tipo de cambio desde el consumo sostenible hasta la transformación total de los medios de producción y el sistema político.

La mayoría de los ecocríticos mantienen que en el hemisferio occidental la causa detrás de las prácticas socioeconómicas que llevaron a las actuales crisis es una conceptualización errónea del mundo extrahumano cuya base son los dualismos jerárquicos heredados de la época greco-latina y luego re-articulados durante la Ilustración, como alma/cuerpo, forma/materia, amo/esclavo, sujeto/objeto, cultura/naturaleza, civilización/barbarie. Para estos críticos teórico-sociales, el método reside en la identificación, discusión y deconstrucción de los pares binarios en el texto objeto de estudio haciendo evidente la violencia y dialéctica que es su esencia. Desde este punto de vista sería imposible concebir la ecocrítica dentro de un marco pre-estructuralista. Asimismo, se considera una teoría posmoderna por su crítica al sistema de producción y consumo capitalista. Los ecocríticos han apropiado teorías de algunos de los pensadores más destacados del siglo XX, como Edmund Husserl, Sigmund Freud, Jacques Lacan, Karl Marx y Frederick Engels, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Jean-François Lyotard, entre otros, cuyos análisis ya sea directa o indirectamente contribuyen a una consideración teórica del mundo natural y de la ecología, o relación del ser humano con su entorno.

Dentro del estudio literario el desarrollo de la crítica ecológica ha transcurrido mayormente desde una ubicación geopolítica del hemisferio norte siendo el Canadá, los EEUU, y el Reino Unido, los mayores productores. De ahí a que llamemos su enfoque anglo-norteamericano. En la academia norteamericana el campo ha privilegiado la llamada *escritura de la naturaleza*<sup>3</sup> o del medioambiente como los siguientes; *Naturaleza* (1836) de Ralph Waldo Emerson, *Walden* (1854) de Henry David Thoreau, *Primavera silenciosa* (1962) de Rachel Carson, y otros tantos de personalidades como John Muir y el poeta Gary Snyder. Lawrence Buell, uno de los representantes del campo más reconocido en la academia norteamericana, identifica *La máquina en el jardín: Tecnología y el ideal pastoral en la cultura americana* (1964) de Leo Marx y *El campo y la ciudad* (1973) del británico Raymond Williams como las

---

<sup>3</sup> *Nature writing.*

dos fuentes seminales de la crítica. Estos libros comparten un compromiso marxista al concebir el proceso de modernización como una narrativa irónica del triunfo inevitable del capitalismo industrial sobre las contra-culturas locales y tradicionales (Buell, 2005). En el Reino Unido, el campo ha privilegiado la poesía romántica por sus imágenes naturales y falacia patética. Aun dentro del campo de los estudios coloniales norteamericanos el acercamiento ecocrítico se ve más frecuentemente desde la perspectiva histórica y no literaria. Si bien algunos textos se prestan más para este tipo de acercamiento por sus formas literarias o por su contexto histórico, los últimos diez años han visto una tendencia a considerar cualquier producción cultural como objeto de estudio y romper así con el anglocentrismo que hasta ahora ha caracterizado el campo.

¿En qué consiste un acercamiento ecocrítico? Leer ecocríticamente puede significar, por ejemplo, identificar y desvelar la ideología de las formas discursivas de la naturaleza, el paisaje, el medioambiente o el mundo extrahumano dentro del texto: ¿Es un personaje o más bien trasfondo? ¿Cuál es el tono del texto hacia esta ideología: parece apoyarla o socavarla? Otro método puede ser el identificar y analizar la ecología o relación entre el mundo humano (o de un personaje mismo) con el mundo extrahumano. También es posible identificar *topoi* en el texto como el *discurso tóxico*, lo pastoral, lo salvaje o lo apocalíptico<sup>4</sup>, entre otros. Asimismo el denunciar los valores de producción, consumo, sostenibilidad dentro del texto y la realidad material de la producción del texto mismo es otro método. De igual manera, es posible el analizar la representación de *lugar* en el texto y de la relación de los personajes a *lugar* o el proceso por el cual los personales convierten el *espacio* en el que se encuentran a *lugar*. Cualquiera que sea el método de interpretación, el objeto de investigación debe ser el discurso referente al mundo extrahumano y su relación con el mundo humano.

### **Breve panorama de la crítica ecológica caribeña en los Estados Unidos**

Pocos no estarían de acuerdo con una premisa que articulara la importancia del medioambiente para los estudios caribeños. Figuras tan diversas como Aimé Césaire, Derek Walcott, y Fidel Castro entre tantos muchos otros, han contribuido a la articulación de la importancia del paisaje en los procesos históricos, culturales e identitarios del Caribe desde el siglo XIX o antes. A pesar de esto y a grandes rasgos, la crítica ecológica caribeña solo recién se articula como tal en publicaciones en los EEUU y esto mayormente fuera de los departamentos de español<sup>5</sup>. De hecho, las exploraciones de la literatura del Caribe hispano etiquetadas como ecocríticas, han ocurrido con más frecuencia en publicaciones que provienen de una tradición de literatura comparada o anglófona en forma de artículo dentro de una antología. En los EEUU los llamados departamentos de lenguas y culturas nacionales,

---

<sup>4</sup> Buell define el *discurso tóxico* en *Writing for an Endangered World (Escribir para un mundo en peligro)* (2001). Greg Garrard define lo pastoral, lo salvaje (*wilderness*) y lo apocalíptico en *Ecocriticism (Ecocrítica)* (2004). Ninguno está disponible en castellano.

<sup>5</sup> Hasta ahora ha ocurrido con más frecuencia dentro de los departamentos de literatura anglófona y literatura comparada, más evidencia del anglocentrismo que hasta ahora lo ha caracterizado.

como los de español y francés, han demostrado reticencia en la publicación de libros o artículos bajo algún término relacionado con la crítica ecológica. Y cuando se publica bajo esta nomenclatura se hace con mucha más frecuencia dentro de las secciones de español y con un enfoque en el continente latinoamericano y en el siglo XX y no en el Caribe.

Por ejemplo, el libro *Caribbean Literature and the Environment: Between nature and culture (Literatura caribeña y el medioambiente: entre la naturaleza y la cultura)*<sup>6</sup>, pionero en el campo y el cual incluye el Caribe hispano aunque la mayoría de los artículos tienen que ver con el anglófono y el francófono, es editado por Elizabeth M. DeLoughrey, Renée K. Gosson y George B. Handley, quienes vienen de una tradición de estudio comparativo del Caribe. En su intento de leer el Caribe desde su producción cultural, la antología se plantea políticamente en contra del discurso colonialista y anti-ecológico que no solo naturaliza la tensión entre la cultura y la naturaleza en el Caribe, sino que niega la relación entre el paisaje y las relaciones de poder (2005, 4). Más recientemente el libro *'What is the Earthly Paradise?' Ecocritical Responses to the Caribbean (¿Cuál es el paraíso terrenal? Respuestas ecocríticas al Caribe)* (2007), publicado en Inglaterra, sigue las pautas de la ecocrítica norteamericana como la de DeLoughrey, et.al. cuando enfatiza el vínculo entre el colonialismo británico y la realidad ecológica del Caribe moderno. El libro denuncia que hasta ahora la ecocrítica británica se había concentrado en la *escritura de la naturaleza* de los poetas románticos y hace un llamado a ampliar este enfoque para incluir el rol de los proyectos coloniales europeos en el ambiente poscolonial caribeño (3). Greg Garrard, un nombre muy conocido en la ecocrítica anglo-norteamericana, afirma que las islas han sido escenas de crímenes ecológicos por miles de años (11). Muy consciente de las tendencias anglocéntricas de la ecocrítica dominante Garrard la reprocha en referencia a Richard Grove (1995), quien aboga por el reconocimiento de los intentos de conservación ambiental del siglo XVIII en la isla caribeña St. Vincent. Garrard explica:

Tal análisis de la interacción de la biología insular junto a la imaginación colonial [en St. Vincent] funciona como contrapeso a la tendencia de identificar el ambientalismo con afinidades románticas, con saberes indígenas o con alguna noción holística pre-cartesiana. Restaura al mismo tiempo la eventualidad histórica y la modernidad paradójica del ambientalismo (2007: 20, mi traducción).

