

HINDE DE
CARIBARA

Invención y circulación de la representación del indio caribe en el imaginario colonial, desde las Antillas hasta el golfo de Urabá (1492-1535).

JUAN CAMILO RITORE PEREZ

*Deux Effaire. Et sa poison est home
Je tirent sa fleche contre vng arbre.
Et puis la venant et quand la poison
est home l'arbre l'aisse l'ombelle sa
feuille et puis meurt cy nomme dedemy jour
pour faire leur poison Je meellent ensemble
La feuille d'uy arbre appellee mentenille
Et Sang d'uy Crapault blant aurt la
chance de tant pisore le tout estant buse
Ensemble meellent dedans vng petit
pot Et 2026. le courent diligement
puis le mettent dedans terre l'espart de
L'ay l'imee qui vaille autant comme si moye.
Et estant le temps passe Je essayent am se
que vould*

INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE, CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGHIS)

Invención y circulación de la representación del indio *caribe* en el imaginario colonial, desde las Antillas hasta el golfo de Urabá (1492-1535).

JUAN CAMILO RITORE PEREZ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Integração Latino Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Tiago Bonato.

HINDE DE SMATRE

Les Indes sont beaux hommes & puissants, subtils & guerriers.
Entre Les Ruitres Indes de la terre de barabonte Je
s'assemble au combat Jusqu'à au nombre de quatre vngtz
mille hommes & estant leur ennemy seaper de leur fessce
viuent cruellement Foz do Iguaçu.
fort empoisonnés

2026.

JUAN CAMILO RITORE PEREZ

Invención y circulación de la representación del indio *caribe* en el imaginario colonial, desde las Antillas hasta el golfo de Urabá (1492-1535).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Integração Latino Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Tiago Bonato.
UNILA

Prof. Dr. Alexandre Camera Varella.
UNILA

Prof. Dr. Paolo Vignolo.
UNAL – Colombia.

Prof. Dra. Maria de Fatima Costa.
UFMT.

Foz do Iguaçu, 2026.

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação

Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - CENTRAL

R611

Ritore, Juan Camilo.

Invención y circulación de la representación del indio caribe en el imaginario colonial, desde las Antillas hasta el golfo de Urabá (1492-1535) / Juan Camilo Ritore Perez. - Foz do Iguaçu, 2026.
129 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História, Programa de Pós-Graduação de História. Foz do Iguaçu - PR, 2026.
Orientador: Tiago Bonato.

1. Índios Karibe. 2. Antropofagia. 3. Golfo de Urabá. I. Bonato, Tiago. II. Título.

CDU 94(729)"1492/1535":39(=87)

A Gabriel, mi hijo, mi más grande creación.

AGRADECIMIENTOS.

Esta investigación busca, a través de su materialización, configurar un aporte a los procesos historiográficos desarrollados en torno al golfo de Urabá durante los periodos de conquista y colonización. El golfo de Urabá adquiere, en lo personal, un sentido fundamental: es mi tierra. Comprenderla como un espacio histórico, desde el cual se desarrollaron algunos de los primeros procesos de ocupación europea sobre Tierra Firme, constituyó el punto de partida y, a la vez, el deseo de abordar este territorio precisamente en el marco de dicho periodo.

Esta aproximación parte de la intención de explorar el pasado de mi tierra Urabá más allá de las formas tradicionales de narrar su historia, las cuales han estado atravesadas, en buena medida, por la exaltación de la figura del conquistador y por una mirada centrada en la acción europea. En contraste, esta investigación busca situar en el centro a los indígenas, los nativos, a los pueblos que, bajo la denominación de *caribes*, no fueron únicamente sujetos colonizados, sino también agentes capaces de intervenir, moldear y disputar los marcos de interacción que los colonizadores intentaron establecer en Urabá.

Al recorrer los espacios en los que crecí y adquirir conciencia de los procesos históricos que los atravesaron, fui construyendo una idea que, con el tiempo, se hizo cada vez más persistente: el nativo de Urabá fue, ante todo, y más allá de las categorías con las que fue descrito por los europeos, un sujeto histórico cuya experiencia, capacidad de acción, resistencias y formas de relacionamiento merecían ser abordadas. Es precisamente desde esta inquietud que surge el interés por recuperar su lugar dentro de la historia de la conquista y colonización del golfo de Urabá.

Frente a ello, no queda más que agradecer profundamente a quienes no solo han recorrido este territorio conmigo, sino que, con su invaluable apoyo, me han acompañado y alentado durante estos años de ardua tarea, en el propósito de conocerlo, narrarlo y divulgarlo. A mis padres, Rafael e Ilubina, a quienes dedico cada una de mis victorias, por creer siempre en mí. A Gabriel, mi más profunda motivación. A Isabel Escobar, por acompañarme y por construir un camino juntos. A don Iván Rodríguez, cómplice de estas iniciativas y de este deseo permanente de descubrir cada vez más sobre nuestro Urabá y Necoclí. A Lázaro, quien me ha acompañado en el ejercicio de redescubrir las memorias y aquellos lugares fundamentales para la historia de Cañaflechal, nuestra comunidad. Y, a

Necoclí y a Dios, por permitirme nacer en un territorio cuya historia estuvo atravesada por los procesos de conquista y por las múltiples formas de resistencia de los pueblos indígenas que lo habitaron, y cuyas acciones constituyen hoy el punto de partida de esta investigación.

“Porque por ser como son caribes, y que tienen hierba, nunca se ha podido ni pueden sojuzgar; antes han muerto todos los gobernadores y capitanes que allí han ido a poblar y conquistar, como fué a Bastidas, y a Juan de la Cosa, y al gobernador Ojeda, que poblaron allí, y a los del Darién las veces que han venido a conquistarlos.”
(Gaspar de Espinosa, en Juan Friede, 1955)

RESUMEN.

La presente investigación analiza la construcción de la representación del indio caribe en el marco de la conquista y colonización del Nuevo Mundo, con especial atención a los procesos desarrollados en la región del golfo de Urabá durante las primeras décadas del siglo XVI. Parte de la premisa de que la figura del caribe no constituyó una categoría étnica propiamente dicha, sino una construcción discursiva elaborada por la empresa colonial para interpretar, clasificar y legitimar la dominación de las poblaciones indígenas. Desde la perspectiva de la escritura etnográfica propuesta por David Solodkow (2009), se examina un corpus documental integrado por el *Diario* de Cristóbal Colón, la carta de Diego Álvarez Chanca, los relatos atribuidos a Américo Vesputio, la *Suma de geografía* de Martín Fernández de Enciso, la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, así como correspondencia oficial, relaciones de viaje y documentos administrativos relativos a la conquista de Urabá, entre ellos los vinculados a Julián Gutiérrez. El estudio busca contribuir a la comprensión de los procesos discursivos que legitimaron la conquista y subordinación indígena, evidenciando la articulación entre producción de conocimiento, poder e intereses coloniales. Asimismo, examina cómo las poblaciones categorizadas como caribes desplegaron formas de agencia política, resistencia, negociación y mediación frente a las estrategias españolas de dominación. De este modo, la investigación problematiza las representaciones coloniales y contribuye a visibilizar la capacidad de acción de las sociedades indígenas en los procesos de conquista y colonización del Nuevo Mundo.

Palabras clave: indio caribe; antropófago; flechero; alteridad colonial; golfo de Urabá.

RESUMO

A presente pesquisa analisa a construção da representação do índio caribe no contexto da conquista e colonização do Novo Mundo, com especial atenção aos processos desenvolvidos na região do golfo de Urabá durante as primeiras décadas do século XVI. Parte-se da premissa de que a figura do caribe não constituiu propriamente uma categoria étnica, mas uma construção discursiva elaborada pelo empreendimento colonial para interpretar, classificar e legitimar a dominação das populações indígenas. A partir da perspectiva da escrita etnográfica proposta por David Solodkow (2009), examina-se um corpus documental composto pelo Diário, de Cristóvão Colombo; pela carta de Diego Álvarez Chanca; pelos relatos atribuídos a Américo Vesúcio; pela Suma de geografia, de Martín Fernández de Enciso; pela Historia general y natural de las Indias, de Gonzalo Fernández de Oviedo; bem como por correspondências oficiais, relatos de viagem e documentos administrativos relativos à conquista de Urabá, entre eles aqueles vinculados a Julián Gutiérrez. O estudo busca contribuir para a compreensão dos processos discursivos que legitimaram a conquista e a subordinação indígena, evidenciando a articulação entre produção de conhecimento, poder e interesses coloniais. Além disso, examina como as populações classificadas como caribes desenvolveram formas de agência política, resistência, negociação e mediação diante das estratégias espanholas de dominação. Desse modo, a pesquisa problematiza as representações coloniais e contribui para dar visibilidade à capacidade de ação das sociedades indígenas nos processos de conquista e colonização do Novo Mundo.

Palavras-chave: índio caribe; antropófago; flecheiro; alteridade colonial; golfo de Urabá.

SUMÁRIO

INTRODUCCION	13
1. CAPITULO 1. LA REGION DEL GOLFO DE URABÁ EN LA HISTORIOGRAFIA DE LA CONQUISTA Y COLONIZACIÓN DE TIERRA-FIRME	23
1.1 Las ocupaciones humanas prehispánicas en el golfo de Urabá: una aproximación a la luz de la arqueología regional	24
1.2 Las primeras exploraciones castellanas y la incorporación del golfo de Urabá al horizonte geográfico europeo.	31
1.3. La Junta de Burgos y los primeros asentos europeos en Tierra Firme	32
1.4. Rumor trágico y economía del rescate: claves para leer la conquista del Urabá y el Caribe.....	38
1.5. Del laboratorio a la expansión continental: Urabá y Darién primera frontera colonial en tierra firme	42
2. CAPITULO 2. LA CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DEL INDIO CARIBE/CANÍBAL EN LAS CRÓNICAS DE LA CONQUISTA	46
2.1. Del bárbaro al <i>caribe</i> /caníbal: la construcción Europea del otro	46
2.2. El origen de una alteridad terrible: el caribe monstruoso y antropófago en la mirada de Colón.	49
2.3 ¿Prácticas antropofágicas en la isla de Guadalupe?: la construcción del <i>caribe</i> y sus costumbres en el relato de Diego Álvarez Chanca.....	52
2.4 Desnudez y antropofagia: la representación del caníbal en las cartas de Vesputio y su proyección en la cartografía de Waldseemüller..	57
2.5. Entre flechas y caníbales: la construcción de una geografía moral del indio de tierra firme en la Suma de Geographia.....	62
2.6. La representación del caribe flechero en la obra de Gonzalo Fernández de Oviedo	66
2.6.1. “Son estos <i>caribes</i> , flecheros, bravos y osados”	68
2.6.2. El <i>caribe</i> flechero y antropófago como recurso jurídico y discursivo para justificar la esclavitud	77
3. CAPITULO 3. DEL INDIO ENEMIGO AL MEDIADOR POLÍTICO: RECONFIGURACIONES DEL CARIBE A TRAVÉS DE LAS ENTRADAS, LA NEGOCIACIÓN Y	

LA ALIANZA EN URABÁ.....	81
3.1. la invención del enemigo: el indio de Caribana y la legitimación de la guerra esclavista en el golfo de Urabá.....	82
3.2. El rescate como práctica de negociación: agencia indígena y reconfiguración de las relaciones hispano-indígenas en Urabá	93
3.3. Hachas, oro y alianzas: La diplomacia del rescate en la margen oriental del Urabá	97
3.4. Hegemonía y agencia en el Urabá: la transformación del " <i>caribe</i> " en aliado estratégico	105
4. CONSIDERACIONES FINALES.....	112
REFERENCIAS	118

INTRODUCCION.

En 1586, una particular representación del indio *caribe* apareció entre las imágenes que integran la célebre *Histoire naturelle des Indes*. Conocida también como Manuscrito de Drake, esta obra reunía una amplia colección de ilustraciones dedicadas a la flora y la fauna del Nuevo Mundo, así como representaciones humanas en las que la figura del indio *caribe* adquiere notable relevancia. En este sentido, la imagen correspondiente al folio 88, titulado *Hinde de Caribara*, ilustraba a un indígena semidesnudo que tan solo utilizaba lo que parece ser un caracol para cubrir sus partes nobles. Recio flechero, sostenía un arco y apuntaba con una flecha hacia un árbol, mientras llevaba consigo un carcaj repleto de saetas y una pequeña bolsa destinada a transportar el veneno con el que impregnaba sus puntas, elemento sobre el que parece recaer gran parte del interés de la composición gráfica. La desnudez, el uso del arco y la flecha envenenada, así como su identificación como guerrero, se erigían como marcas visuales de una alteridad que encontraba en esta representación una de las expresiones más acabadas de la figura del indio *caribe*, a finales del siglo XVI.

Imagen 1. *Hinde de Caribara*, representación del indio flechero de punta Caribana.



Fuente: *Histoire Naturelle des Indes*, ca. 1586, MS MA 3900, fol. 88. The Morgan Library & Museum.

Casi un siglo antes, el *caribe* había hecho su aparición en el Diario del almirante Cristóbal Colón. En este contexto, el término *caribe* emerge como un neologismo producto de los tempranos contactos entre europeos e indígenas antillanos. Frank Lestringant (1994) señala que su origen se encuentra en la deformación de la palabra *caniba*, vocablo que Colón escuchó de los indígenas *arawak* con quienes estableció contacto.

Según la interpretación del almirante, este término era empleado para designar a pueblos enemigos dotados de cualidades monstruosas, de quienes se afirmaba que practicaban la antropofagia y capturaban a otros hombres para devorarlos. A partir de esta apropiación y reinterpretación lingüística, la voz *caniba* evolucionó progresivamente en el diario de Colón hasta dar origen a los términos *caribe* y *caníbal*. Ambas denominaciones trascendieron hasta integrarse a un conjunto de categorías propias del imaginario medieval europeo. De este modo el *caribe* quedó inscrito en una larga tradición occidental de representación de la alteridad, caracterizada por la barbarie, la violencia y el consumo de carne humana.

Sin embargo, como ha señalado Tzvetan Todorov (1995), el intercambio verbal que se produjo entre Colón y los indígenas antillanos no puede entenderse como un proceso de comunicación transparente o simétrico. Antes bien, el almirante interpretó las realidades que encontraba a través de un horizonte de comprensión condicionado por sus propias expectativas, creencias y referentes culturales. Esta idea observada a la luz de los planteamientos de Pagden (1988) adquiere sentido en cuanto a que la figura del *caribe* encontró un correlato en la antigua noción europea del bárbaro. En efecto, la tradición occidental había desarrollado esta categoría como una forma de nombrar al otro, del mismo modo, en el pensamiento de Colón, los pueblos indígenas del Nuevo Mundo fueron interpretados a través de esquemas conceptuales previamente existentes.

Aun así, la imagen del *caribe* antropófago no se limitó a las anotaciones del almirante, más bien trascendieron las páginas del diario de a bordo y encontraron eco en cartas, relaciones e informes elaborados por otros integrantes de las expediciones colombinas. Solodkow (2009) encuentra vestigios de estos hombres devoradores de carne humana en la carta que el médico Diego Álvarez Chanca escribe al cabildo de Sevilla, como también en la relación elaborada por Guillermo Coma y en la carta de Michele de Cuneo.

Para nuestro interés, la carta de Diego Álvarez Chanca, redactada durante el segundo viaje colombino y posteriormente transcrita por Martín Fernández de Navarrete (1922), resulta particularmente significativa, ya que la cuestión de la antropofagia, que en

el Diario de Colón aparecía aún como una sospecha sustentada en informaciones indirectas, adquiere en el relato del médico el estatus de certeza basada, según el propio autor, en observaciones directas. De este modo, el consumo de carne humana se convierte en uno de los atributos centrales a partir de los cuales se define y representa al *caribe*, en la visión del médico.

Teniendo en cuenta esto, a la antropofagia descrita en la obra de Chanca, se suman otros rasgos que contribuyen a perfilar una imagen cada vez más definida del *caribe*. La crueldad, el carácter belicoso y el uso de arcos y flechas aparecen de manera recurrente, configurando un conjunto de atributos que, desde la mirada europea, permitía distinguirlos radicalmente de otros grupos indígenas considerados pacíficos.

Aquí es claro que más allá de estas diferencias existentes, tanto el diario de Colón, como las descripciones de Chanca, contribuyeron con estas representaciones a la construcción temprana de una dicotomía que tendría una larga trayectoria en el pensamiento colonial: la oposición entre el indio bueno y dócil, susceptible de evangelización, y el caníbal feroz o, dicho en otras palabras, el buen salvaje y el caníbal. (Vignolo, 2005; Reding, 2009)

Para comienzos del siglo XVI, estas representaciones encontraron nuevas formulaciones en diversas fuentes relacionadas con el Nuevo Mundo. Entre ellas destacan la *Carta de Sevilla* (1500) y la *Carta de Lisboa* (1502), que Américo Vesputio dirigió a Lorenzo de Médici. No obstante, fue en *Mundus Novus*, una carta que tradicionalmente se le es atribuida al navegante, donde la representación del indio *caribe* va a alcanzar una representación importante. Esta carta tuvo notables repercusiones en la Europa de la época, pues inspiró las cartografías elaboradas por Martin Waldseemüller, especialmente su Carta marina *navigatoria portugallen* de 1516.

Estas fuentes permiten observar que la figura del *caribe* trascendió del entorno antillano y se proyectó sobre tierra firme, una geografía que apenas comenzaba a tomar forma en la imaginación europea. Aquel espacio distante e incierto, situado más allá de los límites del mundo conocido por occidente, se convirtió en un escenario propicio para la proyección de temores, expectativas e imaginarios heredados de una larga tradición europea.

No resulta extraño entonces, que algunas de estas tierras fueran concebidas en parte de la cartografía de la época como *terra canibalorum*, lugares habitados por pueblos antropófagos y semibestiales que encarnaban las formas más extremas de la alteridad. En la cartografía de Waldseemüller no solo surge América como forma de nominación de aquel Nuevo Mundo, recién incorporado al horizonte europeo, sino que también comenzaron a

fijarse visualmente muchas de las representaciones que las cartas de Vespucio y la tradición colombina habían difundido sobre esos *caribes* que las habitan. De este modo, el *caribe* o caníbal se fijó como elemento constitutivo de parte de la geografía imaginada del Nuevo Mundo (Chicangana-Bayona, 2011).

El *caribe* no solo aparecía como uno de los habitantes del ignoto Nuevo Mundo; también era concebido como el ocupante de un territorio propio. Desde las Guayanas hasta el golfo de Paria, señalaba el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, se extendía la tierra de los *caribes*. Esta representación, influida quizá por las descripciones que años antes había consignado el bachiller Martín Fernández de Enciso en su *Suma de Geografía*, donde también ubicaba a aquellos hombres caníbales en aquel mismo espacio, precisamente en su abordaje sobre las indias occidentales, encontró en la obra de Oviedo una formulación más amplia y sistemática.

A partir de sus anotaciones en el *Sumario de la natural historia de las indias* (1526) y más ampliamente en el abordaje de su *Geographia de Tierra Firme*, que el cronista desarrolla en el capítulo VI del libro XXI de la *Historia general y natural de las Indias* (1535). los límites inicialmente asociados a la representación del *caribe* comenzaron a desdibujarse. El *caribe* dejó de circunscribirse a las costas de las Guayanas y pasó a proyectarse sobre un amplio espacio que comprendía costas, islas y diversos parajes de Tierra Firme, hasta alcanzar el golfo de Urabá. En este contexto, Urabá se configuró como una frontera geográfica y discursiva desde la cual el cronista organizó y delimitó los territorios atribuidos a los *caribes*.

