



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## **Interacción colonial en un pueblo de indios encomendados: el Chorro de Maíta, Cuba**

Valcarcel Rojas, R.

### **Citation**

Valcarcel Rojas, R. (2012, November 22). *Interacción colonial en un pueblo de indios encomendados: el Chorro de Maíta, Cuba*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/20153>

Version: Corrected Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/20153>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/20153> holds various files of this Leiden University dissertation.

**Author:** Valcárcel Rojas, Roberto

**Title:** Interacción colonial en un pueblo de indios encomendados : El Chorro de Maíta, Cuba

**Date:** 2012-11-22

## **Capítulo 8. Interacción colonial en El Chorro de Maíta. Un pueblo de “indios” en tiempos de encomienda**

Según se ha concluido en capítulos anteriores, los nuevos datos conseguidos a partir del estudio de las zonas no funerarias y del cementerio de El Chorro de Maíta, aportan una visión muy distinta del sitio en tanto prueban la enorme incidencia de la interacción con los españoles en la formación de sus contextos. La fuerte presencia de elementos europeos o asociados a la interacción, así como la cronología establecida para espacios domésticos y mortuorios, indican el funcionamiento integrado del lugar. El cementerio en su mayor parte aparece como producto de situaciones acaecidas a raíz del vínculo con los españoles. Este nexo se inicia, aparentemente, con posterioridad a 1510 y está vigente durante las décadas intermedias y finales de la primera mitad del siglo XVI. Es difícil pronunciarse en torno al cese del uso del cementerio pero no se descarta, como en las áreas no funerarias, que alcance los inicios de la segunda mitad de ese siglo. Se trata de un período caracterizado en Cuba y las Antillas Mayores, por la plena vigencia de estructuras de dominación colonial.

Es evidente, por la diversidad de aspectos donde se expresa y su modo de llegar a los espacios de la vida y la muerte, por la magnitud de los cambios generados y por su extensión temporal, que la interacción con los europeos en El Chorro de Maíta no fue un proceso esporádico u ocasional, breve y centrado en captar elementos exóticos de la materialidad hispana, o intercambiar bienes y conocimientos. No se puede ignorar una posible inserción inicial del sitio en una situación de contacto, pero los aspectos de interacción resultan propios, como veremos, de una situación colonial.

En este capítulo se conjugan los resultados de la investigación arqueológica en las distintas áreas, con la información histórica y arqueológica disponible para proponer una interpretación de los contextos y de la situación de interacción con los europeos en el lugar. Usa como guía las reflexiones discutidas en el Capítulo 2 en torno a la estructuración de la dominación hispana y a los cambios y respuestas de la sociedad indígena. Como resultado del análisis emerge una visión en torno a la implementación del control sobre la existencia de los individuos, según su estatus jurídico y social y, al parecer, a partir de la inclusión del sitio en esquemas regionales de explotación de la población indígena. Se descubren acciones de control sobre la espiritualidad así como el surgimiento de nuevos componentes étnicos y culturales, relacionados o no con una matriz indígena, pero interactuando con esta dada la común condición de estrato bajo y explotado.

### **8.1 El dominio sobre el mundo de la vida**

#### **8.1.1 Origen, movilidad y estatus de la población mortuoria**

Un elemento importante de la dominación colonial fue el ajuste de las sociedades indígenas a los intereses económicos hispanos. Se basó en una explotación intensiva cuyo impacto sobre la demografía local fue compensado importando mano de obra esclava, primero indígena y después africana. Esto creó escenarios multiétnicos donde las tareas y posiciones de los trabajadores se ajustaban según su estatus jurídico y social y, sobre todo, según los requerimientos y dinámicas económicas.

El cementerio de El Chorro de Maíta es básicamente indígena por la conformación de su población mortuoria pero integra individuos no indígenas. La presencia de estos últimos es reducida pero pudo ser más importante, en tanto los aspectos craneométricos usados para la determinación de origen ancestral no fueron considerados en 59 individuos, dada la ausencia de cráneo, su deterioro, o debido a la presencia de modificación craneana. Queda la posibilidad de que algunos, incluso con modificación, tuvieran un origen no indígena, con mayor probabilidad mestizo. La mayoría de los individuos analizados son locales aunque el rango local definido puede asumirse para espacios cubanos algo distantes del sitio, y por ello ciertos locales pudieran provenir de otras comunidades, potencialmente alejadas. Los no locales son casi todos indígenas, en varios casos de fuera de la Isla, y

al menos uno de ellos muestra indicios de origen mesoamericano, tal vez de Yucatán. La presencia foránea se completa con un africano.

Es evidente la incorporación al cementerio de un amplio grupo de individuos asociados con procesos migratorios. Esto obliga a manejar con cuidado la información demográfica del lugar pues no se trata de una población estable o con residencia homogénea. No obstante, dado el carácter local de la mayoría de los individuos investigados para determinar origen territorial, y en razón de que el cementerio parece establecerse y funcionar integrado al asentamiento inmediato, probablemente muchas de esas personas eran habitantes de este. Tal posibilidad se sostiene por otro lado, en la estructura más equilibrada, en términos de sexo y edad, de los locales respecto a los no locales.

Aún cuando población indígena de La Española se refugia en Cuba, la presencia de un individuo de posible origen maya y proveniente de Yucatán, es muy difícil de explicar como parte de un movimiento autónomo. Si se considera la existencia de un africano, grupo generalmente llegado a la Isla en carácter de esclavos, esta diversidad parece asociada a manejos de carácter colonial. La idea encuentra apoyo en la composición diferencial de los no locales y en aspectos de su tratamiento mortuario. Los indígenas no locales son en su mayoría masculinos, muchos hombres maduros, relativamente más jóvenes que los adultos locales. No tienen acceso a ornamentos aunque si reportan latón y por tanto pudieron usar ropa. Siguen ciertos manejos mortuarios indígenas pero en una proporción mucho menor que los locales; es así en el caso de constreñimiento del cuerpo con elementos orgánicos como parte de su preparación mortuoria, y en el uso de la posición flexada en alguna de sus variantes. Muestran de igual modo un vínculo más definido con las normativas de entierro cristianas (entierro extendido y sus ajustes). Esto indica, para los no locales, un nivel limitado de manejo de las prácticas propias de locales y potencialmente, de integración a su comunidad y cultura; también una relación más consistente con los patrones funerarios cristianos, quizás como parte de una mayor dependencia respecto a los españoles. Reportan asimismo, una estructuración de sexo alejada de los comportamientos reconocidos en sitios precolombinos, según se vio en el Capítulo 7, explicados en relación a movilidad por matrimonio.

Tal perfil concuerda en alguna medida con el de los esclavos indios. Según Deive (1995:409) la edad de estos era de entre 10 y 25 años, tratándose en lo fundamental de hombres, aunque también se importaban mujeres y pocas veces viejos y niños. Se pagaba más por las mujeres y por los varones jóvenes; pocos niños sobrevivían el traslado marítimo (Mira Caballos 1997:289). Desde Cuba salían expediciones para caza de esclavos en Las Bahamas, en las islas Guanajas, costa de Honduras, así como en Colombia y La Florida (Sued Badillo 2001:89; Worth 2004). En 1517 Francisco Hernández de Córdova, comisionado por Velázquez, llega a la península de Yucatán, iniciándose en los años siguientes un tráfico de esclavos donde Cuba resulta un punto de recepción importante. En 1532 numerosos indios esclavos de Yucatán y Panuco (México) se reportan en Baracoa y en 1544, en Puerto Príncipe (Marrero 1993a:147; Sarmiento 1973:101).

El predominio masculino entre los no locales concuerda con el perfil de esclavos, pero la edad es algo alta para el patrón aportado por Deive. No obstante, muchas veces adquirir esclavos se hacía difícil y se tomaba la población disponible. Por otro lado la edad de la mayoría de los hombres (26-35 años) entra en el rango de individuos físicamente aptos. Por supuesto, no todos los no locales tuvieron que ser esclavos; la presencia de adultos de mayor edad pudiera explicarse, tentativamente, como población refugiada, *allegados* (ver Capítulo 2), proveniente de áreas cubanas fuera del rango precisado en El Chorro de Maíta, o encomendados movidos lejos de su pueblo original.

El africano se alinea con el patrón cristiano, incluyendo la probabilidad de uso de ropa, tanto por el reporte de *cabos de agujetas* como por detalles tafonómicos. Entra en los caracteres propios de población esclava de ese origen, comunes a los demás no locales en cuanto a sexo y edad (masculino de 26-35 años). Existe la posibilidad, siempre mínima, de que fuera un sirviente libre. Algunos esclavos dirigían cuadrillas de trabajadores en estancias y minas, o podían dedicarse a recoger indios encomendados en sus pueblos para llevarlos a cumplir con la demora. En ocasiones, por meritos militares o servicios importantes, conseguían la libertad y unos pocos -aunque no sabemos de casos

para Cuba-, llegaron a ser encomenderos (Restall 2000). No hemos hallado información sobre indios mesoamericanos en Cuba, con carácter de libres. Los no locales, como esclavos, se hallarían desde un primer momento bajo el control directo de los europeos y por tanto, potencialmente compulsados en la conversión al cristianismo y en el empleo de sus prácticas mortuorias, lo cual explicaría su tendencia a un manejo más consistente de estas.

En términos históricos, considerando la cronología del sitio y el cementerio, la existencia de esclavos, y de una conexión de los indígenas locales con el asentamiento inmediato -así como su estructura de edades y sexo-, es aceptable asumir a estos últimos como población encomendada. Ese fue el estatus legal impuesto por los españoles a los indios de Cuba, excepto en el caso de los esclavizados por participar en acciones de guerra o rebeldía.

Cuando los locales indígenas se comparan con conjuntos precolombinos antillanos emergen indicios diferenciales; no son muy consistentes pero sí significativos por su posible relación con la situación colonial. Un aspecto notable es la distribución por sexos (Figura 90). De cuatro sitios precolombinos donde se obtuvieron datos<sup>31</sup> sólo uno muestra un claro predominio femenino. En los restantes son mayoría los hombres o se da un reporte equilibrado que, según Curet (2005:212), es el patrón considerado normal. En El Chorro de Maíta hay más mujeres, situación acentuada al considerar sólo los locales indígenas y congruente con datos históricos de Cuba y La Española, sobre la superior mortalidad de las mujeres en los pueblos encomendados (Moya Pons 1982:129; Mira Caballos 1997:Cuadro IV). Como elemento complementario obsérvese, en la Figura 90, la muy diferente estructura de sexos de locales y no locales.

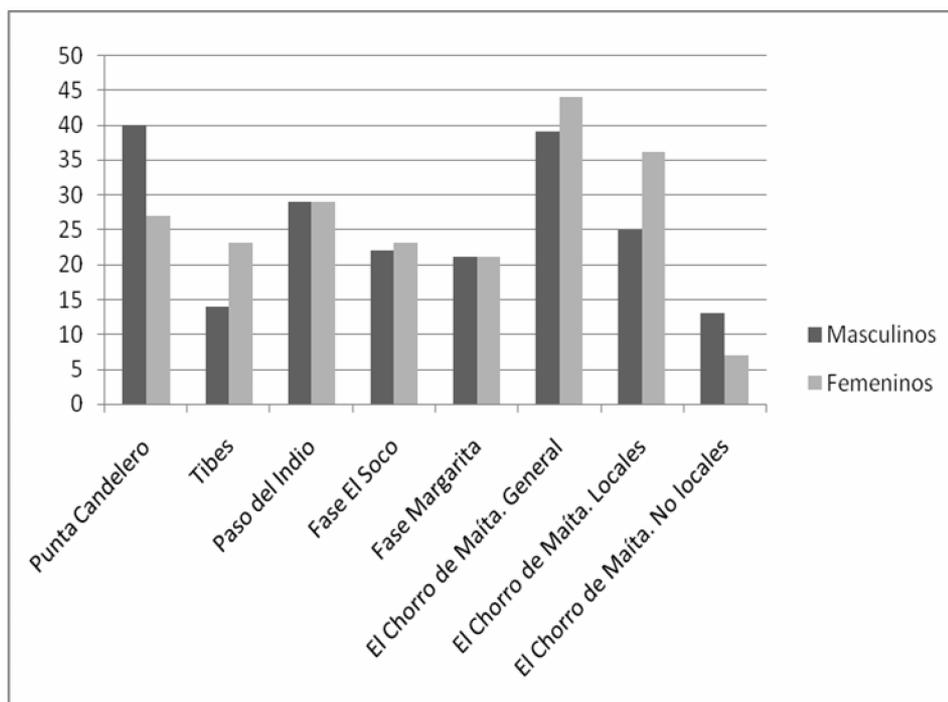


Figura 90. Comportamiento de la mortalidad según sexo de adultos. Sitios precolombinos de La Española, Puerto Rico, y El Chorro de Maíta.

