

La creación del primer paisaje colonial español en las Américas, Santo Domingo, 1492-1548*

Rosa Elena Carrasquillo**

College of the Holy Cross, Estados Unidos

<https://doi.org/10.7440/antipoda36.2019.04>

Cómo citar este artículo: Carrasquillo, Rosa Elena. 2019. "La creación del primer paisaje colonial español en las Américas, Santo Domingo, 1492-1548". *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* 36: 61-84. <https://doi.org/10.7440/antipoda36.2019.04>

Artículo recibido: 20 de octubre de 2018; aceptado: 22 de abril de 2019; modificado: 13 de abril de 2019.

Resumen: objetivo/contexto: este artículo documenta el proceso violento, imperfecto y sangriento que naturaliza el cianotipo de visualidad imperial española en Santo Domingo a partir de 1492, y que se exporta al resto de América. Refiere cómo se reconstruye el espacio: con sus procesos de destrucción y construcción, desplazamiento poblacional y la racialización del espacio o de las infraestructuras raciales en la cimentación de la visualidad imperial española. De esta forma, se desnaturaliza el paisaje. **Metodología:** a través de una lectura minuciosa de fuentes primarias de 1492 a 1548, incluyendo las crónicas de conquista, los itinerarios de viaje, las ordenanzas y cartas de la Corona a sus representantes en el Caribe, este artículo reconstruye la creación de un paisaje español en Santo Domingo. Conceptualiza el paisaje simultáneamente como ideología y como práctica, para luego abordar la ciudad como arma colonial y, de aquí, el desarrollo de la plantación. **Conclusiones:** la visualidad imperial española destruye el mundo indígena y construye la ciudad española. Este estudio de la visualidad nos permite diseccionar el proceso destructivo en la construcción de la ciudad y revalorar la contravisualidad que cimarrones indígenas y africanos desarrollaron. También enfatiza la importancia de la metodología, pues el estudio de la visualidad imperial desestabiliza la naturalidad del paisaje y pone de

* Este artículo es parte de un libro en curso sobre la cultura visual de la esclavitud en Santo Domingo. Para tal proyecto, la autora ha recibido los siguientes premios: The Arthur J. O'Leary Award, College of the Holy Cross (2016-2018); el Research and Publication Award (2016), "Troubling Visions of the Past: The Visual Culture of Slavery in the Dominican Republic"; y el Batchelor Ford Summer Fellowship (2016). El libro será escrito en español.

** Doctora en Historia de la University of Connecticut, Estados Unidos. En la actualidad es profesora catedrática del Departamento de Historia del College of the Holy Cross, Estados Unidos. Su trabajo se enfoca en la cultura popular, la historia de los afrodescendientes y la cultura visual. Entre sus últimas publicaciones están: "Primacías de Santo Domingo: ruinas históricas, patrimonio cultural y sus significados entre los dominicanos de hoy", *Americanía: Revista de Estudios Latinoamericanos* 8 (2018): 225-256; *The People's Poet: Life and Myth of Ismael Rivera, an Afro-Caribbean Icon* (Florida: Caribbean Studies Press, 2014). ✉rcarrasq@holycross.edu

relieve la destrucción, la violencia y el racismo del paisaje colonial aún presentes. **Originalidad:** centra el Caribe dentro de la modernidad europea y favorece el estudio de la visualidad imperial para re-establecer el trabajo y la resistencia de arawakos y africanos a la cultura visual imperial.

Palabras clave: Caribe; esclavitud; España; imperio; paisaje; visualidad.

The Creation of the First Spanish Colonial Landscape in the Americas, Santo Domingo, 1492-1548

Abstract: Objective/context: This article documents the violent, imperfect and bloody process that naturalized the blueprint of Spanish imperial imagery in Santo Domingo as from 1492, and that was then exported to the rest of America. It refers to how space is reconstructed: with its processes of destruction and construction, population displacement and the racialization of space or racial infrastructures at the basis of Spanish imperial imagery. In doing so, the landscape is de-naturalized. **Methodology:** Through a thorough reading of primary sources dating from 1492 to 1548, including the chronicles of conquest, travel itineraries, ordinances, and letters from the Crown to its representatives in the Caribbean, this article reconstructs the creation of a Spanish landscape in Santo Domingo. It conceptualizes the landscape simultaneously as ideology and practice, and then approaches the city as a colonial weapon and, from here, the development of the plantation. **Conclusions:** The Spanish imperial imagery destroys the indigenous world and builds the Spanish city. The study of this imagery allows us to dissect the destructive process in the construction of the city and re-evaluate the counter-imagery developed by the indigenous and African Maroons. It also emphasizes the importance of methodology, as the study of imperial imagery destabilizes the spontaneity of the landscape and highlights the still-present destruction, violence and racism of the colonial landscape. **Originality:** The article centers the Caribbean within European modernity and favors the study of imperial imagery to re-establish the work and resistance of Arawakos and Africans to imperial visual culture.

Keywords: Caribbean; Empire; landscape; imagery; slavery; Spain.

A criação da primeira paisagem colonial espanhola nas Américas, Santo Domingo, 1492-1548

Resumo: objetivo/contexto: este artigo documenta o processo violento, imperfeito e sangrento que naturaliza o cianótipo de visualidade imperial espanhola em Santo Domingo a partir de 1492, e que se exporta ao resto da América. Refere-se a como se reconstrói o espaço: com seus processos de destruição e construção, deslocação populacional e racialização ou das infraestruturas raciais na cimentação da visualidade imperial espanhola. Desta forma, se desnaturaliza a paisagem. **Metodologia:** através de uma leitura minuciosa de fontes primárias de 1492 a 1548, incluindo as crônicas de conquista, os itinerários de viagem, as ordens e cartas da Coroa a seus representantes

no Caribe, este artículo reconstrói a criação de uma paisagem espanhola em Santo Domingo, conceitualiza a paisagem simultaneamente como ideologia e como prática, para depois abordar a cidade como arma colonial e, daqui, o desenvolvimento da plantação. **Conclusões:** a visualidade imperial espanhola destrói o mundo indígena e constrói a cidade espanhola. Este estudo da visualidade nos permite dissecar o processo destrutivo na construção da cidade e revalorizar a contravisualidade que indígenas e africanos fugitivos desenvolveram. Também enfatiza a importância da metodologia, pois o estudo da visualidade imperial desestabiliza a naturalidade da paisagem e põe em destaque a destruição, a violência e o racismo da paisagem colonial ainda presentes. **Originalidade:** centra o Caribe dentro da modernidade europeia e favorece o estudo da visualidade imperial para restabelecer o trabalho e a resistência de arawakos e africanos à cultura visual imperial.

Palavras-chave: Caribe; escravatura; Espanha; império; paisagem; visualidade.

Este artículo documenta el proceso violento, imperfecto y sangriento que naturaliza el cianotipo de visualidad imperial española en Santo Domingo a partir de 1492, y que se exporta al resto de América. Así, sitúa el Caribe en el centro de la modernidad europea. A través de un estudio minucioso e interdisciplinario de fuentes primarias (1492-1548), incluyendo las crónicas de conquista, los itinerarios de viaje, las ordenanzas y las cartas de la Corona a sus representantes en el Caribe, este artículo reconstruye el primer paisaje español en las Américas, su naturalización y la contravisualidad creada por cimarrones arawakos y africanos.

En las siguientes páginas discuto los temas interrelacionados de la reconstrucción colonial del espacio, con su destrucción y construcción, el desplazamiento poblacional y la racialización del espacio o de las infraestructuras raciales en la cimentación de la visualidad imperial española. Comienzo con la simultánea conceptualización de paisaje como ideología y como práctica, para luego abordar la ciudad como arma colonial y, de aquí, el desarrollo de la plantación. El artículo termina con las resistencias de los esclavos a la cultura visual imperial.

Paisaje y cultura visual

Hace ya más de veinte años W. J. T. Mitchell estableció el concepto de paisaje como herramienta de poder donde se organizan relaciones de poder y sus significados: “el paisaje [...] no significa o simboliza meramente relaciones de poder; es un instrumento de poder cultural, quizás hasta un agente de poder que es (o que frecuentemente se representa así) independiente de intenciones humanas” (1994, 1-2)¹. Desde entonces,

1 Todas las traducciones del inglés al español son de la autora.

los estudios sobre la cultura visual han elaborado este concepto y sus limitaciones². Así, en 2011, uno de los fundadores de este campo, Nicholas Mirzoeff, desarrolló la teoría de la visualidad que se refiere al campo visual creado por el poder imperial, que no solo regula relaciones sociales desiguales sino que también las naturaliza. Mirzoeff afirma que “toda visualidad fue y es visualidad imperial, la organización de la modernidad desde el punto de vista de los poderes imperiales” (2011, 196). Como otros estudiosos apuntan, el campo de la cultura visual no puede ser entendido sin el imperio y el imperio está incompleto sin el estudio de la cultura visual (Jay y Ramaswamy 2014, 11-12). Pero, como advierte Martin Jay, no se puede hablar de visualidad imperial como una categoría universal porque cada imperio toma una forma única de visualidad que cambia a través del tiempo. En otras palabras, la visualidad, que es siempre imperial, es históricamente específica (Jay y Ramaswamy 2014, 618). El paisaje colonial o visualidad que se crea en Santo Domingo tiene tanto de visión como de práctica; estas son inseparables: es metáfora a la vez que oprime grupos raciales, es arquitectura hermosa y espectáculo de castigo donde la mayoría de las víctimas son arawacos y negros esclavizados.