El libro *Reading and Writing the Latin American Landscape (Leer y escribir el entorno latinoamericano)* (2009) de Beatriz Rivera-Barnes y Jerry Hoeg, a diferencia de la mayoría de los estudios que se concentran en la época moderna, contiene dos capítulos que explícitamente conforman una crítica ecológica acerca de textos del Caribe colonial, como son los de Cristóbal Colón y Cabeza de Vaca. En cuanto al diario de Colón, Rivera-Barnes enfatiza los rasgos de la descripción del paisaje americano que hasta el día de hoy siguen impulsando la explotación de los recursos naturales del área. En Cabeza de Vaca, Rivera-Barnes se enfoca en la caracterización del lugar y el medioambiente como enemigo del

---

<sup>6</sup> Para aquellas obras que no estén disponible en castellano, ofrecemos una traducción en paréntesis del título a modo de referencia para los lectores.

explorador. Muy abarcadora geográfica y temporalmente, el resto de la antología incluye lecturas de textos por Andrés Bello, Gertrudis López de Avellaneda, Gioconda Belli, Pablo Neruda, Horacio Quiroga y Rómulo Gallegos entre otros.

Por otro lado, en el prefacio a la antología *The Natural World in Latin American Literatures: Ecocritical Essays on Twentieth Century Writings (El mundo natural en las literaturas latinoamericanas: Ensayos ecocríticos acerca de escritos del siglo XX)* (2010), Adrian Taylor Kane afirma que aunque no hay duda de que la naturaleza latinoamericana ha sido implicada en los discursos culturales y los proyectos históricos de la región por siglos, la cantidad de monografías e investigaciones al respecto son muy pocas. De hecho, Kane sostiene que la crítica ecológica de la producción cultural latinoamericana ha sido muy lenta en despegar ya que otros discursos teóricos han dominado los últimos quince años (2010: 1). Todavía más significativo es que los estudios ecocríticos latinoamericanos que sí han aparecido han demostrado la misma tendencia que la crítica anglo-norteamericana en el privilegiar un género en específico sobre todos los demás: la novela regional de las décadas de los años veinte y treinta. Entre las consecuencias de este hecho se encuentra una mitigación de la labor política de la crítica al escoger textos que tienen una relación con el medioambiente muy evidente, lo que en esencia desmiente el propósito de identificar y deconstruir la ideología ecológica en el texto. Peor aún es la consecuente marginalización de la producción cultural de la región caribeña a favor de la del continente como objeto de estudio.

Elizabeth DeLoughrey y George B. Handley demuestran compromiso con la región geográfica y con el campo ecocrítico con su segundo libro en el tema, *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment (Ecologías poscoloniales: Literaturas del medioambiente)* (2011). En él DeLoughrey y Handley señalan la importancia de la tierra, el paisaje y el lugar, dentro del proceso de descolonización de la identidad a través de una lectura de Edward Said y Frantz Fanon. Aunque un par de los artículos incluidos se concentran en el Caribe hispano, la mayoría de ellos despliegan un enfoque comparativo intentando así atenuar la fragmentación lingüístico-cultural de la región. Aún así cabe enfatizar que contrario a otros, este libro logra dos cosas: (1) un enfoque en el Caribe (y no el continente) con un método comparativo; (2) una posición decolonialista articulada desde la región caribeña, al menos epistemológicamente. Otro libro, *Ecological Imaginations in Latin American Fictions (Imaginaciones ecológicas en ficciones latinoamericanas)* por Laura Barbas-Rhoden se enfoca en textos literarios latinoamericanos del siglo XX que despliegan una imaginación ecológica y que comparten la activación de un discurso ambiental en contra del neoliberalismo característico del último cuarto del siglo (2011: 2). A la misma vez, Barbas-Rhoden intenta proveer un panorama de la historia ambiental del continente a través de algunos textos de literatura de ficción de México, Centroamérica y el Cono Sur. El libro contiene referencias significativas a la región caribeña.

Este breve esbozo nos da una idea del panorama de publicación de la crítica ecológica enfocada en el Caribe en los EEUU. Como se puede advertir, la mayoría de las publicaciones abordan la región solamente en camino al continente latinoamericano o desde una

perspectiva comparada en antologías donde la mayoría de los artículos se enfocan en el Caribe anglófono. Por ende, en los EEUU la crítica ecológica de la producción cultural en/de/alrededor del Caribe colonial queda relegada a una posición periférica ya sea temática o epistemológicamente no solo en la academia anglo-norteamericana sino también en la academia de habla hispana norteamericana. Aunque la situación sea un tanto diferente en los departamentos norteamericanos de estudios latinoamericanos donde la interdisciplinariedad y el método comparativo son más comunes y conversan con la labor crítica latinoamericana, aún allí prevalece el estudio del Caribe del siglo XIX y XX sobre el de la época colonial temprana. De acuerdo a este contexto, la ecocrítica del Caribe colonial se sitúa como menos privilegiada pero todavía dentro de un lugar de enunciación hegemónico en cara a la región geográfica-cultural que toma como su objeto de estudio y con la que se relaciona, por su carácter académico, de manera sujeto/objeto.

### **Crisis locales y la contribución caribeña a las globales**

El quehacer ecocrítico caribeño es de singular importancia si consideramos que hoy por hoy el Caribe es una de las regiones del planeta más afectada por crisis ecológicas antropogénicas. Problemas como la deforestación, la escasez de agua, el desarrollo urbano de planificación pobre y la erosión del terreno, sin duda tienen sus raíces en el sistema colonial que se comenzó a establecer en el área en el siglo XVI. Otros problemas como la alta dependencia en recursos naturales y la contaminación industrial, por ejemplo, son legados de un sistema económico neo-colonial ante el cual el área permanece vulnerable. Hay que destacar las crisis sociales que surgen en tal contexto ecológico. Por ejemplo, la reducción de la accesibilidad al agua, a viviendas y a infraestructuras, al igual que los desastres naturales como las sequías y la disminución de productividad agrícola, llevan a la intensificación de la pobreza e imposibilitan el acceso universal a la educación primaria y a la igualdad del género<sup>7</sup>. Otras consecuencias, como el aumento de la tasa de mortalidad de niños menores de cinco años y el incremento en la transmisión e incidencia de enfermedades vectoriales como la fiebre amarilla, el dengue y la malaria, también son muy preocupantes. Ciertamente, la Organización Mundial de la Salud (OMS) atribuye al cambio climático en América Latina y el Caribe en el año 2000 entre dos y cuarenta muertes por cada millón de habitantes debido a inundaciones, malaria y diarrea (2010: 19).

En el año 2010 el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y en particular, la Oficina Regional para América Latina y el Caribe (ORPALC) situada en Ciudad de Panamá, la cual trabaja con una población alrededor de 570 millones de habitantes en treinta países de la región (trece de los cuales son islas naciones y otros tantos tienen costas caribeñas), ha identificado los principales retos ambientales para el área, dentro de los cuales cabe destacar los siguientes: contaminación de aire y agua; escasez de agua, aguas negras sin purificar, y sistemas de alcantarillado inadecuado que afectan al setenta y cinco por ciento de la población de la región; uso excesivo de fertilizantes, abonos y pesticidas;

---

<sup>7</sup> *Gráficos Vitales del cambio climático para América Latina y El Caribe* (2010: 17).

contaminación industrial (particularmente de la industria minera y energética); marcos legales e institucionales ya caducos para administrar el manejo de los recursos; e incremento en desarrollo urbano, entre otros.