<sup>31</sup> En el caso del análisis de presencia por sexo, los datos de El Soco provienen de Luna (1985), los de Tibes, Punta Candelero y Paso del Indio, de Curet (2005). Todos son sitios agricultores ceramistas aunque de diferente base cerámica. Tanto la fase El Soco como La Margarita pertenecen al sitio El Soco, en República Dominicana; la primera está relacionada con un componente chicoide y la segunda con cerámica ostionoides. Se seleccionaron estos sitios y fases, en tanto representan ocupaciones relativamente bien definidas.

La comparación de mortalidad en los distintos grupos de edad mantiene para los indígenas locales un bajo número de infantes y la gran presencia de niños de 5-9 años. Cae por otro lado el grupo de adultos de 18-25 años, a los niveles de los sitios precolombinos, pero los adultos de 26-35 años y 36-45 quedan por debajo, manteniéndose sólo cierta paridad en el grupo de más de 46 años (Figura 91). Es de notar que estos grupos tienden a mostrar menos hombres que mujeres. Se incrementan por tanto, en alguna medida, las diferencias respecto a los comportamientos de sitios precolombinos. Si hipotéticamente asumimos a los locales como miembros de una misma comunidad indígena, este patrón se ajusta de cierto modo al descrito para los pueblos encomendados, con salida temporal o permanente de la población laboralmente útil, en particular hombres. Este sería el caso de la baja en los grupos de 26-35 y 36-45 años, respecto a los comportamientos precolombinos. En esta dirección cabría esperarse sin embargo, un número menor del grupo 18-25 años. También debería existir un número mayor de ancianos e infantes, la gente que quedaba en las aldeas, si bien el tema de los niños pequeños siempre podría justificarse por una baja natalidad.

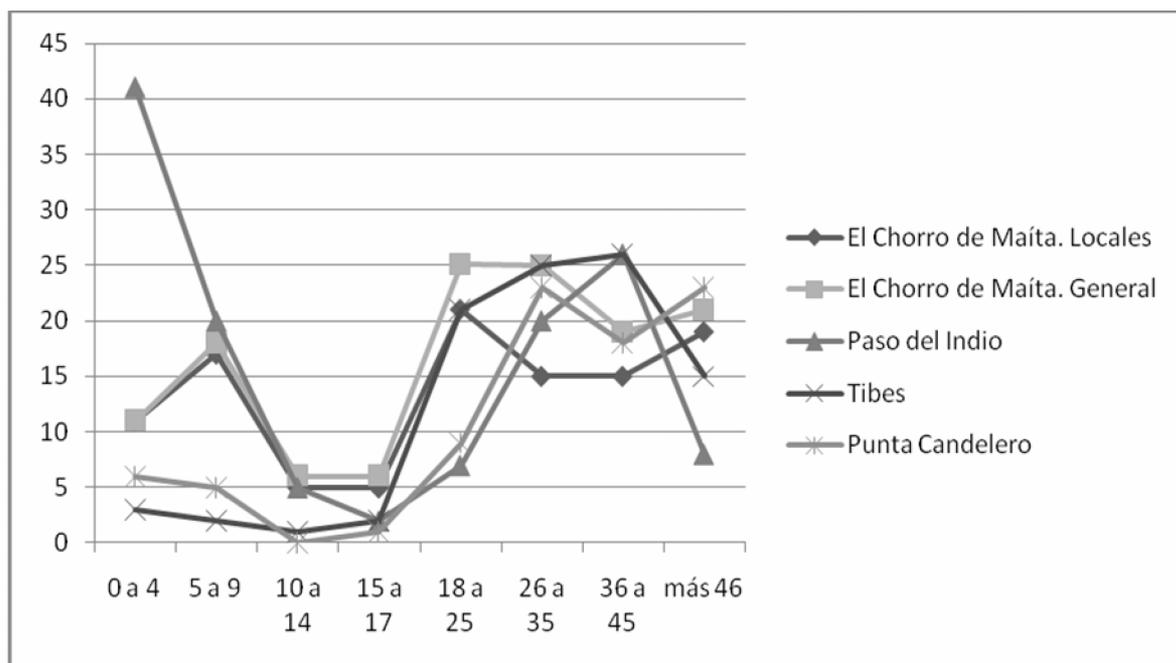


Figura 91. Comportamiento de los grupos etarios en población general y en individuos locales del cementerio de El Chorro de Maíta. Comparación con sitios precolombinos de Puerto Rico.

La idea de locales encomendados es razonable a la luz de las prácticas coloniales, aunque la amplitud del rango local de estroncio permite la eventual presencia de indígenas de diversos espacios cubanos, con rango local y en estatus diverso, sin excluir el de esclavos o naborías. La posibilidad de que los locales en su mayor parte representen una población encomendada, se alinea con detalles de su comportamiento mortuorio. En la práctica la vida de un indio encomendado no era de manera necesaria mejor que la de un esclavo, pero en términos jurídicos se le reconocían derechos -muchas veces violados- negados a los esclavos. Entre los más cercanos a la situación en estudio se hallaba la prerrogativa de mantenerse cohesionados bajo el mando de un cacique, personaje con acceso preferencial a ciertos objetos y a un tratamiento diferenciado. Debía permitírseles retornar a sus aldeas tras la demora, donde con frecuencia volvían a sus usos tradicionales, con poco interés en hábitos y prácticas cristianas. En el caso de ciertos grupos etarios y de mujeres embarazadas o con niños pequeños, estaban exentos del trabajo o de ciertos trabajos. Esto podría haberse expresado en mayor

libertad -respecto a los no locales- para mantener prácticas mortuorias tradicionales y en la capacidad de algunos, quizás élite dirigente reconocida por los españoles, de portar o poseer en vida símbolos de alto estatus y también de llevarlos a la muerte. Desde esta perspectiva y atendiendo a las probabilidades manejadas, tales actitudes serían estimuladas por el hecho de hallarse en su propio espacio comunitario o próximos a este, y por las conexiones familiares existentes entre los individuos si así fuera el caso.

En lo referido a los mestizos el cementerio expresa uno de los aspectos básicos del mundo colonial: el acceso europeo a las mujeres de los grupos dominados, indias y africanas, y la aparición de nuevos componentes etnoculturales. Su carácter local es importante pues al hallarse en este contexto parecen ser parte de la población asentada fuera de los núcleos urbanos. Tanto esclavos como encomendados y quizás mestizos, se ajustan a requerimientos civilizatorios como el uso de ropa y la aceptación de las prácticas cristianas, elementos del accionar de dominio en la construcción de sujetos coloniales. También deberán abandonar aquellos caracteres contrarios a esta apariencia, en particular la modificación craneana.

No sería extraño que la población del sitio estuviese encomendada pues en fechas cercanas a las identificadas para el manejo del asentamiento y el cementerio, se reportan pueblos encomendados en lugares próximos. En 1528 cerca de Bocas de Bani<sup>32</sup>, actual Bahía de Nipe, a unos 31 km al sureste de El Chorro de Maíta, Gonzalo de Guzmán tenía un pueblo de indios (CODOIN S2,1888:4:233). En 1526 indios de la provincia de Bani estaban encomendados a Manuel de Rojas, según el juicio de residencia a Gonzalo de Guzmán, efectuado en 1530 y publicado en parte por Mira Caballos (1997:Apéndice XV, 425). Por la fecha de la referencia y la situación descrita, parece tratarse de un pueblo distinto al de Guzmán.

### **8.1.2 Gente importante. Una mujer con guanines**

La mujer 57A reporta objetos de carácter excepcional (guanines), propios en tiempos precolombinos de la élite nativa y usados después por los europeos en el intercambio con los indígenas y en especial, en la interacción con los estratos de poder. El coral también se inserta en estos manejos aunque al parecer a partir de determinantes de tipo religioso. Posee asimismo ornamentos poco comunes, como perlas, o piezas valiosas como cuentas de cuarcita, notables por su reducido tamaño - 1.5 mm en algunas- y asociadas a un trabajo artesanal de gran complejidad. Puede considerarse un conjunto ornamental grande pues entre metal y otros materiales se trata de 109 piezas, el 44 por ciento de todos los ornamentos hallados en el cementerio (247 incluyendo el adorno de latón y tela del individuo No. 25). Muestra evidencias varias de uso de ropa, un *cabo de agujeta* y ciertos aspectos tafonómicos, y el manejo de un textil de calidad y de origen europeo, quizás a modo de pañuelo. Su patrón de entierro cristiano es muy bien definido, excepto por la orientación noroeste de la cabeza.

Es difícil establecer su posición social exacta pero sin dudas fue importante, quizás con el rango de cacica. Al tratarse de una mujer se podría pensar en el logro o mejoramiento de su estatus a partir de vínculos maritales con un español sin embargo, la manipulación *post mórtem* de su cráneo -presente en pocos individuos y de claro carácter indígena-, sugiere una condición también planteada desde perspectivas nativas. El intercambio usando guanines o su entrega como presentes, fue una práctica de la situación de contacto en La Española y quizás también en Cuba, donde no tenemos reportes etnohistóricos en tal sentido. Su reporte de un tejido de valor refuerza la idea de que la mujer recibió materiales especiales de los europeos, en claro reconocimiento a una posición especial; esto hace más factible la obtención de los guanines en esa misma forma. La entrega parece tener poco sentido en una situación de dominio colonial donde el acceso a los indígenas se establecía desde el control y la superioridad militar, aún cuando no la excluimos en circunstancias excepcionales, atendiendo a un servicio especial de los indios o a una relación muy cercana, como el matrimonio o el amancebamiento. Debemos recordar que el interés europeo en los guanines fue variable y muy

---

<sup>32</sup> Usamos la grafía del documento donde Bani se halla sin acentuación. En lo adelante se presentará según aparezca en la documentación consultada.

circunstancial, así que pudieron usarse de diversas maneras. Aún cuando no hay una respuesta se pueden plantear varias explicaciones:

-Eran objetos presentes en el lugar desde antes del arribo europeo, posibilidad poco consistente.

-Se entregaron en momentos coloniales. Pudo haber un nexo personal en el orden de matrimonio o amancebamiento con un español, potenciado por el estatus de la mujer. Estos hechos se hallan bien documentados en La Española y Puerto Rico. También ocurrieron en Cuba, alcanzando incluso a la élite masculina en clara evidencia de las muchas maneras usadas por los españoles para manipular este estrato. Un caso interesante es referido por Oswaldo Morales Patiño (1951:381). Se trata del indio Juan de Argote, supuestamente criado por Vasco Porcallo de Figueroa y casado con una hija suya, la mestiza María de Figueroa. Se cree que debió ser hijo de un cacique y que Porcallo lo casa para adquirir derecho legítimo a sus tierras y mayor autoridad entre los indios. En 1562 Juan de Argote declaró tener más de 90 años, y era respetado y considerado “*hombre principal*” por los miembros del Cabildo de Puerto Príncipe. Debió haber nacido por tanto, al menos hacia 1472 y ser un hombre maduro al momento de la conquista, lo cual descarta la idea de crianza y educación bajo control de Porcallo. El resto de la historia tiene sentido y apunta a un caso de reconocimiento y manipulación de la élite indígena, el cual trasciende el fin de la encomienda pues el individuo sigue siendo distinguido por los españoles.

Pudo ser un regalo o pago. En 1528 Gonzalo de Guzmán, por su ayuda en el rescate de mercancías de un barco naufragado, recompensa a sus indios de Bocas de Bani. Los detalles de lo entregado, 50 camisas y herramientas, indican la relevancia de esta prestación (CODOIN S2, 1888:4:233). También estaba regulado el pago por servicios, la llamada *cacona*. Algunos indios de estancias de Santiago de Cuba en 1537, se quejan de que no se la estaban dando (AGI, Santo Domingo 77, Ramo 4, Número 98); en 1544 los indios de Bayamo aún la recibían pero no con la regularidad debida (Sarmiento 1973:99).

-Llegaron a gente de alto estatus del sitio o la zona en momentos de contacto, a partir de intercambio o regalo. Fueron captados o se transmitieron por herencia o a partir de nexos de alianza intercomunitarios, a esta mujer. Muy cerca del sitio, en Santana Sarmiento, hay una pieza de *guanín* de origen Zenú y en El Boniato hay un pendiente laminar del mismo material (Valcárcel Rojas et al. 2010), lo cual sugiere alguna regularidad en esta práctica y el interés hispano en la jerarquía indígena de la zona.