Ideología del paisaje

64 ■ Es comúnmente aceptado que los europeos primero observaron en las Américas un paisaje silvestre que era abundante y generoso, porque obviaron que los indígenas acondicionaban la tierra y el bosque, de manera que había frutas y vegetales accesibles y abundantes presas de caza. Los europeos interpretaron esta abundancia natural como la pureza primitiva y prístina de América que se les parecía mucho a un paraíso terrenal (Mann 2005, 360-375). Esta sección aclara que esta creencia es posterior a la colonización europea en el Caribe, y prueba que los europeos aprendieron esta visión del paisaje colonial español creado desde finales del siglo XV.

El error de obviar el Caribe representa un problema epistemológico de doble filo. Primero, como explica Fernando Coronil (2007), España y Portugal son excluidos de Europa, cuando fueron estos países los primeros en lanzar la modernidad y establecer un imperio transoceánico, lo que evidencia que Europa es una construcción literaria entre las fronteras literales y metafóricas (245). Segundo, aun entre latinoamericanistas, el Caribe es excluido de los análisis del imperialismo español. Entonces, la formación de la modernidad es ignorada y la “segunda modernidad” es privilegiada. Tercero, la primera “zona de contacto” (Pratt 1992, 8) entre europeos e indígenas es el Caribe, que con sus características peculiares informa lo que España ha de afirmar y la producción cultural del resto del Renacimiento europeo. Así, por ejemplo, las primeras crónicas, imágenes y mapas de América, aunque se parezcan más a

2 La literatura sobre cultura visual es vasta; aquí cito solo aquellos estudios que me son útiles para conceptualizar este artículo: Emmison y Smith (2000); Evans (2012); Mirzoeff (2016); Rose (2014) y Sturken y Cartwright (2009). Los estudios en torno a la cultura visual como disciplina nacieron en la década de los 1990 centrados en Europa. Ahora hay una serie de trabajos que van más allá, por ejemplo, Bartmanski (2014) y Kempadoo (2013).

los itinerarios de viaje del Medioevo, son los que empujan la revolución renacentista de la geografía como conocimiento y empresa imperial (Padrón 2014). Este error epistemológico reenfuerza la tendencia occidental de alabar el Renacimiento por su arte, en especial la arquitectura, e ignorar su lado oscuro (Mignolo 1995).

El Caribe sufrió los peores efectos de la modernidad; su población indígena estuvo cerca del exterminio. Como decía Sidney Mintz (1971), el Caribe es lo más occidental de Occidente (37); o lo más moderno de la modernidad (De la Luz 2003; Sued 2008). De este costo humano surge el cianotipo de organización espacial y humana para el resto de las Américas. Obviarlo, entonces, es celebrar la modernidad sin considerar su costo humano o el colonialismo español por su cultura y evangelización. Es esto a lo que Walter Mignolo (2002) llama el *perene encanto de la modernidad*.

Las primeras notas escritas de Europa sobre el Caribe las heredamos del mismo Cristóbal Colón. En sus diarios de viaje y cartas a la Corona española, revela su marco filosófico y cultural. No hay duda de que está muy influenciado por los escritos de Marco Polo, Ptolomeo y la Biblia, pero también es obvio que hace referencia a lo ya conocido para enfatizar qué es nuevo en lo que observa (Gerbi 1985, 8). Los escritos de Colón, entonces, nos revelan una mezcla de conocimiento *a priori* y *a posteriori* que nos permite una entrada en la cultura visual de europeos como él y del mundo indígena que observa por vez primera. Veamos lo que más nos interesa en esta sección, el caso del paisaje.

En su primer diario, Colón describe detalladamente los valles, las montañas y la tierra en general, resaltando lo bien cultivadas y trabajadas que están. En siete ocasiones, menciona la agricultura nativa. Sabemos que el propósito principal de su narrativa es impresionar a la Corona española por la riqueza de las tierras que pone a su disposición; sin embargo, la agricultura nativa es secundaria a las riquezas por encontrar y entra en el relato como detalle pasajero. El 30 de noviembre de 1492, indica que la tierra es muy fértil y que toda está cultivada. El 3 de diciembre anota que, al pie de la montaña, la tierra está toda trabajada y desde una cima se ven sembrados muchos tipos de vegetales y calabazas alrededor de una gran villa. De Puerto de Concepción nos dice que, después de caminar alguna distancia, encuentra toda la tierra cultivada. El 9 de diciembre compara la fineza de la tierra con la de Castilla, la llama La Española y dice que está todo bien cultivado. También, escribe sobre los amplios caminos y la hermosura de las flores. El 21 de diciembre añade que ha visto alguna tierra bien cultivada y enfatiza: “aunque toda la tierra está bien trabajada”. Termina su descripción con Montecristo el 9 de enero, alabando las montañas que van de este a oeste, todas verdes, hermosas y bien cultivadas (Colón, citado en Cummins 1992, 129-130, 135-136, 139, 147, 167).

Igualmente, otros europeos que compartieron con Colón los primeros contactos con indígenas en el Caribe, como el doctor Chanca, Michel de Cuneo y Diego Méndez, hacen similares aseveraciones sobre la existencia de una agricultura viable y la existencia de numerosas villas (Chanca, citado en Cohen 1969, 138). Así también, el cura Ramón Pané, quien vivió a ordenanzas de Colón con los caciques

Mayobanex y Guarionex en sus respectivas jefaturas (Moscoso 1999, 2003), describe cómo los arawacos se organizan en villas y cultivan extensamente la tierra (Pané 1999). Aun como detalle secundario, es obvio que Colón y sus coetáneos observan pueblos que manipulan la naturaleza para su sustento, contrario a la idea de una naturaleza pura y prístina con la que empezamos la sección. En esta breve ventana, el paisaje colonial está por hacerse y, por tanto, vemos cómo los indígenas organizan su espacio y crean su paisaje.

La importancia va más allá del conocimiento agrícola de los arawacos; el peso está en que, en este breve momento, la humanidad de los arawacos es visible, no hay duda al respecto. En su primer diario, Colón subraya la generosidad y lo pacíficas que son estas gentes, y los describe como: “buenos siervos”, “inteligentes”, “simples”, “muy bien hechos”, “los más hermosos hombres y mujeres que hayamos visto”, “pálidos, si se pusieran ropas que le[s] protegieran del sol serían tan blancos como los españoles”, “notablemente amigable[s] y de agradable hablar” y “bien hechos y no son negros” (citado en en Cummins 1992, 94, 141, 152, 163). En esta primera mirada, los arawacos, aunque desnudos, son seres humanos con los que se cree posible negociar.

66 ■ Pero no son estas las notas que llegan a manos de la Corona. Al final del primer viaje, Colón, estando todavía en las Islas Canarias, escribe a los Reyes Católicos sobre una utopía o visión imperial: “La Española es una maravilla: las montañas y sus valles verdes, sus prados y campos, su suelo tan bello y fértil para sembrar y cosechar, para criar ganado de todo tipo, y para la construcción de villas y poblados” (Colón, citado en Moore 2015, 192). En este primer reporte, la naturaleza está vacía de pueblos o villas indígenas, es salvaje y prístina. Solo el futuro es posible, cuando se establezcan pueblos españoles con sus fincas agrícolas y el ganado de todo tipo cubra la superficie de la tierra. Los habitantes solo existen para ser buenos siervos. En otros viajes, Colón asemeja la fertilidad de la naturaleza con la timidez de los habitantes y, sobre todo, la seguridad española con la expansión de la fe cristiana. Sobre Veragua escribe que las tierras no pueden ser más bellas y mejor cultivadas, que las gentes no pueden ser más tímidas y también refiere la existencia de un puerto fino y un río placentero. Todo esto, añade, protegería a los cristianos y la seguridad de sus posesiones, y también ofrece gran esperanza para el honor y la expansión de la fe cristiana (Colón, citado en Cohen 1969, 299). El imaginario de la abundancia de la tierra informa entonces la visión colonial de la Corona española.