No obstante, aunque Oviedo fue quien ofreció la descripción más amplia y sistemática del indio *caribe*, vale señalar que buena parte de sus referencias no derivaban de su experiencia directa, sino de noticias e informes transmitidos por otros protagonistas de la conquista. En realidad, la incorporación de los habitantes de Urabá a la categoría del *caribe* puede rastrearse hasta fuentes aún más tempranas. La referencia más antigua conocida se encuentra en la carta que Vasco Núñez de Balboa dirigió al rey de España, desde Santa María de la Antigua del Darién en 1513, transcrita posteriormente por Navarrete en su colección *Viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles* (1880). En ella aparece una descripción de los pueblos asentados en la margen oriental del golfo de Urabá, Balboa los caracterizó como gentes crueles que “comen a los hombres”, estableciendo una de las primeras asociaciones entre estas poblaciones y el imaginario del canibalismo. Años más

tarde, en 1519 el bachiller Martín Fernández de Enciso, partícipe de las mismas experiencias de conquista, reforzó esta representación en *la Suma de Geographia* al afirmar que aquellos indígenas eran flecheros y caníbales.

Estas referencias constituyeron la base sobre la cual el *caribe* adquirió, en la obra de Oviedo, una formulación más acabada y sistemática. En este sentido, el cronista recuperó y articuló el marco discursivo previamente construido en torno al *caribe*, reafirmando atributos como la antropofagia, el uso de flechas envenenadas y la belicosidad, al tiempo que encontró en la región de Urabá uno de los escenarios privilegiados sobre los cuales proyectó dicha representación sobre los pueblos indígenas, mediante la categoría del *caribe* flechero.

Integrada al horizonte geográfico europeo a partir del viaje de Rodrigo de Bastidas y Juan de la Cosa en 1502, la región del golfo de Urabá se convirtió, pocos años después, en la primera frontera de la colonización en Tierra Firme (Parsons, 1996; Mena, 2011). Esta proyección se materializó en las Capitulaciones de Burgos de 1508, mediante las cuales la Corona otorgó a Diego de Nicuesa y, especialmente, a Alonso de Ojeda, la facultad de establecer allí los primeros asentamientos permanentes en la América continental.

Sin embargo, el estudio de los procesos de conquista desarrollados en esta región no debe limitarse al análisis de las expediciones, los asentamientos o los enfrentamientos militares. Resulta igualmente necesario comprender los imaginarios que acompañaron la apropiación europea de Tierra Firme y que condicionaron la manera en que los conquistadores interpretaron los territorios y las poblaciones con las que entraron en contacto. Como señalan Vignolo y Becerra (2011), el análisis de estas representaciones resulta fundamental para interpretar las dinámicas de la conquista, especialmente en el Urabá. En este contexto, cobra especial relevancia examinar la manera en que los europeos construyeron discursivamente la figura del denominado *indio caribe*, pues dicha representación no solo definió la alteridad indígena, sino que también orientó las prácticas de conquista, las formas de dominación y las políticas coloniales implementadas en la región.

A partir de este planteamiento, la presente disertación tiene como uno de sus principales objetivos analizar la representación del indio *caribe* en el contexto de la conquista y colonización de Urabá, entendiendo este espacio no solo como un territorio de ocupación material, sino también como una construcción simbólica atravesada por categorías, imaginarios y representaciones heredadas de la tradición europea. Desde esta perspectiva, se examina cómo el imaginario renacentista contribuyó a proyectar sobre diversos grupos in-

dígenas, en particular aquellos asentados en la margen oriental del golfo de Urabá, la condición de *caribes*, incorporándolos a un repertorio discursivo que los asociaba de manera recurrente con la guerra, la antropofagia y la ferocidad. Asimismo, la investigación se aproxima a las distintas voces presentes en las fuentes coloniales y al entramado discursivo que estas articularon en torno a la figura del indio *caribe* durante las primeras décadas de la ocupación europea en Tierra Firme, con el propósito de comprender los procesos mediante los cuales dicha representación fue configurándose, transformándose y adquiriendo nuevos significados en el contexto de la conquista.

Con este fin, se adopta como principal herramienta metodológica la noción de *escritura etnográfica* propuesta por David Solodkow (2009). Conviene precisar que esta categoría no remite al sentido contemporáneo de la etnografía como método de investigación propio de la antropología, ni pretende equiparar las fuentes analizadas en esta disertación con la práctica del trabajo de campo inaugurada por Bronislaw Malinowski. Por el contrario, Solodkow recupera el sentido etimológico del término *ethnos* (pueblo) y *grapho* (escritura), para “definir lingüísticamente la tarea etnográfica como la práctica de escribir un pueblo, definirlo, catalogarlo y representarlo en un espacio discursivo” (Solodkow, 2010, p.174).

La *escritura etnográfica* debe entenderse como un espacio discursivo en el que se producen las categorías a través de las cuales la diferencia cultural es definida y ordenada. En este proceso se articulan “la negación/creación de la alteridad, la producción del saber sobre el Otro y la construcción de nuevas identidades sociales y raciales” (Solodkow, 2010, p. 3). Concebida de este modo, la *escritura etnográfica* permite analizar cómo cartas, crónicas, relaciones y otros documentos coloniales no solo registraron el encuentro con las sociedades indígenas, sino que contribuyeron activamente a construir el conocimiento sobre la otredad americana. Estas fuentes no constituyen descripciones transparentes de la realidad indígena; por el contrario, organizaron la experiencia del contacto mediante operaciones de observación, comparación, clasificación e interpretación que dieron lugar a categorías y representaciones desde las cuales los habitantes del Nuevo Mundo fueron comprendidos e incorporados a los marcos epistemológicos e imaginarios de la Europa renacentista.

En este sentido, la categoría de indio *caribe* puede entenderse como una construcción discursiva antes que como una denominación transparente de un grupo humano, que adquiere sentido en la idea del escrito etnográfico, pues como bien advierte Solodkow: “las caleidoscópicas imágenes del cuerpo del “salvaje” se crearon dentro del discurso etnográfico y, de este modo, el conocimiento y los efectos de verdad que se construyeron en ella

colaboraron con la red instrumental del poder que se aplicó sobre los sujetos clasificados.” (Solodkow, 2010, p. 3).

Como se ha advertido anteriormente, las representaciones europeas de la alteridad, tal como han señalado Anthony Pagden (1988) y Roger Bartra (1992), se nutrieron de un amplio repertorio de imaginarios heredados de la tradición clásica y renacentista, los cuales fueron proyectados sobre los pueblos del Nuevo Mundo en el contexto de la expansión castellana. En este sentido, la representación del *indio caribe* puede entenderse como parte de ese conjunto de cuerpos e identidades producidos e inscritos en la escritura etnográfica. En palabras de Solodkow, estos cuerpos “se hallan inmersos en un campo político y las relaciones de poder operan discursivamente sobre él” (Solodkow, 2010, p. 3).

Leídas desde esta perspectiva, las fuentes coloniales permiten observar cómo esos referentes culturales fueron proyectados sobre los habitantes de Tierra Firme, dando lugar a procesos de identificación, diferenciación y clasificación que terminaron por configurar la figura del indio *caribe*. En consecuencia, rastrear históricamente la categoría de *caribe* supone analizar las continuidades, desplazamientos y resignificaciones mediante las cuales distintas voces y tradiciones textuales fueron dotando de contenido a esta representación.

Desde esta perspectiva, la investigación se organiza en tres capítulos que articulan el contexto histórico del golfo de Urabá, la construcción discursiva de la representación del indio *caribe* y la proyección de esta categoría sobre los habitantes de la margen oriental del golfo, mostrando cómo dicha representación trascendió el ámbito antillano para convertirse en un mecanismo de clasificación y legitimación de la conquista en Tierra Firme.

El primer capítulo de esta investigación tiene como propósito situar al golfo de Urabá dentro de un marco histórico de larga duración, integrando los aportes de la arqueología y la historiografía para comprender las dinámicas que caracterizaron este espacio antes y durante los primeros años de la conquista castellana. En una primera parte, el capítulo examina las ocupaciones humanas prehispánicas documentadas por la arqueología regional. A partir de los estudios pioneros de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1957) sobre el complejo arqueológico Tierralta y de las investigaciones desarrolladas posteriormente por Gustavo Santos (1986; 1989) en el golfo de Urabá, se analizan las continuidades culturales que vinculan ambos espacios, así como los patrones de poblamiento, la distribución espacial de los asentamientos y las transformaciones sociales de estos. De igual manera, se incorporan los aportes de investigadores como Gonzalo Correal (2017) Castillo (1988), López y Pimienta (2007), cuyas investigaciones permiten reconstruir un panorama más amplio

de las distintas ocupaciones prehispánicas e incluso pre-cerámicas que ocuparon ambos márgenes del golfo de Urabá.

Los aportes realizados por la arqueología en su identificación de sitios arqueológicos como *El Estorbo*, así como la identificación de presencias de la intervención antrópica del espacio mediante concheros, caracterización de una tradición alfarera, y las dataciones de radiocarbono, muestran que el golfo de Urabá fue un territorio cuyas ocupaciones humanas pueden rastrearse a lo largo de los últimos dos milenios por comunidades que desarrollaron complejas estrategias de adaptación ambiental, aprovecharon diversos ecosistemas y consolidaron formas de organización social cada vez más complejas, que se extendieron hasta el periodo del contacto.

Sobre estos antecedentes, el capítulo aborda la incorporación del golfo de Urabá al horizonte geográfico europeo durante los primeros años del siglo XVI. Para ello, examina las expediciones de reconocimiento y las primeras fundaciones castellanas, prestando especial atención a los procesos de ocupación europea y a las respuestas de los pueblos indígenas frente al establecimiento de los asentamientos de San Sebastián de Urabá y Santa María de la Antigua del Darién. Con ello, se busca comprender la importancia estratégica que adquirió este territorio en el marco de la expansión castellana en Tierra Firme.

Finalmente, el capítulo ofrece un balance de las principales interpretaciones historiográficas sobre la región de Urabá y el Darién, con el propósito de identificar los aportes y debates que han orientado su estudio en las últimas décadas.

En este sentido, la investigación dialoga con los aportes de Hermes Tovar Pinzón, cuyos estudios sobre el rescate y las primeras formas de intercambio entre españoles e indígenas han contribuido a comprender la complejidad de los procesos de contacto durante la conquista. Del mismo modo, aborda las contribuciones de Carmen Mena y Paolo Vignolo, quienes han interpretado al golfo de Urabá como una de las primeras fronteras de la América hispánica y como un auténtico laboratorio de la conquista, escenario en el que se experimentaron diversas estrategias de ocupación, negociación, intercambio, violencia y dominación que, posteriormente, serían proyectadas hacia otros espacios del continente.

En conjunto, este capítulo busca demostrar que el golfo de Urabá constituye un espacio privilegiado para comprender tanto las dinámicas de las sociedades indígenas prehispánicas como los procesos iniciales de la colonización europea en tierra firme.

El segundo capítulo examina la construcción discursiva de la representación del indio *caribe* en el imaginario colonial. Como punto de partida, propone una aproximación al concepto de bárbaro, con el propósito de identificar los fundamentos intelectuales y culturales

que hicieron posible la configuración del *caribe* como una categoría de alteridad durante los primeros años de la expansión castellana en el Nuevo Mundo.

Sobre este trasfondo conceptual, el capítulo desarrolla un recorrido secuencial por los escritos de Cristóbal Colón, Diego Álvarez Chanca, Américo Vespucio, Martín Fernández de Enciso y Gonzalo Fernández de Oviedo. A partir de estas fuentes, se analiza el proceso de formación, transformación y progresiva consolidación de la categoría de indio *caribe*, mostrando cómo, en cada una de estas fuentes, dicha representación fue incorporando o, en su defecto reproduciendo un molde discursivo sobre el *caribe* cuyas representaciones a menudo estuvieron dotadas de atributos como la antropofagia, la belicosidad, la desnudez y el uso del arco y la flecha, elementos que contribuyeron a configurar una forma de alteridad profundamente enraizada en los imaginarios renacentistas.

Mostrándonos los alcances que estas representaciones adquirieron en el imaginario de la época, el capítulo evidencia cómo esta construcción discursiva trascendió el ámbito antillano para proyectarse hacia Tierra Firme, particularmente a través de la cartografía de Martin Waldseemüller, en la que se expanden las imágenes del “*caribe*” como habitantes del Nuevo Mundo. Este proceso de proyección y desplazamiento simbólico acompañó también la expansión de las primeras fronteras coloniales, entre ellas la región del golfo de Urabá. Allí, la categoría de *caribe* y el conjunto de representaciones que la acompañaban se consolidaron como una forma de nombrar y construir la alteridad indígena. En los escritos de Gonzalo Fernández de Oviedo, esta tradición discursiva encontró uno de sus principales referentes, proyectándose sobre las descripciones que el cronista elaboró acerca de los pueblos indígenas asentados en la región, especialmente los de la margen oriental del golfo de Urabá.

Finalmente, el tercer capítulo aborda los procesos de conquista y colonización del golfo de Urabá entre 1513 y 1533, buscando comprender como la figura del *caribe* hace parte de este proceso. En una primera sección, el capítulo examinará la manera en que la categoría del *caribe* aparece en la carta que Vasco Núñez de Balboa dirigió al rey Fernando V desde Santa María de la Antigua del Darién en 1513. A partir de este documento, se analizará cómo dicha categoría fue consolidándose en diversos documentos oficiales de la conquista del Darién hasta articular un discurso colonial que, al clasificar a los habitantes de Caribana como *caribes*, legitimó las prácticas de guerra, las entradas, la esclavización y el exterminio. Este análisis se sustenta, además, en las relaciones de viaje atribuidas a Pedrarias Dávila sobre las provincias de Careta, Comogre, Pocorosa y otros territorios del

golfo de Urabá, entre ellos Punta Caribana, recopiladas por Altoaguirre (1914). A este corpus se suma la *Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila*, de Pascual de Andagoya, incluida en la colección *Relaciones y visitas a los Andes. Siglo XVI*, editada por Hermes Tovar Pinzón (1993).

En la segunda parte del capítulo, el foco se desplaza hacia los procesos de *rescate* en el golfo de Urabá, durante la década de 1530 bajo la figura de Julián Gutiérrez. Para abordar este proceso, se analiza un corpus documental integrado por fragmentos de la carta del licenciado Gaspar de Espinosa al rey, las actas del cabildo de la ciudad de Acla y las relaciones de viaje emprendidas por Gutiérrez desde este asentamiento hacia las costas orientales del golfo, compiladas por Juan Friede (1955). En conjunto, estas fuentes permiten reconstruir un momento específico de las primeras interacciones coloniales en Urabá y aproximarse a las prácticas de contacto, negociación e intercambio que acompañaron la expansión española en este territorio.

Aunque el corpus documental se concentra en un periodo relativamente breve, de apenas un par de años, su particularidad reside en la proximidad con la que registra las relaciones establecidas entre indígenas y españoles. Se presta especial atención a las dinámicas asociadas al *rescate*, entendido no únicamente como una práctica de intercambio de bienes, sino como un espacio de negociación en el que participaron distintos actores y en el que se articularon intereses políticos y económicos. La circulación de bienes como hachas de hierro y oro, así como las prácticas de intercambio de dones, constituyen elementos centrales para comprender la formación de vínculos y alianzas en este contexto.

Finalmente, el capítulo examina como los indígenas del Urabá aparecen en estas fuentes como actores con capacidad de agencia política capaces de intervenir en las transformaciones de las percepciones coloniales, pasando de la figura del enemigo absoluto a la del aliado estratégico. Al menos durante este breve periodo, más que desaparecer del discurso colonial, la figura del *caribe* es desplazada temporalmente por representaciones construidas a partir de la utilidad política y económica de los vínculos establecidos con determinados grupos indígenas. Esta tensión permite plantear, como hipótesis, que las categorías coloniales de identificación no fueron estáticas, sino que pudieron reconfigurarse de acuerdo con las circunstancias, los intereses y las relaciones que se establecieron en el proceso de conquista y colonización del golfo de Urabá.

1. CAPITULO 1. LA REGION DEL GOLFO DE URABÁ EN LA HISTORIOGRAFÍA DE LA CONQUISTA Y COLONIZACIÓN DE TIERRA-FIRME.

Este capítulo tiene como propósito ofrecer una aproximación arqueológica e historiográfica al golfo de Urabá, desde el periodo prehispánico hasta las primeras décadas del siglo XVI. A partir de la articulación de los aportes de la arqueología y la historia, se busca comprender las dinámicas de ocupación de este territorio y su importancia estratégica en el contexto de la conquista de América. Más que presentar una reconstrucción cronológica de los acontecimientos, se busca examinar las principales interpretaciones desarrolladas por la historiografía, identificando los debates que han permitido explicar el papel desempeñado por Urabá como escenario inicial de la colonización española en Tierra- Firme.

En primer lugar, se abordan las ocupaciones humanas prehispánicas a partir de las investigaciones arqueológicas realizadas en ambas márgenes del golfo. Los estudios de Reichel-Dolmatoff, Gustavo Santos y otros investigadores permiten reconstruir las formas de poblamiento, organización social y aprovechamiento del territorio desarrolladas por las comunidades que integraron el complejo cultural Urabá-Tierralta, evidenciando que la llegada de los europeos ocurrió sobre un espacio ampliamente ocupado y transformado por sociedades indígenas desde siglos anteriores.

Posteriormente, se examinan los primeros viajes de exploración que incorporaron el golfo de Urabá al horizonte geográfico europeo, así como las decisiones adoptadas por la Corona castellana que condujeron a la fundación de San Sebastián de Urabá y Santa María de la Antigua del Darién. Estos asentamientos son analizados como experiencias fundamentales para comprender el carácter experimental de la colonización temprana, marcado por la precariedad material, las disputas entre los conquistadores y la constante resistencia de las poblaciones indígenas.

Finalmente, el capítulo revisa las principales interpretaciones historiográficas sobre la conquista de Urabá, prestando especial atención a las propuestas de Hermes Tovar Pinzón, Carmen Mena y Paolo Vignolo. Sus trabajos permiten entender esta región como un espacio donde se ensayaron prácticas de dominación, mecanismos de intercambio, estrategias militares y formas de relación entre europeos e indígenas que posteriormente serían reproducidas en otras áreas del continente. Desde esta perspectiva, Urabá aparece como la primera frontera de la América hispánica y como un verdadero laboratorio de la conquista, en el que se configuraron muchas de las experiencias que definieron el proceso colonizador durante el siglo XVI.

En conjunto, las discusiones desarrolladas en este capítulo buscan mostrar que el golfo de Urabá ocupó un lugar central en la historia temprana de la conquista de Tierra Firme. La revisión de las evidencias arqueológicas y de la producción historiográfica permite comprender este territorio no solo como escenario de las primeras fundaciones españolas, sino también como un espacio donde se articularon procesos de larga duración que marcaron profundamente las relaciones entre las sociedades indígenas y el mundo colonial en sus momentos iniciales.