La obtención de las piezas en cualquiera de las dos últimas posibilidades, conecta a la élite con el accionar hispano y sus maniobras para controlarla. Al tener los objetos un consumo mortuorio se puede pensar en cierta autonomía indígena a la hora de realizar los enterramientos. La mínima presencia de ornamentos de metal en contextos funerarios indígenas se ha explicado, incluyendo lo exhaustivo del saqueo hispano, como expresión de su alto valor, escasa disponibilidad y entrega a participantes en las exequias como parte de estrategias de mantenimiento o creación de alianzas entre líderes (Oliver 2000:198). Al ser una inhumación poscolombina y en las circunstancias discutidas sobre formación del cementerio, el escenario resulta diferente: marcado por el estrés vivencial y la crisis demográfica. Las prácticas comunes deberán ser reajustadas porque ha cambiado la realidad que las justificaba y quizás la misma visión del destino tras la muerte. Ya no hay caciques vecinos o aliados, para compartir los símbolos de mando y poder, y la solución estará en llevarlos a la existencia en *Coaybay*<sup>33</sup>, el espacio de los muertos, o tal vez, en el lugar prometido a los cristianos pero al viejo modo indígena.

---

<sup>33</sup> *Coaybay*, según la información sobre creencias y mitología indígena compilada por fray Ramón Pané en La Española, es el lugar al que van las personas al morir y donde aún pueden disfrutar ciertos placeres terrenales (Arrom 1975:98).

### 8.1.3 Estancias, encomiendas y economía colonial temprana en torno a Yaguajay

Yaguajay parece insertado en un ambiente de manejo colonial donde se justificaría el control de El Chorro de Maíta y su población, como parte de una dinámica mayor de explotación económica del extremo nororiental. Una investigación de fuentes históricas tempranas realizada por John Worth y citada por Persons y asociados (2007:37-42), sugiere la relevancia del área por el modo de registro de la costa cercana en la documentación marítima de la época. Es de gran valor la relación de puertos y accidentes geográficos utilizada como guía para el tráfico a lo largo del litoral cubano, denominada *Espejo de Navegantes* y redactada por Alonso de Chaves a partir de información obtenida entre 1520 y 1530 (Castañeda Delgado et al. 1983). En la guía el tramo de costa del extremo nororiental, entre los actuales puerto de Manatí y Punta de Mula, correspondientes según Worth al Puerto de Manatíes y a Punta de Cubanacán<sup>34</sup> en el texto de Chaves, se destaca por la gran cantidad de puertos, la más alta en la Isla considerando la extensión del tramo de costa referido (Figura 92). Dicho segmento se registra con más precisión y detalles que los otros. En tanto para preparar la descripción se usan datos de pilotos y navegantes, sugiere que estos tenían un amplio conocimiento del área debido a su mayor tráfico marítimo. Los nombres de algunos puertos, puerto de Duero, de Hernando Alonso, de Narváez, coinciden con los de importantes personajes de la época como Andrés de Duero, Pánfilo de Narváez y Hernando Alonso. Para Worth esto refleja la posible proyección marítima de espacios interiores o costeros, con fuerte actividad económica, donde estuvieron involucrados ricos colonos, poseedores de población indígena en encomienda.

La obra de Chaves (Castañeda Delgado et al. 1983:312) indica que Bocas de Bani es una entrada situada a dos leguas al este-sudeste de Punta de Cubanacán. Según hemos visto, allí tenía Gonzalo de Guzmán sus indios, detalle coherente con la posibilidad de que otros pueblos cercanos, entre ellos El Chorro de Maíta, estuvieran encomendados. Pudiera haber intereses mineros en el manejo de estas encomiendas pues en la parte noroeste del Cerro de Yaguajay se han localizado pepitas de oro, entre ellas una considerada entre las más grandes halladas en la Isla (Guarch Delmonte 1988:170). La explotación de oro aluvial aún hoy se mantiene a escala artesanal en Cuatro Palmas, 9 km al oeste de El Chorro de Maíta. Cuatro Palmas forma parte de una zona conocida como Río de Oro, nombre también usado para el colindante Río Naranjo. Los depósitos auríferos cercanos de más importancia están en Aguas Claras y Guajabales, unos 45 km al oeste de El Chorro de Maíta, y se comenzaron a explotar en el siglo XVI (Albanés 1971; Marrero 1993b:18).

Manuel de Rojas enviaba sus indios de la provincia de Bani a las minas de Puerto Príncipe. Fue así hasta 1526 cuando hace dejación de ellos a favor de Pero de Guzmán, pues no quería moverlos tan lejos dadas las afectaciones causadas por tales traslados y ante el claro disgusto de los encomendados (Mira Caballos 1997:425). El área de Banes está a unos 200 km de la actual ciudad de Camagüey, espacio en uso durante la segunda mitad del siglo XVI por la villa de Puerto Príncipe. Si los indios de Bani recorrían tales distancias, es muy probable que también trabajaran o hubiesen trabajado -pues esto podría indicar el agotamiento de los recursos cercanos-, en lugares próximos, como Aguas Claras y quizás Yaguajay.

La existencia de población en las minas y trabajo minero cercano, debió completarse con estancias para proveer alimentos. Dichas labores pudieron darse en la zona próxima al litoral descrito por Chaves, usando los muchos puertos citados para la entrada y salida de bienes, productos y personas. Un elemento congruente con este panorama es el hallazgo de restos de Jarras de Aceite en su tipo temprano en el sitio Río Naranjo. La locación se ubica en la desembocadura de un río que se abre a la bahía de igual nombre, identificada por Worth como el puerto de Narváez (Figura 92). Por la topografía del lugar y los materiales hallados, sólo cerámica europea hasta el momento, pudo ser un punto de embarque vinculado al tráfico colonial temprano. Este sitio se halla a sólo 6 km al noroeste de El Chorro de Maíta y a 2.5 km de la zona aurífera de Cuatro Palmas. Al escenario de actividad colonial cercano a Yaguajay se integra el sitio El Porvenir, a 3.3 km de El Chorro de Maíta y con

<sup>34</sup> Cubanacán se estará usando con y sin acentuación en la última sílaba, según aparezca en la documentación consultada.

abundantes indicios de interacción con los españoles. Entre sus materiales destaca la presencia de herraduras para caballos. Estos animales fueron muy escasos y costosos en los primeros tiempos de la conquista; Hernán Cortez en 1519 sólo pudo llevarse 16 de ellos a México, una cantidad considerada grande. Su número crecerá de forma rápida a partir de la crianza local convirtiéndose en un importante rubro económico, y ya Hernando de Soto lleva a su expedición de La Florida, en 1539, 237 animales. Por su valor en las expediciones continentales el precio de los caballos será muy alto al costar algunos, en 1579, casi lo mismo que toda una estancia (Marrero 1993b:93, 94). Las herraduras aparecen en otros contextos con gran presencia de material hispano y perfil tardío, como El Yayal y Alcalá, en este último se halló incluso la osamenta de un caballo (Valcárcel Rojas 1997:69). Sugieren una conexión con enclaves de explotación económica intensa, en momentos coloniales. En El Porvenir también es notable la presencia y consumo de cerdo, animal traído por Velázquez. Desde estos datos se puede descartar el predominio de una situación de contacto en El Porvenir, considerándolo como un sitio insertado en una interacción colonial y tal vez contemporáneo con El Chorro de Maíta.



*Figura 92. Espacios reconocidos documentalmente cerca de El Chorro de Maíta. Ubicación de puertos según J. Worth (Persons et al. 2007): 1, Puerto de Duero, 2, Puerto de Boyuncar, 3, Puerto de Hernando Alonso, 4, Puerto de Narváez, 5, Puerto del Padre, 6, Puerto de Cubanacán.*

No conocemos de datos históricos sobre aldeas indígenas donde se concentrara población encomendada y esclava, india y africana, así como mestizos, que se puedan correlacionar con lo visto en El Chorro de Maíta. No obstante, este patrón si se dio en estancias hispanas, fincas donde vivían los colonos o sus administradores o mayordomos, dedicadas a la explotación agrícola o agrícola-ganadera, y a la cría de cerdos (Le Riverend 1992:24-25). Para 1537 el registro de 22 estancias de la jurisdicción de la villa de Santiago de Cuba, muestra 10 con esta conformación mixta. En el total de estancias se

contabilizan 92 indios encomendados, 56 indios esclavos y 193 esclavos africanos. Según Mira Caballos (1997:Cuadro XX), quien publica estos datos, el predominio africano se debe al uso preferente del indio en las minas y de los negros en estancias e ingenios.

Este documento, también referido por Levi Marrero (1993b:112) pero al parecer aún inédito, pudo ser consultado por el autor en el Archivo General de Indias<sup>35</sup> y aporta detalles de gran interés. Describe una visita realizada por Gonzalo de Guzmán, Teniente de Gobernador de la Isla, a las estancias de Santiago de Cuba a fin de conocer el cumplimiento de las regulaciones sobre el tratamiento de encomendados y esclavos, en especial sus condiciones de vida e instrucción religiosa (AGI, Santo Domingo 77, Ramo 4, Número 98). Varios de los indios encomendados, naturales de la Isla, estaban fuera de las estancias pues se hallaban en sus pueblos al momento de la visita. Entre los indios esclavos había algunos no cubanos; muchos, incluyendo encomendados, eran *ladinos*, es decir hablaban español y tenían nombres cristianos y experiencia de vida con estos. Ciertos indios declaran servir también en las minas y se menciona, en un caso, la existencia de un indio “principal”, a cargo de los indios naturales. En apariencia se trata de un indio reconocido como importante por los otros, pues habla a nombre de todos. Estos detalles confirman la existencia de pueblos indios con población que se mueve a las estancias para la demora, y la permanencia de las jerarquías o el liderazgo indígena en estos espacios laborales.

Un censo general de la población controlada por vecinos de Sancti Spíritus y Trinidad en 1534, refleja la fuerza del componente indígena: 269 indios encomendados, 180 indios esclavos y 28 negros esclavos (Mira Caballos 1997:Cuadro XIX). El trabajador de minas residía muchas veces en sus aldeas mientras no se hallaba en régimen de demora, como muestra la organización, en 1532, del trabajo del pueblo de indios encomendados de Guaycanama (Marrero 1993b:10). También con frecuencia eran obligados a trabajar en las haciendas y estancias, aún durante el período de descanso; así ocurre en Guaycanama y se registra en la visita a las estancias cercanas a Santiago de Cuba. Las minas eran otro espacio de convergencia étnica pues esclavos, indios y negros, laboraban en estas según las posibilidades económicas e intereses de sus dueños y ciertas regulaciones de la administración colonial. Explotaciones agrícolas, ganaderas y minas, eran ambientes de interacción sexual y dominación colonial, signados por la dureza en el tratamiento a los trabajadores. En las estancias de Santiago de Cuba varios de los encargados, quizás españoles, estaban amancebados con indias o negras. Su población incluía niños pequeños de distinto origen, no se indica si alguno de ellos era mestizo. En casi todas los esclavos e indios se quejan de la mala alimentación, pobre enseñanza cristiana y en varios casos, de los castigos (AGI, Santo Domingo 77, Ramo 4, Número 98).

Tras la imposición de la encomienda en 1513, numerosos aldeas indígenas de Cuba permanecen habitadas por su población original conociéndoseles como pueblos de indios. Muchos de estos continúan en uso pues en los siguientes repartos, entre ellos el de 1526, gran parte de los encomendados son referidos por los nombres de sus pueblos y caciques (CODOIN S1, 1880:4:109-128). Incluso en 1544, el Obispo Sarmiento comenta de indios que residen en sus propios pueblos (Sarmiento 1973). Al parecer en estos no vivían españoles aunque en Baitiquiri, cerca de Santiago de Cuba, había tres, muertos por los indios del lugar durante una revuelta (Marrero 1993a:187); no se precisa si residían allí o si se hallaban de paso. Desde los documentos trasciende un rechazo indígena a la presencia de españoles en sus pueblos. El mecanismo usual era la visita al lugar cuando los indios eran llevados al trabajo.

No excluimos que pueblos con población encomendada fueran convertidos en espacios de explotación económica hispana, especialmente en lugares alejados o en razón de su cercanía a áreas de interés económico, como las minas. En 1518, cuando Hernán Cortés prepara su viaje a México “*Envió un navío a la punta de Guaniguanico, a un pueblo que allí estaba de indios, que hacían cazabe y tenían muchos puercos, para que cargase el navío de tocinos, porque aquella estancia era del*

---

<sup>35</sup> El documento se titula *Testimonio de la visita hecha en la ciudad de Santiago para investigar los indios y esclavos negros que había en sus términos (1537, marzo 7)*. Durante estas búsquedas se localizaron numerosos documentos relacionados con los repartos de indios, de gran utilidad para la identificación arqueológica de pueblos encomendados. Se trabaja en su transcripción.

*gobernador Diego Velázquez*” (Díaz del Castillo 1963:70). Los indios estaban encomendados a Velázquez, según se sabe cuando son de nuevo repartidos a un vecino de La Habana, alrededor de 1526; en ese momento aún permanecían en su pueblo (Mira Caballo 1997:Apéndice XV, 417).