En menos de un año vemos un cambio trascendental en los escritos de Colón que merecen una segunda mirada. Las observaciones en su diario son lo que diríamos hoy una enunciación espontánea o un pensamiento sin filtro. Estas enunciaciones espontáneas dejan ver que Colón observa una naturaleza que está siendo manipulada por los arawacos y a estos en toda su humanidad. Esta imagen cambia cuando Colón escribe a la Corona y, por tanto, reflexiona con mucho cuidado sobre lo que escribe. Es entonces que la naturaleza es prístina y los arawacos no tienen la capacidad de manipularla. Esta visión informará el instrumentalismo metafísico posterior que concibe el mundo natural compuesto de materiales salvajes e imperfectos, que

debían ser dominados por una fuerza superior para alcanzar un fin mejor o perfecto. Como explica Orlando Bentancor (2017), el mundo de ese entonces se percibe como un orden natural jerárquico sometido a diferentes formas que son intelectuales, sensitivas y vegetativas. Dios es el agente más superior y la materia natural, la más inferior. Todos los seres vivientes entran en una jerarquía entre estos dos polos. El poder racional de mandar se entiende como la capacidad humana de moldear el material salvaje con manos humanas (12, 15).

Práctica del paisaje

La breve ventana en que se reconoce la humanidad de los arawacos se cierra, si no por siglos, para siempre; la práctica de su deshumanización sobreviene hasta las mismas leyes reales (Mira 2009). Desde prisión, en 1500, Colón niega enfáticamente su humanidad; los describe como “gente guerrera, con costumbres y creencias muy diferentes a las nuestras. Estas gentes viven en las montañas y los bosques sin asentamientos” (Colón, citado en Cohen 1969, 274). Incapaces de manipular su medio ambiente, Colón los denigra a seres salvajes.

Esta negación no invalida la visión de los buenos siervos; solo se complica al diferenciar entre buenos y malos siervos. Todo aquel que se resista a la nueva visión colonial es percibido como un salvaje. De aquí que surja la distinción entre taíno y caribe. Los taínos supuestamente se someten pacíficamente a los españoles y los caribes se rebelan y comen carne humana (Hulme 1986, 45-87; Sued 1995). La distinción, aunque artificialmente favorece a los taínos, niega la humanidad de ambos grupos, pues los convierte en prototipos definidos por su reacción a los europeos. Así, según Antonello Gerbi (1985, 26), ya para enero de 1494, el indio era igualado a un animal.

La visión que informa a la Corona se difunde en el resto de Europa. Amerigo Vespucci —aunque se dude de que haya viajado a las Indias, a la manera de Peter Martyr (Uribe 1942, XII), o como mínimo se considera que algunos de sus relatos son ficción (Formisano 1992, XXXII)— lee con cuidado todo lo que los navegantes escriben sobre ese mundo desconocido hasta entonces, incluyendo los diarios de Colón —quien para ese entonces estaba muy desprestigiado y de quien plagió parte de sus diarios de viaje—. El trabajo de Vespucci, en especial su *Mundus Novus* de 1503, se publica en latín (doce ediciones) en diferentes ciudades de Francia, Italia, Bélgica, y Alemania. También, se traduce al alemán (once ediciones), al holandés y al checo. Otras publicaciones se difunden en múltiples trabajos editados sobre navegaciones y conocimiento de las Indias. Vespucci tiene una tremenda influencia en el mundo europeo intelectual, por lo menos hasta 1535 (Roa 2002, 566-567, 569).

En realidad, el hecho de que la línea divisoria entre relato ficticio y real sea tan corrediza es lo que hace su relato más importante que cualquier otro. Este constituye la primera esfera del occidentalismo y el nuevo sistema colonial y económico, que se basa en la división global de la gente en razas y géneros, y del desarrollo del eurocentrismo como ideología de poder (Mignolo 2000; Quijano 2000).

En los escritos de Vespucci, no hay instante alguno en que se observe cómo los indígenas modifican la naturaleza. Todo lo contrario: la negación de su humanidad y la diferencia con lo europeo u otredad son totales. Abiertamente y sin recelo, detalla el canibalismo de estas gentes y la blancura de los europeos en comparación con ellas. Nos dice:

Rarísima vez comen otra carne que la humana, y la devoran con tal ferocidad, que sobrepujan a las fieras y bestias; [...] los devoran con tal fiereza que no puede verse ni decirse cosa más brutal. Yo mismo he presenciado en diversos parajes, y con mucha frecuencia, esta prueba de inhumanidad. (Vespucio 1942, 31-33, 51)

Más adelante, relata cómo estas gentes se asombraban por el color de piel de los europeos: “vino a vernos infinita gente, que se maravillaba de nuestros rostros y de nuestra blancura; y preguntándonos que de dónde veníamos, les respondimos que habíamos bajado del cielo para ver la tierra, que era lo mismo que ellos creían” (Vespucio 1942, 31-33, 51).

Vespucci devora la agencia del indígena pues lo hace una parte más de la naturaleza, como las plantas o los animales de la selva. De los indígenas nos cuenta que viven de acuerdo con la naturaleza y que, “cuando arremeten en batalla, no se cubren ninguna parte de sus cuerpos para protegerse, así también como animales” (45-56, 50). También enfatiza que la naturaleza se asemeja a un edén. Nos dice que grandes árboles crecen en las Indias sin ser cultivados y los compara a un jardín idílico, una verdadera utopía terrenal.

68

■ Con estas imágenes de América, la Corona española establece el primer estado colonial moderno. Desde 1493, se sitúa en el centro del mundo y en el presente de la “Historia”, por su capacidad de mando para la formación de un imperio en el que se despliega esta civilización en forma de ciudades y de evangelización. Este fin justifica los medios, incluyendo la guerra y hasta el genocidio. Esta es la verdadera definición de modernidad, como nos recuerda Enrique Dussel: la justificación de la violencia extrema en las colonias para conseguir la riqueza monetaria y la promoción de las artes en Europa (Dussel 1995; Mignolo 2002). Primero, la Corona reúne a las autoridades teológicas para deliberar sobre el asunto de la humanidad de los arawacos. En 1495, invita al obispo de Badajoz, y a otros teólogos y letrados, a investigar la naturaleza de los indígenas esclavizados a los que Colón lleva a la península ibérica (“Carta de los Reyes Católicos al Obispo de Badajoz” [1495] 2007, 277). Aquí comienza el papeleo interminable sobre la naturaleza de estos seres a quienes ya la Corona declara sus sujetos, sean subhumanos o no. Mientras este debate se cocina, la Corona se sirve de ellos a través de otro tipo de papeleo legal, en el que la violencia se borra en miles de detalles y mucho palabreo que incluye la cristianización de los indígenas. Al hacerse cargo de su evangelización, enmascara con palabras cristianas toda acción violenta que esta empresa conlleve. Por ejemplo, en una carta a Colón de 1497, le ordena atraer a los indígenas a la fe católica y hacerles pagar tributo (“Instrucción de los Reyes Católicos al Almirante” [1497] 2007, 311-314). Los detalles sobre cómo

hacerles pagar tributo o de cómo Colón debe atraerlos a la fe se quedan fuera de la página e implican la legalización de la violencia contra los indígenas, sin nombrarla³.

Para 1501, la Corona ya maneja este ejercicio de hablar sobre violencia implícitamente. En una ordenanza al gobernador de La Española, Nicolás de Ovando, lo instruye sobre cómo gobernar. En la instrucción número 8 se lee:

Porque para coger oro e faser las otras labores que nos mandamus hazer será neçesario aprouecharnos del seruicio de los yndios, compelerlos heys de trabajar en las cosas de nuestro seruicio, pagando a cada vno el salario que justamente vos pareçiere de aber segund la calidad de la tierra. (“Instrucción de los Reyes para el nuevo gobernador de las Indias Nicolás de Ovando” [1501] 2013, 61-66)

Para 1502, la Corona establece el principio de lo que más tarde se va a conocer históricamente como la “causa justa” para hacer guerra y esclavizar a los nativos —esto mucho antes de los debates en Valladolid entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas—. Manda a los vecinos españoles que, usando sus propios recursos, hagan la guerra a todo indio que se rebelé contra los servicios de la Corona (“Capitulación de Alonso Vélez de Mendoza” [1502] 2013, 121). Esta orden no es un error literario, sino un edicto legal bien pensado y repetido en muchas cartas al gobernador y a vecinos de La Española (“Notificación y pregón de la cédula de franqueza” [1502] 2013, 12; “Real Cédula al gobernador de la Isla Española, sobre cierta merced” [1504] 2013, 220; y “Real Cédula a Don Nicolás de Ovando, Gobernador de la Isla Española” [1508] 2013, 437). Se establece claramente que es causa justa guerrear contra los que se rebelan y sobre todo mantener una guerra abierta en contra de los supuestos caníbales (“Autorizando a cautivar a los caníbales” [1503] 2013, 194-196). La Corona no puede ser más cristalina y unidimensional: los indios tienen que trabajar para los españoles y convertirse a la fe católica (“Provisión real al gobernador Nicolás de Ovando” [1503] 2013, 209-10; “Provisión real a los capitanes” [1503] 2013, 214-216).