1.1. Las Ocupaciones humanas prehispánicas en el golfo de Urabá: una aproximación a la luz de la arqueología regional.

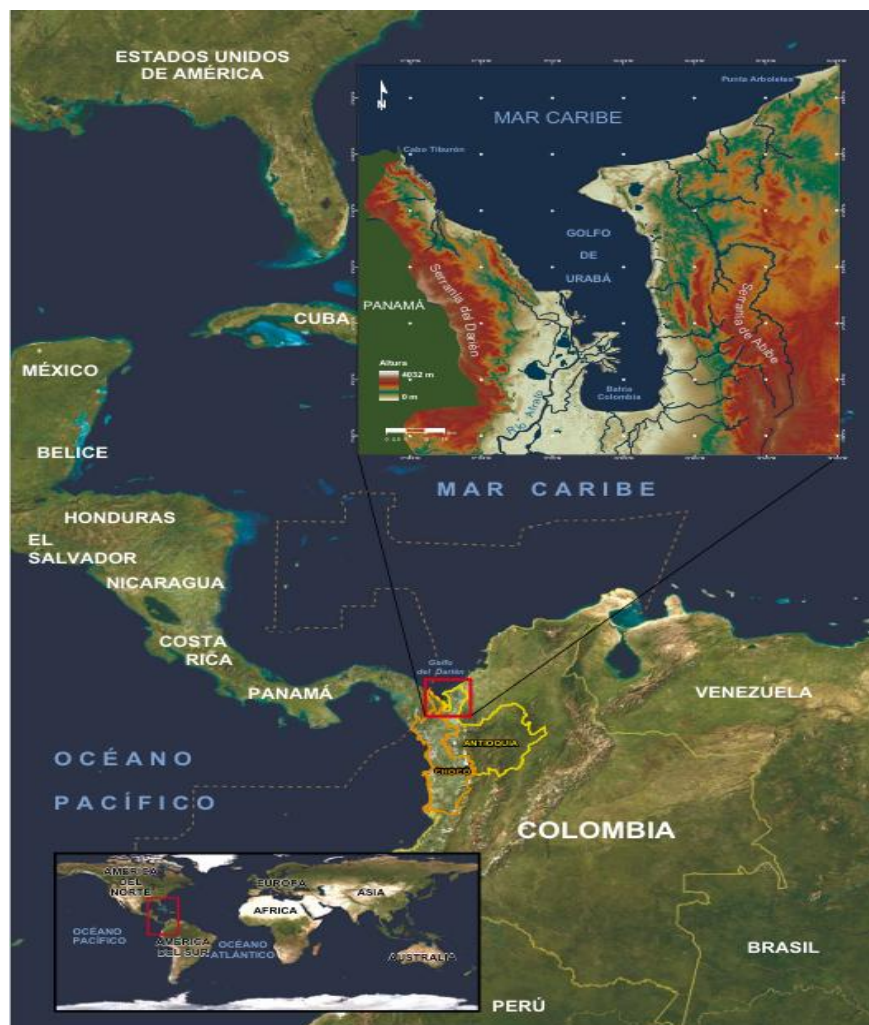
En el extremo suroccidental de la costa atlántica colombiana, se encuentra la región del golfo de Urabá, que comprende una gran depresión formada por las últimas estribaciones de la cordillera occidental, que a su vez forman las serranías de Abibe, entre los departamentos de Córdoba y Antioquia, y del Darién, que sirve como frontera natural entre Colombia y Panamá. El geógrafo estadounidense James Jerome Parsons, quien llevó a cabo en la década de 1950 un estudio fundamental sobre el golfo de Urabá, ofrece valiosas observaciones desde una perspectiva de la geografía histórica. Según señala, esta región adquiere una importancia estratégica, sobre todo por su ubicación geográfica privilegiada. Para el autor, el golfo de Urabá “es una honda grieta en el extremo del macizo continental de Suramérica, donde este se conecta al espinazo istmeño de Panamá” (Parsons, 1996, p. 18).

La ubicación geográfica privilegiada, que le alude Parsons a esta región, adquiere sentido cuando contrastamos esto, con las evidencias arqueológicas, lo cual nos permite pensar que dicha ubicación geoestratégica, ha marcado y permitido a lo largo de diversos momentos, una serie de ocupaciones humanas, que nos permiten observar un contexto bastante interesante del Urabá.

En la década de 1970, el arqueólogo Gonzalo Correal excavó un sitio arqueológico llamado *la cueva de los murciélagos*, en Bahía Gloria (margen occidental del golfo de Urabá). El particular hallazgo de una serie de puntas de flechas fabricadas con piedra permitió por su estilo (cola de pescado) asociarlas a una etapa temprana. Probablemente el periodo del pleistoceno entre 9.000 a 10.000 a.C en el que fueron favorables las condiciones para que grupos nómadas-cazadores recolectores, transitaran a través del istmo de Panamá hacia la región del Urabá (Correal, 1983).

La idea con ello, no es centrarnos en la discusión sobre los procesos de ocupaciones y posibles rutas que permitieron al nativo americano, en épocas tempranas, desplegarse a lo largo del continente. Más bien, subrayar el papel del golfo de Urabá, corroborando lo dicho por Parsons (1996), en tanto se señala la importancia geoestratégica que adquiere esta región, como escenario de interconexión entre centro y sur América, pero, sobre todo, como esto propició el desarrollo de ocupaciones humanas allí.

Figura 2 – Mapa informativo sobre la ubicación geográfica y el contexto territorial del golfo de Urabá.



Fuente: García-Valencia, 2007.

Por otro lado, ya a inicios de la era cristiana, aparecen una serie de desarrollos sociales importantes. Grupos agro-alfareros que desde las regiones vecinas del Urabá, específicamente el alto Sinú, se extendieron ocupando un amplio territorio cubriendo ambas márgenes del golfo de Urabá (Santos, 1989). Estas ocupaciones humanas, son conocidas en la arqueología colombiana como el *complejo cultural Urabá-Tierralta*.

Algunos elementos importantes caracterizan este complejo arqueológico, sobre todo la presencia de un estilo cerámico, conocido como cerámica modelada incisa, que se caracteriza por presentar una decoración “que consiste fundamentalmente en aplicaciones de carillas antropomorfas y zoomorfas, o bandas y protuberancias acompañadas generalmente de líneas y puntos incisos con motivos curvilineos” (Castillo, 1988, p.18).

Figura 3 - Material cerámico modelado inciso, *complejo cultural Urabá-Tierralta*.



Fuente: Castillo, 1988.

Es en la década de 1957, cuando el arqueólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, adelantó en el alto río Sinú, región vecina del golfo de Urabá, una serie de excavaciones en el marco del proyecto de investigación, *Reconocimiento arqueológico de la hoya del río Sinú*. Referenciando por primera vez, en los sitios el Cabrero y Frasquillo, del municipio de Tierralta las evidencias de ocupaciones de estos grupos prehispánicos.

Según Reichel-Dolmatoff, estos grupos humanos se caracterizaron por una relación estrecha con el río, basando su economía en el desarrollo de la pesca y agricultura especialmente maíz, lo cual queda en evidencia por la gran presencia de pesas de red para la pesca, y metates para la molienda de granos. También se pudo evidenciar un aprovechamiento de sitios ondulados, ya no tan cercanos al río, en el que se practicó la agricultura y la caza. Se propuso para este complejo arqueológico, un patrón de asentamiento disperso, ocupando las orillas de ríos o quebradas, lo que permitió que estos grupos humanos, se extendieran por un amplio territorio (Reichel-Dolmatoff, 1957).

Para la región del golfo de Urabá, es el arqueólogo Gustavo Santos (1989), quien consigue identificar evidencias de estas ocupaciones en ambas márgenes del golfo de Urabá, pero con especiales variaciones locales en cada una de ellas. Es decir, que las ocupaciones estaban además mediadas por una adaptación al medio que ocupaban, el cual, por la ubicación y configuración geográfica del golfo de Urabá, comprende una gran variedad de accidentes geográficos que producen microambientes diversos.

Todo ello, permitió proponer una distribución espacial para el complejo cultural Urabá-Tierralta el cual abarcó una vasta región que se extendía desde la cuenca del río Sinú, hasta las costas atlánticas de Panamá, alcanzando posiblemente el área de Puerto Escocés. Aunque para la época, Gustavo Santos señalaba que los límites hacia el sur no estaban claramente definidos por falta de estudios en zonas como la desembocadura del río Atrato y el noroeste de Antioquia, el investigador señalaba, que se ha identificado su presencia en las estribaciones de la serranía del *Abibe* y del *Darién*. Hacia el Pacífico, investigaciones como las de Linné y los Reichel-Dolmatoff han revelado la existencia de otras tradiciones culturales, aunque algunos estudios, como los de Torres de Arauz, sugieren que la influencia del complejo de Urabá podría haberse extendido hasta el golfo de San Miguel y el río Bayano (Santos, 1989).

En este sentido, en la margen oriental, a la luz de las evidencias arqueológicas, se puede evidenciar una pauta de ocupación similar a las del alto Sinú, ocupando las orillas de ríos o quebradas, pero, además extendiéndose sobre una amplia diversidad de ecosistemas que incluyen las costas, zonas lacustres como manglares y valles aluviales, así como pequeñas colinas en los que se encuentran basureros compuestos por conchas de moluscos y cerámica. En la otra margen, no existe presencia de acumulación de conchas, sin embargo, a lo largo de las quebradas si aparecen acumulaciones de fragmentos cerámicos del estilo modelado inciso (Santos, 1989).

Todo este aprovechamiento del espacio, eventualmente generó una intervención de la cual, aún hoy existen evidencias que dan cuenta de estos procesos de ocupaciones humanas prehispánicas. Especialmente en la margen oriental, las evidencias más notorias corresponden a la presencia de una serie de estructuras antrópicas, conocidas arqueológicamente como *concheros*. Estos se tratan de acumulaciones de conchas de moluscos, dispuestos en zonas lacustres e inundables, o en las laderas de las colinas (Santos, 1989). Los concheros presentes en Urabá, se convierten en sitios arqueológicos importantes porque ante todo, denotan una actividad de recolección de moluscos que una vez aprovechados como alimentos, fueron dispuestos al parecer como relleno para adecuación de viviendas.

La importancia de los concheros se circunscribe a la definición de *archivos* que a estos otorga Pal et al. (2020), esto porque los concheros dada la composición de materiales conservan registros de las actividades humanas del pasado, como su dieta, actividades rituales, funerarias, entre otras. Los concheros son un fenómeno importante para la arqueología, porque estos se encuentran distribuidos a lo largo del litoral del continente, desde tierra de fuego hasta California, recibiendo diversos nombres desde Sambaqui, Shell mound, o concheros.

Los concheros producidos por la actividad humana en el Urabá prehispánico, suelen ser montículos de conchas, visibles, pues estos sobresalen dentro del paisaje (López y Pimienta, 2007). Estos “archivos” han permitido desvelar en un primer momento, los modos de vida de los pueblos que habitaban el golfo de Urabá. En este caso, para la margen oriental, el arqueólogo Gustavo Santos, excavó el sitio arqueológico llamado *el Estorbo*. Según Santos, se trataba de una ocupación prehispánica establecida hace más de 1000 años, a lo largo de una quebrada del mismo nombre. Gracias a las evidencias presentes en el sitio, se puede definir que se trataba de “un grupo que cultivaba maíz y que explotaba diversos recursos en un ambiente de costas marinas, ríos y quebradas, y bosques tropicales, mediante la caza, la pesca y la recolección” (Santos, 1989, p. 78).

Las evidencias de estas actividades, están presentes en las acumulaciones de conchas, en las que fue posible identificar para el sitio del *Estorbo* restos óseos de diferentes especies que constituían básicamente la dieta de estos grupos humanos:

El Estorbo, pese a todo esto, muestra conjuntamente los resultados obtenidos por actividades como la pesca, donde se lograron reconocer algunas partes de peces como bagre (*Randia guatemalensis*), tiburón (*Squalus acanthias*), róbalo (*Centropomus* sp), matacaimán (*Centroquir cocodrili*), pez sierra y pez sietecueros. Estas acciones de recolección y pesca, fueron complementadas con otras labores de utilidad, donde la caza permitió la

obtención de mamíferos como venado (*Mazama americana* y *Odocoileus virginianus*), guagua (*Agouti paca*), mono aullador (*Alouatta seniculus*), tigre o jaguar (*Panthera onca*), pecarí (*Tayassu pecari*), rata (*Rattus rattus*), puma (*Felis concolor*), conejo (*Dasyprocta punctata*) y danta (*Tapirus terrestris*). Asimismo, las aves fueron objeto de consumo y dentro de ellas sobresale el pato iguazá (*Anas discors*). Aunque los restos de mamíferos y de aves no superan los restos de peces, estos establecen una muestra de recursos significativos que reafirman la continuidad de estas ocupaciones en periodos secos (López y Pimienta, 2007, pp. 35-36).

A partir de lo anterior, es posible aproximarnos a los modos de vida, al aprovechamiento del espacio y a las actividades económicas desarrolladas por los grupos humanos que habitaban el golfo de Urabá en épocas prehispánicas. Retomando la definición del patrón de asentamiento establecido para estas comunidades, se observa que ocupaban poblados pequeños con una disposición orientada a viviendas más esporádicas y dispersas, lo que contrasta con la idea de ocupaciones nucleadas (Reichel-Dolmatoff, 1957).

En este sentido, estos grupos humanos, tal como menciona Santos (1987), estaban orientados por su patrón de asentamiento a un aprovechamiento total del espacio. Según las evidencias arqueológicas, desarrollaron la agricultura, destacándose el cultivo de maíz. Además, como se ha podido constatar, de acuerdo a las evidencias presentes en los concheros, complementaban su subsistencia con la caza, la pesca y la recolección, aprovechando los recursos naturales característicos de un entorno de ríos y costas en un clima de selva húmeda tropical. Santos señala que la ocupación a lo largo de los ríos facilitó el acceso a diversos microambientes, como el mar, las ciénagas y las zonas inundables para la pesca y la recolección de moluscos. Asimismo, las planicies no inundables, el piedemonte y las primeras elevaciones del terreno eran aprovechadas para la agricultura, mientras que las áreas montañosas y boscosas servían para la cacería (Santos, 1989).

Investigaciones recientes, han permitido corroborar que, el *complejo cultural Urabá-Tierralta* aprovechó los grandes afluentes, para desarrollar en torno a estos sus asentamientos. En el año 2016, en el marco del *“Programa de arqueología preventiva para la construcción de la variante Mellitos. Municipio de Necoclí. fase de rescate y monitoreo arqueológico.”*, se excavo un sitio de vivienda prehispánica que, al igual que *el Estorbo*, se trataba de un sitio en el que además de un proceso de habitación, se evidencio la presencia de enterramientos humanos. Se trataba de una ocupación en la que fue posible, además, encontrar restos palinológicos, que evidencian la práctica de la agricultura y especialmente confirman la presencia de maíz y frijol, como cultivos de gran relevancia en la dieta de estos pueblos (Escobar, 2016).

A todo esto, Santos propone de acuerdo con los modelos de desarrollos prehispánicos postulados por Reichel-Dolmatoff (1982) que estos grupos que habitaron ambas costas del golfo de Urabá, correspondían a sociedades jerarquizadas o cacicazgos. Según menciona Santos, el desarrollo de la agricultura del maíz, el aumento de la población, y el aprovechamiento de recursos y el espacio, propició el desarrollo de otras formas de organización que implicaban un grado mucho más complejo de organización social. Aparece un desarrollo asociado a la jerarquización, desigualdad de individuos y sistemas de linaje, en los que familias de alto rango ejercen controles económicos, políticos y religiosos. Además, surge una especialización de funciones, administradores políticos, chamanes, artesanos, guerreros, entre otros, estableciendo con ello sociedades piramidales. Es importante señala Santos, tener en cuenta que estas características estaban presentes en todos los grupos que habitaban el golfo de Urabá, aunque de forma incipiente sobre todo en el momento del contacto, como lo sugieren algunos cronistas.

A partir de los resultados de investigaciones arqueológicas en las últimas décadas, tanto en el alto Sinú como en Urabá, es posible a partir de las pruebas de radiocarbono establecer una cronología del complejo Urabá-Tierralta, como se muestra en la siguiente tabla.

Figura. 4 - Cronología del complejo Urabá-Tierralta.

Municipio	Localidad	Contexto o Sitio	Fecha A.P.	Fecha a.C	Fecha d.C	Laboratorio	Fuente
Tierra Alta	Cto. Tuis Tuis	Yacimiento 37	2580±80	630±80		Beta 128605	Santos et al, 1999: p. 126
Tierra Alta	El Cabrero	El Cabrero - Corte I.	1660±60		290±60	Beta 16165	Botiva et al, 1987: [s.n.]
Tierra Alta	Frasquillo	Frasquillo II	1570±100		380±100	Beta 5948	Espinosa y Casasbuenas, 1983: p. 35
Tierra Alta	Cto. Tuis Tuis	Yacimiento 38	1530±40		420±40	Beta 128606	Santos et al, 1999: p. 130
Tierra Alta	El Gallo	El Gallo II	1200±80		750±80	Beta 16170	Botiva et al, 1987: [s.n.]
Tierra Alta	Quebrada Mulas	Nivel III	1120±50		830±50	Beta 5950	Espinosa y Casasbuenas, 1983: p. 35
Tierra Alta	El Cabrero	El Cabrero - Corte	1060±60		890±60	Beta 1617	Botiva et al, 1987: [s.n.]
Turbo	Vda. Piedrecitas	El Estorbo I	1055±40		895±40	GrN-11304	Santos, 1989: p. 44
Tierra Alta	El Gallo	El Gallo II - Pozo I	1050±70		900±70	Beta 16169	Botiva et al, 1987: [s.n.]
Tierra Alta	Frasquillo	Frasquillo - Corte II	990±90		960±90	Beta 16168	Botiva et al, 1987: [s.n.]
Tierra Alta	El Gallo	El Gallo I - Tumba I	950±70		1000±70	Beta 14333	Botiva et al, 1987: [s.n.]
Turbo	Vda. Piedrecitas	El Estorbo I	925±45		1025±45	GrN-12344	Santos, 1989: p. 44
Turbo	Vda. Galletas	Yacimiento 6	880±70		1070±70	Beta 82003	Espinosa y Nieto, 1998: p. 128
Tierra Alta	Cto. Palmira	Yacimiento 30	720±50		1230±50	Beta 128603	Santos et al, 1999: p. 100
Tierra Alta	Vda. Revuelos	Yacimiento 10	550±70		1400±70	Beta 82001	Espinosa y Nieto, 1998: p. 133

Fuente: López y Pimienta, 2007.

A estas dataciones es necesario añadir tres fechas más, reportadas para la región del Urabá, dos de las cuales, corresponden a fechas anteriores a la era cristiana. En este sentido, el: “carbón vegetal proveniente del mismo corte en el nivel 6 fue datado en 2230 ±30 BP (280 antes de Cristo) y el nivel 10 2390 ± 30 BP (440 antes de Cristo)” (Escobar, 2016 p. 112).

De acuerdo con estas dataciones, se puede determinar que el complejo Urabá - Tierra alta “se extiende entre los siglos III a.C. y XI d.C. aproximadamente.” (Posada, et al. 2019, p. 634). A pesar de ello, como ya señalaba Gustavo Santos, estas poblaciones perduraron durante varios siglos hasta el periodo del contacto, a inicios del siglo XVI. Momento en el que los europeos iniciaron su interacción con ellos, estableciendo así las primeras relaciones coloniales en la región del Golfo de Urabá (Santos, 1989).

Las investigaciones arqueológicas han podido aportar evidencias que respaldan esa idea, en diversos sitios ubicados en ambas márgenes del golfo de Urabá, particularmente en la margen oriental. El caso más reciente corresponde al sitio Palmas de Vino, en el municipio de Necoclí, donde se documentó un contexto de ocupación europea de mediados del siglo XVI, posiblemente vinculado al fuerte de San Sebastián de Buenavista. En el sitio fue posible identificar materiales cerámicos asociados a las ocupaciones humanas del complejo Urabá - Tierralta mezclados con cerámica y otros objetos de origen colonial, lo que constituye un claro indicador de la interacción entre ambas poblaciones a la luz de la arqueología (Suescún, 2022).

En conjunto, estas evidencias confirman la continuidad de las poblaciones indígenas hasta los inicios de la colonización española y documentan materialmente los primeros contactos e interacciones establecidos con los europeos en la región del golfo de Urabá.

1.2. Las primeras exploraciones castellanas y la incorporación del golfo de Urabá al horizonte geográfico europeo.

En los albores del siglo XVI, el Nuevo Mundo se convirtió en un escenario clave de intensas y continuas empresas de exploración. Más allá de los viajes emprendidos por Cristóbal Colón, entre 1498, año de su tercer viaje, y 1503, cuando se estableció la Casa de la Contratación en Sevilla, se desarrolló una serie de expediciones promovidas por navegantes que partían tanto de Sevilla como de diversos puertos de Huelva y Cádiz.