Algunos impactos del cambio climático esperados en el área caribeña para el 2050 incluyen amenazas del aumento del nivel del mar en las islas y las costas caribeñas de Centroamérica, lo que lleva a la inundación y desplazamiento de comunidades, además de aumento en precipitación para el occidente de la isla de Cuba (2010: 16). Se espera que se intensifique la amenaza a las barreras coralinas y manglares que llevan al blanqueamiento de los arrecifes e impactan gravemente la diversidad biológica en los manglares afectando primeramente a aves, peces, crustáceos y moluscos (16). Asimismo se presume un aumento en la temperatura de la superficie oceánica que tendrá efectos negativos en el turismo y la pesca, además de un incremento en la vulnerabilidad de la región a fenómenos atmosféricos extremos como los llamados ciclones tropicales o huracanes (2010: 16).

El Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente cubano, que publica el reporte anual "Situación Ambiental Cubana," registró en el 2003 un incremento en las temperaturas promedio y en la actividad climatológica (2004: 13). De igual importancia es la evidencia de una tendencia al aumento de las concentraciones de los compuestos oxidados, los cuales contribuyen a la acidez de la lluvia y al deterioro de la calidad del aire, teniendo efectos nocivos sobre la diversidad biológica y los ecosistemas terrestres y acuáticos. Según el informe, parte de la causa de esto son las "fuentes antropogénicas [que] han continuado aumentado paulatinamente su potencia, según la marcha de la economía" (14). Además se ha identificado una sobreexplotación del ochenta y siete por ciento de las especies de peces disponibles para la captura y consumo. Esto no obstante el hecho de que Cuba es una de las naciones caribeñas con más estudio formal y programas de iniciativas de control de problemas ambientales.

Las crisis ambientales planetarias no afectan a todas las regiones de la Tierra de manera equitativa. De hecho, la vulnerabilidad de la región caribeña no es proporcional a su contribución a las emisiones globales de gases de efecto invernadero (GEI). A saber, en términos per cápita se observa que la región emitió en conjunto menos toneladas de dióxido de carbono por habitante que el promedio mundial (sin tomar en cuenta el cambio de uso de suelo), aun cuando algunos de sus países, como Trinidad y Tobago, lo superan (22). Hay que hacer notar que América Latina y el Caribe aportaron sólo el ocho por ciento de las emisiones globales de los GEI, aunque su producción de estos gases sigue en aumento, al igual que en otras regiones en desarrollo como la India y la China, mientras que la contribución de la Unión Europea y Norteamérica mengua (2010, 22). De aquí a que se reconozca la importancia no sólo de las múltiples crisis que enfrenta el área, sino también del rol que cumple ésta en las crisis planetarias.

Sin duda, la producción cultural caribeña se ha dado y continúa dándose dentro de un contexto de empobrecimiento de la calidad ambiental y por lo tanto del aumento de significativas crisis sociales. Resultaría imposible el ignorar tal contexto el cual, ya sea



directa o indirectamente, juega un papel en la producción cultural. La crítica ecológica intenta identificar y denunciar esta situación. Una forma de hacer esto es contribuyendo a la crítica del sistema en vigor y estimulando la imaginación de los lectores con el propósito de idear soluciones. Además, enfatizando el principio ecofeminista que discute Val Plumwood (2003) que asevera que el deterioro ambiental lleva al social y que toda injusticia social está vinculada por la misma lógica colonialista, es importante que identifiquemos y deconstruyamos la lógica colonialista del medioambiente en el discurso. Por todo esto el presente artículo tiene como propósito demostrar la centralidad de lo ecológico como cuarta categoría analítica, luego del género, etnia/raza y clase socio-económica en lo que atañe a la interpretación textual.

### **De la crítica al sistema capitalista a la crítica a la modernidad. De la *diferencia colonial* a la *diferencia ecológica***

Como antes dijimos, gran parte de la crítica ecológica se enfoca en la crítica al sistema capitalista, con su producción insostenible, patrones de consumo desmedido, y el valor anti-ecológico de la acumulación. Aunque este es un argumento muy desarrollado en la academia anglo-norteamericana, queda incompleto sin una consideración del origen de dicho sistema. En otras palabras, la mayor contribución que puede hacer una crítica ecológica que tenga como lugar de enunciación Latinoamérica o, mejor aún, el Caribe, es tomar en cuenta las circunstancias históricas y coloniales que facilitaron el sistema capitalista. Para hacer esto es menester tomar en cuenta la corriente de crítica colonialidad/modernidad que denuncia la temprana modernidad como el momento en el cual el sistema capitalista se coagula como sistema mundo con Europa por primera vez en su centro y las Américas en la periferia. Estos estudios, llevados a cabo por investigadores como Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Fernando Coronil, Arturo Escobar, Walter Mignolo, y Edgardo Lander entre otros, desmitifican la modernidad enfatizando su carácter colonial bajo el cual se normalizan el concepto de raza y el carácter explotador del sistema productor ante los recursos humanos y naturales.

Aun así es necesario refinar el enfoque de esta corriente de pensamiento de Latinoamérica a la región caribeña ya que su importancia dentro de la crítica ecológica al sistema capitalista para esta región es inestimable. Es en el Caribe donde a finales del siglo XV y principios del XVI se establecen los patrones y paradigmas económicos y de explotación ambiental que prevalecerán a través de poco más de trescientos años de sistema colonial europeo en las Américas. Vale la pena reiterar que no es suficiente analizar la formación del sistema capitalista en la temprana modernidad en práctica y discurso desde una perspectiva latinoamericana. Tal localización seguramente fallaría en su disminución del rol del Caribe privilegiando el continente, como suele ocurrir. Dicho de otra manera, si nuestro objetivo es investigar las causas de las crisis y los discursos ambientales que pesan sobre el proyecto de modernidad es absolutamente necesario mantener al Caribe como punto de enfoque. Por ende que la corriente de crítica colonialidad/modernidad que tan acertadamente ha entendido la colonialidad del poder en América Latina, la cual Aníbal Quijano argumenta se basa en la diferencia racial entre el indígena y el europeo articulada en el siglo XIX, resulte

tan mal pareada con el Caribe del siglo XVI. De hecho, al investigar los precursores de esta diferencia racial, los críticos se han visto en la obligación de ampliar el concepto de *raza*. En su libro, *La idea de América Latina* (2007), Mignolo explica que durante los primeros siglos de conquista, la *raza* no era una cuestión de pigmentación o de pureza de sangre sino de categorizar a los individuos de acuerdo a su nivel de similitud o proximidad al modelo ideal de humanidad que se había asumido (16). Un argumento central de este ensayo es que este llamado modelo ideal de humanidad, el cual queda fuera del enfoque de Mignolo, compete al Caribe en el principio del proyecto colonial y está inscrito dentro del paradigma civilización/barbarie, el cual es ecológico en principio. Para entender esto será preciso ubicar los estudios de esta corriente crítica sobre la construcción del concepto de raza en el discurso originario de diferencia usado por figuras como Cristóbal Colón, Ramón Pané, Américo Vespucio, Michel de Cuneo, Cabeza de Vaca, Walter Raleigh y Gonzalo Fernández de Oviedo entre otros, quienes se ocuparon de describir y así asimilar en escritura a los Arahucos, grupos indígenas del Caribe, durante los primeros cien años de contacto. Estos escritores articularon la diferencia del indígena y el europeo no en términos de color sino en términos de criterios relacionados con la relación entre la cultura y la naturaleza.