A esta violencia extrema y justificada con la cristiandad se añade aquella contra los siervos españoles y los africanos esclavizados que hacen posible el Estado colonial moderno de España. Primero, la violencia contra los españoles de clases trabajadoras o con condenas criminales, que son los ejecutores de la violencia contra los indígenas y quienes llevan a cabo el mensaje implícito de la Corona. “Con sus propios recursos”, dicta a estos españoles, deben hacer la guerra contra los que se rebelan y también les da permiso de cazar a los asumidos caníbales. Como aventureros y ejecutores de la violencia real, estos españoles también sufren de un alto nivel de violencia y miseria, aunque algunos logran enriquecerse. Empezando con el primer viaje, no hay duda de que Colón esclaviza y trata de manera brutal a cientos de arawacos, pero también él, y aún más los hombres bajo su mando, sufren en servicio de la Corona. Basta con señalar a los que mueren en la guerra, los 38 que mueren

3 Este proceso de burocratización de la violencia ha sido estudiado para el siglo XVII en Perú por Irene Silverblatt (2004), pero en Santo Domingo se desarrolló dos siglos antes.

asesinados en el Puerto de la Navidad, los que sufren las hambrunas, las enfermedades y demás miserias. Colón pasa la mayor parte del cuarto viaje arrebatado con un terrible caso de gota y anteriormente había sido humillado y hasta encarcelado.

Así también, los españoles de las clases populares son los que ejecutan las órdenes de establecer pueblos y ciudades españolas en las Américas y sufren las miserias de la empresa. Sin duda, son tan violentos que el sadismo se naturaliza entre ellos (Sullivan 2011). Pero, antes de llegar a una posición de dominio, los arawacos —con todo derecho— tratan de deshacerse de los españoles y estos mueren como moscas. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1944) nos relata con detalle las duras penas que los españoles pasaron al establecer el pueblo de la Isabela:

Acordaron todos los indios de aquella provincia de no sembrar en el tiempo que lo debían hacer, é como no tuvieron mahiz, comiéronse la yuca [...] Los chripstianos comiéronse sus bastimientos; é aquellos acabados, queriéndose ayudar de los de la tierra que los indios acostumbran, no los tenían para sí ni para ellos. Y desta manera se caían los hombres muertos de hambre [...] y [...] do estaba el comendador Mossen Pedro Margarite, también por la misma neçessidad se le murió la mitad de la gente [...] El hedor era tan grande y pestífero: las dolencias que acudieron sobre los chripstianos fueron muchas, allende del hambre; [...] Los indios que escapaban, metíanse la tierra adentro é desamparaban la conversacion de los nuestros, por les hacer mas daño é yr á buscar de comer por otras provincias. (105-106)

70

■ Fue tal la hambruna, que los españoles se comieron hasta los perros que habían traído de España. Aun cuando sobrevivieron y regresaron a la península, ninguno se recuperó por completo. Nos cuenta Fernández de Oviedo que: “de manera que aunque volvían á Castilla, pre to daban fin á sus vidas, llegados á ella” (107). Podemos deducir, primero, que el éxito de los españoles no estaba predeterminado; segundo, la alta mortalidad de los españoles y su miseria; y tercero, la determinación de los indígenas a deshacerse de los españoles, y en particular su decisión de romper “conversación” y reestablecerse en el monte, la cual discutiremos más adelante.

Estos tres puntos evidencian otros. Primero, no hubo nada en el proceso de establecer pueblos que no fuera violento; la naturalización que adquieren las ciudades coloniales posteriormente se forja literalmente con la sangre de todos los grupos humanos que sirvieron la misión imperial española. Segundo, muchos textos de historia, si no obvian a los arawacos por completo, presentan una empresa fácil de completar para los españoles, cuando en realidad los arawacos entendieron muy bien las metas y consecuencias del proyecto colonial español, lo rechazaron y combatieron en su contra hasta la muerte. Por último, el precio de establecer una visión imperial de ciudades es que divide y jerarquiza el ambiente y a grupos de personas. Este proceso conlleva la destrucción del ambiente y de todas las personas divididas en grupos jerarquizados.

El último grupo llamado al servicio de la Corona son los africanos, esclavizados o no, que fueron parte de la empresa real desde los primeros viajes exploratorios.

Rodrigo de Triana, muy probablemente un negro libre del barrio de Triana de Sevilla, acompaña a Colón en su primer viaje (Fernández de Oviedo 1944, 61). Así también, muchos africanos esclavizados acompañan a sus amos españoles al mudarse a La Española a probar suerte. Trabajan primero como domésticos, como lo hacían en España, donde se los consideraba buenos siervos, en oposición a los judíos y los moros a quienes la opinión del momento los representaba como gente traicionera y viciada (García 2010). La mayoría de estos africanos esclavizados eran ladinos o personas que dominaban el lenguaje español y tenían, al menos, cierto nivel de aculturación española. Eran estimados por su supuesta lealtad y por sus destrezas lingüísticas.

Sin embargo, esta estimación no dura mucho en La Española, pues cuando la población indígena disminuye, estos domésticos son trasladados a las minas, donde los trabajos pesados, la hambruna y la mortandad son insoportables. Entonces, para sorpresa de los españoles y la Corona, estos ladinos se rebelan el día de Navidad de 1520. En lugar de identificar la causa de la rebelión en las condiciones de trabajo, los españoles entienden que los ladinos son “siniestros, rebeldes, fugitivos y salvajes” (Deive 1989, 27), y piden que, en lugar de estos, se les mande africanos bozales. Ese mismo año, la Corona autoriza que se envíen esclavos bozales a La Española, y ya para 1530 los africanos esclavizados sobrepasan en grandes números a los indígenas esclavizados (Deive 1980, 39).

Todos estos grupos, los españoles, perpetradores de la violencia real, y los indígenas y africanos esclavizados entran en diferentes grados en el papeleo burocrático que justifica la violencia con el palabreo de la fe católica.

La ciudad

El ideal renacentista de ciudad combinaba los principios del gobierno aristotélico con la piedad agustina; esto suponía una comunidad en un espacio bien poblado, autosuficiente y próspero, saludable y limpio, pío y con un buen gobierno; un espacio lleno de muchos edificios públicos e iglesias de noble diseño y habitado por ciudadanos virtuosos e industriosos. Esta combinación de gobierno aristotélico y piedad agustina también suponía el principio griego de *politeia* (policía), pero en el sentido de orden. Richard L. Kagan (2000) nos explica que los españoles entendían *policía* como la subordinación de los deseos e intereses individuales a favor de los intereses comunitarios, la cual era garantizada por las leyes y ordenanzas (25, 27). En las Américas, el concepto de policía va más allá del orden y acoge un fuerte elemento de vigilancia y disciplina.

El consabido patrón de cuadrícula urbana española se pone en ejecución de inmediato, y es Santo Domingo donde primero se practica. Fernández de Oviedo (2016) admira la segunda fundación de Santo Domingo, y nos dice que sus casas de piedra y su organización son mejores que las de todas las ciudades de Europa (93). Este orden moderno, nos asegura Jean-François Lejeune (2005), conlleva una fuerza destructiva y cruel, pues elimina las particularidades locales; es una destrucción homogeneizante y globalizante (47). Su plaza, como la de otras ciudades en América,

sirve como “escuela y teatro”, donde los elementos básicos de la cultura española, en especial la obediencia a la ley, son transmitidos tanto a españoles como a indígenas y africanos (Kagan 2000, 34). La lección de obediencia también se cose en la piel con el castigo. El cronista oficial de la Corona, Fernández de Oviedo, relata cómo aquellos primeros fundadores españoles asentaban la horca y luego pregonaban a todas voces que habían fundado tal pueblo en nombre del rey (Oviedo, citado en Gerbi 1985, 219). La horca era solo uno de la vasta variedad de castigos disponibles entre los españoles; también contaban con el corte de manos, orejas y otras partes visibles, para marcar a la persona castigada con la vergüenza pública; así también, con el descuartizamiento de rebeldes y su exposición en lugares públicos. El castigo era una parte importante del espectáculo que se realizaba en la plaza; era simultáneamente escuela y teatro, cuyo objetivo principal era controlar los cuerpos y, en especial, los de indígenas y africanos. Primero los define o racializa en grupos distintos, para luego medir el grado del castigo apropiado.