Estas expediciones, denominadas en el siglo XIX por Martín Fernández de Navarrete como ‘viajes menores’, al no estar directamente vinculadas a Colón, han sido reinterpretadas por la historiografía reciente bajo la noción de ‘viajes andaluces’. Su carácter exploratorio resultó decisivo, pues proporcionó a Europa un conocimiento geográfico de gran valor sobre las costas que se extendían desde los cabos de San Agustín y San Roque, en Brasil, hasta el istmo de Panamá (Colomar, 2011).

En este proceso se inscribe la expedición de Rodrigo de Bastidas, natural de Triana, quien entre 1501 y 1502, acompañado por el experimentado piloto Juan de la Cosa, emprendió una travesía que recorrió la franja litoral de la actual Colombia desde el cabo de la Vela hasta el golfo del Darién. A lo largo de su ruta identificaron hitos geográficos de gran relevancia, como el río de la Hacha, el río Magdalena y la bahía de Cartagena (Gutiérrez, 2009). De este modo, el itinerario de Bastidas se vinculaba, aunque en sentido inverso, con el que Cristóbal Colón seguiría en su cuarto y último viaje (Mena, 2012).

Las costas recorridas durante aquella travesía representaron una notable expansión de la frontera de Tierra Firme y constituyeron un hito dentro de la geografía de las exploraciones atlánticas. El mayor mérito de la expedición de Bastidas, como destaca Mena (2012), radicó precisamente en su capacidad de descubrimiento. Bastidas fue el primer europeo en internarse en el golfo de Urabá, incorporando este espacio al horizonte de la conquista y abriendo una ruta que, pocos años más tarde, adquiriría una importancia decisiva en los proyectos colonizadores de la Corona española.

Una vez incorporado Urabá al imaginario geográfico europeo, la región volvió pronto a ser objeto de nuevas exploraciones. Entre 1504 y 1506, Juan de la Cosa obtuvo capitulaciones para organizar una expedición con fines comerciales y de reconocimiento. En el acuerdo firmado en Medina del Campo en febrero de 1504, los Reyes Católicos establecieron que el navegante entregaría a la Corona una quinta parte de las ganancias, reservándose otro quinto para sí mismo. Para asegurar el éxito de la empresa, se le autorizó a recoger en La Española a seis indígenas familiarizados con las lenguas de las costas de Urabá, quienes cumplirían un papel clave como intérpretes y mediadores durante el viaje (León Guerrero, 2011).

Se tiene claro que, al mando de cuatro naos, De la Cosa emprendió un viaje que lo llevó desde el golfo de Urabá hasta la isla de Margarita. Durante este recorrido examinó con mayor precisión las tierras recién avistadas, contuvo las pretensiones portuguesas en la región (Colomar, 2011). De este modo, la expedición de Juan de la Cosa no solo consolidó las navegaciones españolas en el litoral de Tierra Firme, sino que también sentó las bases para el control estratégico de Urabá dentro de los planes de expansión de la Corona.

1.3. La Junta de burgos y los primeros asentos europeos en Urabá.

En junio de 1508, el rey Fernando el Católico convocó en Burgos a una junta en la que participaron algunos de los navegantes más experimentados de la época, entre ellos

Juan de la Cosa, Américo Vespucio y Vicente Yáñez Pinzón, quienes se encontraban entre sus consejeros más cercanos en asuntos de ultramar. El resultado de esta reunión, conocida como *Junta de Burgos*, marcó el inicio de una nueva etapa en la expansión castellana en Tierra Firme: el paso de las exploraciones esporádicas a un proyecto sistemático de conquista y colonización. Como señala Carmen Mena, el objetivo quedó claramente definido: “lanzarse a la conquista de la Tierra Firme, de ese nuevo continente cuyos perfiles aún permanecían desdibujados” (Mena, 2011, p. 112).

Como parte de la estrategia de exploración y ocupación castellana sobre el territorio recién explorado, se redactaron capitulaciones, instrumentos jurídicos que dividían la gobernación de Tierra Firme entre dos adelantados: a Alonso de Ojeda se le otorgó la jurisdicción de la llamada Nueva Andalucía, mientras que a Diego de Nicuesa le correspondió la gobernación de Veragua (De Gracia 2009). Las demarcaciones de las gobernaciones situaban al golfo de Urabá como límite entre ambos gobiernos. Desde su margen oriental hasta el cabo de la Vela se extendía la gobernación de Ojeda, mientras que desde la margen occidental hasta el cabo de Gracias a Dios se establecía la gobernación de Veragua.

Según Mena (2011), las capitulaciones de Burgos establecieron los marcos legales de la exploración en las regiones de Urabá y Veragua por un período de cuatro años, delimitando así el horizonte inmediato de la expansión castellana. El documento señalaba como objetivo la fundación de “asientos”, un término cuya ambigüedad ha sido resaltada por la historiadora, pues podía aludir tanto a factorías comerciales fortificadas como a villas erigidas al estilo castellano.

Esta indefinición muestra que la prioridad inicial no consistía todavía en la colonización estable ni en la organización territorial plena, sino en la apertura de enclaves destinados a la explotación económica y al control estratégico de las rutas. Para Carmen Mena, el poblamiento figuraba en la capitulación más como una posibilidad futura que como un mandato inmediato, lo que pone en escena el carácter experimental y tentativo de estas primeras iniciativas en Tierra Firme (Mena, 2011).

En este contexto, Urabá adquiere relevancia como un espacio estratégico, pues allí se puso en marcha el proyecto de ocupación que se materializó en los primeros “asientos” europeos en Tierra Firme. La historiografía sobre la colonización temprana de la región coincide en reconocer a San Sebastián de Urabá y a Santa María de la Antigua del Darién como los primeros poblados fundados en este territorio. Sin embargo, el tratamiento historiográfico de San Sebastián resulta limitado, en comparación con los estudios asociados a Santa María de la Antigua del Darién, en gran medida por la escasez de documentación de

archivo disponible que permita reconstruir con precisión las particularidades de su ocupación.

Al respecto, la historiadora Carmen Mena (2011), describe a San Sebastián, como: “un precario fortín en donde guarecerse de los ataques de la indiada, que terminará siendo abandonado por el acoso de los indios *caribes*” (p. 254). En la misma línea, James Parsons reconoce la brevedad de su existencia, aunque subraya que “San Sebastián ocupa un lugar importante en la historia por ser la primera colonización en tierra firme del Nuevo Mundo” (Parsons, 1996, p. 23).

Dado el interés estratégico que representaba el golfo de Urabá en los inicios de la colonización, resulta pertinente analizar con mayor detenimiento los procesos que rodearon la fundación y efímera existencia de San Sebastián, a fin de comprender su papel dentro de los primeros intentos de poblamiento europeo en Tierra Firme. Desde una perspectiva historiográfica, este enclave temprano ha sido interpretado como un experimento fallido que, pese a su brevedad, proporcionó las lecciones y precedentes necesarios para la posterior fundación de Santa María de la Antigua del Darién, que vino a convertirse en el epicentro del proyecto colonizador en la región del golfo de Urabá.

En este sentido, resulta necesario situar la fundación de San Sebastián en el marco de las capitulaciones y de los nuevos gobernadores de Tierra Firme. El primero en emprender la toma de posesión de su gobernación fue Alonso de Ojeda, quien, según Mena (2011), partió con dos navíos y dos bergantines, además de “doce yeguas, armamento y provisiones, que resultan a todas luces insuficientes para un grupo tan numeroso” (p.124).

Aunque no se dispone de registros precisos sobre el número de hombres que integraban la expedición, se reconoce que Ojeda estaba acompañado por figuras de gran experiencia, entre ellos Juan de la Cosa, su lugarteniente y experimentado piloto en las costas de Tierra Firme. A esta empresa se sumaba también un joven Francisco Pizarro, mientras que en la isla de La Española permanecía el bachiller Martín Fernández de Enciso, encargado de gestionar refuerzos adicionales que garantizaran la consolidación del asentamiento (Mena, 2011).

Fue Alonso de Ojeda quien finalmente arribó a las costas del golfo de Urabá, tras haber enfrentado meses antes una dura derrota frente a los indígenas de Yurbaco, en las proximidades de Cartagena, en lo que constituyó su primer intento fallido de ocupar el territorio (Alcalá, 2019). Este revés lo llevó a reorientar su empresa hacia el Urabá, no sin bajas significativas, entre ellas la muerte de su lugarteniente y piloto Juan de la Cosa. Una vez en el golfo, Ojeda mandó levantar en un pequeño cerro una empalizada a la que dio el

nombre de San Sebastián. Este acto de nominación adquiere un significado clave en este contexto. San Sebastián, mártir cristiano tradicionalmente representado atravesado por flechas, fue elegido por Ojeda para que lo amparase, frente a las flechas envenenadas utilizadas por los indígenas de la margen oriental del golfo de Urabá. Hermes Tovar Pinzón señala que el fuerte de San Sebastián: “fue construido sobre un poblado de nativos urabae, al sur de Caribana” (Tovar, 2013, p. 95). Estos habitantes, considerados indios bravos, hacían precisamente “uso de las flechas envenenadas, circunstancia que hacía generalmente mortales las heridas” (De la Puente, 1900, p.98), una realidad que dificultaba enormemente la permanencia de los españoles.

En la misma línea, Parsons subraya la precariedad de la empresa colonizadora: “los españoles en Urabá sufrían casi desde el principio por falta de personal y comida” (Parsons, 1996, p. 23). Así, la combinación de la resistencia indígena y la escasez de recursos refuerza la visión de que San Sebastián fue un asentamiento efímero, incapaz de consolidarse como plataforma para la expansión europea.

Como recuerda Mena, en las capitulaciones de Tierra Firme se contemplaban: “previsiones sobre capturas de esclavos y rescates con los indios, no sólo de metales y productos valiosos sino también de seres monstruosos y animales de cualquier especie” (Mena, 2011, p.116). A pesar de estas expectativas, cualquier iniciativa de expansión impulsada por Ojeda encontró una resistencia significativa por parte de los indígenas, quienes respondían con flechas y defendían activamente su territorio.

Diversos autores destacan la fuerza de la resistencia indígena frente a la campaña de Ojeda. Para Salvador de Madariaga (1943), los nativos: “resultaron ser más fuertes que él y terminaron por asediarle en la fortaleza” (p. 78). De manera complementaria, Parsons (1995) señala que: “viéndose forzados a invadir el interior en busca de comida, se tropezaron con un arma formidable y desconocida para ellos, la flecha envenenada”. Como consecuencia de esta resistencia y de la escasez de recursos, las tropas de Ojeda “se habían reducido a 60 hombres hambrientos y desanimados” (p. 23), situación que comprometía la permanencia de la fortificación de San Sebastián.

Un episodio clave de este enfrentamiento entre los indios flecheros de Urabá y las tropas de Alonso de Ojeda ocurrió cuando el propio gobernador resultó herido por un flechazo en una pierna. Los indígenas de Urabá solían untar sus flechas con veneno, lo que aumentaba el riesgo de infección y complicaciones. Ante la gravedad de la herida, Ojeda solicitó al cirujano de la expedición que la tratara obligándole a: “cauterizarle la herida con unas planchas de hierro ardientes” (Mena, 2011, p. 132).

Tras las disputas, que en gran medida se caracterizaron por la violencia extrema, Alonso de Ojeda, vencido y herido, se vio obligado a emprender un viaje a la Isla de La Española en busca del auxilio del bachiller Martín Fernández de Enciso (Parsons, 1996). En Urabá, dejó a los pocos hombres que aun sobrevivían a la expedición, entre ellos Francisco Pizarro, encargado de mantener en pie la fortificación (Madariaga, 1943). Sin embargo, Pizarro enfrentaba constantemente los embates de los nativos, quienes aguardaban fuera del fuerte con sus flechas envenenadas.

A Francisco Pizarro se le unirán el bachiller Martín Fernández de Enciso y sus hombres, quienes arribaron poco después de la partida de Ojeda. Entre los que viajaban con Enciso se encontraba Vasco Núñez de Balboa, quien se incorporó a la expedición en calidad de polizón (Romolí, 1963).

Cuando la expedición de Enciso arriba al Urabá, el panorama con el que se encuentran es así descrito por la historiadora Carmen Mena: “Cuando por fin arribaron al poblado español, lo encontraron arrasado. La fortaleza y las treinta casas construidas por Ojeda en San Sebastián habían sido quemadas y destruidas por los indios” (Mena, 2011, p. 135). Tras esto: “Enciso abandonó San Sebastián de Urabá, huyendo del veneno mortal de las flechas de los indígenas y se trasladó al pueblo del Darién en la margen occidental” (Santos, 1989, p. 17).

San Sebastián de Urabá, finalmente sucumbe a causa de las flechas enherboladas de los nativos. Es este, el desenlace de la fortaleza que levantó Alonso de Ojeda en Urabá, lo que responde a su carácter efímero, pero además evidencia la tenaz resistencia indígena, que se convirtió en el factor decisivo de su caída.

Frente a este fracaso inicial, la fundación de Santa María de la Antigua del Darién representó un nuevo intento de consolidación europea en la región. Según Mena: “por extraño que pueda parecer, el nuevo asiento no se establece en la costa, como hubiera sido lo más razonable, sino en el interior de la selva, a orillas del río Darién” (Mena 2011, p. 254). Esto consolida la idea de que se levantó en los dominios del cacique Cemaco (Álzate, 2011; Mena, 2011, Sarcina, 2018). A pesar de aprovechar un espacio previamente ocupado por los nativos, los primeros años de Santa María arrastraban las dificultades heredadas de San Sebastián, como el hambre y la precariedad, aunque no se enfrentaban directamente a indígenas flecheros y hostiles.

Los primeros años de la ciudad estuvieron marcados por tensiones internas entre los propios expedicionarios españoles, lo que llevó a una reorganización del poder que resultó decisiva para la consolidación de Balboa. Aunque Enciso ejercía la autoridad como

alcalde mayor, su gestión generaba descontento, mientras que Balboa, más audaz y combativo, ganaba seguidores hasta que un amotinamiento culminó con su ascenso al liderazgo del proyecto (Mena, 2011).

Abordando en términos generales algunos aspectos presentados por Mena (2011) sobre Santa María, un hecho trascendental que destacó la importancia estratégica del asentamiento fue la expedición de Balboa hacia el Pacífico. Acompañado por ciento noventa españoles y numerosos indios porteadores, se embarcó en nueve canoas y un galeón, recorriendo unos treinta kilómetros desde la desembocadura del río Darién. Tras arduas jornadas, fundaron la villa de Acla en el territorio del cacique aliado Careta. Finalmente, el 27 de septiembre de 1513 alcanzaron la Mar del Sur y, el 29 de septiembre, con veintiséis compañeros escogidos, arribaron a una ensenada bautizada como golfo de San Miguel, coincidiendo con la festividad del día (Mena, 2011, p. 181).

Otro elemento relevante en la consolidación de Santa María fue la llegada de la Gran Armada de Castilla de Oro, comandada por Pedro Arias de Ávila, nombrado gobernador en 1513. La llegada de esta expedición, integrada por unas 1.500 personas y en la que figuraba Gonzalo Fernández de Oviedo, futuro cronista general de Indias, consolidó la estructura administrativa y militar del asentamiento; sin embargo, al mismo tiempo agudizó tensiones internas y dio origen a nuevas enemistades entre los propios colonizadores (Mena, 2011).

No obstante, la muerte de Balboa a manos de Pedrarias y la eventual caída de la ciudad del Darién, tras el traslado de la sede de la gobernación de Castilla de Oro a Panamá, fundada por Pedrarias, marcaron el inicio del declive de Santa María. Desde esta nueva sede se desplegó una ruta de exploración hacia el Pacífico, lo que debilitó aún más el asentamiento del Darién. En este proceso, Oviedo desempeñó un papel destacado al intentar sin éxito, mantener la ciudad en pie, mientras sus diferencias con Pedrarias se acentuaban. Todos estos acontecimientos precedieron al ocaso definitivo de Santa María, que se despoblaba progresivamente ante la apertura de la naciente ruta hacia el Pacífico.

En este contexto, cabe señalar que los primeros intentos de poblamiento o *asientos* en el golfo de Urabá y el Darién permiten comprender con claridad el carácter experimental, precario y conflictivo de la colonización castellana en sus inicios. San Sebastián de Urabá constituye el ejemplo más evidente de un proyecto fallido: limitado por la escasez de recursos y hombres, consumido por el hambre y finalmente doblegado por las flechas indígenas, lo que evidencian su tenaz resistencia. En contraste, Santa María de la Antigua del Darién

representó un intento más sólido de consolidación, aunque igualmente atravesado por tensiones internas, disputas de poder, escasez de alimentos.

En ambos casos, la experiencia española en el golfo de Urabá y el Darién puso de relieve el peso decisivo de factores como la hostilidad del espacio y la inestabilidad política derivada de las rivalidades entre los propios conquistadores. Así, estos enclaves tempranos deben entenderse no solo como episodios aislados de éxito o fracaso, sino como una sucesión de eventos que forjaron al Urabá como verdadero laboratorio de la conquista, donde la confrontación, la resistencia y la inestabilidad definieron las condiciones de la colonización temprana en Tierra Firme.

1.4. Rumor trágico y economía del rescate: claves para leer la conquista del Urabá y el Caribe.

Desde hace varias décadas, diversos estudios han planteado la necesidad de repensar el espacio de Urabá y el Caribe colombiano dentro del marco de la colonización, incorporando perspectivas historiográficas que permitan comprender de manera más amplia los procesos de conquista desarrollados en esta región. En tal sentido, fue Hermes Tovar Pinzón (1992), uno de los primeros en señalar la necesidad de abordar nuevas miradas historiográficas para la región. De esta forma, el historiador llamó la atención sobre la escasa consideración que la historiografía americanista había dado al papel decisivo de la costa Caribe de la actual Colombia como frontera en los procesos más tempranos de la conquista.

En Tovar Pinzon, dos aspectos fundamentales emergen respecto al enfoque de la historiografía americanista. En primer lugar, señalaba la escasa atención que esta ha prestado a la región de la costa Caribe, y particularmente a la región del golfo de Urabá, en relación con los procesos históricos que allí tuvieron lugar durante la fase temprana de la colonización del continente.

En segundo lugar, advertía sobre la existencia de un importante vacío historiográfico sobre los procesos de contacto y ocupación del Caribe colombiano. Vacío que como señala, ha tendido a llenarse en parte, a través de notables biografías centradas en conquistadores vinculados a la región de Urabá durante la primera mitad del siglo XVI, como Balboa, Ojeda, Pedrarias Dávila, Pizarro o Heredia. Este enfoque ha resaltado las acciones individuales, mostrando solo un lado de la operación y dejando de lado la complejidad de la conquista. Según (Tovar, 1992) “Este discurso heroico e individualizado ha impedido mirar los fenómenos económicos y sociales de la conquista” (p. 45).

Este señalamiento lo traslada a la historiografía colombiana, la cual, según el autor, ha adoptado una fascinación: “por los héroes que llegaron del otro lado del Atlántico, poniendo de manifiesto el interés por conocer la ley y no la realidad, las instituciones y no las costumbres, los procesos civilizatorios y no las resistencias” (Tovar, 1992, p. 46). Este enfoque ha sido un elemento limitante a la hora de abordar con mayor profundidad los procesos de conquista, vistos también desde los fenómenos colectivos, las resistencias indígenas y las dinámicas sociales que configuraron el proceso histórico en la región en el siglo XVI.

La obra de Hermes Tovar Pinzón no solo critica los enfoques historiográficos tradicionales sobre la conquista y la colonización, sino que también propone una relectura crítica de estos procesos, posicionamientos que anticipan sus investigaciones posteriores. Tovar sitúa la conquista temprana del Urabá, en particular los procesos de San Sebastián y, sobre todo, de Santa María, como un punto clave de “irradiación de conquistadores hacia todo lugar”. Desde esta perspectiva, propone el rumor como categoría central para comprender la conquista en el Caribe colombiano. Según el autor, los pueblos indígenas no enfrentaron de manera inmediata ni aislada la llegada de los españoles, sino que recibieron con antelación noticias a través de redes de intercambio y comunicación interétnica.