El dato anterior es confuso pero deja abierta la posibilidad de una estancia en el mismo pueblo de indios. Esto sería congruente con la idea, sostenida por algunos investigadores, de que la encomienda supuso la utilización hispana de la tierra de los indígenas y sus cultivos, aún cuando el reparto de tierras era un acto independiente (Novoa Betancourt 2008:19). Por otro lado tal proceder tendría mucho sentido si recordamos que los asentamientos indígenas usaban lugares de gran calidad ambiental y fácil acceso a diversos recursos, imprescindibles para cualquier ocupación, tanto permanente como provisional. Permitirían además un control directo de la mano de obra. Desde esta información se puede plantear la hipótesis de que en el pueblo indígena de El Chorro de Maíta, con población encomendada, se estableció algún tipo de actividad económica bajo control hispano, vinculada a la explotación agrícola-ganadera, o minera, con residencia o no, de españoles.

Las estancias se caracterizaban por la presencia de uno o varios bohíos y por un equipamiento mínimo. En 1579 una estancia cercana a La Habana poseía 4 azadones, 10 machetes, varios en mal estado, dos burenes, un *hivis*, dos *bucanes*, una piedra de amolar y una *toa* (Marrero 1993b:113). La situación era similar en las otras islas y resultó más acentuada en los momentos tempranos de la colonización, como bien ilustra el inventario en 1511 de las estancias de Nicolás de Ovando, en La Española (Chacón y Calvo 1929:351-358). En los listados se incluían las cantidades de montones de yuca, aves, cerdos, así como perros de monte, e incluso gatos. Resalta la no mención o muy limitada presencia, de armas, mobiliario o útiles domésticos, como vasijas de mesa y almacenamiento, situación referida incluso para enclaves más importantes por su extensión y cantidad de trabajadores, como las haciendas reales del Toa, en Puerto Rico, entre 1514 y 1528 (Sued Badillo 2001:291-294).

Los campamentos mineros, lugares cerca de las minas donde residía la fuerza de trabajo indígena o africana mientras se extraía el oro, usarían cobertizos de paja o toldos dispuestos para el caso. El equipamiento sería pobre pero con mayor diversidad de herramientas que en la estancia. Sued Badillo relaciona las usadas en Puerto Rico: bateas de madera, azadas, azadones, barras y barretas de hierro para romper la tierra y mover piedras, palancas de hierro para el mismo uso, almocafres de hierro, picos, hachas y en menor grado, machetes y sogas. Con excepción de las bateas todo lo demás se importaba de Castilla. La comida (casabe, cerdo, pescado) también debía traerse de otros lugares (Sued Badillo 2001:310, 323, 327). En la mayoría de los casos no habría acceso a la variedad de herramientas antes mencionada, pues se intentaba conseguir productividad a partir de una explotación intensiva de la fuerza de trabajo y se reducían costos usando la mayor cantidad de trabajadores posibles e invirtiendo poco en equipamiento; en ocasiones los indios debieron trabajar con sus propios útiles de madera y piedra. Según Sued Badillo (2001:327) una manera de intentar rentabilizar la producción fue concentrar trabajadores en los pueblos de indios, usándolos como campamentos mineros.

La presencia de artefactos de hierro es muy limitada en El Chorro de Maíta, si bien no excluimos que su repertorio material, sobre todo cerámico, fuera compatible con estancias y campamentos mineros dado lo simple del equipamiento de muchos de estos lugares. En cualquier caso el asentamiento ofrecía un elemento muy importante, los bohíos para albergar a los individuos. En los restos de cerdo hasta ahora analizados por isótopos de estroncio no se identifican individuos locales. Esto sugiere importación de comida para sostener a los trabajadores, práctica común en la época. Es por otro lado una posibilidad poco congruente con una estancia o con un pueblo de indios encomendados, en tanto ambos enclaves podrían haber fomentado la cría porcina. Por el momento es difícil precisar lo ocurrido en razón del escaso número de animales investigados.

El lugar también pudo cumplir tareas de apoyo a actividades desarrolladas en enclaves cercanos, mineros o agrícolas. Un aspecto característico del conjunto cerámico del sitio es la abundancia de Jarras de Aceite, recipiente típico para almacenamiento tanto de líquidos como de sólidos. Esto es común en sitios indígenas con material europeo (Domínguez 1978, 1984), pero en El Chorro de Maíta

consigue una dimensión particular por la pobreza de evidencias hispanas de otro tipo. Quizás en el asentamiento se depositaron alimentos o contenedores para guardarlos o transportarlos, dentro de un esquema de manejo de varios sitios con diferentes funciones. La existencia de otras cerámicas europeas, algunas de cierto valor monetario, e incluso de cerámicas indígenas no locales y monedas, indica posibilidades diversas de acceso a la materialidad hispana que sostienen la residencia allí de españoles o una fuerte relación del pueblo de indios con estancias o sitios hispanos inmediatos. Por supuesto, la locación pudo ir cambiando sus objetivos y tareas en el tiempo, desde su original carácter de pueblo de indios encomendados, y quizás cubrió diversos cometidos en distintos momentos, con diferentes niveles de presencia hispana.

Se destaca en cualquier caso el hecho de que la presencia hispana, si se dio, no parece haber sido numéricamente importante. Esto no suponía que no pudiera haber un control efectivo sobre la población indígena. Las estancias de Santiago de Cuba tenían como promedio un sólo individuo al mando de grupos de entre nueve y 32 personas de diverso origen étnico y en su mayoría hombres (para la composición de las estancias véase a Mira Caballos [1997]:Cuadro XX). Sin embargo, es probable, dentro de esta hipótesis de funcionalización hispana, que el control sobre la población de El Chorro de Maíta no fuera permanente, dando margen al mantenimiento de prácticas propias, como indica el cementerio.

Posiblemente el sitio se hallaba relacionado con El Porvenir dentro de un esquema de manejo local de la fuerza de trabajo indígena, a partir del cual se asignaban distintos usos a los espacios indios y a su población. Es significativo que El Porvenir, a diferencia de El Chorro de Maíta, reporte diversas armas y herramientas. Quizás su mayor proximidad a la costa y su ubicación en una pequeña elevación de la llanura costera, determinaron funciones diferentes a las de El Chorro de Maíta. Este último se hallaba retirado del litoral y en una altura relativamente grande, de acceso más difícil.

Una región de tanta actividad colonial dispondría de población diversa, por ello muchos de los individuos enterrados en el cementerio, locales o no locales, encomendados o esclavos, podrían haber residido en asentamientos más o menos cercanos. No debe descartarse la habitación de indígenas no locales en El Chorro de Maíta, en tanto objetos indígenas no antillanos han sido localizados en el lugar y es posible su importación junto a población de este tipo. En tanto un individuo parece provenir de Yucatán, es muy relevante el hallazgo de cerámica México Pintado de Rojo en zonas no funerarias. También el reporte de cerámica Azteca IV y el potencial origen mesoamericano del cascabel de *guanín* de la mujer 57A. La evidencia de un fuerte tráfico naval en áreas próximas y de una intensa actividad económica colonial pudiera estar relacionada, desde la perspectiva aportada por tales datos, con la existencia de nexos de largo alcance, quizás como parte del tráfico de esclavos indígenas desde Mesoamérica y otros espacios.

En el sitio El Porvenir se localizó una pata de metate, artefacto no reportado en contextos indígenas cubanos. Fue fabricada con materias primas locales y se interpreta como resultado de la existencia allí de indios mesoamericanos, asociados al accionar colonial (Rives 1987). No hay datos precisos sobre su posición contextual y cronología, pero este hallazgo conecta a El Porvenir con El Chorro de Maíta en torno al tema de la presencia de individuos de origen mesoamericano en la zona. Es un indicio más sobre posibles mecanismos coloniales de integración de los sitios de Yaguajay.

Es peculiar el carácter local de los dos mestizos identificados (individuos No. 22 y 81). La amplitud del rango de estroncio impide valorar mejor su origen pero es cubano. Los mestizos no tienen el cráneo modificado y son de mayor edad que los demás no modificados, todos locales, excepto el africano (No.45); esto apunta a una población donde el ritmo de modificación craneana es más reciente. Por ello los mestizos, aún con su rango local, quizás provienen de otro espacio. Esto concuerda con el carácter aislado de la zona y las noticias sobre la intensidad de las relaciones interétnicas en tales lugares.

Aún cuando espacios de población rebelde o fugitiva mostraron una composición multiétnica e incluso individuos cristianizados, la existencia en un contexto regional con los caracteres referidos, así como los diversos indicadores de dominación discutidos y los que se verán a continuación en el plano

espiritual, tienden a descartar esta posibilidad para El Chorro de Maíta. Se suman a ello aspectos de definición de estatus, con fuerte presencia femenina y quizás infantil, propios de una población ajustada a la supervivencia bajo dominio hispano pero no de los requerimientos de liderazgo en rebeldía donde siempre, al menos desde el dato histórico, sobresalen individuos masculinos.

## **8.2 El dominio de los espíritus**

### **8.2.1 Indios cristianos**

El establecimiento de las encomiendas y su influencia en el régimen de vida indígena generó una fuerte mortalidad. En un dramático ciclo, las enfermedades traídas por europeos y africanos incrementaban su impacto debido a las precarias condiciones de vida y alimentación, y por la falta de inmunidad de los indígenas. Recuérdese el comentario de Las Casas sobre las muertes masivas por fatiga y hambre, en especial entre los niños (Las Casas 1876:337-339). No hay información sobre un fuerte deterioro de las condiciones de salud y vida de la población inhumada en el cementerio de El Chorro de Maíta, pero el comportamiento mortuorio de ciertos grupos de edad, en particular niños de 5-9 años, indica la alta posibilidad del impacto de enfermedades epidémicas. La frecuencia de alteraciones entre entierros, entre otros aspectos, apunta a un incremento en el ritmo de mortalidad cronológicamente conectado con la interacción. No hay datos para comparar este proceso con un momento previo al contacto, pero considerando el potencial estatus laboral de la población inhumada el cementerio parece reflejar el aumento de mortalidad típico de los ambientes coloniales.

La posición extendida es una evidencia clara del manejo cristiano dado al entierro de algunos de estos individuos. Los detalles de las tumbas y disposición del cuerpo refieren cierta regularidad, quizás relacionada con una acción de ordenamiento y diferenciación respecto a las prácticas locales. El caso de los entierros poco flexados pudiera ser un acercamiento de gente relacionada o interesada en el cristianismo. La disposición extendida se halla sólo en la tercera parte de los entierros poscontacto, que también muestran, y en mayor cantidad incluso, posiciones flexadas diversas de indudable carácter indígena. Esto señala su empleo selectivo, sobre todo en los locales, donde es menos frecuente. Otro aspecto de origen cristiano pudiera hallarse en el uso de ornamentos hechos en materiales europeos o importados por estos, como el azabache y el coral, propios - en especial el primero- de parafernalia religiosa hispana. De ocho individuos con ornamentos no metálicos sólo tres, todos locales, dos niños y una mujer, extendidos en dos casos y sin modificación craneana uno de los niños, muestran cuentas en tales materiales. Por el carácter especial de la mujer, individuo No. 57A, resulta clara en este grupo una combinación de alto estatus y vínculo con el accionar de cristianización.

Niños y adultos de la élite indígena fueron centro del interés evangelizador, y en el ambiente colonial discutido en el acápite anterior es comprensible la existencia de gente convertida al cristianismo. La condición de cristianos también pudo ser atribuida a algunos niños donde no se realiza el tratamiento de modificación craneana, distinguiendo por tanto a un grupo significativo de personas, tanto locales como no locales. La ausencia de modificaciones craneanas es de mucho interés porque en cementerios cristianos tempranos en México, en la zona maya, se observa la desaparición de esta y otras modificaciones artificiales, como parte del cambio religioso (Cohen et al. 1997). El ajuste cristianizador fue acompañado del uso de ropa, referida por el latón y aspectos tafonómicos en cuatro extendidos, y quizás presente al menos en seis de estos individuos. Desde estos datos el carácter de cristianos se manifiesta como resultado de un manejo integrado, durante el cual se transforma la apariencia de la gente y se remueve su bagaje cultural e ideológico pues supone también la renuncia a formas anteriores de tratamiento mortuorio.

El modo diferente de proyección de los indicios de cristianización en locales y no locales es en cierta forma coherente con el hecho de que muchos de los no locales tal vez fueron esclavos bajo supervisión directa de españoles, en lugares cercanos a El Chorro de Maíta. Estos pudieron imponerles el cristianismo, inducirlo o influir en su manejo funerario, si bien como veremos esta no era la práctica

más común. El africano, cualquiera fuera su estatus, parece tener esta condición, difícil de precisar para los mestizos pero también posible entre ellos. En el pueblo de indios habría más opciones y capacidad de mantener prácticas nativas.