Con el establecimiento de ciudades y su policía, la Corona intentaba extraer lo más posible el trabajo de indígenas y africanos. Así lo frasea una de sus cartas: “trabajad que algunas de las poblaciones de los yndios que vos mandamos haser se faga çerca de las dichas minas donde se falla el oro, porque aya lugar de coger mas” (“Instrucción secreta para el gobernador Frey Nicolás de Ovando” [1503] 2013, 164).

72

■ La Corona manda a establecer poblaciones y ciudades cerca de los indios para aprovechar mejor sus servicios y convertirlos más fácilmente a la fe católica. En 1503, instaura el principio de reducciones, y más tarde añade la encomienda, para avanzar en el proyecto colonizador. En carta al gobernador de La Española, dispone:

Es neçesario que los yndios se repartan en pueblos en que biuan juntamente e que los vnos no esten ni anden apartados de los otros por los montes, e que allí tengan cada vno d'ellos su casa apartada [...] y que en cada pueblo de los que se fisiesen aya yglesia e capellan que tenga cargo de los dotrinar e enseñar en nuestra fe católica, e que asy mismo en cada lugar aya vna persona conoçida que en nuestro nonbre tenga cargo del lugar que asy le fuere encomendado [...] para que fagan que los dichos yndios syruan en las cosas conplideras a nuestro seruicio. [...] quèl governador de las dichas Yndias entienda luego con mucha diligencia en faser que se fagan poblaciones en que los dichos yndios puedan estar y esten juntos segund e como estan las personas que biuen en nuestros Reynos. (“Instrucción para el gobernador y oficiales de las Indias sobre el gobierno de ellas”. [1503] 2013, 155)

Esta separación de cuerpos en grupos raciales, a la que Daniel Nemser (2017) llama *infraestructura de raza* (4), es la que facilita la esclavización de los indígenas. Miles y miles de arawacos fueron vendidos como esclavos en España (Julián 1997, 1-46; Mira 1999, 2009; Sued 2008; Rivera-Pagán 2003). La Corona llena sus arcas con el dinero que saca de la esclavitud de los arawacos en tres formas: primero, demanda un por ciento del dinero que los cazadores de los supuestos caníbales hacen de sus ventas; segundo, usa a los arawacos como moneda al pagar a los conquistadores con

encomiendas (“A Don Nicolás de Ovando, Gobernador de la Isla Española” [1508] 2013; “Que el gobernador Frey Nicolás de Ovando haga dar” [1508] 2013); “Real Cédula a Don Frey Nicolás de Ovando, para que entregue a Diego de Nicuesa” [1508] 2013; “Real Cédula dirigida al gobernador de la Isla Española, Don Frey Nicolás de Ovando” [1508] 2013); y tercero, esclaviza a los arawacos en la extracción de oro en las minas. Aunque parezca insignificante en comparación con Potosí o Zacatecas, la minería en La Española financió la expansión imperial (Lindsay 2004; Sued 2008). Queda claro entonces que la esclavitud de arawacos y africanos es la base de la erección de pueblos y ciudades coloniales; mas su molienda es doble, pues son ellos los que trabajan construyendo las casas, los caminos, las plazas y los demás edificios (Lindsay 2004, 45-58).

Esta práctica hace estragos en la población indígena, y aunque los dominicos desde 1511 sermonean que la justicia divina condenará a todos los españoles por su hecatombe, sus efectos en la conciencia de estos es casi nula. La Corona sabe muy bien que los indígenas se extinguen con rapidez. En 1505, da licencia para la introducción de cien africanos esclavizados (la primera data de 1501) para ayudar a los indígenas en las minas; y en 1509 autoriza la caza de los susodichos caníbales en islas vecinas, porque “ay muy pocos yndios en esa Ysla Española” (“Real Cédula a Ovando sobre esclavos” [1505] 2013, 588; “Respuesta al Comendador Mayor de Alcántara” [1509] 2013, 349).

Bartolomé de las Casas incrimina a los españoles diciendo que en los últimos cuarenta años no han hecho otra cosa que “descuartizar, matar, perturbar, afligir, atormentar y destruir los indios con toda forma de crueldad”. Las Casas (2003) enfatiza: “estamos seguros que nuestros españoles, a través de sus crueldades y viles actos, han destruido y despoblado esas tierras, y hoy están desiertas y vacías, aunque una vez estaban enteramente habitadas con hombres racionales” (6-7). Fernández de Oviedo, como cronista y sin agenda religiosa, concuerda con Las Casas; dice que, cuando hace una visita en 1515, la isla está muy bien habitada de arawacos, pero cuando escribe su obra *Historia natural* (1548), ya han desaparecido el millón que encuentra Colón. Señala que las causas de su extinción son la repartición de los indios a los españoles, las enfermedades, los suicidios y el trabajo forzado (1944, 142-143).

La pulverización de arawacos y africanos esclavizados, y en menor grado el trabajo de los españoles de clases bajas, cementan la ciudad colonial española que la Corona visualiza: una ciudad de calles alineadas, plazas y la horca que enmascara la violencia con palabras e imágenes católicas, que demanda esclavitud, y que se transfiere a otras partes de extracción de riquezas, como la plantación.

La plantación

La naturalización de un orden colonial en el que un grupo racial ordena y trata de manera violenta a otros grupos que trabajan forzosamente se transporta a la agricultura, en especial a las plantaciones de azúcar. Desde la ciudad de Santo Domingo se van midiendo, visualizando y haciendo mapas de espacios para establecer plantaciones. El puerto de Santo Domingo y sus ríos Nizao, Nigua, y

Haína son claves en el transporte de equipo pesado para los ingenios de azúcar, africanos esclavizados y la exportación de azúcar hacia el exterior. Así que la mayoría de las plantaciones se establecen cerca de Santo Domingo. Fernández de Oviedo (1944) cuenta 20 poderosos ingenios y otros trapiches de azúcar para 1548, casi todos alrededor de Santo Domingo (165). Para esta fecha, ya casi todos están proveídos de africanos esclavizados; para 1540, se cuentan al menos 15.000 africanos en las plantaciones (Rodríguez 2004, 104). La relación entre ciudad y plantación hasta ahora no se ha analizado en los estudios de cultura visual, pero en mi entender es esencial, al menos en el Imperio español, para entender la plantación y la visualidad en general.

Nicholas Mirzoeff (2011) analiza con detalle cómo la plantación es la visualidad imperial por excelencia, al establecer un espacio donde todo puede ser “visto” por el mayoral —desde el balcón de la casa grande hasta el mapa inicial que demarca el territorio—. El mayoral, como representante directo del rey, tiene poder absoluto sobre los esclavos, incluso el poder del castigo corporal y la pena de muerte. Es este poder absoluto el que lo hace víctima principal de las rebeliones de esclavos y le da la oportunidad al dueño de la plantación de aparecer patriarcal y hasta benigno (2-3, 10, 168).

74 ■ En las colonias americanas españolas, este poder representativo del rey también estaba reforzado por el poder divino, como sucede en la ciudad. O, como señala, Fernando Antonio Pérez Memén (2010), la Iglesia servía a la Corona en sus intereses esclavistas (108). Si una plantación carecía de una iglesia, varios ingenios se juntaban para construir una. De forma que la Corona y la Iglesia vigilaban que las plantaciones pagaran por la construcción de una iglesia y los servicios de un capellán para los esclavizados de las plantaciones (Deive 1980, 181-189; López 1988).

Entonces, además de la iglesia, una casa de piedra —usualmente de dos plantas— para el mayoral, almacenes, un edificio de cocción del azúcar y el edificio para resguardar los esclavos, la plantación necesitaba tierras vírgenes para extraer maderas, para sembrados de comestibles y para el ganado —este era mucho mayor que el reservado para los huertos— (Deive 1980, 103). Desde el balcón en el segundo piso, el mayoral podía —al menos en teoría— vigilar toda la plantación. Hoy conocido como Engombe, el palacio de este ingenio demuestra bien cómo los balcones de frente y de la parte de atrás dan al mayoral lo más cercano a la visión de pájaro que era posible en el siglo XVI. También, la iglesia, el palacio y posiblemente los esclavos estaban a distancias tan cercanas que era posible espiarlos si fuese necesario. Así, estos eran vigilados sin saber cuándo o cómo y sin poder devolver la mirada. Este era el último objetivo de la visualidad, naturalizar la vigilancia de ciertos grupos raciales al hacerles creer que estaban siempre bajo la mirilla del representante del rey, a la vez que se controlaba su mirada. Eran vistos sin poder mirar; así, son parte de la materia salvaje que es manipulada por una fuerza superior para el bien imperial.

Figura 1. Palacio de Engombe



Fuente: fotografía de la autora, Santo Domingo, 2016.