El Caribe se transformó entonces en un escenario donde el temor circulaba con la misma intensidad que las expediciones españolas. En este marco, la colonización del Urabá y del Darién constituyó una auténtica “pedagogía que serviría de eje a las nuevas relaciones entre blancos e indios, proyectadas años después de Urabá en otros territorios de nuestra América” (Tovar, 2013). Así, los diferentes pueblos no aparecen como unidades étnicas desconectadas, sino como comunidades interrelacionadas mediante un flujo constante de información.

Este flujo dio lugar a lo que Tovar denomina El sentido trágico del rumor en la conquista de América, planteando que, incluso antes del contacto directo, las comunidades indígenas ya vivían bajo el signo del miedo. Para Tovar, la historia de Urabá y del Darién cuestiona la idea de que las premoniciones de los mexicas e incas sobre la llegada de los españoles fueran únicamente producto de sus mitos y visiones cosmogónicas. El historiador plantea que estas anticipaciones se vieron en parte influenciadas por los rumores sobre: “el vendaval violento que se desplazaba por el Caribe, tirado por las bridas de los caballos, por los ruidos de los rodeleros y por el humo de los arcabuceros”, toda esta, información que circulaba entre los mercaderes indígenas y que “rescataban bienes y rumores de los trajinantes que deambulaban por los caminos y mercados multiétnicos” (Tovar, 2013, p. 6).

De esta forma, Tovar propone una lectura de la visión de los vencidos mexicanos que trasciende el ámbito mesoamericano y “se incrusta también en la región del Urabá, cuya conquista tuvo mucho que ver con esa historia ilegible que se abrió entre los pueblos indígenas como un período de tristeza, desilusión y desengaño”. Así, mientras en la obra de León-Portilla los mexicas identifican presagios y prodigios que anunciaban la llegada de los españoles una década antes de su arribo, Tovar enfatiza que “esto que vieron los mexicanos lo habían observado diez y veinte años atrás los naturales de Urabá” (Tovar, 2013, p. 26). Situando de este modo en el Caribe colombiano una temprana experiencia de anticipación y temor frente al trauma colonial.

Durante dos décadas, Urabá se convirtió en lo que Tovar denomina el “reino del sudor”, un espacio que condensaba las expectativas de oro, perlas, esclavos indígenas, alimentos y tejidos (Tovar, 2013, p. 26). Desde esta región se alimentaron durante casi veinte años las ilusiones de los conquistadores que más tarde marcharon hacia Mesoamérica y el Perú. En consecuencia, no resulta extraño que la violencia arraigada a los procesos de colonización se abriera camino desde Urabá hacia otros territorios del continente: “hasta construir sobre el horizonte unos lenguajes de profecías y sentimientos de tragedia, en los pueblos ocultos de la tierra dentro (Tovar, 2013, p. 25).

Frente a esta comprensión inicial de Urabá como epicentro de la colonización temprana y espacio irradiador tanto de rumores como de las metodologías de la conquista, Tovar avanza hacia un segundo nivel de análisis: el estudio de la naturaleza del encuentro que tuvo lugar en las costas y llanuras del Caribe colombiano durante el siglo XVI. Desde Urabá hasta el Cabo de la Vela emergió una práctica que organizó la vida económica y social de aquellos primeros colonos: se trataba del *rescate*. Para Tovar, esta institución colonial se configuró como un mecanismo central de contacto e intercambio, capaz de articular el funcionamiento de una sociedad de frontera. Antes incluso de consolidarse la *encomienda*, el rescate permitió acceder al oro, perlas y alimentos, ya fuese mediante acuerdos pacíficos de trueque con grupos indígenas o a través de la coacción y la violencia (Tovar, 2013, p. 7).

El autor propone estudiar “la dimensión social del modelo de rescate” y analiza “las ventajas económicas reportadas para los europeos” (Tovar, 2013, p. 8). Señala que el rescate fue un modelo de extracción propio del Caribe, aplicado en el contexto de las primeras incursiones europeas hacia tierra firme. Las relaciones que se establecieron entre los conquistadores y los nativos en escenarios como Urabá estuvieron mediadas por esta institución colonial.

El rescate constituía, según el autor, “la primera agresión contra los naturales”, pues materializaba en el trueque “metales preciosos y perlas por cuanto baratija salía de los puertos hispanos” (Tovar, 2013, p. 27). Bajo este escenario se desarrollaron los encuentros, los nativos asistieron a ellos en un contexto que inicialmente pareció pacífico. Sin embargo, para Tovar queda claro que los rescates configuraban un modelo que permitió un primer acercamiento con el nativo y con su espacio, es decir, con el “Mundo recién descubierto”. Lo ocurrido después fue generar una serie de acciones de dominación y control sobre las poblaciones indígenas: “el rescate fue una opción de simples intercambios, pero con el correr de los años terminaría por convertirse en una estrategia de penetración, de imposición del canje y de dominación por la fuerza de las armas” (Tovar, 2013, p. 50).

En este sentido, el rescate dejó de tener una connotación aparentemente pacífica, mediada por el trueque, para orientarse paulatinamente hacia la práctica de la entrada, que denota un ingreso más bien orientado al pillaje. Tovar define que: “Se entraba para buscar la mercancía apetecida, el oro. Tras él se capturaban indios y se robaban alimentos...” (Tovar, 2013, p. 51).

Esta escalada de violencia legitimó, además, la captura y esclavización de indígenas *caribes*, bajo el pretexto de rebelión o resistencia. Así, el rescate, inicialmente presentado como una práctica comercial pacífica, devino en una etapa transitoria hacia la conquista militar y la explotación forzada. Constituyó un elemento económico rentable que no solo se limitó al intercambio de metales, sino que abrió la puerta a la captura de indios esclavos. Según Tovar, el rescate fue utilizado de manera diversa por distintos conquistadores: Ojeda lo convirtió en un instrumento para la esclavización, mientras que Oviedo lo aplicó con el fin de evitar el colapso de Santa María de la Antigua. Entre 1532 y 1533, Julián Gutiérrez lo practicó en Urabá con notable astucia. Por su parte, García de Lerma, en calidad de gobernador de Santa Marta, explotó los recursos mediante el trueque de hachas por oro, y cuando esta práctica dejó de ser viable, procedió a “repartir” a los indígenas, apropiándose de veintisiete pueblos (Tovar, 2013, p. 50). De esta forma, es posible comprender cómo, bajo este sistema, “el rescate, las entradas y cabalgadas y la esclavitud resumen, en parte, la historia de la primera mitad del siglo XVI en la costa Caribe” (Tovar, 2013, p. 56).

Así, mientras los rumores circulaban anticipando la llegada de los españoles y generando temor entre los pueblos indígenas, el rescate operaba como el mecanismo concreto mediante el cual se materializaba ese contacto, primero a través del intercambio y luego mediante la coacción y la violencia. Así, la circulación de información y la práctica del

rescate se entrelazaban, configurando un entramado de expectativas, anticipaciones y estrategias de dominación que estructuraron las relaciones entre conquistadores y comunidades indígenas en el Caribe colombiano del siglo XVI.

1.5. Del laboratorio a la expansión continental: Urabá y Darién primera frontera colonial en tierra firme.

El estudio del Urabá y el Darién ha sido enriquecido por los aportes de María del Carmen Mena y Paolo Vignolo, quienes han interpretado estos territorios no solo como escenarios de las primeras incursiones castellanas en Tierra Firme, sino también como espacios conceptuales claves para comprender la dinámica temprana de la colonización. Ambos coinciden en subrayar que la experiencia de los conquistadores en esta región debe entenderse a partir del cruce de dos nociones fundamentales: la de *primera frontera de la América hispanica* (Mena, 2011) y el de *laboratorio de la conquista* (Vignolo y Becerra, 2011). Estas perspectivas permiten situar al Urabá y al Darién en el centro de la reflexión historiográfica, no como escenarios periféricos o marginales, sino como territorios fundacionales en los que se forjaron modelos de dominación, resistencia y negociación que marcaron el rumbo de la empresa hispánica en el continente.

La fundación de Santa María de la Antigua del Darién, bajo la jefatura de Vasco Núñez de Balboa en 1510, constituye para Mena el escenario inaugural de esta experiencia fronteriza. Lejos de ser un puerto costero, se trataba de un poblado erigido en el interior selvático sobre un asentamiento indígena preexistente. Con sus construcciones de madera y palma, Santa María era una ciudad “mitad indígena, mitad española”, en la que se configuraron los primeros contactos fronterizos y surgió la primera generación mestiza, fruto de la convivencia cotidiana entre europeos e indígenas (Mena, 2011, p. 19).

La frontera sin embargo, no solo se expresaba en lo social y lo cultural, sino también en la percepción occidental del territorio. A los ojos de los colonizadores, el Darién era una “tierra hostil e incógnita” (Mena, 2011, p. 20), marcada por el aislamiento y por una dependencia frágil de Santo Domingo, de donde provenían hombres, armas y alimentos. Esta precariedad estructural hacía de Santa María una colonia vulnerable, cuya supervivencia no estaba asegurada y que, en última instancia, dependía del sostenimiento logístico anti-llano.

En este sentido, la escasez de alimentos fue un factor decisivo que impulsó a las huestes europeas a movilizarse hacia nuevos territorios indígenas. La necesidad de conseguir sustento condujo tanto a la rapiña violenta como, en menor medida, a intercambios voluntarios. Con ello, Mena plantea que no fue únicamente la búsqueda de oro lo que impulsó a las tropas españolas a penetrar y dominar los territorios indígenas, sino también el hambre, que actuó como un motor igualmente determinante en el proceso de expansión.

Este espacio no solo sentó las bases donde se desarrollaron modelos y tácticas militares, entre ellas las llamadas entradas, así como mecanismos de irrupciones rápidas sobre los territorios indígenas que, bajo el nombre de cabalgadas, constituían una práctica de asedio. Heredadas de las guerras medievales, estas correrías tenían como propósito “hacer daño y robar, es decir, con el simple objetivo de ganar algo” (Mena, 2011, p. 309). De esta forma, el Darién como frontera colonial primigenia, es presentado por Mena como una auténtica “escuela de guerra”, sin muros ni puertas, con la selva como único escenario, donde estos hombres se adiestraron en las estrategias y prácticas de la guerra. En sus palabras, de allí emergió “una raza de capitanes fronterizos que extendieron sus depredaciones hacia el norte hasta las tierras de Nicaragua y hacia el sur hasta el Perú y Chile, llevándose miles de esclavos y arrasando la población aborígen” (Mena, 2011, p. 26).

Ahora bien, esta dimensión se articula con los planteamientos desarrollados en *Tierra Firme. El Darién en el imaginario de los conquistadores*, obra editada por Paolo Vignolo y Virgilio Becerra, que propone aproximarse a la conquista del Darién a partir de los imaginarios y representaciones mediante los cuales los europeos dotaron de sentido a este territorio y a sus pobladores. En este marco, la segunda parte de la obra está dedicada a la experiencia de Santa María la Antigua del Darién, entendida no como un episodio marginal dentro de la expansión castellana, sino como un espacio privilegiado para observar las dinámicas sociales, políticas y culturales que acompañaron la conquista temprana. La Antigua se presenta, así, como un auténtico “laboratorio social de la conquista temprana” (Vignolo y Becerra, 2011, p. 25).

El eje articulador de esta sección es mostrar cómo los viajes interoceánicos, las fronteras bélicas y culturales, y la lógica de los asentamientos modelaron tanto la vida cotidiana de los conquistadores como las relaciones con los pueblos indígenas de la región. A partir de cuatro artículos, se ofrece un panorama diverso que integra la historia militar, la historia naval, la antropología de la alimentación y la reflexión sobre la frontera como espacio simbólico y material.

Todo ello ofrece una mirada amplia a las tensiones que definieron la experiencia de Santa María de la Antigua del Darién. En su aporte, Carlos Guillermo Páramo establece una sugerente analogía entre Lope de Aguirre y Pedrarias Dávila, a quienes presenta como encarnaciones del hombre armado: caballeros formados en la tradición bélica del Viejo Mundo que, al trasladarse a la selva americana, vieron transformado su ideal caballeresco en violencia desbordada y gestos de barbarie. De este modo, Páramo plantea que la conquista fue también un proceso de mutación cultural, donde la frontera selvática desdibujaba la delgada línea entre civilización y salvajismo.

Por su parte, Ernesto Montenegro estudia las naves que articularon la conexión entre Sevilla y el Darién, resaltando su dimensión técnica, política y simbólica como soportes de la expansión imperial. Carmen Mena, enfatiza como ya vimos, el papel del hambre como verdadera frontera histórica: la escasez de alimentos, más que el oro o la esclavización, fue el motor de la expansión territorial y la causa de tensiones internas. Finalmente, Gregorio Saldarriaga examina la alimentación como instrumento de poder y de organización social, mostrando cómo la incapacidad de los españoles para aceptar los patrones alimenticios indígenas derivó en la crisis de la modorra y en el colapso del asentamiento.

En conjunto, estos trabajos muestran que la experiencia europea en el Darién no puede reducirse al episodio efímero de una fundación, pues ofrecen valiosos detalles sobre el asentamiento de Santa María de la Antigua y destacan su papel como espacio inaugural de la colonización en tierra firme. El Darién aparece, así como un escenario donde se condensaron tensiones profundas: entre el ideal caballeresco y la violencia desbordada, entre la proyección imperial y la fragilidad material, entre la abundancia indígena y la escasez europea.

La importancia del Urabá, según la historiografía revisada, radica en su doble carácter: como primera frontera colonial y como laboratorio de la conquista. Las perspectivas de Tovar, (1992, 2013) Mena (2011) y Vignolo y Becerra (2011), coinciden en identificar esta región como un escenario de prácticas experimentales de contacto, dominación y resistencias. Todo ello se manifestó en instituciones como los rescates, que propiciaron el encuentro entre españoles e indígenas, y más tarde en la aplicación de tácticas de guerra como las cabalgadas, el aperreamiento y otras formas de violencia importadas de Europa y ensayadas por primera vez en el Darién.

Este territorio se convirtió así en una auténtica escuela de colonizadores: un espacio donde no solo se probaron mecanismos de dominación y estrategias militares, sociales y políticas, sino donde también se forjaron los propios conquistadores. Con la experiencia

darienita auestas, estos hombres irradiaron hacia el resto del continente un legado de instituciones, prácticas y pedagogías que moldearon los procesos de conquista y colonización en América.

2. CAPITULO 2. LA CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DEL INDIO CARIBE/CANÍBAL EN LAS CRÓNICAS DE LA CONQUISTA.

La construcción de la figura del indio *caribe* constituye uno de los procesos discursivos más significativos de los primeros años de la expansión castellana en el Nuevo Mundo. Esta representación fue el resultado de un proceso gradual en el que confluyeron experiencias de viaje, dificultades de comunicación, imaginarios culturales heredados de la tradición renacentista, así como los intereses políticos y jurídicos que acompañaron la empresa de conquista.

En este capítulo se examina el surgimiento y evolución de la representación del indio *caribe* a partir del análisis de un conjunto de fuentes producidas entre finales del siglo XV y la primera mitad del siglo XVI. El estudio parte de la premisa de que estas fuentes no constituyen un reflejo transparente de la realidad, sino producciones condicionadas por los intereses, experiencias y horizontes culturales de quienes las elaboraron.

En consecuencia, cada testimonio es abordado no solo por la información que ofrece acerca de los pueblos indígenas, sino también por aquello que revela sobre las formas europeas de conocer, clasificar y representar la alteridad. Esta perspectiva permite observar cómo determinadas imágenes fueron circulando entre distintos autores y fuentes documentales, reforzándose mutuamente hasta alcanzar una notable estabilidad dentro del imaginario europeo.

En este sentido aparecen estos detalles inmersos en el Diario de Colón, en cartas, relaciones de viaje, obras geográficas, crónicas y representaciones cartográficas que constituyen el corpus documental a partir del cual se busca reconstruir la trayectoria de un discurso que fue construyéndose y proyectándose a medida que avanzaban las exploraciones europeas sobre el Nuevo Mundo, desde las Antillas hasta las primeras incursiones sobre tierra firme, consolidando así una forma particular de representar al otro, mediante la imagen del indio *caribe*.

2.1. Del bárbaro al *caribel*/ caníbal: la construcción europea del otro.

El término *caribe*/caníbal en las Antillas funcionó para los colonizadores españoles como una categoría de nominación de la otredad, construida a partir de un vasto imaginario europeo que proyectó sobre estos pueblos rasgos monstruosos y salvajes.

Esta operación discursiva remite de manera evidente a las formas clásicas de alterización en la antigua Europa, donde la figura del bárbaro desempeñó un papel central como forma de nominación del otro. En este contexto, Anthony Pagden observa que la palabra bárbaro funcionó históricamente como un marcador de distinción entre quienes pertenecían al mundo propio del observador y aquellos considerados ajenos o diferentes. Así, se designaba como bárbaros a los pueblos no europeos, irlandeses, etíopes, entre otros, situándolos fuera de un espacio que no era únicamente físico y geográfico, sino también cargado de significaciones culturales y simbólicas. De este modo, la categoría de bárbaro no resultaba fija, sino adaptable según las necesidades de quien la empleaba. Nombrar al “otro” como bárbaro implicaba, al mismo tiempo, situarlo en un lugar de exterioridad y de inferioridad frente al observador (Pagden, 1988).

Ahora bien, Pagden explica que en el mundo griego del periodo helenista el término bárbaro adquiría un sentido particular: se observaba como un ser balbuceante, incapaz de hablar griego. Bajo esta concepción, no dominar la lengua equivalía no solo a una deficiencia comunicativa, sino también a una limitación intelectual. En palabras del autor: “como la mente griega asociaba estrechamente el habla inteligible y la razón, pensaban que los privados del *lógos* en un sentido, también lo podían estar en el otro” (Pagden, 1988, p. 36).

El dominio del lenguaje, junto con la capacidad de organizar sociedades civilizadas, era considerado un rasgo fundamental del poder de la razón humana, que permitía, en última instancia, distinguir al hombre de los animales. En este sentido: “se consideraba que los bárbaros habían fracasado significativamente en el desarrollo de ambas capacidades” (Pagden, 1988, p. 36).

En este sentido, el autor observa que a la brecha lingüística e intelectual se sumaba también un contraste social: la fundación de *la polis* representaba para los griegos la consolidación de una comunidad moral y política plena, en la cual los hombres verdaderamente civilizados podían desarrollar la virtud. En contraste, los demás pueblos eran concebidos como agrupaciones primitivas, organizadas en hordas y carentes de leyes, artes e instituciones, lo que los situaba completamente al margen de cualquier forma de civilización.

Fuera de *la polis*, los griegos concebían únicamente el desorden, propio del hábitat bárbaro. Como recuerda Bartra, este espacio era situado “convencionalmente muy lejos en el espacio, y el tiempo de su llegada a los confines del mundo griego era imaginado como un apocalipsis” (Bartra, 2011, p. 20). Sin embargo, aún más cercano que el propio bárbaro en la concepción griega, estaba el salvaje, que representará un papel crucial en la construcción de las representaciones que va a adquirir ese otro distinto al griego.

De acuerdo con Bartra (2011), mientras que la imagen del bárbaro representaba una amenaza externa contra la sociedad organizada, el salvaje proyectaba la condición a la que cualquier hombre podía descender si se alejaba de la comunidad cívica. Los salvajes conformaban un amplio repertorio de seres monstruosos: centauros, cíclopes, gigantes, e incluso la mujer, encarnada en las míticas Amazonas. De este modo, el espacio de lo salvaje, que incluía tanto criaturas semibestiales como figuras femeninas indomables, fue concebido primero como una categoría autónoma y luego aplicado al propio bárbaro (Bartra, 2011, p. 24).