No es que este hecho sea ignorado o negado por la corriente crítica colonialidad/modernidad o por los estudios de raza, sino que el enfoque en el continente latinoamericano de estas críticas lleva a entender el paradigma civilización/barbarie no por sí mismo sino en la medida en que anticipa los marcadores que surgirán más tarde en el proyecto colonial y en el continente. Este es el caso de Mignolo cuando, al analizar el pensamiento lascasiano en su prefacio a *Historias locales/diseños globales* (2003), cita las costumbres, lengua, falta de gobierno, y carencia de religión de los indígenas como marcadores de diferencia que llevan a su clasificación dentro del paradigma de civilización/barbarie, pero no ve su función en referencia a la ecología o relación entre la cultura y la naturaleza, sino más bien en referencia a las negociaciones identitarias que afirmarían la mismidad y diferencia de la cristiandad (39). También, la historiadora colombiana María Eugenia Chaves Maldonado (2009) argumenta en su estudio de raza, "Los eruditos hispanos del siglo XVI, como Sepúlveda y Acosta, privilegiaban criterios de civilidad (instituciones políticas, uso de la escritura, etc.) que servían de parámetros para establecer comparaciones y definir clasificaciones jerárquicas de los pueblos considerados 'bárbaros'" (207). Dichos criterios de civilidad, como nos recuerda Robert Young (1995) en su estudio de la racialización del negro en el discurso imperialista del sistema colonial británico del siglo XIX, radican en la contraposición de los términos *civilización* y *barbarie*, los que son usados como marcadores de una diferencia cultural que luego, más tarde, se convertirá en una racial. En otras palabras, la diferencia cultural entre el indígena y el europeo es descrita en primera instancia como una diferencia en base al grado de la *distancia* entre el individuo y su entorno, o sea, una *diferencia ecológica*. De más está decir que dicha distancia siempre fue una cuestión de interpretación europea de los signos del control humano sobre el medioambiente. Cabe subrayar que hablar de civilización o de barbarie es necesariamente hablar de costumbres, tecnologías y medioambientes que necesariamente señalan hacia la ecología. La diferencia entre la ecología indígena y la española no se podía entender en términos de diferencia cultural pues los indígenas eran entendidos como faltos de cultura o

civilización y hasta de organización política o social compleja. Por lo tanto, sus innegables diferencias fueron organizadas sobre la matriz colonial de la civilización y la barbarie, cuya distinción apunta a la ecología.

Como concepto la *diferencia ecológica*, reconoce la congruencia entre *cultura* y *ecología* como han sido definidos por sus respectivas disciplinas, la antropología y la ecología, como la interacción de un ser humano/organismo con su entorno/medioambiente. La coincidencia entre ambos conceptos es más evidente al considerar la etimología de *cultura*, la cual deriva de *colere*, el cual significa *habitar* o *cultivar* y del cual deriva colonizar con la acepción de preparar para la siembra y cultivar un terreno (Young, 1995: 30). El término, *diferencia ecológica* se refiere a la comparación en la manera en la que dos grupos se interrelacionan con su entorno y aparece por primera vez en el ámbito de los estudios culturales en el artículo "Ecology, Difference, and Utopia in the Portrayal of the Gypsy in Cervantes' 'La gitanilla' (1613)" ("Ecología, diferencia y utopía en la representación del gitano en 'la gitanilla' de Cervantes, 1613") (2007) donde se entiende como la diferencia cultural articulada en términos ecológicos. Por ejemplo, en el artículo se argumenta que en el siglo XVI-XVII las diferencias culturales entre los cristianos y gitanos eran descritas a través de observaciones acerca de: la existencia o falta de agricultura y de trabajo; la dieta; la descripción de apariencia física casi animal, en cuanto a el grosor de la piel y la cantidad de pelos; o la proeza física casi animal, vista en la agilidad masculina o en la fuerza de las mujeres enseguida después de parir o la capacidad de vivir a cómodamente a la intemperie. Estas observaciones son ecológicas en la medida en la que apuntan hacia la diferencia de una relación entre el ser humano y su entorno entendida como la distancia de un mundo natural salvaje y peligroso o los grados de separación entre un grupo que es capaz de vivir cómodamente dentro del mundo salvaje y otro que impone su voluntad sobre lo salvaje y lo transforma o domestica.

De ahí que el término *diferencia ecológica* sea útil para entender la articulación de raza como diferencia cultural en el momento de contacto, la que ya sabemos fue articulada en términos de civilización/barbarie. La diferencia ecológica surge como una categoría analítica que tiene el propósito de enfatizar la significancia de la relación humano-medioambiente para el europeo del siglo XVI como marcador de diferencia cultural en el Caribe, orientando al lector hacia el contexto necesario para entender referencias y observaciones harto repetidas. Algunas de estas observaciones y atribuciones tales como, que vivían en la edad de oro, andaban desnudos, que no tenían organización política ni propiedad privada, que no tenían dinero, ni leyes, ni escritura, que vivían contentos con la naturaleza, y sobretodo, que carecían de agricultura<sup>8</sup>, prevalecen aun ante evidencia que demuestra lo contrario<sup>9</sup>. Esta primera articulación de diferencia ya no se sostiene en el siglo XVIII, cuando los discursos

---

<sup>8</sup> Ver textos por Pedro Mártir de Anglería, Michel de Cuneo, Américo Vespucio, Walter Raleigh, Cabeza de Vaca, etc.

<sup>9</sup> Aunque es cierto que esta manera de marcar diferencia intercultural se usa a través de la época clásica y medieval, es en los textos de la temprana modernidad donde se usa por primera vez en oposición al proceso de construcción de un individuo y no una comunidad o nación, como sujeto.

de la construcción de diferencia al fin articulan una diferencia racial más congruente con la que hoy heredamos. No obstante, es imprescindible tomar en cuenta el rol de la ecología como primer referente marcador de diferencia.

Recordemos que ya en el siglo XVI los ingleses, españoles, italianos y franceses vivían un mundo de auto-construcción del individuo<sup>10</sup> en cuyo proceso la vestimenta, el uso de las palabras y la escritura, y la postura, entre muchos otros, eran signos interpretables. A ojos europeos, el amerindio no mostraba nada que fuera signo evidente de un proceso de auto-construcción: no usaba casi ropa, ni distintivo social reconocido, ni parecía haber gran diferencia entre los caciques y el pueblo, sino que colgaban los huesos de sus antepasados en sus bohíos<sup>11</sup> y, como se discutirá en la próxima sección, creían que las piedras y los árboles eran capaces de comunicación y hasta de voluntad propia. Pero, sobretodo, la diferencia mayor radicaba en que relación amerindia con su entorno no estaba mediada por el discurso cristiano de intervención humana en el mundo natural para asegurar que éste alcance su potencial, como es evidente en textos como el *Discurso de la dignidad del hombre* de Giovanni Pico della Mirandola (1486).

Por su énfasis en el contexto ecológico y la importancia de las referencias a la relación entre el ser humano y su entorno, el término *diferencia ecológica*, resulta útil para identificar instantes discursivos de construcción de la otredad dentro del campo de la crítica ecológica. Además, llama la atención al rol del Caribe como sitio de las primeras enunciaciones de diferencia sobre las cuales se organiza el proyecto colonial. Al mismo tiempo, existen otras maneras de lograr una lectura ecológica de los primeros textos del Caribe. Es posible, por ejemplo, tomar en consideración su contexto ecológico; en particular, colocar el discurso de maravilla de Cristóbal Colón o los procesos colonizadores del Caribe dentro del contexto de la llamada Pequeña Edad de Hielo<sup>12</sup>. Otra posible lectura ecocrítica tomaría en cuenta la importancia de rol de la yuca y el casabe en el proceso de colonización de las islas. La sección que sigue es un ejemplo de una lectura ecológica que utiliza el concepto de diferencia ecológica para reconocer la significancia de las caracterizaciones del amerindio como falto de agricultura y organización social no solo dentro del contexto del discurso legal u otros discursos de otredad de la época, como ya se ha hecho antes, sino dentro del discurso de representación de diferencia cultural a través del binomio civilización/barbarie.