La cristianización resulta más notoria pues se da en un ambiente donde la demografía indígena es alta y donde muchos indígenas parecen no aceptarla, en tanto siguen sus prácticas mortuorias tradicionales. Aún así el carácter local de individuos con esta condición, en particular 57A y 58A, obliga a pensar en labores de evangelización en la zona. En 1544 el Obispo Sarmiento admite las dificultades de los religiosos para visitar las áreas alejadas de las villas y permanecer en los pueblos de indios instruyéndolos; insiste en la falta de frailes y en el poco interés de la mayoría por esta labor. Comenta como algo no usual, la labor de un franciscano radicado en Santiago de Cuba, quien velaba por la conversión de los indios y visita a los de Bayamo, Puerto Príncipe, y lugares comarcanos (Sarmiento 1973:97-98). Puerto Príncipe está mucho más distante de Santiago de Cuba que las zonas de Banes y Yaguajay, a donde también se habría podido llegar navegando. Por ello, eventualmente fue posible el acceso de religiosos a la región y una labor evangelizadora centrada en individuos que podrían darle sostenibilidad: élite y niños.

### **8.2.2 Un cementerio diferente**

La existencia de indios cristianos y su entierro como tales resulta notable, pues si bien ambos aspectos se proclamaron como objetivos de la labor colonial hay muy poca información histórica sobre su consecución. Más bien sobresale el total desinterés de los encomenderos en este sentido. En las estancias de Santiago de Cuba antes mencionadas, la mayoría de sus trabajadores declaran no recibir instrucción religiosa y gran parte de ellos no han sido bautizados. Sólo algunos dicen ser cristianos, pero desconocen el Ave María y el Padre Nuestro. Según los mismos sacerdotes, como el Obispo Sarmiento, a los indios no les interesaba este credo y los cristianos eran una minoría; en el caso de los radicados en los dominios de Vasco Porcallo, en el centro de la Isla, eran pocos, servían en las casas de los españoles y no trataban con los otros indios (Sarmiento 1973:98).

Aún cuando las noticias del cobro de derechos sobre los entierros de indios señalan su inhumación en iglesias y cementerios cristianos, los datos de La Española y Cuba muestran como los encomenderos abandonan los cadáveres sin enterrarlos o darles tratamiento funerario, o encargan a otros indios disponer de los cuerpos (Mira Caballo 2000a:155). Por otro lado algunos españoles sostienen que los indios rechazan el entierro en sagrado y prefieren enterrar a los suyos en los montes, incluso a los indios cristianos (Mira Caballo 2000a:264). Esto debió acentuarse en enclaves alejados de las villas, donde se hallaban iglesias y cementerios. Tales locaciones eran los únicos espacios de enterramiento apropiados para un cristiano pues debían depositar su cuerpo en suelo consagrado (Llopis 1972, citado por Malvido 1997:32). La situación es tan crítica que en 1544 el Rey ordena se bendiga un sitio en el campo para enterrar a los negros y evitar traerlos a Santiago de Cuba. De 1554 es otra disposición, donde se indica bendecir terrenos en lugares alejados para que indios cristianos, esclavos y personas pobres y miserables, muertas lejos de las ciudades, no adolecieran de sepultura eclesiástica (De Altoaguirre y Duvale, 1927:142; De Paredes 1973:91).

El cementerio de El Chorro de Maíta carece de la regularidad de orientaciones y la homogeneidad de posiciones referidas para los cementerios e iglesias en villas hispanas y en las misiones indias de diversas partes del continente (Graham 1995, 1998; McEwan 2001). Su cronología interna no está clara pero asimila cuerpos en posiciones indígenas en momentos poscontacto, que en algunos casos, por el orden de alteración entre entierros, son posteriores a los entierros extendidos. Por su abundancia en el momento poscontacto los entierros en distintas formas de flexión (EDFF) no debieron pasar desapercibidos o ser realizados de manera oculta. Aún cuando los entierros extendidos tienden a cierta regularidad no se trata de un cementerio formal ni controlado de modo permanente por religiosos, pues los espacios cristianos no acogían entierros alejados del ritual. De hecho, en España este se vigilaba para identificar cualquier intento de evitar los aspectos normados de posición, orientación y ajuar, pues podía implicar la falsa conversión al cristianismo de judíos y moros (Martínez Gil

2000:598-601). En ciertas misiones de La Florida, donde se buscó no interferir con las prácticas nativas, los elementos básicos del ritual cristiano no se modificaron, sino que incluyeron elementos indígenas pero ajustados a la religiosidad hispana: se mantuvo el uso de ofrendas mortuorias pero estas eran objetos entregados por los religiosos, como rosarios, cruces y anillos (McEwan 2001:636).

En contextos funerarios tempranos como La Isabela (fines del siglo XV) o Campeche, en México (mediados del siglo XVI hasta fines del XVII), los entierros no llevan ornamentos, sólo algunos objetos muy sencillos de carácter religioso como medallas y quizás rosarios. Los cuerpos se inhuman sin ropa o en sudarios. En el caso de Campeche esto alcanza tanto a europeos como a indígenas, africanos y mestizos (Tiesler y Zabala 2010:83). En España para esa época lo usual era el entierro en sudario, o con hábitos religiosos, y se empleaba poco el ataúd (Martínez Gil 2000:396). Las ropas eran escasas en el siglo XVI, particularmente entre indios, por ello lo peculiar de su consumo mortuario en El Chorro de Maíta. Es una situación difícil de explicar, la cual apunta de algún modo a una actitud de base indígena donde tal vez se le considera una especie de ofrenda. Es relevante en este sentido que los indicios de ropa no se hallan sólo en entierros extendidos, sino también en algunos con las piernas flexadas. Hay evidencia de ropa en el africano, por ello, en algunos casos, su uso puede responder a otras circunstancias, quizás entierros apresurados en el marco de una situación de alta y rápida mortalidad, o también a cierta generalización de su uso y a un manejo donde se convierte en objeto cotidiano.

El empleo de ornamentos y de una tela de valor en la mujer No. 57A, así como de ornamentos en otros individuos, aún cuando muchos utilicen materiales proporcionados por los europeos o sean europeos -algunos de carácter religioso-, es congruente con prácticas indígenas y en ciertos casos remite al carácter de ofrendas, como pudo pasar con la ropa en varios entierros. Desde estos datos y considerando el tema de las posiciones, orientaciones, y falta de delimitación del cementerio, el espacio mortuario resulta un lugar donde es importante la decisión y actitudes indígenas en torno a la muerte, planteadas tanto desde perspectivas tradicionales como cristianas. No obstante, se fomenta en las circunstancias de interacción, dada la cronología dominante en los entierros y la ausencia de este tipo de contextos en sitios cubanos y antillanos con cerámica meillac. De igual forma parece reflejar distintos niveles y momentos de control hispano sobre la población. Tal escenario permite plantear como hipótesis explicativas que:

-La concepción del cementerio pudiera estar más en la solución a necesidades de organización mortuoria cercanas a las ideas cristianas, que en una acción amplia y coherente de cristianización. De cualquier modo pudo haber algún nivel de influencia de religiosos hispanos, no debiendo descartarse el apoyo de estos a su concepción y fomento. Es muy difícil saber si se consagró como camposanto siendo claro lo irregular de su ordenamiento para la perspectiva de la época y el hecho de que no debió hallarse bajo control de sacerdotes o clérigos. Tampoco hay respuesta para la posibilidad del establecimiento del cementerio sobre un espacio precolombino de entierros, si bien este nunca habría sido un cementerio.

El hecho de que los individuos de la cueva Cerro de los Muertos estén en el rango de estroncio considerado local para el cementerio, deja abierta la posibilidad, pese a la imprecisa magnitud espacial de este rango, de su uso por los habitantes de El Chorro de Maíta. Esto pudo ocurrir principalmente en momentos precolombinos, si nos atenemos a los comportamientos propios del área para ese período. La cueva se halla a sólo 1.1 km de distancia y con acceso visual desde El Chorro de Maíta. En ella se localizaron huesos de al menos ocho individuos y evidencias de ofrendas de alimentos en vasijas de cerámica (Valcárcel Rojas, Rodríguez Arce y Labrada 2003). Queda además, la opción del manejo de refugios rocosos, como el reportado con un entierro muy cerca del borde oeste del sitio (ver Capítulo 5). El hallazgo de un fragmento de hueso humano en Unidad 10, en momentos precolombinos, sugiere manejos funerarios fuera del área del cementerio, aunque es difícil valorar su magnitud e incluso pudiera tratarse sólo de actividades rituales.

-Quizás la presencia de varias estancias y pueblos indios encomendados en zonas cercanas a El Chorro de Maíta, justificó la creación de un cementerio para una población laboral grande y que moría rápido. Con esto se cumplía al menos con la regulación básica exigida por las Leyes de Burgos para los indios: el entierro de los cuerpos. La ordenanza No. X indicaba en los casos de estancias donde no había frailes, el entierro del indio por el español al mando, en la iglesia de la estancia y si no la hubiera, en el lugar elegido por este. El entierro era obligatorio bajo pena de multa de cuatro pesos de oro; no se precisa si se trataría de un entierro de tipo cristiano, si bien Muro (1956) lo asume al analizar las leyes.

Posiblemente el cementerio surge por el interés de estancieros y encomenderos de enterrar a los indios encomendados y esclavos. Pudo además concurrir el incentivo de algún religioso y tal vez el carácter cristiano de determinados indios. Pese a ello, aunque no todo el tiempo, resulta flexible el acto de entierro, integrándose en él la perspectiva de indios y esclavos cristianos y no cristianos, así como población diversa. Si se está moviendo hasta allí gente de espacios cercanos, debió haber un conocimiento entre los individuos que controlaban las estancias u otros enclaves hispanos, sobre este lugar, y un nivel de aceptación sobre su uso. No obstante los manejos directos de disposición de los cuerpos quedaron, como ocurrió en otras muchas ocasiones, bajo control indígena. La selección del lugar puede haber partido del reconocimiento de la importancia de este pueblo de indios, sostenida desde tiempos precolombinos como señala el amplio reporte de ídolos y elementos rituales y ornamentales. Los indicadores de alto estatus en algunos individuos sugieren la presencia de una jerarquía reconocida y en funcionamiento, que quizás conservaba algo de esa antigua influencia. En relación con esta misma gente importante, con indicios de ser cristianos, puede haberse definido la creación de un espacio mortuorio al modo cristiano, pero sin las formalidades propias de un cementerio controlado de manera permanente por sacerdotes o clérigos. Potencialmente El Chorro de Maíta nucleaba elementos del accionar de cristianización en la zona. Los indicios de una probable tendencia tardía en el entierro de no locales y extendidos, serían parte de los diversos ritmos de formación que pudo tener este espacio en relación a la vida en el lugar, a la cristianización de la población y a sus nexos regionales. La existencia de una gran población local en el asentamiento, que merma ante las enfermedades y el trabajo, también puede haber influido en la selección del espacio.

La falta de información arqueológica impide una valoración adecuada del asunto pero no excluimos que en relación con el cementerio pudiese haber una capilla atendida por indios cristianos. Las Leyes de Burgos ordenaban hacer iglesias en lugares donde hubiera varias estancias con indios (Muro 1956:37). En esa época iglesias y cementerios siempre se hallaban próximos. El carácter poco formal del cementerio cuestiona la congruencia de un espacio con nivel de iglesia pero deja abierta la posibilidad de una capilla como solución cercana, sobre todo, a las necesidades de indios encomendados y esclavos. La creación de capillas por indios de Cuba está documentada en momentos de contacto inicial en las provincias de Cueyba y Macaca, en el oriente de la Isla. En uno de los sucesos un marino español salvado por indios, los instruye en la veneración de la Virgen María, quien es asumida como un poderoso cemí. En ambos casos se erigen altares en caneyes integrados a las aldeas y se adornan con tejidos de algodón (Ortiz 2008; Oliver 2009). El manejo sincrético dado a la Virgen en una de las aldeas, atribuyéndole victorias militares y el incremento del prestigio del cacique del lugar, sugiere que estos espacios pudieron contener otros elementos de la ritualidad indígena. La proximidad al cementerio de la Unidad 6, donde se han hallado numerosos objetos ornamentales así como una espátula de hueso, instrumento para provocar el vómito de purificación previo a muchas ceremonias indígenas, permite plantear la hipótesis de un espacio de este tipo, en el cual pudo darse un manejo sincrético de ciertos elementos cristianos. Nótese además la gran cantidad de material hispano allí encontrado; esto apunta a una dominante cronología poscontacto para esa área del sitio, quizás como parte de su relación con una zona del asentamiento usada por europeos o sus representantes, o por indígenas cristianos y con mayor acceso a tales bienes.