Siguiendo esta perspectiva, Wootman (1997) observa que “para melhor expressar a noção de civilização o pensamento grego primeiro criou o selvagem; mais tarde o projetou sobre o bárbaro” (p. 6). En consecuencia, la noción de bárbaro terminó entrelazándose con representaciones imaginarias que lo asociaban a lo monstruoso y lo salvaje. Como señala Pagden, se trataba de uno de los *sylvestres homines*, los “hombres salvajes de la imaginación literaria, esas criaturas que se creía que vivían en los bosques y las montañas, apartados de las actividades de los hombres racionales” (Pagden, 1988, p. 43).

Aludiendo a Aristóteles, Pagden explica que los bárbaros eran considerados salvajes porque se comportaban como bestias; de ellos, al igual que de los aqueos y los he-niocos, pueblos del mar Negro, se afirmaba que estaban inclinados al crimen y que encontraban placer en la práctica de la antropofagia. Representaciones de esa otredad barbárica, fueron descritos posteriormente en viajeros como Plinio, Heródoto entre otros.

En este sentido, Chicangana-Bayona (2008) establece una analogía entre los términos: antropofagia, de origen griego, aplicado en la Antigüedad a los pueblos situados más allá del mar Negro, y caníbal o *caribe*, voz no europea atribuida a ciertos grupos de las Antillas. Ambos conceptos, aunque provenientes de tradiciones distintas, terminaron funcionando de manera similar como etiquetas que designaban a comunidades representadas como consumidoras de carne humana.

La figura del bárbaro, como forma de nominación del otro, encontró en el Nuevo Mundo un correlato en la denominación de *caribe* o caníbal, a la cual también se le atribuyó una estrecha relación con la práctica de la antropofagia, con lo salvaje y en suma una otredad terrible. La primera referencia al término *caribe*/caníbal aparece en el diario de Cristóbal Colón, en el contexto de sus interpretaciones y descripciones de las Antillas, adonde había llegado convencido de haber alcanzado Asia. En las anotaciones de su primer viaje comienza a perfilarse, cuando menos en el plano simbólico, la figura del *caribe*/caníbal como

representación de otredad, sobre la cual se proyectó toda la tradición europea asociada a la noción de bárbaro, antropófago y en suma también salvaje.

2.2. El origen de una alteridad terrible: el *caribe* monstruoso y antropófago en la mirada de Colón.

El origen del término “*caribe*” o “*caníbal*”, explica Frank Lestringant (1994) “deriva originalmente del arahuaco *caniba*, que sería una alteración de *cariba*” (p.27). Esta transformación lingüística refleja un proceso de apropiación y reinterpretación del lenguaje indígena por parte de los europeos. Tal fenómeno puede observarse en el contexto de las interacciones que Colón mantuvo con diversos grupos indígenas de las Antillas, incluso con aquellos que lo acompañaban durante su travesía y actuaban como intérpretes, en el marco de las cuales el almirante registró una observación significativa.

En su diario, con fecha del 29 de noviembre, se anota:

Toda la gente que hasta hoy ha hallado diz que tiene grandísimo temor destos de Caniba ó Canima, y dicen que viven en esta isla de Bohio, la cual debe de ser muy grande, según le parece, y cree que van á tomar á aquellos á sus tierras y casas, como sean muy cobardes y no saber de armas. Y á esta causa le parecía que aquellos indios que traía no suelen poblarse á la costa de la mar, por ser vecinos á esta tierra, los cuales diz que después que le vieron tomar la vuelta de esta tierra no podían hablar, temiendo que los habían de comer, y no les podía quitar el temor, y decían que no tenían sino un ojo y la cara de perro (Navarrete, 1922, p. 78).

De este modo, el término aparece por primera vez en la documentación bajo las formas *caniba* o *canima*. Unas semanas más tarde, el jueves 13 de diciembre, en el diario se emplea por primera vez la palabra *cariba*, marcando así una transición hacia la forma que, con el tiempo, daría origen al término “*caribe/ canibal*”.

Vignolo, retomando la interpretación de Lestringant, señala que los términos *caribe* o *caníbal* se consolidaron como voces de origen *arawak* empleadas por los pueblos de las Antillas para designar de manera peyorativa a sus enemigos, proyectando sobre ellos la imagen de un monstruoso ser devorador de carne humana. Con esta representación, afirma Vignolo (2005), “el caníbal entrará triunfalmente en el imaginario europeo del siglo XVI” (p.154).

Es evidente que además del antropófago, la representación que encarna los términos *caribe/canibal* en sus primeras formulaciones estarán vinculados a la del monstruo. El propio diario de Colón recoge estas imágenes, aludiendo a figuras con cabeza de perro o con un solo ojo. Sobre esto, señala Vignolo, el origen de este repertorio de representaciones

puede comprenderse a partir de lo que constituye ya un consenso historiográfico; la necesidad de cuestionar la idea sostenida por los españoles de haber alcanzado una comunicación clara y directa con los pueblos *arawak*, puesto que difícilmente existió tal transparencia lingüística (Vignolo, 2005).

En este sentido, Todorov (1995) advierte que Colón “no se preocupa por comprender con mayor precisión las palabras de quienes se dirigen a él” (p. 25). Desde esta perspectiva crítica, cabe preguntarse hasta qué punto el almirante logra entender realmente al hablante *arawak*, cuya lengua le resulta completamente ajena. Su propio diario evidencia que gran parte de la comunicación se sostenía a través de gestos más que mediante un intercambio verbal efectivo, lo que revela que Colón interpretaba mucho más de lo que en realidad lograba comprender.

Pese a que el propio almirante afirma con convicción: “Cada día entendemos más a estos indios y ellos a nosotros” (Navarrete, 1922, p. 97), la manera en que los españoles interpretaron los diálogos con los aborígenes, advierte Vignolo, “depende de las expectativas y de los horizontes mentales de los españoles, y poco o nada tiene que ver con el discurso del otro extraeuropeo” (Vignolo, 2005). Este marco cultural permite comprender cómo la figura del *caribe* se construyó en clave renacentista, proyectando sobre ella imaginarios heredados de autores como Heródoto, Plinio o Marco Polo. De ahí que el *caribe*/caníbal, además de su dimensión antropófaga, adquiriera también rasgos monstruosos, como los del cíclope o el cinocéfalo.

En ese juego de interacciones, proyecciones e interpretaciones derivadas de diálogos poco claros, Colón “descubrió lo que necesitaba descubrir y vio lo que quiso ver” (Reding, 2012, p. 32). De manera reiterada, el almirante ajustó los términos indígenas a su propio marco mental; así, cuando los nativos mencionaban *Cibao*, creyó haber encontrado el anhelado *Cipango* descrito por Marco Polo (Navarrete, 1922). Esto ocurrió con las voces *canima* o *cariba*, que, como señala Lestringant, Colón confundió con *canis*, lo que dio lugar en su imaginación a la figura monstruosa del cinocéfalo. Todo ello pone en evidencia que, sus creencias, influyeron profundamente en sus interpretaciones (Todorov, 1995).

Las entradas del diario de navegación ilustran con claridad este proceso. El 4 de noviembre, el escribano de Colón narra una escena en la que el almirante entabla un diálogo mediante señas con algunos nativos sobre la isla que llaman Bohio. En el transcurso de esta interlocución se evidencia que Colón: “Entendió también que lejos de allí había

hombres de un ojo, y otros con hocicos de perros, que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían su sangre y le cortaban su natura.” (Navarrete, 1922, p. 57).

Más adelante en el diario, las figuras del cíclope y del cinocéfalo aparecen en paralelo con la imagen del caníbal. El 23 de noviembre, se registra nuevamente lo que, según la interpretación del almirante, los nativos que actuaban como informantes le habían descrito sobre la isla de Bohío: “la cual decían que era muy grande y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales, á quien mostraban tener gran miedo [...] diz que no podían hablar porque los comían” (Navarrete, 1922, p. 73).

A medida que se suceden estas “comunicaciones” con los nativos, las representaciones de seres monstruosos, como aquellos con cabeza de perro o un solo ojo, tienden a ir quedando relegadas en el diario de Colón, cediendo progresivamente el protagonismo a la figura singular del antropófago. Aunque este aún carece de evidencia directa y se mantiene bajo un halo de escepticismo, es el 26 de noviembre cuando surge una descripción más precisa, proporcionada por los propios indígenas con quienes Colón mantenía contacto, que revela nuevos rasgos sobre estos *caribes*: “fue sobre habla de los de caniba, quellos llaman *caribes*, que los vienen á tomar, y traen arcos y flechas sin hierro” (Navarrete, 1922, p. 129).

Estas palabras resultan significativas, ya que además del ya marcado señalamiento de su carácter antropófago, aquí se presenta al *caribe* como un enemigo armado y belicoso flechero. En este sentido, el 13 de enero, en la bahía de Cumaná, Colón creyó haber encontrado una prueba tangible de la existencia de estos *caribes*. Algunos indígenas fueron vistos portando arcos y flechas, y mediante trueque se lograron obtener dos arcos y numerosas flechas. Uno de estos hombres fue llevado ante el almirante, quien anotó que “era muy disforme en la acatadura más que otros que hobiesen visto”. Se encontraba desnudo, con el rostro pintado de carbón, el cabello largo y una corona de plumas. Por su aspecto, Colón “juzgó [...] que debía de ser de los *caribes*” (Navarrete, 1922, p. 150).

Aunque el propio hombre indicó que los *caribes* vivían en otra isla, en el diario se insistió en que debía existir algún vínculo entre ellos. A su juicio, estos presentaban una apariencia que los distanciaba notablemente del resto de indios y, además, el uso de flechas los convertía en un grupo con rasgos singulares frente a aquellos con los que ya había tenido contacto.

De todos modos, al finalizar su primer viaje a las Indias, el almirante redacta una carta dirigida a Luis de Santángel, escribano de ración de los Reyes Católicos, para dar

cuenta de su travesía. En ella puede observarse cómo Colón reelabora sus percepciones y reorienta su relato en torno a la figura del *caribe*. Desestima, por un lado, la idea de un *caribe* monstruoso, semejante al cíclope o al cinocéfalo, al afirmar: “en estas islas fasta aquí no he hallado hombres monstruosos como muchos pensaban” (Navarrete, 1922, p. 193).

No obstante, consolida una representación más precisa y funcional a su discurso del *caribe*, que se materializa en la figura del antropófago: “ansí que monstruos no he hallado ni noticia, salvo de una isla que es aquí en la segunda cala, entrada de las Indias, que es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne viva” (Navarrete, 1922, pp. 193-194).

En términos generales, los escritos de Colón dan origen al neologismo *caribe*, que, dará lugar al concepto de *caníbal*. Ambos términos se emplearán para referirse a la ingesta de carne humana; sin embargo, en un sentido más amplio, implican una relación directa con el imaginario medieval, que permite establecer una analogía entre *caníbal* y *antropófago*. Este último, a su vez, forma parte del marco cultural europeo y servirá como referencia para definir el sentido simbólico que se le dará al *caribe/caníbal* (Declercq, 2018).

2.3. ¿Prácticas antropofágicas en la isla de Guadalupe? La construcción del *caribe* y sus costumbres en el relato de Diego Álvarez Chanca.

En el marco del segundo viaje colombino surge una nueva perspectiva sobre los pueblos de las Antillas, en particular sobre los *caribes*, gracias a la mirada de un observador distinto a Colón: el médico Diego Álvarez Chanca.

La historiografía coincide en señalar que Álvarez Chanca, corresponde a un personaje difícil de rastrear, del cual se dispone de escasa información. Segarra (2009) sugiere que el médico sería natural de Sevilla, basándose en la transcripción que fray Antonio de Aspa realizó de su carta sobre los sucesos del Nuevo Mundo, donde aparece la expresión: “el dicho doctor Chanca, como natural de Sevilla” (p.21). Sin embargo, este detalle ha sido cuestionado por Hernández (2011) en su biografía global sobre el médico, al advertir que no resulta prudente conceder credibilidad absoluta a las afirmaciones de un copista, ya que no reproduce los documentos de manera literal, y además la fórmula “como natural de Sevilla” admite diferentes interpretaciones.

Lo que parece más claro en torno a la vida del médico, es que estuvo estrechamente vinculado con la Casa Real, lo cual explicaría su participación en el segundo viaje de Colón dentro de las actividades propias del servicio a la Corona. (Hernández, 2011). Así

lo confirma Martín Fernández de Navarrete (1922), quien señala: “por despacho de 23 de mayo de 1493 se mandó que el Dr. Chanca fuese de físico en la armada de Colón” (p. 213).

Aunque su estancia en el Nuevo Mundo fue relativamente breve, apenas un año, resultó suficiente para que Diego Álvarez Chanca redactara una carta al cabildo de Sevilla. Basado en su experiencia directa y en la observación, el escrito ofrece un verdadero contrapunto frente a las de Colón, al mostrar un interés particular por los testimonios sobre los habitantes antropófagos de las Antillas (Reding, 2018). El escrito contribuye de manera decisiva a la configuración temprana de la imagen del *caribe* o caníbal en el imaginario europeo, lo que representa una verdadera novedad. Mientras en el primer viaje Colón apenas había escuchado referencias sobre ellos sin llegar a encontrarlos, ahora el médico introduce un primer retrato textual del *caribe* (Sagarra, 2009).

El arribo a la isla de Guadalupe, donde la flota de Colón permaneció ocho días, brindó a Diego Álvarez Chanca la ocasión de iniciar sus primeras descripciones sobre los habitantes del Nuevo Mundo. Un rápido reconocimiento realizado por los hombres del almirante permitió un contacto inicial, aunque frustrado, con los nativos, quienes huyeron dejando abandonadas sus viviendas. Chanca los describe como “gente desnuda como la otra que ya el Almirante había visto el otro viage” (Navarrete, 1922, p. 218). En el interior de las viviendas, los españoles hallaron papagayos, algodón hilado y sin hilar, junto con otros bastimentos que presentaron al almirante. No obstante, lo más significativo en el registro de Chanca fue el descubrimiento de: “cuatro ó cinco huesos de brazos é piernas de hombres”. A partir de este hallazgo, el médico concluyó: “Luego que aquello vimos sospechamos que aquellas islas eran las de *caribe*, que son habitadas de gente que comen carne humana” (Navarrete, 1922, p. 217).

Esta sospecha, se ve reforzada en Chanca a partir de las ya cuestionadas interacciones que Colón había entablado con los nativos: “el Almirante, por las señas que le habían dado del sitio destas islas, el otro camino, los indios de las islas que antes habían descubierto” (Navarrete, 1922, p. 217). Aunque dichas “relaciones dialógicas”, como ya se ha planteado, se sustentaban más en conjeturas e interpretaciones de gestos que en una verdadera comunicación, Chanca las retoma como un respaldo adicional a su propia observación. De este modo, el hallazgo de restos humanos en las viviendas indígenas no solo orientó el rumbo de su descripción, además se convierte en la primera referencia que asocia al *caribe*, con las prácticas antropofágicas. A partir de este momento, la obra de Chanca dedica especial atención a realizar una observación descriptiva de las prácticas de los *caribes*.

Tras haber encontrado un buen puerto para desembarcar, y tras recorrer parte de aquellas costas de la isla, Chanca escribe que encontraron un gran número de personas en su gran mayoría mujeres que, asombradas, observaban la llegada de la flota española. Según relata, el primer contacto verbal se dio cuando los españoles se dirigieron a los nativos con la expresión “*tayno, tayno*”, término que, en sus palabras, significa “bueno”. Más adelante, Chanca anota que fueron tomadas veinte mujeres y algunos muchachos, quienes, según él, se encontraban cautivos de los habitantes de aquella isla.

Durante los días que la flota de Colón estuvo en Guadalupe, Chanca centra buena parte de su atención en las inspecciones que realizó junto con otros miembros de la expedición, especialmente en las viviendas de los nativos. Allí asegura haber encontrado lo que interpreta como pruebas concluyentes de prácticas antropofágicas: “hallamos infinitos huesos de hombres, é los cascós de las cabezas colgadas por las casas á manera de vasijas para tener cosas” (Navarrete, 1922, p. 220). Asimismo, describe la ausencia de hombres en la isla, explicación que atribuye a lo señalado por las mujeres capturadas, quienes afirmaban que ellos habían partido a asaltar a los indios de otras islas.

Si bien su relato insiste en subrayar el carácter antropofágico de los habitantes de la isla, las observaciones de Chanca también dejan espacio para el reconocimiento de otros aspectos culturales: por ejemplo, destaca el notable desarrollo en la producción textil y en las formas de habitación presentes en Guadalupe (Sagarra, 2009).

En sus anotaciones, Chanca describe que las viviendas se encontraban dispuestas a lo largo de la costa y afirma: “tienen las moradas de paja; pero estos las tienen de mucho mejor hechura, e más proveídas de mantenimientos”. En su interior, los españoles hallaron: “mucho algodón hilado y por hilar, y muchas mantas de algodón tan bien tejidas, que no deben nada a las de nuestra patria” (Navarrete, 1922, p. 220).

A partir de estas observaciones, el médico establece una suerte de diálogo con algunas de las mujeres presentes en la isla, lo que, según él, termina por confirmar sus sospechas. Tal como relata: “Preguntamos á las mugeres que eran cativas en esta isla que qué gente era esta; respondieron que eran *caribes*” (Navarrete, 1922, pp. 219-220).

Una vez confirmadas sus sospechas sobre la presencia de los *caribes*, Chanca reafirma su juicio al señalar: “nosotros aborrecíamos tal gente por su mal uso de comer carne de hombres” (Navarrete, 1922, p. 220). La práctica de la antropofagia que se les atribuía comenzaba así a configurarse como una causa suficiente para representarlos como el enemigo.

En medio de sus observaciones, Chanca consigue distinguir entre las mujeres que pertenecían al grupo *caribe* y aquellas que no. Esta diferenciación la fundamenta en ciertos rasgos culturales visibles, especialmente la vestimenta y los adornos corporales. Señala que algunas de ellas “traían en las piernas en cada una dos argollas tejidas de algodón, la una junto con la rodilla, la otra junto con los tobillos, [...] que esto me parece que tienen ellos por cosa gentil; ansi, que por esta diferencia conocemos los unos de los otros” (Navarrete, 1922, p. 220).

A partir de los interrogatorios realizados a varias mujeres, a quienes él mismo identifica como “cautivas de estos *caribes*”, Chanca ofrece una serie de detalles con los que finalmente termina por establecer en su carta, un vínculo definitivo de los nativos de Guadalupe, con las prácticas antropofágicas. En su relato señala que, tras cada incursión a otras islas, los *caribes* tenían como principal objetivo la captura de mujeres, a quienes obligaban a servirles o a convertirse en sus concubinas. Aquello que no pudo observar directamente lo reconstruye a partir de lo que, según él, le confesaron estas mujeres: que los *caribes* devoraban incluso a los hijos nacidos de esas uniones, mientras que a los hombres capturados “llévanselos á sus casas para hacer carnicería dellos” (Navarrete, 1922, p. 221).

De este modo, tanto los hallazgos que interpretaba como pruebas materiales, huesos roídos, cráneos utilizados como vasijas e incluso una olla en la que se cocía “un pescuezo de un hombre”, como los testimonios de las mujeres cautivas, reforzaban su convicción de que para los *caribes* “la carne del hombre es tan buena que no hay tal cosa en el mundo” (Navarrete, 1922, p. 221).

No obstante, Chanca distingue entre las víctimas: asegura que la carne de mujeres y jóvenes no era tan apreciada, aunque señala que, a estos últimos, cuando eran capturados, se les amputaba el miembro viril. Según su relato, los *caribes* los mantenían con vida hasta que alcanzaban la edad adulta y, llegado el momento, “cuando quieren hacer fiesta, los matan y se los comen” (Navarrete, 1922, p. 221).