---

<sup>10</sup> Ver discusión en la próxima sección.

<sup>11</sup> *Bohío*: casa redonda de los Arahuaos. Descrita por Fray Bartolomé de las casas.

<sup>12</sup> La Pequeña Edad de Hielo que azotó al hemisferio norte durante los siglos XII al XIX se caracterizó por temperaturas extremadamente bajas especialmente de mediados del s. XVI-XVIII, las cuales causaron inundaciones, sequías, alteraron los patrones migratorios de animales, el florecimiento de plantas y arbustos, y el calendario de cosecha, entre otros. Aunque las repercusiones de este fenómeno climatológico aún se investigan, los historiadores ambientales como Richards (2003) han encontrado que la tasa de mortandad se elevó tremendamente y hubo periodos de hambruna como resultado de una reducción en la cosecha y un alza en precios de uva y granos. Sin duda, esta situación impactó el acercamiento europeo al clima, la fauna y flora del Caribe.

## **La *Relación* (1498) de Pané y la diferencia ecológica**

La *Relación de Fray Ramón acerca de las antigüedades de los indios, las cuales con diligencia, como hombre que sabe el idioma de estos, recogió por mandato del Almirante*, (llamado sencillamente *Relación* de aquí en adelante) fue escrita en el 1498 por Ramón Pané, fraile catalán de la orden de San Jerónimo. Fue encargada directamente por Cristóbal Colón y dedicada a él, como nos dice el título mismo. Desde el principio, fue concebida como un informe de las creencias y rituales de los pueblos indígenas arahuacos de La Española, los cuales Colón llamó Taínos. De hecho, Pané describe su texto como el resultado de "lo que he podido aprender y saber de las creencias e idolatrías de los indios, y de cómo veneran a sus dioses" (21). La edición más difundida es la de José Juan Arrom publicada en 1974, la cual se nos presenta como el producto de tres textos diferentes: el resumen en latín de Pedro Mártir de Anglería, los pasajes en español en varios capítulos de la *Apologética Historia de las Indias* (escrita alrededor del 1559) de Bartolomé de Las Casas, y la traducción al italiano por Alfonso de Ulloa publicada en 1571.

El texto de Pané resulta difícil de leer dada su fragmentación, repetición, falta de cohesión e incertidumbre. El narrador se presenta ante el lector de manera titubeante, algo intimidado o, quizás, simplemente afectado de manera profunda por el material que ha de reportar. Extremadamente consciente de su responsabilidad de narrativizar, es decir, de ordenar en forma narrativa sus observaciones, diálogos y entrevistas, el narrador interrumpe a menudo su relato para explicar al lector los porqués de su fragmentación. Por un lado acepta que su narrativa es confusa ("de esto no he sabido más; y poco ayuda lo que llevo escrito", 31) y por otro, culpa al material mismo ya que está basado en la ignorancia de los informantes (35). Pero, sobre todo, Pané culpa la falta de escritura: "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 aún se puede escribir ordenadamente lo que refieren" (24); y nuevamente, "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 debería 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).

Un poco más tarde comenta sobre sus propias dificultades ante el proceso de narrativizar: "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" (28). Dos puntos surgen de esta lectura. Primero, como fue mencionado antes, la posesión o falta de escritura era considerada un criterio de civilidad para los europeos. Las culturas más grandes con las que los españoles cristianos habían tenido contacto sostenido por mucho tiempo, es decir, la cultura hebrea y la islámica, ambas están basadas en la escritura. Sólo aquellas gentes que vivían en las afueras del mundo civilizado, en el ámbito salvaje, carecían de escritura. De esto a que la escritura se relacione a la civilización y la auto-construcción del individuo, mientras que la falta de ella se interprete como la perseverancia del estado natural bárbarico.

Otro punto que queda puesto en relieve en las citas anteriores de Pané es la concepción del sujeto del fraile que se forma a través del proceso de narrativizar. Varios críticos han argumentado que el sujeto moderno, es decir, la concepción actual del 'yo' como una entidad que experimenta el mundo a conciencia, se coagula en la temprana modernidad, lo cual sirve como modelo para entender la manera en la que Pané manipula el texto a favor de su propia caracterización. El crítico literario Stephen Greenblatt (1980) desarrolló el concepto de *auto-construcción* del sujeto, el cual se refería al proceso continuo por el cual un individuo crea, organiza, percibe y expresa su propia persona. Para el crítico, el proceso sugiere una representación de la esencia o intención del individuo en el habla o en el comportamiento (3). Greenblatt identifica y analiza evidencia de que durante la temprana modernidad hay un "cambio en las estructuras intelectuales, sociales, psicológicas y estéticas que gobiernan la producción de identidades" (1, mi traducción). Asimismo, "en el siglo XVI parece haber un incremento en la conceptualización de la identidad humana como un proceso maleable y artificial" (2, mi traducción). La idea de la importancia de la actuación y representación del individuo es evidenciada en textos como el *Discurso* (1486) de Pico della Mirandola ya mencionado, el cual subrayaba la capacidad de cambio y libre albedrío del ser humano; al igual que *El Cortesano* (1528) de Baltasar Castiglione que enfatizó el poder individual en la representación social; además de *El Príncipe* (1532) de Nicolás Maquiavelo que insistía en la importancia de la proyección de poder de parte del príncipe como protagonista con el propósito de mantener el control sobre el reino.

Más iluminador aún en el análisis de la construcción de Pané como sujeto moderno es Enrique Dussel (1992) quien también discute la emergencia de la subjetividad moderna en la temprana modernidad pero, a diferencia de Greenblatt, lo hace fuera de un contexto eurocéntrico y dentro del contexto del encuentro entre Europa y Amerindia. Para Dussel cada una de las operaciones europeas en las Américas a principios del siglo XVI o sea, el descubrimiento, la conquista y la colonización fue caracterizada por una dinámica hacia el mundo natural y el amerindio Otro, las que son descritas por Dussel como de persona a naturaleza, de persona a persona y finalmente de persona a persona y al mundo natural al mismo tiempo. Estas dinámicas llevan a lo que Dussel llama *el encubrimiento del Otro* o la negación de su subjetividad Otra y conversión en objeto. Aquí es necesario resaltar que también lleva a una negación de la otredad del medioambiente que también resulta en su objetivización. El surgimiento del "Yo" moderno, que Dussel ve ejemplificado por el 'Yo-conquistador,' precursor del *ego cogito* cartesiano que hoy en día es impugnado por ecofeministas por su jerarquía sujeto/objeto=amo/esclavo, se construye a sí mismo como "Señor-del-mundo," y como "Voluntad-de-poder". La construcción es forzosamente textual y de manera dialéctica ante el Otro y el medioambiente Otro, los cuales son objetivizados. Como pronto será evidente, el "Yo" de Pané se edifica palabra a palabra como el centro organizador de la experiencia del mundo amerindio y como la única subjetividad capaz de interpretar signos.