### 8.3 Ropas. De indígenas a “indios”

Los aspectos de dominación referidos a la transformación del indígena en un sujeto dependiente y explotado, avocado a aceptar otra religión de modo voluntario o no, se completan con cambios en diversas esferas de su vida los cuales lo convierten en alguien diferente: en “indio”. Desde temprano vestir a los indígenas se consideró parte de la acción civilizadora y del esfuerzo evangelizador, contrario a la desnudez indígena por sus implicaciones lascivas y pecaminosas. Las Leyes de Burgos en su ordenanza No. XX mandaban el pago de un peso de oro al año a los indios, a usar en la adquisición de ropas. Para los caciques y sus mujeres se preveía una cantidad de dinero mayor, a fin de darles una vestimenta más completa y adecuada a su rango. En la moderación a las leyes se mandaba que en dos años ya todos los hombres y mujeres debían andar vestidos (Muro 1956:62).

Las Casas comenta la imposibilidad de vestir a los indios con tan reducidos fondos. De cualquier modo se fomentó la práctica, aún cuando en el interrogatorio jerominiano de 1517, en La Española, se critica la baja calidad de los vestidos. Eran fabricados de lienzo delgado y usados por los indios hasta podríseles sobre el cuerpo (Mira Caballos 1997:137). Según Oviedo, con el tiempo el uso de ropa comenzó a generalizarse y hacia la década del treinta del siglo XVI la mayoría de los indios en estancias y pueblos de La Española estaban vestidos (Fernández de Oviedo 1851:167). El obsequio de ropa formó parte de las negociaciones de paz con Enriquillo en 1533, y de algún modo muestra su importancia entre los indígenas.

En La Española el uso de ropa entre indígenas y esclavos africanos se convirtió en una marca de cristiandad (Larrazabal 1975:108 citado por Kulstad 2008:267). El rechazo a su empleo o la desnudez, también servía para identificar a fugitivos y cimarrones. Así ocurrió en el caso de un indígena capturado en 1543, cerca de la ciudad de Concepción de la Vega (Rueda 1988:225 citado por Kulstad 2008:267).

En los contactos iniciales en Las Antillas y Yucatán, las prendas entregadas a los indígenas en intercambio o regalo incluyeron bonetes, jubones, sayos, zaragüelles, y sobre todo camisas (Fernández de Oviedo 1851:528; Las Casas 1875a, 1875b). En 1506, en La Española, en pago por su trabajo en las obras de la ciudad de Santo Domingo se da a los caciques Yaguax y Caicedo, y su gente “24 camisas de lienzo labradas y unas naguas de paño y tres bonetes colorados de grana y dos sombreros guarnecidos y dos pares de caraguelles (Mira Caballo 2000:107). El listado de la ropa entregada en Puerto Rico entre 1515 y 1517 al cacique de Caguas, sus capitanes, indios y naborías, por su trabajo en la hacienda Real del Toa, incluye 115 camisas en distinto tipo de tejido, tres sayos, 38 caperuzas, dos bonetes, 7 pares de enaguas, 46 paños de cabeza, 10 pares de alpargatas y 14 zaragüelles, además de un par de zapatos de cordobán, un cinto y algunos otros objetos (Tanodi 1971, citado por Daubon 2004).

Hay poca información sobre Cuba aunque en 1524, en su testamento, Diego Velázquez lega ropas a sus indios. Esta sería distribuida a través de los caciques para poder beneficiar a todos. Menciona la ropa como algo entregado de manera usual a los indios y especifica el nombre de ciertos indios y naborías favorecidos; indica dar sayos, zaragüelles, camisas y zapatos a los hombres y camisas, enaguas, servillas y paños a las mujeres. La entrega por Gonzalo de Guzmán a sus indios de Bocas de Bani, de 50 camisas de presilla, confirma la tendencia vista en La Española y Puerto Rico, en torno al carácter básico de la camisa en el ajuar establecido para el indio. Zaragüelles y enaguas, como prendas para las piernas, completaban la vestimenta para el caso de hombres y mujeres, respectivamente. Estas se repartían con menos frecuencia, quizás por su mayor resistencia y durabilidad. Se dan también sayos, pero en poca cantidad y por su carácter de vestido a usar sobre la camisa, tal vez sólo a los caciques.

Quizás algunos tipos de camisas fueran largas y se usaron como prenda única. Entierros con camisas largas o con camisas, zaragüelles o enaguas, podrían generar los patrones de rellenamiento diferido identificados en las costillas, y en costillas y coxales en el cementerio de El Chorro de Maíta. La presencia de *cabos de agujetas* también refiere el uso de ropa. Como antes se comentó, diversas

prendas del siglo XV y XVI usaban agujetas. Al ser vestidos sueltos y amplios, los sayos, enaguas y zaraguellas<sup>36</sup>, pudieron precisar de *agujetas* o cordones con *cabos* de metal para cerrarlos, en el primer caso, o ajustarlos a la cintura o a las piernas, en los otros. No es frecuente, pero en algunas fuentes pictóricas de siglo XVI se observa el uso de *agujetas* en las mangas y cuellos de las camisas (Bernis 1978:Figura 75; Anderson 1979:Figura 93). En el caso de camisas largas como prenda única, pudieron usarse cordones con *cabos* de metal para su ajuste, pues los cinturones eran costosos.

En los individuos No. 25 y 105A los *cabos de agujetas* dejan una macha bastante definida. Manchas de color similar pero no tan claras y extensas, aparecen en otros esqueletos, donde no se hallaron tubos. Existen por tanto diversos indicios de ropa, congruentes con los datos de funcionalización y manejo colonial de la población indígena y esclava, los cuales sugieren una cifra de individuos vestidos mucho mayor que la posible por reporte de latón.

El tipo de tela hallado en 57A, es lino, con este se fabricaban diversas telas en Europa (Bernis 1978:26). Por su ubicación la tela de 57A podría ser parte de un paño de cabeza, pieza referida entre las prendas para mujeres indias, aunque en este caso se trata de una tela de valor y más prestancia, entregada a una mujer importante. Tal detalle remite al uso de vestuario de mejor calidad entre caciques y sus esposas. La presilla y el cañamaso, telas bastas y para pobres, son las más comunes en los inventarios de ropa para indios.

En la Europa del siglo XVI, sobre la camisa y las calzas se portaban varias prendas más. Andar sólo con camisa se consideraba estar desnudo y no era común ni decente, incluso entre pobres, aún cuando en el campo los labradores lo hicieran (Bernis 1962). En el Caribe el clima obligó a los españoles muchas veces a estar en camisa, pero no era apropiado y la tendencia era a vestir del mejor modo posible. Vestir a los indios con las telas más pobres y las prendas mínimas, quedando desnudos según criterios occidentales, reproducía los códigos estamentales hispanos colocando al indígena en los estratos más bajos del ambiente colonial en la misma medida que reforzaba e identificaba su carácter de grupo subordinado. Usar ropas implicaba además, la pérdida o fuerte atenuación de los símbolos de identidad indígena conectados con su desnudez, como el empleo de pinturas y ornamentos corporales. En 1566 el concilio de Quito, en Ecuador, insistió en vestir a los indios y erradicar las pinturas corporales por su conexión con prácticas mágico religiosas (Patiño 1990).

Al precisarse la inhumación en el cementerio de El Chorro de Maíta, de población encomendada y cristiana, resulta consistente asumir los entierros con *cabos de agujetas* -al menos en términos de tendencia- más como individuos vestidos que como gente con adornos de metal, al modo del individuo No. 25. No se observan distinciones de género en el acceso a ropa; tal detalle apunta a una práctica en generalización, al menos entre adultos, pues pocas veces aparecen indicios de vestimenta entre juveniles. El consumo mortuario de la ropa pudiera estar conectado con su manejo como ofrenda en algunos casos. No obstante, en las circunstancias de cambio de apariencia y cristianización reconocidas en el lugar, también puede reflejar la popularización de su uso e inserción en la cotidianeidad indígena. Sería en este sentido, parte de la emergencia de nuevos parámetros identitarios.

Se desprende de los datos disponibles que no sólo estarían vestidos en un número importante de casos, sino vestidos con las ropas y al modo propio de “indios” y gente de condición marginal. Ello refleja el carácter colonial de estos sujetos y de los espacios de donde provenían, así como la intensidad de la transformación identitaria sufrida. En el cementerio confluyen indígenas con distinto estatus legal -encomendados y esclavos-, social -comunes y principales-, religioso -cristianos y no cristianos-, y origen territorial -cubanos, antillanos y no antillanos-, refiriendo una reconfiguración verificada en el mismo pueblo de indios o en lugares muy cercanos. Aún cuando ciertos elementos

---

<sup>36</sup> Según Carmen Bernis Madrazo (1962:108, 110) el *Sayo* era un traje masculino con faldas, que se vestía directamente sobre el jubón. Su largo variaba desde medio muslo hasta los tobillos, si bien después de 1540 los sayos de moda eran muy cortos. Podían tener mangas o no. Los *Zaraguïelles* eran una prenda de hombre parecida al calzón; a veces llegaban hasta las rodillas y otras hasta el tobillo. Semejaban pantalones cortos y podían usarlos las mujeres como ropa interior. Información sobre otras prendas de la época mencionadas en el texto puede hallarse en Bernis (1962, 1978, 1979) y Anderson (1979).

señalan distinciones, la acción de cristianización y el cambio de apariencia por el vestido y el abandono de prácticas como la modificación craneana, establecen un esquema de homogeneización bajo normas hispanas desde el cual se minimizan y relegan caracteres de origen étnico y territorial, y tradiciones culturales, y se construye e identifica al “indio” como un ser diferente de sus ancestros y del indígena del contacto. Se trata de las bases de un proceso de etnogénesis donde surge un nuevo individuo no sólo por su apariencia, sino por sus circunstancias y prioridades de vida.

#### **8.4 Indios deseosos de libertad y sin respeto por ninguna cosa de virtud**

Con la frase anterior se quejaba la reina Juana, hija de los reyes Católicos, de las dificultades para llevar a los indios a un modo de vida cristiano y civilizado. Esta actitud persistió más allá del fin de la encomienda y ubica al indígena como un agente activo, enfrentado a las circunstancias de dominación colonial y buscando modos de sostener su existencia y perspectivas vivenciales e identitarias.

El mantenimiento de prácticas mortuorias indígenas en momentos y circunstancias de interacción con los europeos, paralelo a la entrada de ideas cristianas, es un indicio clave de una posición independiente o diferenciada en el cementerio de El Chorro de Maíta. Los entierros en distintas formas de flexión (EDFF) llegan a ser posteriores a los extendidos y distinguen en estos casos tanto a los vivos que realizan el entierro como a los que son enterrados. Suponen el conocimiento y no manejo de una alternativa cristiana. Es difícil precisar las causas de esta actitud, al parecer conectada con el carácter no cristiano de esos individuos, pero atendiendo a la relación de la conversión con el proceso de dominación hispana puede haber en ella implicaciones de resistencia y, sobre todo, una posición que pretende ser cercana a sus ancestros y cultura, y que proyecta autonomía en el plano ideológico y religioso. Esto pudo ser facilitado por su ocurrencia en un cementerio donde el control hispano no es total y donde predomina, quizás en muchos momentos, la decisión indígena al disponer de los cuerpos.

Incluso en varios casos de entierros extendidos, como los No. 57A, 107 y 31, se da un manejo *post mórten* de los cráneos como expresión de la confluencia de perspectivas indígenas y cristianas. La mujer No. 57A por otro lado, despliega joyas y un textil no ajustados a la moderación de la muerte cristiana. Esto podría deberse al enmascaramiento del verdadero carácter religioso de los individuos o a una actitud en algún modo sincrética donde, siguiendo la definición de Stewart (1999:58), se combinan tradiciones diferentes. En tal sentido estas personas podrían reflejar un modo particular de asumir el cristianismo, sin renunciar a elementos de la espiritualidad indígena.

El adorno del individuo No. 25 muestra un manejo creativo y autónomo de la materialidad hispana, precisado desde perspectivas simbólicas indígenas. El individuo No. 94 no reporta modificación craneana pero usa orejeras al modo indígena. En el No. 84, tampoco modificado, los ornamentos emplean materiales asociados a los españoles pero de cualquier modo se trata de ornamentos, y remiten al interés indígena por tales elementos. Igual perspectiva podría estar en algunos casos de uso de ropa, asumida a modo de ofrenda. Se trata de un contrapunteo entre exigencias de apariencia de los nuevos tiempos y prácticas tradicionales, quizás ajustadas o minimizadas pero no perdidas o abandonadas. Esta dualidad, también visible en los manejos mortuorios antes referidos, apunta al tema de la multiplicidad de actitudes que se suscitan y activan en el ámbito de la interacción. Como Anderson-Córdova comenta, se formulan posturas para el trato con españoles en sus ambientes y se sostienen otras en espacios indígenas. En el cementerio de El Chorro de Maíta quizás no se trate sólo de posturas sino de una marca de identidad, de factor de autoreconocimiento e identificación como grupo, inherente al “indio” como conjunto étnico en el esfuerzo por construirse sin perder sus raíces.