Asimismo, el médico estaba convencido de que los cuerpos de los *caribes* debían encarnar materialmente las prácticas que se les atribuían como caníbales. En este sentido, subraya ciertos rasgos físicos y estéticos que, a sus ojos, reforzaban tal condición: “los de *caribe* tienen el cabello muy largo [...] Estos *caribes* que allí capturaron venían tiznados los ojos y las cejas, lo cual me parece que hacen por adorno, y con eso parecían más espantosos” (Navarrete, 1922, pp. 223-224).

En la mirada del médico Diego Álvarez Chanca, los vestigios de antropofagia observados en Guadalupe resultaban incuestionables. La presencia de estos *caribes*/caníballes no solo se manifestaba en los restos humanos dispersos en las viviendas, sino también en los testimonios que Chanca asegura haber obtenido, con notable vehemencia, de las mujeres que, según él, se encontraban cautivas de estos grupos.

Sin embargo, a sus observaciones precedía un elemento discursivo ya arraigado: la idea, previamente establecida, de que Guadalupe era la tierra de los antropófagos. Esto se evidencia al comparar su relato con los hallazgos en la isla La Española, donde menciona haber encontrado en una de las casas de los nativos una cabeza humana, a la cual, en este caso, no atribuye un sentido ligado al canibalismo:

buscando las cosas que tenían guardadas en una esportilla mucho cosida é mucho á recado, una cabeza de hombre mucho guardada. Allí juzgamos por entonces que sería la cabeza de padre ó madre, ó de persona que mucho querían. Despues he oido que hayan hallado muchas desta manera, por donde creo ser verdad lo que allí juzgamos: desde allí nos tornamos (Navarrete, 1922, p. 232).

A diferencia de las descripciones sobre restos humanos en Guadalupe, Chanca otorga esta vez un tratamiento distinto, no profundiza en el asunto. Supone, debe tratarse de una suerte de practica funeraria que hace parte de las costumbres de este pueblo, dando lugar a que los testimonios sobre estas prácticas que dice haber escuchado, tomen relevancia en su interpretación.

En efecto, sus observaciones parecen más mediadas por estos testimonios que orientadas a constatar de manera efectiva la práctica de la antropofagia. Así, más que descubrir, Chanca parece otorgar veracidad a una sospecha que, como señala Solodkow (2009), ya existía en el imaginario de Colón desde su primer viaje. Lo que hace, en términos prácticos, es proyectar un discurso previamente construido sobre los indios de Guadalupe; prueba de ello es que frente a evidencias casi similares en La Española no se observa el mismo juicio.

Esto se confirma al considerar que Chanca interpreta Guadalupe siguiendo las señales que Colón había recibido de los indígenas en su primer viaje, las cuales sugerían que allí habitaban los temidos *caribes*. Una fuerte carga ideológica atravesaba todos estos testimonios y marcaba decisivamente las observaciones de Chanca, especialmente en el contexto de Guadalupe. Como señala Solodkow (2009), el médico se veía obligado a un: “co-tejo retórico y dialéctico entre las ‘opiniones’ del Almirante y lo que van viendo junto a él.

Por ello, todos confirman textualmente la presencia caníbal; nadie discute, nadie duda” (p. 168).

Finalmente cabe señalar que las observaciones y conclusiones de Chanca, recogidas en su carta al cabildo de Sevilla, debieron funcionar como un informe que, entre otros aspectos, aportó argumentos destinados a concretar lo que desde el primer viaje colombino constituía una sospecha: la existencia de los *caribes*, hombres monstruosos y devoradores de carne humana en el Nuevo Mundo.

2.4. Desnudez y antropofagia: la representación del caníbal en las cartas de Vespucio y su proyección en la cartografía de Waldseemüller.

Aunque las primeras anotaciones permitieron fijar esta figura del *caribe* monstruoso y antropófago en el contexto insular antillano, será a partir de los encuentros de Vespucio con “el otro” cuando dicha representación comience a expandirse más allá de las islas, trasladándose al territorio continental del Nuevo Mundo y alcanzando, incluso, una dimensión simbólica al otro lado del Atlántico.

Gran parte de la influencia de Vespucio en la divulgación europea se refleja, como señala Chicangana-Bayona (2011), en la cartografía de Martin Waldseemüller durante la segunda década del siglo XVI, la cual evidencia un proceso progresivo de adaptación cultural que facilitó la asimilación de la existencia de un nuevo continente. Esta representación del Nuevo Mundo, sin embargo, se construyó bajo la imagen de un territorio habitado por seres monstruosos, descritos como devoradores de carne humana, influencia que puede rastrearse directamente en las cartas atribuidas a Américo Vespucio.

Durante los primeros años del siglo XVI circularon ampliamente en Europa dos textos atribuidos a Américo Vespucio: *Mundus Novus* y *Quattuor Navigationes*. Aunque la autenticidad de estas cartas ha sido cuestionada y ha suscitado un intenso debate, su trascendencia radica en el profundo impacto que ejercieron sobre el imaginario europeo, tanto en la concepción del Nuevo Mundo como en la imagen de los pueblos que lo habitaban. Estos escritos fueron fundamentales en la configuración simbólica de ese espacio y ejercieron una influencia decisiva sobre Martin Waldseemüller, quien, apoyándose en ellas, adoptó el nombre de “América” para designar las nuevas tierras (Chicangana-Bayona, 2011).

En *Mundus Novus*, la voz autoral atribuida a Vespucio perfila la representación del habitante de tierra firme bajo la denominación de “caníbal”, destacando la antropofagia

como un rasgo esencial de su caracterización. De este modo, el término “caníbal” empieza a consolidarse como equivalente del concepto europeo de “antropófago”, cargado de significaciones simbólicas y morales, lo que lo convierte en un eje central en la construcción de la otredad americana.

Por otro lado, en *Mundus Novus*, además de la antropofagia, la desnudez se presenta como un elemento descriptivo del otro. A partir de este, el autor construye un primer retrato de la humanidad de los indígenas (Reding, 2009). La desnudez no se presenta únicamente como un signo de exotismo, sino también como una marca de humanidad primitiva, casi originaria: “Todos ellos, de ambos sexos, andan desnudos, sin cubrirse ninguna parte del cuerpo; tal como salen del vientre materno, así andan hasta la muerte” (Vespucio, 2013, p. 6).

A lo largo de estas anotaciones, la condición de desnudez, es acompañada en el relato Vespucciano por la representación de un *otro* supuestamente carente de estructuras organizadas de gobierno y de sistemas de justicia. Frente a todo lo anterior, en *Mundus Novus* se articula la representación del “otro” desde una lógica de inferioridad radical, presentando a estos pueblos como carentes de fe y de ley, además de desnudos y antropófagos (Chicangana-Bayona, 2013).

La inferioridad y la ausencia de orden se proyectaba también en el ámbito bélico, donde Vespucio observaba frecuentes conflictos entre comunidades vecinas, en los que se utilizaban arcos y flechas. Es en la descripción de la guerra y el destino de los prisioneros donde aparece una de las descripciones más perturbadoras para la sensibilidad europea: La antropofagia. En efecto, se señala en la carta, sobre el desenlace de la guerra entre los naturales, “unos a otros, los vencedores se comen a los vencidos. De entre las carnes, la humana es para ellos alimento común”. (Vespucio, 2013, p. 8).

Estas serían tal vez, juntamente con las descripciones del médico Diego Álvarez Chanca, las primeras alusiones explícitas que asocian al nativo del Nuevo Mundo con la ingesta de carne humana, presentes en una de las fuentes más ampliamente difundidas en la Europa de la época. El enfoque de Vespucio, de marcado carácter etnográfico, presenta al caníbal y proyecta sobre él descripciones que, al igual que las esbozadas por Colón, contribuyeron a consolidar en el imaginario europeo la asociación del *caribe* o caníbal con la idea de un hombre monstruoso y antropófago.

Frente a esta representación radical del “otro”, Chicangana-Bayona (2013) señala que *Mundus Novus* se apoya en contenidos previamente presentes en las Cartas de Sevilla (1500) y de Lisboa (1502), enviadas por Américo Vespucio a Lorenzo de Médici. Aunque

estas cartas se consideran auténticas, el énfasis en el carácter antropofágico de los nativos, denominados caníbales, es menos marcado que en *Mundus Novus*. No obstante, constituyen una fuente clave para comprender cómo el observador europeo, en este caso Vespucio, percibía, describía y proyectaba al indígena del Nuevo Mundo en su correspondencia con los Médici.

En la Carta de Sevilla, Vespucio adopta una postura de observador y sus comentarios adquieren un tono marcadamente descriptivo, especialmente en relación con la figura del caníbal. Las características que atribuye al nativo del Nuevo Mundo, constituyen una reiteración de la representación del “otro”, destacando la desnudez, un rasgo que, como se ha señalado, también forma parte de *Mundus Novus*.

En la carta de Sevilla, llama la atención la forma en que se establece una frontera con el otro mediante diferencias como el color de piel, y otros aspectos fenotípicos y culturales, cuando describe por primera vez el contacto con estas gentes, Vespucio escribe:

surgimos junto a la tierra obra de una milla, y equipamos los botes, y fuimos a tierra 22 hombres bien armados; y la gente como nos vio saltar a tierra, y conoció que éramos gente diferente de su naturaleza, porque ellos no tienen barba alguna, ni visten ningún traje, así los hombres como las mujeres, que como salieron del vientre de su madre, así van, que no se cubren vergüenza ninguna, y así por la diferencia del color, porque ellos son de color como pardo o leonado y nosotros blancos (Vespucio, 2013, p. 62).

Por su parte, uno de los aspectos más relevantes de la carta de Lisboa radica en la manera en que Vespucio aborda la antropofagia entre los pueblos del Nuevo Mundo. Entre la observación y la interlocución con el nativo, su relato está lejos de presentarse distante, lo que resulta novedoso. Al llegar a una de las casas de estos caníbales, observa grandes cantidades de “carne humana puesta al humo”. Sobre este asunto señala que compraron a los habitantes de la casa diez personas, entre mujeres y hombres, que, según Vespucio, “estaban destinadas al sacrificio o, mejor dicho, al maleficio”. Posteriormente reafirma que los reprendieron al respecto: “Nosotros los reprendimos mucho; no sé si se corrigieron” (Vespucio, 2013, p. 83).

En su abordaje del caníbal, Vespucio parece entablar con ellos un diálogo directo: interroga, observa de cerca y se aproxima a las costumbres del otro, aun cuando declara que la antropofagia es una práctica “bestial”. Sin embargo, esta valoración moral no anula su curiosidad. No se limita a registrar lo que vio en las viviendas caníbales, sino que sostiene conversaciones con los propios indígenas acerca de sus prácticas. Así lo evidencia

un pasaje en el que afirma: “Cierto es que uno de ellos me confesó haber comido la carne de más de 200 cuerpos; y lo tengo por cierto” (Vespucio, 2013, p. 83).

En conjunto, las cartas de Lisboa Y Sevilla, así como *el mundus novus*, constituyen relatos fundamentales en la configuración temprana del imaginario europeo sobre el Nuevo Mundo. Desde categorías de desnudez, barbarie y antropofagia, fijando en la noción de “caníbal” un eje central de la otredad americana. Estas representaciones, lejos de ser neutrales, respondieron a marcos culturales renacentistas que proyectaron al nativo como un ser monstruoso y bárbaro, imágenes que circularon ampliamente en Europa gracias a la difusión de estas cartas y que pronto fueron asumidas por otros lenguajes de representación.

No es casual que, en 1516, Martin Waldseemüller retomara este imaginario al preparar los grabados destinados a acompañar la *Carta Marina Navigatoria Portugallen*. Como ha señalado Chicangana Bayona, el canónigo de Saint-Dié produjo entonces doce piezas cartográficas que conservaban las dimensiones de su *Universalis Cosmographia* de 1507. Entre ellas, la plancha *Tabla Terra Nove* sirvió de matriz para un nuevo mapa en el que incorporó el xilgrabado *Terra Canibalorum*.

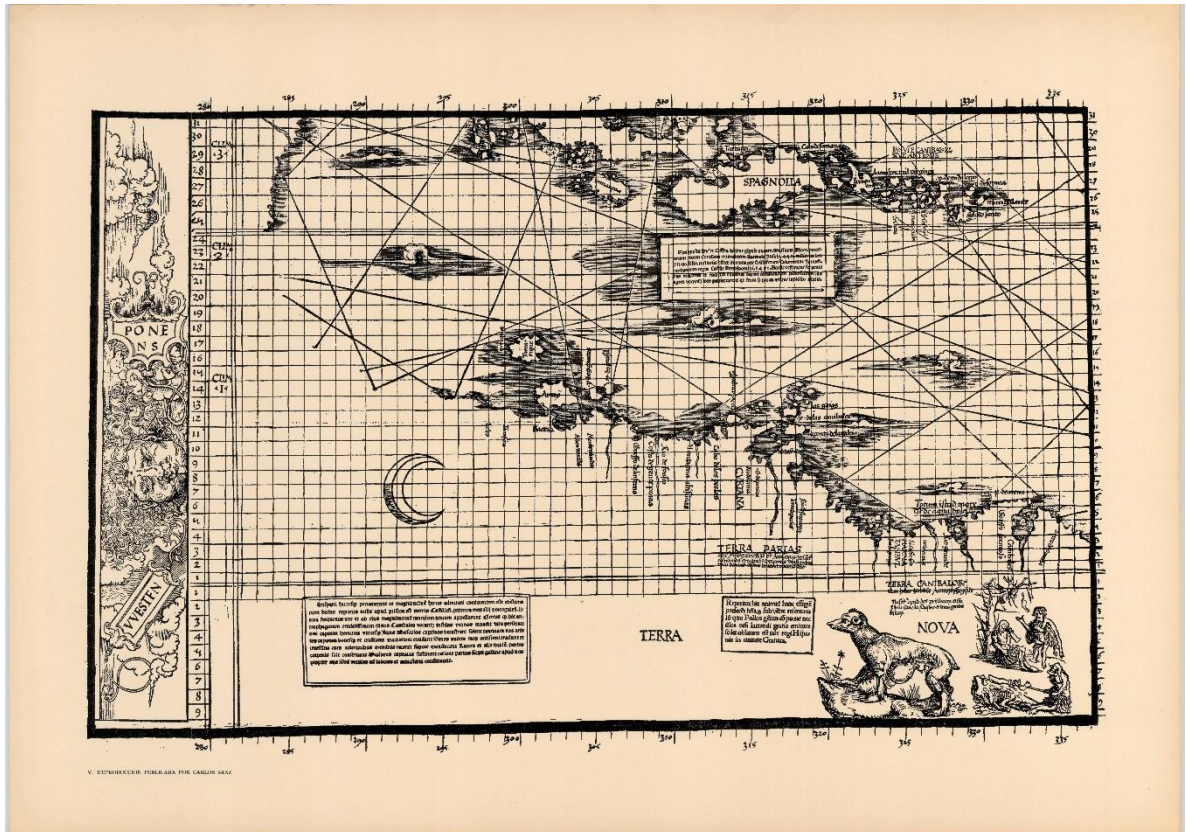
Con este, Waldseemüller no solo visualizó un motivo etnográfico difundido por las narraciones Vespucianas, sino que lo ancló en una geografía precisa, delimitando en la cartografía del Nuevo Mundo un territorio específico, entre Trinidad, el golfo de Paria y las costas situadas: “entre Venezuela y las Guayanas” (Chicangana-Bayona, 2010) como el espacio habitado por caníbales.

La xilografía del *Terra Canibalorum* traza este litoral tomando el golfo de Paria como eje central e incorpora inscripciones como “islas caníbales”, en referencia a Trinidad, y menciones al “golfo hermoso”, igualmente asociado a caníbales. El mapa se acompaña de un texto en latín que, además de atribuir a los españoles el descubrimiento de estas costas, describe a sus habitantes como “antropófagos muy crueles”, célebres por realizar incursiones en islas vecinas y capturar violentamente a otros grupos indígenas. Así, imagen, texto y geografía convergen para fijar en el espacio americano una representación territorializada de la tierra que habitan los caníbales.

El discurso reproduce tópicos presentes en las cartas atribuidas a Vespucio, señalando que a los hombres jóvenes los suelen castrar “del mismo modo en que nosotros hacemos capones para que engorden más y resulten más gruesos para el degüello”, mientras que a los ancianos “los matan de inmediato y se comen sus entrañas y las partes externas del cuerpo aún frescas”, conservando otras partes en sal. Las mujeres cautivas, por su

parte, son mantenidas con fines reproductivos, “como nosotros conservamos gallinas por sus huevos”.

Figura 5. Carta marina navegatoria portugallen de 1519, específicamente Xilografado titulado Terra canibalarum.



Fuente: Cartoteca, Instituto Geográfico Nacional.

Otro aspecto clave del xilografado es la representación gráfica de los habitantes de este espacio. La escena combina elementos monstruosos y antropofágicos: un cuadrúpedo hirsuto, de aspecto fantástico, comparte el encuadre con tres figuras de hombres que practican la ingesta de carne humana. En primer plano, partes de cuerpos cuelgan de un árbol, bajo cuya sombra dos de estos hombres reposan mientras se alimentan de ellas. En la parte inferior aparece un tercero preparando en una barbacoa lo que serían partes de piernas y brazos. La representación de estos caníbales es por demás la de “hombres barbados y vestidos con faldas de plumas.” (Chicangana-Bayona, 2011).

Esta iconografía inspirada en *Mundus Novus* proporcionaron a Waldseemüller un repertorio conceptual para transformar el relato en territorio. En conjunto, texto e imagen

cristalizan un paisaje moral que, desde la cartografía, fijó para Europa los contornos de la *terra canibalorum*.

2.5. Entre flechas y caníbales: la construcción de una geografía moral del indio de tierra firme en la *Suma de Geographia*.

La obra de Martín Fernández de Enciso aporta un matiz clave a la figura del *caribe*/caníbal, al integrarla en una suerte de geografía humana que articula su descripción del Nuevo Mundo. Cabe destacar que el bachiller Enciso desempeñó un papel de particular relevancia en los procesos tempranos de conquista, ocupación y configuración del dominio colonial especialmente sobre Tierra-Firme. Su participación directa en las primeras fundaciones, particularmente su vínculo con Santa María de la Antigua del Darién, así como su papel como alcalde mayor y cofinancista de la expedición de Alonso de Ojeda hacia la gobernación de Nueva Andalucía, lo sitúan como un personaje inmerso en los entramados jurídicos, políticos y militares que configuraron la presencia hispana en Tierra Firme.

Pero más allá de su participación en los procesos de conquista, es indudable el aporte que el bachiller Enciso realizó a la cartografía del Nuevo Mundo a través de su *Suma de Geographia*, una obra que para su época constituyó un verdadero hito intelectual. Se trata de “una cartografía de la indefinición, un perfil de una superficie viva e inconclusa que los españoles iban vislumbrando” (Gonzalez, 2021) un intento pionero por ordenar y representar un mundo cuya forma y extensión apenas comenzaban a perfilarse.

La *Suma* no solo traza contornos físicos: también construye una geografía humana que incorpora observaciones sobre y los pueblos que Enciso conoció de primera mano. Esta dimensión experiencial resulta fundamental, especialmente en su descripción de las Indias Occidentales. Como señala Delgado (2014), “no hay en esta parte de la *Suma* referencias a viajeros o conquistadores, pilotos o astrónomos contemporáneos al autor, a quienes sin duda en más de una ocasión él mismo conoció y trató”. De este modo, el delineamiento del Nuevo Mundo se apoya en una autoridad basada en la experiencia directa, pues, como afirma el propio Delgado sobre Enciso, “son sus datos y solo ellos los que están en el texto” (p. 62).