Es posible reconocer en la *Relación* de Pané el proceso de auto-construcción, enfatizado por Dussel, en la narrativización de una tradición oral y una experiencia de un medioambiente Otro a una tradición escrita llevada a cabo por Pané. A través de su texto escrito en primera

persona, Pané no se posiciona a sí mismo como autor (“como lo compré, así también lo vendo”), sino como fiel intérprete de una tradición oral a una escrita y como testigo de un sistema de creencias: “porque yo lo he visto en parte con mis ojos, bien de que las otras cosas conté solamente lo que había oído a muchos” (45, 34). De hecho, la autoridad de su texto reside en la observación y el testimonio; experiencias del yo. Lo que es más, el relato de un incidente específico en el texto de Pané le permite construirse a sí mismo como evangelizador, servidor leal a Colón y a la Corona. Esta construcción ocurre más obviamente en un momento de enfrentamiento de diferencia ecológica.

Pané comienza su capítulo XXVI con el propósito de hablar “del milagro que hizo Dios para mostrar su poder” (53). Cuenta que el fraile franciscano Juan de Borgoña, Juan Mateo, el primer indio a ser bautizado y Pané mismo dejaron la provincia de Guarionex para visitar y cristianizar al cacique<sup>13</sup> Mabiatué, quien vivía en otra provincia. Antes de salir se le había dejado encargado el adoratorio a la familia de Juan Mateo, la cual era toda cristiana, “en el cual dejamos algunas imágenes ante las cuales se arrodillasen y orasen y se consolasen los catecúmenos” (52). Al segundo día de su ausencia, Guarionex, el cacique más poderoso del área, mandó a seis hombres a que entraran al adoratorio, robaran y destrozaran las imágenes aprovechando la ausencia de Pané, quien no sabría quién lo habría hecho (53). Pané sigue contando, “Salidos aquéllos del adoratorio, tiraron las imágenes al suelo y las cubrieron de tierra y después orinaron encima, diciendo: “Ahora serán buenos y grandes tus frutos”. Y esto porque las enterraron en un campo de labranza, diciendo que sería bueno el fruto que allí se había plantado; y todo esto por vituperio” (53). El lector encuentra aquí una disyuntiva porque simultáneamente se le ofrecen dos maneras de interpretar el incidente, las cuales resultan para él opuestas: si los indios enterraron las imágenes en la tierra como parte de un ritual para propiciar el cultivo entonces no lo hicieron por vituperio. Pané estaba muy enterado de las creencias y costumbres taínas de concebir objetos de piedra, madera y hasta algodón, como *cemíes*<sup>14</sup> y atribuirles a los mismos poderes sobrenaturales, como por ejemplo fertilizar la siembra. Después de un año de vivir entre los indígenas, era claro para el fraile que la cosmovisión taína incluía poderes ocultos en piedras, huesos y ramas que podían ser atraídos y coaccionados a actuar. De hecho, había una conexión fuerte entre los *cemíes*, la fertilización de la tierra y el cultivo de yuca que, de hecho, el mismo fraile menciona anteriormente en el texto. Primeramente, sabemos que los *cemíes* se hacían de piedras encontradas en la tierra. En el resumen latino de Pedro Mártir queda claro que los *cemíes* son hechos de piedras encontradas en las raíces de los ajes denotando una referencia clara entre las figuras en las piedras con significancia espiritual y los ajes<sup>15</sup>. Además, la deidad taína suprema era Yúcahu que significa “espíritu de la yuca” y los *cemíes* de tres puntas de piedra se hacían en su honor y luego se enterraban en el conuco para

---

<sup>13</sup> Cacique: líder socio-político taíno cuyo cargo era heredado por linaje matrilineal.

<sup>14</sup> Cemí(es): artefacto hecho de madera, tela o piedra casi siempre tallada de manera que tenga tres puntas de valor mágico-religioso para los taínos; para los españoles era un ídolo objeto de culto.

<sup>15</sup> Acerca de los *ajes* Arrom dice que “eran una variedad de tubérculos llamados también *batatas*, *boniatos*, o *camotes*” (1974: 82, nota 159).

acrecentar el cultivo de yuca (Rouse, 1993: 118). El mismo Pané escribió que los *cemíes* "tienen tres puntas y [los indios] creen que hacen nacer la yuca" (43). Indudablemente los taínos veían las imágenes que Pané y de Borgoña habían colocado en el adoratorio como *cemíes* y así los trataron. Pero, como se argumenta aquí, Pané no considera esta interpretación.

José R. Oliver, arqueólogo profesor del Institute of Archeology en University College en Londres, afirma que la palabra taína *cemí* se refiere a una fuerza vital, inmaterial, numinosa y no a un objeto (59). El arqueólogo no duda que las imágenes cristianas hubieran sido reconocidas como *cemíes* por parte de los taínos. Para el indígena, el *cemí* se manifiesta como un signo natural (rama, piedra, etc.) que se revela a sí mismo frente al behique, el cual deberá interpretar su comunicación. El fraile recuenta la manera que se hacen los *cemíes*: al caminar por el bosque el *cemí* se manifiesta a sí mismo como tal frente al behique, quien lo encuentra en su materia prima, como en la madera de algún árbol o en alguna roca, y luego, se lo lleva a casa donde lo pule y le da la forma que el *cemí* exija. El *cemí* requiere cuidado, y con este propósito los taínos le ofrecían comida como la yuca, el pescado, y el casabe. De hecho, tenían tanta importancia e influencia en los seres humanos que si no los cuidaban ellos enfermaban: "que tu *cemí* te lo había puesto en el cuerpo porque no le hiciste oración, o no le fabricaste algún templo, o no le diste alguna heredad," dice Pané (37). Se dice que ayudaban a las mujeres a parir sus hijos. Los *cemíes* pequeños se recubrían de algodón y se colocaban en canastas.

Mientras Pané veía al *cemí* como un ídolo inerte, para los taínos su energía era capaz de contener dentro de sí varias identidades naturales y sociales, como por ejemplo, animales, plantas, minerales, paisajes; las cuales se podían manifestar simultáneamente. Además el *cemí* podía ser un antepasado ya transmutado en algún elemento natural o manteniendo su identidad como persona. También no todos los *cemíes* tenían la misma importancia, pues algunos eran percibidos como más poderosos que otros, lo que les daba cierto rango social. Por lo tanto, dice Oliver, la interacción entre los taínos y sus *cemíes* era parte de una compleja red social que se desarrollaba en un paisaje construido natural y culturalmente (44). La interacción entre los taínos y sus *cemíes* era inter-subjetiva y relacional, lo que significa que el *cemí* no era visto como un objeto sino como un sujeto en sí, con libertad y voluntad propia. Además, la identidad social de un individuo muchas veces dependía del *cemí* que guardara, y vice-versa, como es evidente en el hecho de que los *cemíes* de los caciques se heredaban de padre a sobrino o hijo. Oliver explica que la interacción entre ambos elementos, el humano y el *cemítico*,

requiere un entendimiento de dónde los seres humanos se sitúan a sí mismos y cómo se perciben a sí mismos frente a seres no-humanos, entidades físicas, y otros fenómenos que habitan y constituyen el paisaje y el cosmos. De esta forma, la perspectiva *multinatural* y *animista* que las sociedades nativas tienen del cosmos es un marco crucial para entender el análisis relacional e interpretativo de los seres humanos y los seres *cemíes* (44, mi traducción).



La cosmovisión taína multinatural y multi-subjetiva se convierte en otro reto en el proceso de narrativización de Pané, quien ya tiene problemas con el carácter oral de las creencias taínas. De hecho, Pané reacciona ante lo que cuenta diciendo que, "así les ayuda Dios como el cemí come de aquello, ni de otra cosa, siendo el cemí cosa muerta, formada de piedra o hecha de madera" (37). El animismo arahuaco<sup>16</sup>, en el cual las entidades no-humanas pueden ser y muchas veces son personas que forman parte del mundo humano, constituye una comunidad donde la esfera natural y la social no se perciben como separadas: en el mundo taíno la naturaleza es social y cultural, no solo 'natural,' como explica Oliver (2009). Por ende, el mundo humano y el extra-humano compartían un mundo cultural unificado que dependía de la continuidad de las relaciones entre las cosas naturales y culturales (Oliver, 2009: 53).