En el escenario de una mayoritaria presencia de entierros EDFF, las inhumaciones extendidas y sobre todo la mujer No. 57A, sugieren una interacción con los europeos y su religión, formulada de modo individual o a nivel de ciertos grupos. No excluimos sin embargo, determinantes temporales, es decir una etapa de uso del cementerio donde tales entierros son más comunes. De cualquier modo los ornamentos especiales de algunos individuos los distinguen respecto al resto de la población y quizás

los califican, aún dentro del nexo mayor de dependencia, para un vínculo diferente con los españoles. Como plantean Schortman y Urban (1998:108), son los individuos y no las culturas los que interactúan y la gente se esfuerza para dar ventaja a sus intereses. La mujer No. 57A es parte de la élite y en esa relación posiblemente ubica soluciones para sí y para algunos otros. Este vínculo selectivo pudo ser más amplio y extenderse a algunos niños. Es muy significativa la proximidad espacial de los individuos No. 57A y 58A, y la complejidad de sus ornamentos. Pudiera haber aquí una inhumación conjunta de personas relacionadas por lazos familiares y de posición importante, tal como han sugerido Valcárcel Rojas y Rodríguez Arce (2005:141).

El estatus da ventajas en la relación con los europeos pero su reconocimiento también parece mantenerse en el entorno indígena. Sólo hay un conjunto de adornos como el del No. 57A, pero las otras piezas halladas también son valiosas y se distribuyen de manera particular entre mujeres y niños locales, algunos flexados. Esto es un indicio del importante desempeño femenino en el lugar, ejemplificado sobre todo por la mujer No. 57A y potencialmente en relación con un desbalance poblacional generado por la encomienda -salida de hombres-, y con el incremento del protagonismo de las mujeres en respuesta a esa situación. El reporte de ornamentos en el cementerio, conectado con la restricción de capacidades de los no locales, apunta a una posición importante para sus portadores y refiere la vigencia y funcionamiento de elementos de la organización social indígena aún en circunstancias de sometimiento laboral y político, y crisis demográfica.

Desde esta perspectiva podemos estimar la conservación de aspectos básicos de la estructuración comunitaria, aunque reajustados ante la pérdida de población y transformación de los ritmos laborales y de vida. Los indicios de continuidad de los elementos indígenas tanto en zonas no funerarias como funerarias, señalan cierto éxito en el mantenimiento de la cohesión social y del funcionamiento del espacio de vida. Apuntan a una acción hispana limitada, la cual dejaba márgenes para el desempeño indígena desde una perspectiva propia, y parecen coincidir con los comentarios históricos en torno a la tendencia de los indios a volver a sus esquemas de vida una vez regresaban a sus pueblos tras la *demora*, así como al deseo de evitar el trato con los españoles en estos espacios.

La permanencia del pueblo como comunidad integrada tiene una contraparte histórica en la mención al pueblo de indios de Guanyguanyco, en el occidente de la Isla. Su población estaba encomendada a Velázquez en 1518, cuando el lugar es visitado por la gente de Hernán Cortez; por tanto es muy probable que Velázquez lo tomara en encomienda durante los primeros repartimientos, en torno a 1513. En 1526, 13 años más tarde, el pueblo aún se mantiene pues vuelve a ser encomendado (Mira Caballos 1997:Apéndice XV, 417). Se divide entre dos encomenderos, lo cual sugiere una cantidad de habitantes de cierta importancia.

Quizás la relativa estabilidad del asentamiento indígena en El Chorro de Maíta, indicada por las fechas y la continuidad de aspectos autóctonos, está en relación con un manejo hispano donde se intenta limitar la intrusión en el espacio comunitario y atenuar en lo posible la pérdida de población. Esto ocurrió, aunque aparentemente poco, y algunos encomenderos como Manuel de Rojas, fueron reconocidos por un trato más humano hacia el indio, determinante del sostenimiento e incluso crecimiento de los pueblos bajo su control (Marrero 1993a:239).

## **8.5 La emergencia de los “otros” en un escenario de transculturación. Indios, mestizos y criollos**

Por sus ancestros los individuos No. 22 y 81 constituirían en un sentido biológico mestizos y en términos históricos, un mestizo indio y un mulato (al parecer una mulata); componentes poblacionales propios del mundo colonial. Su primer manejo mortuario no se puede establecer si bien en el No. 81 quizás hubo una disposición extendida. Ambos son alterados por entierros muy flexados, de indígenas con rango de origen local (ver Tabla 38). El individuo No. 22 se destaca según el análisis dental, por la intensidad de la hipoplasia del esmalte, indicador importante de deficiencias alimentarias.

La muy posible expresión fenotípica de su mezcla ancestral (rasgos faciales, color de piel, forma del pelo, etc.), debió otorgarles una identidad particular, reforzada por la ausencia de modificación craneana y por ello, alejada de los caracteres tradicionales indígenas. Por otro lado el modo en que sus tumbas y restos son alterados se relaciona con la dinámica de funcionamiento del cementerio, e incluso, en el caso del No. 81, con una situación de ritmo rápido de entierros, propia de un momento de alta mortalidad. A la vez sugiere que no reciben un tratamiento diferente al de los indígenas por el hecho de tener otra identidad. En igual sentido, los indicios de deficiencias alimentarias en el No.22, informan para estas condiciones de vida similares o quizás peores a las de los indígenas. Es distintivo que los comportamientos de sus fechas radiocarbónicas sugieran distorsiones determinadas por un alto consumo de pescado, detalle que lo acercaría a prácticas alimentarias de tipo indígena.

Desde estos datos el mestizo No. 22 pudiera haber estado más cerca del componente identitario materno o ser, en términos de vida, un “indio”. Se hallaría, no obstante, ajustado a las normas de apariencia hispanas seguidas por varios indígenas en el cementerio, las cuales excluían la modificación craneana. De igual modo su situación alimentaria pudiera expresar condiciones propias de la población explotada, indicando el difícil entorno donde subsistieron con independencia de su origen. Quizás en el cementerio hay mestizos no detectados, entre otras razones, por usar la modificación craneana propia de su filiación identitaria materna. Casos así parece haberlos en entierros del siglo XVI y XVII en el cementerio de la ciudad de Campeche, en México (Tiesler y Oliva 2010:133).

Los individuos No. 22 y 81 se hallan conectados con una situación de emergencia de nuevas identidades, de etnogénesis. Al No. 22 es difícil separarlo de la condición de “indio” como sujeto colonial -una nueva identidad en sí misma-, pues podría haberse mantenido en un ambiente de indios y ser reconocido como tal aún cuando genéticamente y quizás en apariencia física, fuera un mestizo y pudiera reivindicar esta identidad en determinados contextos. En el No. 81 la base fenotípica debió ser determinante y como en el No. 45, africano, hay un claro alejamiento de patrones indígenas, quizás reforzado a nivel religioso mediante la cristianización. De cualquier modo termina en un cementerio manejado por indios y es muy probable que conviviera con estos y se valiera de muchas de sus prácticas cotidianas, en un entorno donde la perspectiva hispana debe aceptar ineludiblemente la experiencia indígena.

Los mestizos hijos de india nacían libres (Mira Caballos 2000a:294). La información del cementerio refuerza la idea de que ese estatus no les reportaba una existencia muy diferente a la de los indios encomendados si se mantenían viviendo con elementos de identidad indígena o fuera del amparo y apoyo de un padre hispano. Esto es muy pertinente en aquellos nacidos o residentes en zonas alejadas de las villas, donde los recursos de subsistencia eran muy precarios, incluso para sirvientes y colonos españoles. Los hijos de negras esclavas mantenían el estatus de sus madres, a menos que alguien comprara su libertad o que el dueño fuera su propio padre y decidiera otorgársela (Marrero 1993b:347). El reconocimiento paterno era mucho menos usual que en el caso de los mestizos de india. El “*ahorramiento*”, o compra u otorgamiento de libertad, parece haber sido más un fenómeno de la vida urbana, donde las madres esclavas conseguían los recursos necesarios mediante trabajo propio o por la existencia de un interés de los amos a partir de largos y fieles servicios y vínculos afectivos. Esto no debió ser común en el campo, en zonas de explotación agrícola o minera donde los trabajadores muchas veces eran controlados -con la mayor dureza- por sirvientes o empleados a sueldo, cuyo objetivo era el máximo rendimiento económico pues de ello dependía su propia ganancia. Tales circunstancias sugieren que este mulato o mulata (No. 81) no debió ser un individuo libre.

El cementerio descubre identidades construidas en un entorno colonial, “indios”, mestizos, mulatos(as), y refleja como estas coexisten a partir de su alineamiento en el escalón más bajo de la estructura social. Refiere además, en el caso del individuo No. 22, la potencial capacidad de mantener identidades simultáneas. Son identidades marcadas por la flexibilidad inherente a su base múltiple -inclusive el “indio”, con su variedad étnica y de origen territorial-, y equipadas para una realidad diferente a la de sus ancestros. El Chorro de Maíta guarda el momento en que aparecen y

probablemente, aspectos de su progresiva maduración. Por otro lado la noción de criollo parece aplicable a ambos mestizos (No. 81 y 22), dado su origen local. Esta condición debió matizar sus respectivas identidades étnico culturales, y supone una relación particular con el ambiente cubano y un modo diferente de arraigo.

Resulta así un panorama de intensa diversidad a partir de la multiplicidad identitaria de sus protagonistas, con opciones de interrelación y transformación, que remite más a una idea de proceso que de estado final. La situación de etnogénesis, las peculiaridades sincréticas de algunos entierros y la misma naturaleza intermedia del cementerio, como producto colonial que guarda y combina tradiciones indígenas y cristianas, responden a un escenario de transculturación donde se adquieren, se pierden y se crean prácticas culturales, identidades, e incluso individuos nuevos. Están aquí los momentos y procesos del concepto orticiano y también sus productos, ejemplificados sobre todo en un mestizo que vive en ambientes cercanos al del “indio”, que porta su base genética pero que ha adquirido una nueva identidad y perdido claves de su identidad materna, convirtiéndose en alguien diferente. Hijos de padres indígenas y sin modificación craneana, usando ropa, como algunos de los existentes en el cementerio, pudieron enfrentar una situación similar. La temporalidad de El Chorro de Maíta y la presencia del componente indígena demuestran lo temprano de este proceso y la activa participación del indio desde diversas facetas de su identidad y etnicidad, no sólo cambiando sino estableciendo opciones de cambio, base de su proyección en individuos diferentes pero no culturalmente desarraigados ni socialmente neutralizados. Es esta una clave para entender al indio de los próximos siglos y su capacidad de integrarse, como acción consciente, más que de ser asimilado, como ineludible destino de subordinación.

### **8.6 Yaguajay, Baní, Cubanacán, Maniabón; claves por despejar en la identificación histórica de El Chorro de Maíta**

En el testimonio dado por el escribano Juan de la Torre, de los indios repartidos por Gonzalo de Guzmán desde el 25 de abril de 1526 a agosto de 1530 (CODOIN S1,1880:4:114) se recoge el siguiente dato:

*“Yten se encomendaron a Francisco Osorio e Antonio Velazquez, vecinos desta dicha cibdad, el cacique de Yaguayhay de Cubanacan, que estaba encomendado al dicho Andres del Duero, e de consentimiento del dicho Antonio Velazquez se le quedó todo el cacique e yndios al dicho Osorio, por quanto de otros yndios suyos dio veynte e cinco personas..”*

Una versión de estos repartos se menciona en el juicio de residencia tomado a Guzmán (Mira Caballos 1997:Apéndice XV). La encomienda antes mencionada se produce en 1530 y se indica como sigue: “..el Obispo y Guzmán encomendaron a Antonio Velazquez y a Francisco Osorio el cacique Yaguahán que estaba encomendado a Duero..”