Figura 2. Iglesia de Engombe



Fuente: fotografía de la autora, Santo Domingo, 2016.

Contravisualidad y cimarronaje

La visualidad colonial española, sin embargo, no era infalible. Los arawacos desde 1492 batallaron a muerte ante cualquier intento de los españoles de establecerse permanentemente. Basta señalar el Puerto de la Navidad, donde Colón deja a 38 hombres para fundar un pueblo. Los arawacos no dejaron a uno de ellos vivo. Por esta razón, era imprescindible para la Corona eliminar los reinos indígenas independientes para reducirlos a pueblos o ciudades donde los españoles los podían vigilar. Ordena la “pacificación” de todos los pueblos independientes para ponerlos a su servicio. Aun así, los arawacos se mantuvieron bajo sus respectivos caciques hasta que fue posible, mientras que aquellos que se encontraban bajo la encomienda eran más fácilmente asimilados a la cultura española (Anderson 2017, 154). Aunque los arawacos perdieran la guerra, ganaron muchas batallas, y sus acciones y palabras grabadas por los mismos colonizadores dejan bien claro que no reconocían el poder de la Corona española de esclavizarlos y que defenderían sus pueblos independientes hasta morir. Martín Fernández de Enciso escribe un sumario de su experiencia en las Américas en 1516. Enciso graba la reacción de varios caciques, aunque nunca fue simpatizante de los arawacos; al contrario, se vanagloria de haber diseñado el *Requerimiento*, el documento legal que le permite a la Corona declarar guerra a cualquier pueblo indígena y mantener la imagen cristiana de paz. Fernández de Enciso (1897) relata que después de leerse a dos caciques en el golfo de Urabá, hoy en Colombia, estos:

Respondiéronme: que en lo que decía que no había sino un Dios y que éste gobernaba el cielo é la tierra y que era señor de todo, que les parecía bien y que así debía ser; pero que en lo que decía que el Papa era señor de todo el universo en lugar de Dios, y que él había fecho merced de aquella tierra al Rey de Castilla, dijeron que el Papa debiera estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo; y que el Rey que pedía y tomaba tal merced, debía ser algún loco, pues pedía lo que era de otros; y que fuese allá a tomarla, que ellos le pornían la cabeza en un palo, como tenían otras que me mostraron, de enemigos suyos puestas encima de sendos palos cabe el lugar; é dijeron que ellos se eran señores de su tierra y que no habían menester otro señor. (XXVI)

Eventualmente, los pueblos indígenas independientes en La Española desaparecían. Aun así, los arawacos y africanos esclavizados encontraron formas de subvertir la visualidad colonial española. Una de las más efectivas fue escapar de la vigilancia de las ciudades, pueblos y plantaciones al monte o a la cima. *Cimarrón*, conjetura Carlos Esteban Deive (1989), “deriva probablemente de cima, por los montes en donde se refugiaban los cimarrones, al que se agrega el sufijo iberorromance -arrón”. La otra posibilidad, según Deive, es que derive del vocablo arawaco *símarabo* o *símarahabo*, que significa arco de flecha (11). Es probable también que ambos vocablos, cima y arco de flecha, se fundieran en el americanismo cimarrón para significar exactamente lo opuesto de la visualidad colonial española: un arco de flecha, símbolo de independencia indígena, en la cima, lugar fuera del alcance del campo visual español.

Muy pronto el vocablo se extiende a los africanos esclavizados también. Desde 1503, la Corona reconoce el problema que significa que los africanos esclavizados se estén fugando al monte como lo han hecho los arawacos por años (“Carta instrucción a Frey Nicolás Ovando” [1503] 2013, 169). Peor aún, ambos grupos se han juntado para formar comunidades que amenazan la visualidad colonial. Los bien sabidos casos de Enriquillo y Lemba son suficientes para demostrar cómo arawacos y africanos armaron una contravisualidad que efectivamente amenazaba a la Corona y su empresa colonial. En 1519, Enriquillo, hijo de cacique, educado por curas, se rebela después de que la justicia española le fallara. No solo conocía el idioma y la religión católica, sino también la forma en que los españoles guerreaban y sus armas de fuego. La noticia se regó y muchos arawacos y africanos, antes de escaparse de las ciudades y las plantaciones, se apoderaban de las armas de sus amos. Una vez en el monte, buscaban la dirección de Enriquillo. Por catorce años, Enriquillo se hace cimarrón en las montañas y mantiene una contravisualidad a la ciudad de Santo Domingo y sus plantaciones. Finalmente, fuerza a las autoridades españolas a negociar un tratado de paz en 1534, pues la Corona había pagado más de 100.000 castellanos intentando en vano someterlo (De las Casas 1971, 250-251). La Corona acordó respetar la vida y la paz para Enriquillo y su gente, a cambio de que les cerrara las puertas a otros esclavizados que quisieran unirse. Enriquillo se comprometía a devolverlos a las autoridades españolas (Fernández de Oviedo 1944, 253-279). Lemba, guerrillero africano que se une a Enriquillo en el año de 1529, rechaza la alianza y continúa la guerrilla hasta que es capturado y asesinado en 1548. Su cuerpo es descuartizado y sus partes, enviadas a diferentes plazas. Su cabeza, puesta en una vara alta, se exhibe en la plaza central en Santo Domingo (Guitar 2006, 41). Las autoridades españolas hacen de la cabeza de Lemba, el cimarrón, teatro de escarmiento de la visualidad colonial española de Santo Domingo.

Su efectividad, sin embargo, es cuestionable. Carlos Esteban Deive (1989) documenta el largo historial de las comunidades cimarronas en La Española, y demuestra que los españoles nunca pudieron reducir a los cimarrones. Aunque pudieron establecer la paz con Enriquillo, otras comunidades cimarronas aparecieron y hasta se multiplicaron. Es más, documenta Deive, para 1531 el Cabildo de Santo Domingo tenía miedo de que la ciudad cayera en manos de los cimarrones, pues estos se establecían a ocho leguas de la ciudad (40). Los manieles, comunidades cimarronas, estaban bien cerca de las ciudades y plantaciones, construyendo una contravisualidad que irrumpía y ponía de relieve la fragilidad de la visualidad colonial y fracturando su integridad central al cristalizar lo artificial del orden citadino y de plantación. Los cimarrones establecen comunidades en las que es factible caminar desde las ciudades, pero donde las ciudades no tienen acceso a la vigilancia. Hacen constar muy concretamente, o visualmente, que la policía de las ciudades es limitada y falible. En estas comunidades, la lógica de dominio se invierte. Los cimarrones pueden ver, pero no ser vistos por los españoles, incluso los cimarrones pueden espiar a los españoles, rompiendo por completo con la visualidad y el instrumentalismo imperial.

A manera de conclusión

En 1972, la Unesco declara muchas de las ruinas de los ingenios azucareros y de los edificios de la zona colonial en Santo Domingo como Patrimonio de la Humanidad. No es hasta 1992, con la propuesta del representante de Haití, después de las celebraciones del quinto centenario del primer viaje de Cristóbal Colón, que la Unesco comienza a marcar histórica y culturalmente la Ruta del Esclavo. El Gobierno dominicano desde entonces ha dedicado muchos más recursos a mantener las ruinas de la visualidad española que a su contravisualidad. Estatuas de colonizadores y curas españoles abundan, al igual que las restauraciones de la arquitectura colonial española, e incluso la construcción del Faro a Colón que sobrepasó los \$ 70 millones. En contraste, la contravisualidad al colonialismo español en Santo Domingo, por los monumentos de hoy, parece que fue inexistente. Frente al Museo del Hombre Dominicano, las estatuas de Enriquillo y Lemba sirven de guardaespaldas a la de Bartolomé de las Casas que, como figura central, está situada por lo menos tres pies frente a estos. Al cruzar la pequeña calle frente al museo, en un pedestal la estatua de Juan Duarte, padre de la patria dominicana, supervisa a los tres. El efecto visual es de un triángulo o embudo que sugiere una nacionalidad guiada por hombres blancos.

78 ■ **Figura 3.** Lemba, Bartolomé de las Casas y Enriquillo frente al Museo del Hombre Dominicano



Fuente: fotografía de la autora, Santo Domingo, 2016.

Fuera de Santo Domingo, en el bastión de lo que fue territorio libre o cimarrón, se le rinde homenaje a Caonabo mediante una estatua enorme sobre una maqueta del mapa de La Española en San Juan de la Maguana. En una placa bajo sus pies se lee “Caonabo el rey de los caciques”. En el Bahoruco, una estatua de un fornido

Enriquillo ciñe sus cejas en el cruce de las carreteras Barahona, Duvergé y Neyba, con una placa que dice “Enriquillo. Desde las entrañas de la Sierra del Bahoruco dio el primer grito de libertad de todo el continente”. Y este es todo el arte público dedicado a la contravisualidad colonial, de acuerdo con mis investigaciones.