De manera muy diferente, la tradición y filosofía cristiana habían establecido para finales del siglo XV una separación esencial entre el mundo humano y el natural que desembocaría más tarde en el *ego cogito* cartesiano. En su historiografía del concepto del mundo salvaje (*wildness*), Hayden White (1978) explica que el mundo medieval judeocristiano concebía el mundo extra-humano de dos maneras opuestas, la *naturaleza* y lo *salvaje*. La *naturaleza* se refería al mundo extra-humano que estaba bajo la influencia de éste, o sea, los campos labrados, los jardines, las reservas forestales, los paisajes que eran trasfondos del drama humano. En cambio, lo *salvaje* se refería a la parte de la naturaleza que estaba afuera de influencia humana y por lo tanto representaba una amenaza a la seguridad e integridad del mismo; por ejemplo, los desiertos, bosques, el océano. La naturaleza estaba domesticada, mientras que el ámbito salvaje era inhabitable y estaba repleto de criaturas monstruosas y otros peligros. Esta separación de lo natural/salvaje enfatizaba la necesidad de intervención humana para catalizar la naturaleza pasiva y llevarla a alcanzar su potencial, cumpliendo así con el plan divino. Todo lo que existía en el universo tenía un rol que realizar en servicio del ser humano, el epitome de creación divina, hecho a su imagen y semejanza. Junto a esta idea se desarrolla el concepto neoplatónico de la *scala naturae* en la cual el ser humano constituía el tope y el cual subrayaba el rol humano de tutor, amo, y guía de las criaturas más bajas<sup>17</sup>. De aquí que la separación del mundo humano y el natural, ideada por la filosofía judeo-cristiana, también se apoyara en prácticas ecológicas diseñadas para transformar el mundo salvaje en uno social: la deforestación, el drenaje de ciénagas y el cambio del curso de ríos, por ejemplo, eran maneras en las cuales la comunidad imponía su voluntad sobre el medioambiente y lo moldeaba a sus necesidades. Otras prácticas como el monocultivo comercial, el uso de las tierras para el pastoreo del ganado ovino y la explotación minera se convirtieron en las bases del sistema mercantilista capitalista creciente y el sistema mundo que se estaba estableciendo. Éste es el contexto filosófico y económico en el cual se viera el fraile jerónimo en el 1498 en la necesidad de narrativizar una tradición

---

<sup>16</sup> José Oliver discute la evidencia del animismo de las sociedades de las tierras bajas suramericanas de donde se presume que salieron los arahuacos, y que fue presentada por Philippe Descola (1996) and Eduardo Viveiros de Castro (1996). Ambos estudios son citados por Oliver.

<sup>17</sup> Ver: Pico della Mirandola.

oral y animista traduciéndola a una tradición escrita y monoteísta que sólo conciliaba como sujeto al ser humano.

De más está decir que para el fraile, el que consideraran sus imágenes cristianas cemíes, las enterraran y las orinaran podía ser a la vez un acto situado dentro de una perspectiva animista errada y un acto cargado de toda intención de ofender (vituperio). Lo que queda en relieve aquí es una diferencia en la concepción de la naturaleza y prácticas de ambos grupos: una diferencia ecológica. Ésta es identificada y reconocida por el fraile quien la asimila como un marcador de barbarie que le permite al fraile realzar el aspecto más destacado de su 'yo' en construcción, su rol como evangelizador. En su *Relación*, Pané cuenta que luego de que los indios de Guarionex hubieran enterrado las imágenes, los indios a cargo del adoratorio corrieron a decirle a la familia de Juan Mateo que "la gente de Guarionex había destrozado y escarnecido las imágenes" (53). De hecho, los indios quedaron tan ofendidos que "dejaron lo que hacían y corrieron gritando a darle conocimiento a don Bartolomé Colón, que tenía aquel gobierno por el Almirante su hermano, que se había ido a Castilla" (53-54). La reacción de parte de estos indios puede entenderse si consideramos que eran indios cristianos que habían sido convertidos por Pané. Por su parte, don Bartolomé decide arrestar, enjuiciar y quemar públicamente a los transgresores. Guarionex responde violentamente a este acto ordenando a sus indios que asesinen a Juan Mateo y a todos los otros indios conversos, lo que se logra, aunque los planes habían sido descubiertos con anterioridad. La muerte de Juan Mateo y su familia a manos de indígenas no conversos le permite al fraile exaltar su rol como conversor, lo que hace de manera muy consciente en la narrativa llamando a Juan Mateo "el primer cristiano que padeció muerte cruel" (49). Pané continúa diciendo, "tengo por cierto que tuvo muerte de mártir. Porque he sabido por algunos que estuvieron presentes a su muerte, que decía: 'Dios naboría daca, Dios naboría daca,' que quiere decir 'yo soy siervo de Dios.'" De esta manera no se destaca tanto Juan Mateo sino Pané, su conversor. De hecho, al insistir en la muerte por martirio de Juan Mateo, Pané insiste indirectamente en su éxito como fraile y apóstol de la fe. Esta versión de los hechos solo es posible si el primer acto de enterrar las imágenes cristianas en el conuco es interpretado como vituperio. Pané manipula la narrativa construyéndose a sí mismo como piadoso y efectivo; recordemos que su encargo era investigar las creencias taínas para determinar su potencial de conversión.

Pero no solo sirve el incidente para enaltecer el rol de Pané como conversor de los indios, sino también para crear un dualismo entre los indígenas conversos (Juan Mateo y su familia) *versus* los no-conversos (los de Guarionex); los primeros nobles y los segundos hostiles. Este binomio funciona en las últimas páginas de la *Relación* como estructura narrativa sobre la cual el lector va organizando características y prejuicios<sup>18</sup>. También, la antropóloga Mercedes López-Baralt sugiere que el momento en la narrativa en el cual se relata este episodio, al final, nos permite ver la intención del fraile de finalizar el relato de manera tal

---

<sup>18</sup> Peter Hulme (1992) hila un argumento similar acerca del dualismo taíno/caribe usado por Cristóbal Colón en su diario, donde el primero es pacífico y dado a la conversión, mientras el segundo es violento y caníbal.