Pudiera haber errores en el documento o su manejo, que impiden precisar si Yaguayhay y Yaguahán se refieren al mismo lugar o persona, o si realmente Yaguayhay era un pueblo y Yaguahán un cacique. Es claro, no obstante, que se trata de la misma encomienda, antes poseída por Andres de Duero, y la referencia a Cubanacán aporta el indicio de ubicación espacial. Es tradición considerar a Cubanacán como una provincia india situada en la parte central de Cuba. Así se le encuentra en los mapas elaborados para ubicar tales regiones, como el de De la Torre (1841) reproducido por De la Sagra (1842), y el de Mira Caballo (2000:197-201). Tales propuestas siguen un comentario de Bartolomé de las Casas (1875:324) quien refiere:

*“ ...una provincia que se llamaba Cubanacan cuasi en medio de Cuba, porque nacan quiere decir, en la lengua destas islas, medio ó en medio, y asi componian este nombre Cubanacan, de Cuba y*

*nacan, tierra e provincia que esta en medio ó cuasi en medio de toda la isla de Cuba. Esta provincia, Cubanacan, era muy rica de minas de oro...*”

La mención a los indios de Gonzalo de Guzmán “*en Cubanacan junto a las Bocas de Bani*” permitió considerar al investigador Alfredo Zayas y Alfonso (1931:290) que Cubanacán estaría asociado a la provincia de Bani, en el extremo nororiental cubano, próxima a la Bahía de Banes. Sostuvo además, a tono con este criterio, que el Yaguayhay de Cubanacán, cuyos indios tenía encomendados Duero, estaría por tanto no lejos de allí coincidiendo con la zona de Yaguajay, en el actual municipio Banes, y no con un espacio de igual nombre localizado en la hoy provincia de Sancti Spíritus, parte central de Cuba, próxima a la supuesta provincia de Cubanacán.

Pedro P. Godo (2003) cuestiona la identificación de Zayas y Alfonso porque Gonzalo de Guzmán también reparte los indios de un pueblo llamado Aguahay, situado en la provincia de Maniabón (CODOIN S1, 1880:4:114). En tanto el Yaguajay de Banes está próximo a las alturas de Maniabón, entiende que Aguahay puede ser este lugar y por tanto el Yaguayhay mencionado en el mismo documento se hallaría en otro lugar, hacia el centro de Cuba, como el Cubanacán de Las Casas.

Los datos del derrotero marítimo de Chaves corroboran la existencia de un lugar llamado Cubanacán en el nororiente de la Isla, en tanto mencionan una Punta y un puerto de igual nombre, cuya ubicación coincide en el primer caso con Punta de Mulas. El puerto de Cubanacán es más difícil de identificar aunque en opinión de John Worth (Persons et al. 2007), pudiera ser algún punto protegido en la línea de costa al sur de Punta de Mulas, mientras las Bocas de Bani podrían ser la Bahía de Nipe. Esta última identificación parece ser confirmada por el mapa de Pecciolem de 1604, publicado por De la Sagra (1842). Punta de Cubanacan es un accidente costero recogido en diversos mapas<sup>37</sup> del siglo XVI y XVII. Por último, como otro elemento a favor de la relación de Cubanacán con la zona de Banes, está el caso de un indio encomendado por Gonzalo de Guzmán en 1526 llamado Alonsillo de Banico de Cubanacan (Mira Caballos 1997:Apéndice XV, 416); Banico y Cubanacan son los lugares de proveniencia y Banico puede ser un modo de referir a Bani.

De igual modo hay datos sobre la temprana presencia del topónimo Yaguajay cerca de su actual localización en la provincia de Sancti Spíritus. Un mapa de 1681 reproducido por Levi Marrero (1975:202) muestra en esa zona la ensenada de Yaguajay. No hemos encontrado evidencia cartográfica temprana de Cubanacán en esta parte de Cuba, si bien se encuentra en la toponimia actual. En el Yaguajay de Sancti Spíritus hay sitios agricultores ceramistas pero hasta el momento se han localizado muy pocos indicios arqueológicos de interacción con los españoles (Chirino 2010:88), situación quizás determinada por lo limitado de los estudios en la zona.

En la lista de indios y pueblos encomendados por Guzmán se incluye el pueblo de Yaguayguano, en la provincia de Camagüey. Es otro caso de topónimo con la partícula *aguay* o *aguahay*, y sugiere que quizás hubo varios Yaguahay o Yaguajay. Desde esta perspectiva el hecho de que se pueda probar la existencia de Cubanacán en el extremo nororiental pero sólo tengamos la mención de Las Casas en la parte central, es un detalle a favor de un Yaguajay de Cubanacán en el lado este. Es significativo además, que entre los nombres de puertos cercanos a Yaguajay y Banes registrados en el derrotero de Chaves, esté Duero, lo cual remite al encomendero inicial de los indios del cacique de Yaguayhay de Cubanacan. Andrés de Duero fue considerado uno de los hombres más ricos de su época y al morir la redistribución de sus indios por Gonzalo de Guzmán identifica encomiendas suyas en siete lugares diferentes, incluyendo Cubanacán (CODOIN S1, 1880:4:114; Mira Caballos 1997:Apéndice XV). Al menos en cuatro casos, aquellos localizables en alguna medida, se trata de espacios del oriente de Cuba. Esto sugiere que quizás sus indios se hallaban hacia esta parte de la Isla, lo cual situaría a Yaguajay próximo a Banes. No obstante, los grandes encomenderos tenían indios a largo de todo el archipiélago, por tanto es difícil asegurar tal ubicación.

---

<sup>37</sup> Selecciones de mapas antiguos de Cuba donde se hallan los referidos, pueden hallarse en De la Sagra (1842) y Cueto (1999).

Como se ha podido ver, por el momento la información existente no permite una identificación positiva, si bien es alta la posibilidad de que este Yaguayhay de Cubanacan sea el pueblo indio cuyos restos materiales y humanos hoy descansan en el barrio de El Chorro de Maíta. Aún cuando los elementos cronológicos dejan abierta la posibilidad de una continuación en el uso del lugar y el cementerio, a inicios de la segunda mitad del siglo XVI, los datos conseguidos indican como poco probable su mantenimiento más allá de este período. De cualquier modo no podemos descartar que los remanentes de esta población pudieran haber llegado a vivir el fin de las encomiendas. Si así fue, la comunidad indígena -según la información histórica existente sobre el área- no parece haber permanecido mucho tiempo en el lugar ni haberse prolongado en un asentamiento campesino. El carácter realengo de estos territorios a inicios del siglo XVIII sugiere que la zona no estaba habitada, al menos a nivel de unidades poblacionales reconocibles. Esto amerita un estudio más profundo en tanto se menciona población indígena en espacios no muy alejados, durante los siglos XVII y XVIII.

En un lugar a 15 leguas de la Bahía de Nipe, se hallaba en 1612 el asiento de uno de los hatos de Barajagua. Este tenía población indígena la cual se vio involucrada en la primera veneración de una imagen de la Virgen, más tarde reconocida como la Virgen de la Caridad, patrona de Cuba. Un asentamiento bajo control hispano, asociado a explotación ganadera y/o agrícola existía en Barajagua la Vieja, en 1598 (Peña et al. 2012). Se ubicó muy próximo o quizás directamente sobre una aldea indígena habitada en la primera mitad del siglo XVI (sitio arqueológico Barajagua, 55 km al sur de El Chorro de Maíta). Desconocemos si a fines del XVI aún había indios allí pero es muy probable. También pudiera haber una conexión de este sitio con los espacios de explotación económica relacionados con los hatos de Barajagua, en uno de cuyos asientos es recibida la Virgen en 1612. La existencia de remanentes de población indígena próximos a la Bahía de Nipe a mediados del siglo XVIII, se infiere por datos sobre el reconocimiento de este componente entre la población a usar para fomentar establecimientos hispanos en el lugar (Peña et al. 2012). Indios serán muchos de los primeros habitantes de Mayarí, a mediados del XVIII, a muy corta distancia de la bahía. Para esa fecha también se estará fomentando, con presencia indígena, población en Holguín, unos 50 km al suroeste de El Chorro de Maíta. Hacia tales lugares pudieron moverse los pobladores de El Chorro de Maíta y de otros asentamientos cercanos de la región de Banes, aunque también pudieron quedar, como en algunos de estos espacios, en una situación de aislamiento y de muy baja demografía.

## **8.7 Conclusiones. Interacción colonial**

La existencia de una situación colonial marca el carácter de la interacción indígena con los europeos en El Chorro de Maíta, y condiciona diversas formas de interacción verificadas en el lugar o en enclaves cercanos. Se trata de un nexo asimétrico, ordenado desde esquemas de dominación, donde el indígena es transformado en un sujeto colonial y compulsado a interactuar con otros sujetos coloniales, creados y movilizados por el accionar hispano. En apariencia este escenario se inserta en una situación mayor de manejo de todo un sector del nororiente cubano, a partir de determinantes de la economía colonial.

Aunque la interacción se estructura en la primera mitad del siglo XVI, pudiera extenderse a inicios de la segunda mitad. Se hace muy difícil precisar en este contexto temporal la duración del cementerio pues pudo incluir tanto entierros provenientes de episodios epidémicos, como muertes en ritmos normales. Queda por otro lado la posibilidad, dada la presencia de no locales, de que incorporara gente de diversos emplazamientos con sus propios ritmos de mortalidad. A lo largo de varias décadas la interacción en el sitio pudo ir evolucionando desde vínculos iniciales tipo contacto, poco evidentes y en cualquier caso, de poca relevancia, hacia un momento principal de funcionalización colonial del lugar, a partir de la asignación de su población en encomienda. En estas circunstancias el pueblo de indios pudo tener funciones específicas dentro del uso de la región, a tono con los intereses y circunstancias coloniales, las cuales supusieron o no, la presencia de europeos o sus representantes en el lugar.

La interacción con los europeos involucró de distintos modos a toda la comunidad, pero se ordenó según posiciones de estatus y potencialmente de aceptación de la conversión religiosa. Individuos de la élite y niños serán centro de este último manejo. Hay un claro reconocimiento hispano de la élite indígena, usándose recursos de la materialidad aceptada y apreciada por esta última como elemento de facilitación de la relación. Gente principal y sobre todos niños, fáciles de formar desde una nueva perspectiva religiosa y de capacitar para extender esta a otros indígenas, serán objeto de la labor de cristianización, removiéndose aspectos de su identidad indígena. En relación a esto se da también el uso de vestuario, quizás extendido a diversos miembros de la comunidad como parte de una creciente ladinización.

Hacia el interior del núcleo indígena la respuesta será de reorganización de la existencia ante la crisis demográfica, con una ampliación del protagonismo femenino. Hasta donde dejan ver los datos de las áreas domésticas, hay un sostenimiento de la materialidad indígena, con baja incorporación de lo hispano. En el espacio mortuorio la posición es irregular y muestra la continuidad de las prácticas tradicionales, cambios y manejos sincréticos. Como parte del nuevo panorama pudiera darse la incorporación de individuos de otras comunidades en calidad de *allegados*, y la existencia de mestizos con identidad indígena. Las posiciones son diversas y sugieren una actuación que en muchos casos puede ser individual o desde ciertos grupos, respondiendo a las distintas capacidades para interactuar con los representantes del poder colonial. Sin embargo, hay un ambiente de persistencia, cercano a los datos históricos sobre el retorno de los indios a sus prácticas una vez salían de la *demora*. El Chorro de Maíta no deja de ser un espacio indígena aún cuando se le convierte en escenario colonial. Resulta claro que se intenta y logra hasta cierto punto, mantener la cohesión social y el funcionamiento del espacio comunitario.

Este panorama también remite a esquemas de dominio donde la influencia sobre la población es puntual y se ordena según intereses muy específicos. El lugar es una fuente de mano de obra y puede servir a ciertos sistemas de ordenamiento colonial de la región, pero los manejos de cristianización no parecen ser masivos y quizás la construcción de sujetos coloniales es matizada por diversos factores, entre ellos el estatus de los individuos. Tal panorama es consistente con la vida en entornos rurales, donde la práctica hispana pudo ser muy flexible y más interesada en rendimientos económicos y funcionamiento efectivo de sus enclaves, que en cristianizar y civilizar indios.

No sabemos si se produjo convivencia en la aldea con indígenas esclavos u africanos, pero debió darse en los espacios laborales. Estos individuos entran al contexto mortuorio en condiciones diferenciadas, signadas por una mayor cercanía a aspectos cristianos o de base hispana y sin acceso a elementos ornamentales y ciertas prácticas propias de los locales. Resulta un indicio de mayor control hispano sobre ellos y quizás, de niveles bajos de aceptación de muchas de estas personas en el entorno mortuorio controlado por los indígenas locales y tal vez, formas también limitadas de interacción en vida. Posiblemente esto refleja estrategias hispanas de segmentación y control de los estratos dominados.

La interacción indígena con los europeos es un suceso intenso, con opciones limitadas para el indígena, pero aprovechadas por este en lo posible, demostrando capacidad de ajuste y supervivencia. Genera otras líneas de interacción y una situación de transculturación y emergencia de nuevas identidades y componentes étnicos. Aquí se crean capacidades que proyectaran al “indio” hacia los próximos siglos y marcan los caracteres de su inserción en el entorno colonial.