Entonces, el paisaje colonial español y su visualidad del siglo XVI todavía tienen su ponzoña imperial. La humanidad de arawakos y africanos en suelo dominicano carece de representación visual en las artes públicas. La justicia visual queda por hacerse. Sin embargo, el estudio de la visualidad imperial desestabiliza la naturalidad del paisaje y pone de relieve la destrucción, la violencia y el racismo del paisaje colonial aún presente. Este es un primer paso a la justicia visual.

Referencias

1. Anderson-Córdova, Karen F. 2017. *Surviving Spanish Conquest: Indian Fight, Flight, and Cultural Transformation in Hispaniola and Puerto Rico*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
2. Bartmanski, Dominik. 2014. “The Word/Image Dualism Revisited: Towards an Iconic Conception of Visual Culture”. *Journal of Sociology* 50 (2): 164-181. <https://doi.org/10.1177/1440783312444804>
3. Bentancor, Orlando. 2017. *The Matter of Empire: Metaphysics and Mining in Colonial Peru*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
4. Cohen, J. M. ed. 1969. *The Four Voyages of Christopher Columbus*. Nueva York: Penguin Books.
5. Coronil, Fernando. 2007. “After Empire: Reflections on Imperialism from the Américas”. En *Imperial Formations*, editado por Ann Laura Stoler, Carole McGranham y Peter C. Perdue, 241-271. Santa Fe: School of Advanced Research Press.
6. Cummins, John. 1992. *The Voyage of Christopher Columbus: Columbus’ Own Journal of Discovery*. Nueva York: St. Martin Press.
7. De la Luz-Rodríguez, Gabriel. 2003. “The Encomienda as Locus of Early Colonial Power in the Island of San Juan, 1509-1520”. *Historia y Sociedad* 14: 3-21.
8. Deive, Carlos Esteban. 1989. *Los guerrilleros negros: esclavos fugitivos y cimarrones en Santo Domingo*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.
9. Deive, Carlos Esteban. 1980. *La esclavitud del negro en Santo Domingo, 1492-1844*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.
10. Dussel, Enrique. 1995. “Eurocentricism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)”. En *The Postmodernism Debate in Latin America*, editado por John Beverley, José Oviedo y Michael Aronna, 65-76. Durham: Duke University Press.
11. Emmison Michael y Phillip Smith. 2000. *Researching the Visual. Images, Objects, Contexts and Interactions in Social and Cultural Inquiry*. Londres: Sage.
12. Evans, Jennifer. 2012. “Historicizing the Visual,” *German Studies Review* 35 (3): 485-489.

13. Formisano, Luciano. 1992. Introducción a *Letters from a New World: Amerigo Vespucci's Discovery of America*, editado por Luciano Formisano, XIX-XL. Nueva York: Marsilio Publishers Corp.
14. García Barranco, Margarita. 2010. "Correlaciones y divergencias en la representación de dos minorías: negroafricanos y moriscos en la literatura del Siglo de Oro". En *La esclavitud negroafricana en la historia de España siglos XVI y XVII*, compilado por Aurelia Martín Casares y Margarita García Barranco, 150-171. Granada: Editorial Comares.
15. Gerbi, Antonello. 1985. *Nature in the New World: From Christopher Columbus to Gonzalo Fernández de Oviedo*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
16. Guitar, Lynne. 2006. "Boiling it Down: Slavery on the First Commercial Sugarcane Ingenios in the America (Hispaniola, 1530-1545)". En *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America*, editado por Jane G. Landers y Barry M. Robinson, 39-82. Albuquerque: University of New Mexico Press.
17. Hulme, Peter. 1986. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492-1797*. Nueva York: Routledge.
18. Jay, Martin y Sumathi Ramaswamy, eds. 2014. *Empires of Vision: A Reader (Objects/Histories)*. Durham: Duke University Press.
19. Julián, Amadeo. 1997. *Bancos, ingenios y esclavos en la época colonial*. Santo Domingo: Colección Banreservas.
20. Kagan, Richard L. 2000. *Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793*. New Haven: Yale University Press.
21. Kempadoo, Roshini. 2013. "Gazing Outward and Looking Back: Configuring Caribbean Visual Culture". *Small Axe* 41: 136-153. <https://doi.org/10.1215/07990537-2323364>
22. Lejeune, Jean-Françoise. 2005. "Dreams of Order: Utopia, Cruelty, and Modernity". En *Cruelty and Utopia: Cities and Landscapes of Latin America*, editado por Nicola Bednarck, 30-49. Nueva York: Princeton Architectural Press.
23. Lindsay, Mark. 2004. "Urban Planning Characteristics in 16th Century Yucatan: 'Regular' Grids for 'Idealized Repúblicas'". *The Latinamericanist* 48 (1): 45-58.
24. López Rodríguez, monseñor Nicolás de Jesús y Pedro J. Santiago. eds. 1988. *La Catedral Primada: obra, fábrica, pleitos entre partes y diezmos del azúcar*. Órgano del Museo de las Casas Reales n.º 19. Santo Domingo: Casas Reales.
25. Mann, Charles C. 2005. *1491: New Revelations of the Americas before Columbus*. Nueva York: Vintage Books.
26. Mignolo, Walter D. 2002. "The Enduring Enchantment: (Or the Epistemic Privilege of Modernity and where to Go from Here)". *The South Atlantic Quarterly* 101 (4): 927-954. <https://doi.org/10.1215/00382876-101-4-927>
27. Mignolo, Walter D. 2000. *Global Histories / Local Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
28. Mignolo, Walter D. 1995. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

29. Mintz, Sidney. 1971. "The Caribbean as a Socio-Cultural Area". En *Peoples and Cultures of the Caribbean: An Anthropologica Reader*, editado por Michael M. Horowitz, 17-46. Nueva York: Natural History Press.
30. Mira Caballos, Esteban. 2009. "De esclavos a siervos: amerindios en España tras las Leyes Nuevas de 1542". *Revista de Historia de América* 140: 95-109.
31. Mira Caballos, Esteban. 1999. "El envío de indios americanos a la península ibérica: aspectos legales (1492-1542)". *Studia Historica: Historia Moderna* 20: 201-215.
32. Mirzoeff, Nicholas. 2016. *How to See the World: An Introduction to Images, From Self-Portraits to Selfies, Maps to Movies, and More*. Nueva York: Basic Books.
33. Mirzoeff, Nicholas. 2011. *The Right to Look: A Counterhistory of Visuality*. Durham: Duke University Press.
34. Mitchell, W. J. T., ed. 1994. *Landscape and Power*. Chicago: University of Chicago Press.
35. Moore Willingham, Elizabeth. 2015. *The Mythical Indies and Columbus's Apocalyptic Letter: Imagining the Americas in the Late Middle Ages*. Eastbourne: Sussex Academic Press.
36. Moscoso, Francisco. 2003. "Chieftdoms in the Islands and the Mainland: A Comparison". *General History of the Caribbean 1*, compilado por la Unesco, 292-315. París: Unesco Publishing.
37. Moscoso, Francisco. 1999. *Sociedad y economía de los taínos*. Río Piedras: Editorial Edil.
38. Nemser, Daniel. 2017. *Infrastructure of Race: Concentration and Biopolitics in Colonial Mexico*. Austin: University of Texas Press.
39. Padrón, Ricardo. "Mapping Plus Ultra: Cartography, Space, and Hispanic Modernity". 2014. En *Empires of Vision: A Reader (Objects/Histories)*, editado por Martin Jay y Sumathi Ramaswamy, 211-245. Durham: Duke University Press.
40. Pérez Memén, Fernando Antonio. 2010. "El indio y el negro en la visión de la Iglesia y el Estado en Santo Domingo (siglos XVI-XVIII)". *Revista de Historia de América* 143: 99-115.
41. Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Nueva York: Routledge.
42. Quijano, Aníbal. 2000. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Nepantla: Views from the South* (1) 3: 533-580.
43. Rivera-Pagán, Luis N. 2003. "Freedom and Servitude: Indigenous Slavery and the Spanish Conquest of the Caribbean". En *General History of the Caribbean*, vol. 1: *Autochthonous Societies*, editado por Jalil Sued Badillo, 316-362. París: Unesco Publishing.
44. Roa-de-la Carrera, Cristian. 2002. "El Nuevo Mundo como problema de conocimiento: Américo Vespucio y el discurso geográfico del siglo XVI". *Hispanic Review* 70 (4): 557-580. <https://doi.org/10.2307/3247095>
45. Rodríguez Morel, Genaro. 2004. "The Sugar Economy of Española in the Sixteenth Century". En *Tropical Babels: Sugar and the Making of the Atlantic World, 1450-1680*, editado por Stuart B. Schwartz, 85-114. Londres: University of North Carolina Press.