que quede la puerta abierta para la "evangelización del arahuaco insular por la fuerza" (1985: 82), como también la muerte de los indios de Guarionex a manos de Bartolomé Colón habría servido de demostración intimidante y premonitoria. La importancia que Pané daba a su misión evangelista es evidente si consideramos su insistencia en que, "todas [las personas] se hicieron cristianas, con darles sólo a conocer que hay un Dios, que ha hecho todas las cosas, y creó el cielo y la tierra, sin que otra cosa se discutiese ni se les diese a entender, porque eran propensos a creer fácilmente" (55). Para el fraile, las conversiones eran en general fáciles y rápidas, lo que él atribuía a la credulidad infantil inherente en los taínos. Pané concluye el relato del incidente de las imágenes enterradas contando que después de que don Bartolomé mandara a quemar públicamente a los indios de Guarionex, otros indios no conversos "corrieron adonde habían escondido las imágenes y las hicieron pedazos" (54). Este segundo acto sin duda llevaba la intención ofender a los españoles y tenía la función de condenar fuera de toda duda a los indígenas de Guarionex en la mente del lector. Pané relata entonces un milagro que habría ocurrido días más tarde en el mismo lugar en que habían sido enterradas y orinadas las imágenes, "Pasados algunos días, el señor de aquel campo, fue a sacar los ajos, los cuales ajos son ciertas raíces semejantes a nabos, y otras parecidas a rábanos; y en el lugar donde habían estado enterradas las imágenes, habían nacido dos otros ajos, como si hubieses puesto el uno por medio del otro, en forma de cruz (54)". Que se encontrara un crucifijo en el lugar donde las figuras habían sido enterradas podría ser interpretado como el resultado del rito indígena propiciatorio de cultivo. De esta manera la escena confirmaría la subjetividad y la ecología amerindia. Pero esta posibilidad es negada *a priori* por la narrativa al re-enfocar el asunto en la figura de Pané, descubridor de un milagro tan grande que hasta al indígena más vil, la madre de su enemigo Guarionex, no le queda otro remedio que reconocerlo como tal, "No era posible que nadie encontrase tal cruz, y sin embargo la halló la madre de Guarionex, que es la peor mujer que he conocido en aquellas partes, la cual tuvo esto por gran milagro, y dijo al alcaide de la Fortaleza de la Concepción: 'este milagro ha sido mostrado por Dios donde fueron halladas las imágenes. Dios sabe por qué'" (54). De esta manera, Pané teje cuidadosamente y con exactitud una narrativa cuyos signos son pre-interpretados para el lector; el enterrar las imágenes por vituperio, el dualismo indios conversos/hostiles por justificación y racionalización de la fuerza de parte de los españoles si ésta es necesaria, los ajos en forma de cruz por milagro divino, que confirman la misión evangelizadora de Pané. La diferencia ecológica, es decir, el contraste en la manera en la cual el indígena y el europeo perciben el mundo natural y cómo se relacionan con él, se nos presenta en este documento como una razón que justifica la necesidad de cristianizar a los indígenas. Toda posibilidad interpretativa queda controlada bajo el 'yo' narrativizador construido en oposición al Otro ecológico. Esta lógica colonial hace del 'yo' narrativizador de Pané el precursor al 'yo-conquistador' que Dussel ve ejemplificado en Hernán Cortés.

## Conclusión

Según esta lectura en la *Relación* queda plasmado el proceso por el cual Pané, palabra a palabra, se construye a sí mismo como un sujeto moderno dialécticamente opuesto a la construcción del indígena como objeto otro: *sujeto* por su énfasis en la voz narrativa que

organiza el relato y en la importancia de la experiencia en su rol de testigo de primera vista; *moderno* por que la *Relación* es el resultado del encargo de Colón a Pané de evaluar la capacidad de conversión de los indios por la cual intentaban asumir al indígena al sistema mundo emergente; *dialécticamente opuesto* porque la nueva concepción de la identidad individual como algo maleable que todavía está en vigor no surge por cualidades intrínsecas a los europeos sino que la construcción del yo europeo es solo posible negándose al indígena. De la misma manera que el amo es solo amo en relación al esclavo, la subjetividad moderna se realiza al objetivizar al indígena. Con el propósito de justificar este proceso de subjetivación y objetivación se desarrolla un discurso de diferencia protagonizando marcadores que proporcionarían una base conceptual. En el caso del Caribe del siglo XVI estos marcadores son de carácter ecológico.

Como espero que haya quedado claro a través de la discusión anterior, el Caribe como lugar de enunciación de una crítica ecológica tiene mucho que ofrecer no sólo a los estudios literarios, sino a la corriente de análisis colonialidad/modernidad y los estudios poscoloniales de raza, especialmente cuando se trata de la investigación de los orígenes de la colonialidad que aún está en vigencia en Latinoamérica. Lo que es más, el anglocentrismo de la crítica ecológica puede ser desplazado si en vez de utilizar conceptos como la *imaginación ambiental* y otros como los únicos dispositivos interpretativos consideramos la ecología, o la relación entre el ser humano y el mundo extra-humano, como una cuarta categoría de la analítica textual, al lado de raza, género y clase.

## Bibliografía

Barbas-Rhoden, Laura. *Ecological Imaginations in Latin American Fictions*. Gainsville: University Press of Florida, 2011.

Buell, Lawrence. *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2005.

Buell, Lawrence. *Writing for an Endangered World Cambridge: Literature, Culture and the Environment in the U.S. and Beyond*. Cambridge: Belknap Press of Harvard Univ. Press. 2001.

Chaves Maldonado, María Eugenia. "La creación del 'Otro' colonial. Apuntes para un estudio de la diferencia en el proceso de la conquista americana y de la esclavización de los africanos". En: María Eugenia Chaves Maldonado (ed.). *Genealogías de la diferencia: Tecnologías de la salvación y representación*

*de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Pontifica Universidad Javeriana, 2009.

Cuba. Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente. "Situación Ambiental Cubana". La Habana, 2004. Extraído el 30 de marzo de 2012 desde: <http://www.medioambiente.cu/download/2003/Presentaci%F3n.pdf>

DeLoughrey, Elizabeth M., Renée K. Gosson y George B. Handley. *Caribbean Literature and the Environment: Between Nature and Culture*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2005.

DeLoughrey, Elizabeth, George B. Handley. *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment*. Nueva York: Oxford UP, 2011.

Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: CID, Universidad Mayor de San Andrés, 1994.

Ferrer-Medina, Patricia. "Ecology, Difference, and Utopia in the Portrayal of the Gypsy in Cervantes' *La gitanilla* (1613)". En: Julio Vélez-Sains y Nieves Romero-Díaz (eds.). *Cervantes and/on/in the New World*. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 2007.

Garrard, Greg. *Ecocriticism*. Nueva York: Routledge, 2004.

Greenblatt, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Grove, Richard. *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalisms, 1600-1860*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Hulme, Peter. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. Londres: Routledge, 1992.

Kane, Adrian Taylor. *The Natural World in Latin American Literatures: Ecocritical Essays on Twentieth Century Writings*. Jefferson, NC: Mcfarland, 2010.

López Baralt, Mercedes. *El mito taíno: Lévi-Strauss en las antillas*. Río Piedras: Ediciones Huracán, 1985.

Mignolo, Walter D. *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ed. Alkal, 2003.

Mignolo, Walter D. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

Oliver, José R. *Caciques and Cemí Idols: The Web Spun by Taíno Rulers Between Hispaniola and Puerto Rico*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2009.

Organización de Naciones Unidas. Oficina Regional para América Latina y el Caribe del Programa de las Naciones Unidas para el

Medio Ambiente. *Gráficos Vitales del cambio climático para América Latina y El Caribe*. Panama City, 2010. Extraído el 30 de marzo de 2012 desde: [http://www.pnuma.org/informacion/comunicados/2010/6Diciembre2010/LAC\\_Web\\_esp\\_2010-12-07.pdf](http://www.pnuma.org/informacion/comunicados/2010/6Diciembre2010/LAC_Web_esp_2010-12-07.pdf)

Juan José Arrom (ed.). Pané, Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. México: Siglo XXI Editores, 1974.

Pico della Mirandola, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Extraído el 2 de abril de 2012 desde: <http://www.scribd.com/doc/25331560/Discurso-sobre-la-dignidad-del-hombre-Pico-Della-Mirandola>

Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres: Routledge, 1993.

Richards, John F. *The Unending Frontier: An Environmental History of the Early Modern World*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Rivera-Barnes, Beatriz, Jerry Hoeg. *Reading and Writing the Latin American Landscape*. Nueva York: Palgrave, 2009.

Chris Campbell y Erin Somerville (eds.). *'What is the Earthly Paradise?' Ecocritical Responses to the Caribbean*. Newcastle, RU: Cambridge Scholars Publishing, 2007.

Young, Robert. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. New York: Routledge, 1995.