46. Rose, Gillian. 2014. "On the Relation between 'Visual Research Methods' and Contemporary Visual Culture". *The Sociological Review* 62: 24-46. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12109>
47. Silverblatt, Irene. 2004. *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World*. Durham: Duke University Press.
48. Sturken, Marita y Lisa Cartwright. 2009. *Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture*. Oxford: Oxford University Press.
49. Sued Badillo, Jalil. 2008. "Christopher Columbus and the Enslavement of the Amerindians", En *Displacements and Transformations in Caribbean Cultures*, editado por Lizabeth Paravisini-Gebert y Ivette Romero-Cesareo. Gainesville: University of Florida.
50. Sued Badillo, Jalil. 1995. "The Island Caribs: New Approaches to the Question of Ethnicity in the Early Colonial Caribbean". En *Wolves from the Sea: Readings in the Anthropology of the Native Caribbean*, editado por Neil L. Whitehead, 61-89. Leiden: KITLV Press.
51. Sullivan, Ezra. 2011. "Practice Makes Prejudice: Why the Conquistadors did not Acknowledge Human Rights". En *Montesino's Legacy: Defining and Defending Human Rights for 500 Years*, editado por Edward C. Lorenz, Dana E. Aspinall y J. Michael Raley, 47-53. Lanham: Lexington Books.
52. Uribe White, Enrique. 1942. Introducción a *Cartas de Vesputio*. En conmemoración del aniversario CCCCL del descubrimiento de América, VII-XIX. Bogotá: Prensas de la Biblioteca Nacional.

Fuentes primarias

53. "A Don Nicolás de Ovando, Gobernador de la Isla Española, para que ampare a Diego de Nicuesa y Alonso de Ojeda en los indios y hacienda que tienen en la dicha isla" [Burgos]. (1508, 9 de junio) 2013. [Archivo General de Indias —AGI—, *Indiferente General* 1961, lib. 1]. En *Cedulario* 2013, 448.
54. "Autorizando a cautivar a los caníbales" [Segovia]. (1503, 30 de octubre) 2013. [AGI, *Indiferente General* 418, lib. 1]. En *Cedulario* 2013, 194-196.
55. "Capitulación de Alonso Vélez de Mendoza, vecino de la Villa de Moguer, para ir a poblar en la Isla Española" [Sevilla]. (1502, 15 de febrero) 2013. [AGI, *Indiferente General* 418, lib. 1]. En *Cedulario* 2013, 121-124.
56. "Carta de los Reyes Católicos al Obispo de Badajoz ordenándole poner bajo fianza el producto de la venta de los indios que envió el almirante, hasta consultar si podrán o no venderlos". (1495, 23 de abril) 2007. [AGI, *Patronato* 295, n.º 28]. En *Cedulario* 2007, 277.
57. "Carta instrucción a Frey Nicolás Ovando en respuesta a otra suya" [Zaragoza]. (1503, 29 de marzo). [AGI, *Indiferente General* 418, lib. 1]. En *Cedulario* 2013, 166-173.
58. *Cedulario de la Isla de Santo Domingo*. Vol. I: 1492-1501. 2007. Santo Domingo: Centro de Altos Estudios Humanísticos y del Idioma Español.
59. *Cedulario de la Isla de Santo Domingo*. Vol. II: 1501-1509. 2013. Santo Domingo: Centro de Altos Estudios Humanísticos y del Idioma Español.

60. De las Casas, Bartolomé. 2003. *An Account Much Abbreviated, of the Destruction of the Indies*. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
61. De las Casas, Bartolomé de. 1971. *History of the Indies*. Traducido y editado por André M. Collard. Nueva York: Harper Torchbooks.
62. Fernández de Enciso, Martín. 1897. *Descripción de las Indias Occidentales. Sacada de la Suma de geografía*. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana.
63. Fernández de Oviedo y Valdés, el capitán Gonzalo. 2016. *Sumario de la historia natural de Indias*. Edición de Alfredo Rodríguez López-Vázquez y Arturo Rodríguez López-Abadía. Madrid: Cátedra, Letras Hispánicas.
64. Fernández de Oviedo y Valdés, el capitán Gonzalo. 1944. *Historia general y natural de las Indias. Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*. Tomo I. Asunción del Paraguay: Editorial Guaranía.
65. “Instrucción de los Reyes Católicos al Almirante para poblar las islas y tierra firme descubiertas o por descubrir en las Indias”. (1497, 23 de abril) 2007. [AGI, *Patronato* 295, n.º 28]. En *Cedulario* 2007, 311-314.
66. “Instrucción de los Reyes para el nuevo gobernador de las Indias Nicolás de Ovando, Comendador de Lares” [Granada]. (1501, 16 de septiembre) 2013. [AGI, *Indiferente General* 418, lib. I]. En *Cedulario* 2013, 61-66.
67. “Instrucción para el gobernador y oficiales de las Indias sobre el gobierno de ellas y lo que en esto se debe observar” [Zaragoza]. (1503, 29 marzo). [AGI, *Indiferente General* 418, lib. 1].
68. “Instrucción secreta para el gobernador Frey Nicolás de Ovando” [Zaragoza]. (1503, 29 de marzo). [AGI, *Indiferente General* 418, lib. I]. En *Cedulario* 2013, 155-163.
69. “Notificación y pregón de la cédula de franqueza del cargo y descargo para las Indias” [Jerez de la Frontera]. (1502, 17 de febrero). [AGI, *Indiferente General* 418, lib. I]. En *Cedulario* 2013, 124-125.
70. Pané, fray Ramón. 1999. *An Account of the Antiquities of the Indians*. Durham: Duke University Press.
71. “Provisión real a los capitanes que fueron a descubrir Tierra Firme para que puedan cautivar los canibales cuando se resistieran a la conversion o los apresaran en guerra justa y venderlos, si preciso fuera, pagando a su alteza la parte que le pertenezca”. (1503). [AGI, *Indiferente General* 418, lib. I]. En *Cedulario* 2013, 214-216.
72. “Provisión real al gobernador Nicolás de Ovando para que los indios de la Española sirvan a los cristianos en la labranza y granhería y les ayuden a sacar pagándoles sus jornales” [Medina del Campo]. (1503, 20 de diciembre). [AGI, *Indiferente General* 418, lib. I]. En *Cedulario* 2013, 209-210.
73. “Que el gobernador Frey Nicolás de Ovando haga dar y dé a Juan de la Cosa un Cacique en la dicha Isla Española con indios que le sirvan, por cuanto se pasa allá con su mujer e hijos” [Burgos]. (1508, 17 de junio). [AGI, *Indiferente General* 1961, lib. 1]. En *Cedulario* 2013, 454-455.

74. “Real Cédula a Don Frey Nicolás de Ovando, para que entregue a Diego de Nicuesa y Alonso de Ojeda los indios y la hacienda que tienen en la dicha isla” [Burgos]. (1508, 9 de junio). [AGI, *Indiferente General*, lib. 1]. En *Cedulario* 2013, 450-452.
75. “Real Cédula a Don Nicolás de Ovando, Gobernador de la Isla Española, para que deje sacar de las islas comarcanas 400 indios para la Española” [Burgos]. (1508, 9 de junio). [AGI, *Indiferente General* 1961, lib. 1]. En *Cedulario* 2013, 437-438.
76. “Real Cédula a Ovando sobre esclavos, acarreo de mantenimiento a cuestras, sal, etc. etc.” [Segovia]. (1505, 15 de septiembre). [AGI, *Indiferente General* 418, lib. 1]. En *Cedulario* 2013, 349-352.
77. “Real Cédula al gobernador de la Isla Española, sobre cierta merced hecha a los cristianos que hicieran guerra a los indios que se rebelaren” [Medina del Campo]. (1504, 5 de febrero). [AGI, *Indiferente General* 418, lib. 1]. En *Cedulario* 2013, 220.
78. “Real Cédula dirigida al gobernador de la Isla Española, Don Frey Nicolás de Ovando, sobre la repartición de solares en la ciudad de Santo Domingo” [Burgos]. (1508, 19 de febrero). [AGI, *Justicia* II]. En *Cedulario* 2013, 386-387.
79. “Respuesta al Comendador Mayor de Alcántara, Gobernador de las Indias, Don Frey Nicolás de Ovando” [Valladolid]. (1509, 3 de mayo). [AGI, *Indiferente General* 418, lib. 2]. En *Cedulario* 2013, 588-591.
- 84 ■ 80. Vespucio, Américo. 1942. *Cuatro navegaciones de Américo Vespucio. Cartas de Vespucio. En conmemoración del aniversario CCCCL del descubrimiento de América*. Bogotá: Prensas de la Biblioteca Nacional.