En el contexto de su descripción de las Indias Occidentales, Enciso presenta un espacio geográfico en el que inicialmente se extiende desde las costas brasileras y se posiciona en la isla de Trinidad y el golfo de Paria. Es desde aquí, que enciso introduce un conjunto de imágenes y relatos que fijan su representación sobre los habitantes de tierra

firme. En su descripción de la isla de Paria aparecen detalladas las armas de los indígenas “flechas tan largas como una braçada [...] con huesos de pescados por hierros, más fuertes que diamantes”.¹

Además proyecta, hacia las islas situadas entre Trinidad y San Juan (Puerto Rico), una caracterización que remite directamente a las narraciones que el doctor Chanca había elaborado sobre Guadalupe. Enciso afirma que todas esas islas “son de caníbales que comen carne humana”, retomando un tópico que circula desde los relatos colombinos y que había sido reforzado por las cartas atribuidas a Vespucio y, más tarde, por la cartografía de Waldseemüller, de este modo la cartografía verbal de enciso, fija en su abordaje de las indias occidentales el espacio que habitan los caníbales.

Sus observaciones no se apartan, en efecto, de esa tradición discursiva. Enciso reproduce la idea de unos grupos que practican incursiones marítimas para capturar poblaciones vecinas: “Van por el mar en canoas a hacer guerra a otras partes... Si son hombres, se los comen; si son mujeres, las hacen servir como esclavas”. Con ello, no solo reafirma un motivo etnográfico ya codificado.

Pero la descripción de enciso, derrumba los límites geográficos por ejemplo observados en *Terra Canibalorum* de Waldseemüller, Enciso por su parte se prolonga a lo largo del litoral de Tierra Firme, desde las costas de Brasil y Guyana pasando por Paria, el cabo de la Vela, y a partir de ese punto se dirige hacia el oeste desarrollando un recorrido minucioso por diversos enclaves estratégicos. En su itinerario se detiene en puertos clave, Santa Marta, Zamba, Cartagena y la desembocadura del Zenú, para finalmente conducir al lector hacia el golfo de Urabá.

A lo largo de este trayecto, la caracterización de las poblaciones indígenas oscila entre lo “belicoso y feroz”, un registro retórico que Enciso refuerza mediante aseveraciones como “Son belicosos y usan arcos y flechas”. No obstante, resulta significativo que en este tramo del relato no recurra de manera explícita a las categorías de “*caribe*” o “caníbal”, pese a que las prácticas y conductas descritas, centrada en la hostilidad y la guerra, remitan a esquemas discursivos empleados previamente para los habitantes del golfo de Paria.

Si bien no aparece aquí una referencia directa a la antropofagia, surge un elemento novedoso en su representación de los indios especialmente en su abordaje del puerto de Santa Marta, se trata del uso de hierbas en distintos ámbitos, desde prácticas relacionadas con la orfebrería, como el dorado del cobre, hasta la elaboración de venenos con los que

¹ La primera edición de la *Suma de Geographia* de Martín Fernández de Enciso, utilizada en este estudio, no presenta numeración de páginas.

se untaban las flechas. Enciso enfatiza este aspecto al afirmar que “usan arcos y flechas poco mayores que varillas, y las untan con hierbas venenosas. Si acaso escapa algún hombre herido con ellas, es por gran suerte”.

Las mismas representaciones reaparecen en su descripción del puerto de Cartagena, cuyos habitantes son presentados como hábiles pescadores, desnudos y especialmente diestros en el uso del arco y la flecha. Esta destreza no estaba limitada por distinciones de género: la guerra parece constituir una práctica en la que participaban tanto hombres como mujeres, lo que refuerza la centralidad del armamento y en particular, del empleo de flechas envenenadas. Enciso subraya este aspecto al afirmar que “todas las flechas las untan con hierbas venenosas. Las mujeres pelean tan bien como los hombres”. En su tono característico de esta parte de la suma, la autoridad experiencial aparece para reforzar la veracidad de su relato: “Yo tuve prisionera a una joven de unos dieciocho o veinte años, de quien todos afirmaban que había matado a ocho hombres cristianos antes de ser capturada en la batalla en que la tomaron”.

En este sentido, cobra especial relevancia la cuestión de la hierba empleada por los indígenas para envenenar sus flechas, cuyo origen Enciso afirma conocer con detalle. Según su descripción, el veneno se prepara a partir de un fruto tóxico llamado “maquillas”, semejante en tamaño y color a las manzanas silvestres. Estos frutos provienen de un árbol similar al peral, aunque de menor porte, y poseen, un nivel de toxicidad extraordinario: “cuando un hombre come una de esas manzanas, su cuerpo se llena de gusanos que crecen tanto que, comiendo del propio cuerpo, acaban por matarlo”.

La insistencia en la verificación empírica, rasgo recurrente en la obra, reaparece con fuerza aquí. Enciso subraya haber corroborado personalmente la letalidad del fruto: “Esto se sabe con certeza porque yo mismo lo experimenté: se le dio una de esas manzanas a un perro, y dentro de cuatro horas su cuerpo se había llenado de gusanos”. La peligrosidad del árbol, sin embargo, no se limitaría a la ingestión del fruto: incluso situarse bajo su sombra provocaría dolores de cabeza, hinchazón del rostro y pérdida de la vista, algo que nuevamente Enciso reivindica haber observado “por experiencia”.

Frente a las “maquillas”, de las que se obtiene el veneno, el autor también menciona otros datos importantes asociados a hierbas, en este caso empleadas para contrarrestar sus efectos. En particular, alude a una planta llamada *yerbortó*, utilizada para curar heridas producidas por sustancias tóxicas.

Enciso añade un pasaje claramente marcado por el imaginario que lo permeaba: “con esta hierba, dicen, Alejandro curó a Tolomeo”. Sobre el *yerbortó* introduce una referencia distante que contrasta con el tono experiencial con la que suele abordar sus descripciones. Aquí, Enciso no habla desde la observación directa, sino desde lo oído o desde los repertorios simbólicos del Renacimiento, que recurrían a figuras de la Antigüedad para conferir autoridad a lo desconocido. De este modo, idealiza la misteriosa planta al afirmar que “la hierba *yerbortó* con la que curan las heridas, dicen que su jugo es tan bueno para la vista como para sanar las heridas, y que también se encuentra en Darién”.

Ahora bien, este tono más erudito y alusivo cambia abruptamente al llegar al golfo de Urabá. Aquí el retrato del indígena retorna explícitamente a la tradición del “caníbal”. En este punto, la *Suma de Geographía* presenta una caracterización concisa pero contundente: “Está el golfo de Urabá al Oeste en ocho grados. La tierra desta costa es algo montuosa. La gente es mala e son todos caníbales que comen carne humana. Usan arcos e flechas enherboladas.”. Con esta formulación, Enciso no solo reactualiza el motivo de la antropofagia, sino que inserta al golfo de Urabá en un mapa simbólico donde la violencia y la alteridad extrema se convierten en rasgos clave.

Resulta llamativo que aquí la descripción sea extraordinariamente breve, “gente mala”, “flecheros”, “caníbales”, pero aun así suficiente para inscribir a estas poblaciones en una categoría etnográfica cargada de implicaciones morales, distinta del repertorio que utiliza para otras regiones de Tierra Firme.

También sorprende el escaso desarrollo que Enciso dedica a estas gentes si se considera la insistencia general de la *Suma* en la experiencia personal como criterio de autoridad. Enciso vivió en Urabá un episodio crucial de su trayectoria conquistadora, cuando entre 1509 y 1510 arribó para socorrer a las huestes de Ojeda en el destruido fuerte de San Sebastián, arrasado por los indígenas que, valiéndose de flechas envenenadas, lograron expulsar a los españoles.

No resulta descabellado pensar que este trasfondo biográfico haya condicionado el tratamiento que Enciso otorgó a los habitantes del golfo, distanciándolo del tono más matizado que emplea para Santa Marta o Cartagena, cuyos pobladores también eran flecheros, y aproximándolo, en cambio, al modelo etnográfico de los “*caribes*” o “caníbales” de Paria y de islas como Guadalupe.

La *Suma de Geographía* no solo constituye un hito en la producción cartográfica destinada a la navegación hacia el Nuevo Mundo, ni se limita a ser, como señala Mena, una obra audaz que “dibujó el mundo” de su época. En lo que concierne al indio *caribe*, Enciso

fija las representaciones de los indios caníbales en un tropo específico que, aun ampliando las nociones Vespucianas materializadas en la cartografía de Waldseemüller, las combina con otros rasgos que complejizan la figura del indio “*caribe*”: como su habilidad con el arco y la flecha o el uso de plantas venenosas en el marco de la guerra.

Así, los espacios asociados a la antropofagia, antes limitados a las islas de Guadalupe y las costas de Paria, descritas por Vespucio, son difuminados por Enciso a lo largo de casi toda su descripción de las Indias Occidentales, desde Paria hasta el golfo de Urabá, creando así una nueva representación del *caribe* tanto en prácticas y costumbres como en el espacio que habitan en el Nuevo Mundo.

2.6. La representación del *caribe flechero* en la obra de Gonzalo Fernández de Oviedo.

Abordar la obra del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo implica enfrentarse a una de las primeras miradas sobre el Nuevo Mundo, en particular sobre las costas de Tierra Firme, especialmente la región del golfo de Urabá, con la cual estuvo vinculado desde sus primeras incursiones en el Nuevo Mundo. El trabajo de quien fuera considerado el Cronista general de Indias permite identificar con claridad cómo se proyecta en el nativo de tierra firme, la representación del *caribe*/caníbal.

Antes de analizar esta representación, resulta pertinente precisar el papel del cronista y ofrecer una aproximación crítica al concepto de “crónica de Indias”. José Carlos González Boixo (1999), advierte que el término resulta anacrónico, pues originalmente designaba un tipo de escritura propia de la Edad Media, cuyo significado comenzó a transformarse a partir del siglo XVI. Su uso se generalizó con la institucionalización del cargo de “cronista de Indias” por la Corona, aplicándose a relatos que no siempre compartían las características de la crónica tradicional. El cargo de cronista general de Indias fue instituido en 1526, y Oviedo, nombrado en 1532, lo asumió efectivamente por primera vez, obteniendo acceso privilegiado a documentación oficial y la facultad de solicitar informes, lo que fortaleció el carácter histórico y documental de su obra (Boixo, 1999).

No obstante, la irrupción de Oviedo en el Nuevo Mundo no se produjo inicialmente bajo la figura de cronista. Durante sus primeros años, e incluso en varias de sus estancias posteriores, estuvo estrechamente vinculado a las estructuras administrativas y económicas del proyecto colonial, particularmente en la ciudad de Santa María de la Antigua del Darién. Su llegada a Tierra Firme tuvo lugar en 1514, como parte de la llamada “Armada de

Castilla del Oro”, que acompañaba al gobernador Pedro Arias de Ávila, cuya sede se estableció en dicha ciudad (Montenegro, 2011). En este contexto, Oviedo desempeñó importantes cargos dentro del aparato colonial, entre ellos la escribanía general del juzgado, la escribanía mayor de minas y la supervisión de la fundición y marcación de esclavos indígenas (Mena, 2011).

la experiencia darienita influyó de manera decisiva en la posterior labor de Oviedo como cronista. Allí adquirió un importante conocimiento del Nuevo Mundo, de sus habitantes, de la flora y fauna. Asimismo, coincidió con conquistadores y funcionarios cuyos testimonios probablemente alimentaron varios de los pasajes de su obra referidos a acontecimientos que no presencié de primera mano. Precisamente, esta es una de las características fundamentales de la obra de Oviedo que conviene comprender. El propio cronista sugería esta idea en la elaboración del *Sumario de la Natural Historia de las Indias* cuando señaló sobre los hechos que describe que provenían de “memoriales acumulados por información de muchos testigos de vista” (Oviedo, 1950, p. 109).

Teniendo en cuenta todo ello, es posible comprender que en Oviedo el abordaje del nativo de Tierra Firme se construye tanto a partir de la experiencia directa como de aquello que le fue transmitido por sus informantes. Esto se evidencia posteriormente en sus primeros escritos sobre los nativos de Tierra Firme, basados en su experiencia directa en la Gobernación de Castilla de Oro. En este contexto, por un lado, presenta al indio *cueva*, al que conoció en la ciudad del Darién, como relativamente integrado a la lógica colonial: desempeñando funciones de sirvientes, guías o mancebos, e incluso participando en un proceso incipiente de cristianización mediante el bautizo, a quienes llega a calificar como *indios mansos* (Oviedo, 1853, t. III, p. 74).

Por otro lado, surge la representación de otro indígena, más distante y peligroso, que Oviedo ubica hacia el oriente de la ciudad de Santa María. En este sentido, señala que: “desde el Darién á la parte del Levante los indios son *caribes* é flecheros en aquella costa hasta el Cabo de la Vela, en la gobernación [...] de Castilla del Oro”. (Oviedo, 1853, t. III, p. 43).

En este sentido, la mirada de Oviedo oscila entre dos representaciones aparentemente opuestas del indígena, que remiten a la conocida dicotomía entre el buen salvaje y el *caribe* malo. Esta distinción, presente desde los tiempos de Colón, entre indígenas considerados feroces o caníbales y aquellos percibidos como dóciles o aptos para la conver-

sión, es clave para fundamentar las prácticas de dominación durante la conquista, mostrando cómo la construcción de ese otro sirvió para justificar la expansión y el control colonial (Vignolo, 2005).

Oviedo no será ajeno a estas ideas, de hecho en sus primeros libros de la historia general de las indias, la conceptualización del nativo, dentro de la cual se circunscribe también al que él denomina como *caribe*, estará atravesada por: “una dogmática conquistadora que condiciona en buena medida la humanidad del otro” (Santacruz, 2015, p. 22).

2.6.1 “Son estos *caribes*, flecheros, bravos y esforzados”.

“La geografía es la imitación y pintura de todas las partes de la tierra”. Con esta sentencia, inspirada en la obra de Ptolomeo, Oviedo abre el proemio del Libro XXI de su *Historia general y natural de las Indias*. En él, el cronista emprende una vasta descripción del Nuevo Mundo, que denomina “Geographia y asiento de la Tierra-Firme”. Se trata por tanto, de una cartografía textual que abarca un territorio considerable: desde el estrecho de Magallanes hasta la tierra del Labrador. (Oviedo, 1853, t. II, p. 112).

A la edad de setenta años, y tras haber dedicado treinta y seis de ellos al Nuevo Mundo, Oviedo redacta en 1548 este proemio, uno de los textos más tardíos de su producción. Como sugiere José Miranda, puede imaginarse a Oviedo plenamente instalado en su papel de cronista oficial, trabajando estos capítulos ya fuera en Santo Domingo, con las relaciones de viaje de capitanes y adelantados siempre a la mano, o en España, inmerso en un vasto conjunto de documentos oficiales, cartas y testimonios orales. Esta condición tardía de la escritura explica en parte, que estos capítulos “no tengan las virtudes de los primeros” y que, según el propio Miranda, adolezcan de cierta “mediatividad”, rasgo común a las historias construidas, en esta época, a partir de fuentes de segunda mano (Oviedo, 1950, p. 47).

La construcción geográfica del mundo americano en Oviedo se elabora precisamente, a partir de este conjunto de informantes y materiales cartográficos: aquello que, como él mismo afirma, “de diversos y muchos testigos he sabido desta pintura”. En el capítulo II declara seguir los trazos de la “carta moderna del cosmógrafo Alonso de Chaves” y los testimonios proporcionados por otros cosmógrafos, como Alonso de Santa Cruz (Oviedo, 1853, t. II, p. 116). Sobre esta base documental y testimonial, el cronista erige la pintura geográfica de la Tierra-Firme, una representación en la que su propia mirada se entrelaza con la autoridad técnica de los especialistas de su tiempo.

El aporte de su visión geográfica del Nuevo Mundo, lejos esta de agotarse en las descripciones físicas de las “costas, puertos, ríos y promontorios principales”. Más bien, en diversos pasajes, Oviedo articula esta cartografía con observaciones sobre los habitantes de esos espacios, integrando a su narrativa una dimensión de geografía humana en la que la figura del indio *caribe* adquiere un papel fundamental. Aunque, no será sino hasta el capítulo VI cuando estos entran plenamente en escena, situados en un espacio definido por el tramo costero que se extiende “desde la línea del Equinoccio [...] hasta el golfo de Urabá”. Así, al ubicar el “estrecho canal que divide la isla de Trinidad de la tierra-firme”, Oviedo introduce en su narrativa una región cuyos contornos delimita de manera significativa como “la tierra que llaman de *caribes*” (Oviedo, 1853, t. II, p. 130).

En su descripción de esta región, el cronista parece remitirse a los descubrimientos realizados por Colón en su tercer viaje, cuando el Almirante alcanzó por primera vez la tierra firme en ese punto. Siguiendo una tradición ya consolidada para este espacio geográfico, el cronista afirma que en esas costas Colón encontró gentes “feroces y flecheras”.

No obstante, la descripción de Oviedo se desplaza hacia el oeste de Paria y Trinidad, y, con este movimiento, la “tierra de los *caribes*” parece extenderse a lo largo del litoral. De hecho, al llegar a un tramo que el cronista denomina “el golfo triste”, interrumpe momentáneamente su delineación geográfica para dar paso a una geografía humana de sus habitantes, en la que ofrece los primeros detalles de su representación del indio *caribe*:

Toda esta costa, en lo que he dicho, está en nueve grados y medio [...] en todas ochenta leguas; y todas son de indios *caribes* flecheros, que tiran con hierva ponçoñosísima y mortal, y toda es mala gente y comen carne humana” (Oviedo, 1853, t. II, p. 131).

Dos elementos cobran especial relevancia en la descripción del cronista: la agresividad bélica, simbolizada en el uso de flechas, y la supuesta práctica de la antropofagia por parte de los nativos. A partir de estas atribuciones, construye un retrato del habitante de las costas de Tierra Firme, consolidado en la figura del *caribe flechero* como forma de nominación de ese otro.

Oviedo suspende de momento su descripción humana, y prosigue su geografía de tierra firme hasta el cabo de la vela. Desde allí, su delineación avanza hacia el suroeste, recorriendo las costas de lo que hoy es Colombia hasta alcanzar el golfo de Urabá. Es en este tramo donde retoma de manera más sistemática sus observaciones sobre los habitantes de la región. Así, los *caribes* reaparecen en distintos puntos del litoral; el primero de ellos es el espacio comprendido entre el puerto de Santa Marta y el “río grande”, del cual

señala: “Está poblado de indios *caribes* flecheros, que allí y por toda aquella costa tiran con una hierba muy enconada y mortal”. (Oviedo, 1853, t. II, p. 133).

La referencia a la “hierba” con que los indios untan sus flechas remite directamente al repertorio difundido por Enciso sobre los nativos de Santa Marta en su *Suma de Geographia*. Si bien las flechas envenenadas son introducidas por Enciso, sin convertir necesariamente a sus portadores en *caribes*, excepto en los casos de Trinidad y el golfo de Urabá, Oviedo articula en su geografía humana una relación mucho más estrecha entre “*caribe*” y “flechero”, haciendo que ambos rasgos converjan casi en una única figura etnográfica.

Ahora bien, queda claro que la asociación del indio *caribe* con el uso de flechas no surge con Oviedo, sino que tiene antecedentes claros en los primeros relatos de Indias. En la carta de Colón a Luis de Santángel, aparece una primera caracterización de estos como flecheros: “y usan arcos y flechas de las mismas armas de cañas, con un palillo al cabo por defecto de fierro que non tienen” (Navarrete, 1922, p. 194). Más tarde, Diego Álvarez Chanca retoma esta misma descripción al señalar que “sus armas son flechas en lugar de hierros; porque no poseen ningún hierro, ponen unas puntas fechas de huesos de tortugas” (Navarrete, 1922, p. 220).

La descripción que ofrece Oviedo sobre las flechas empleadas en su representación de los *caribes* coincide estrechamente con las de Colón y Chanca, en particular en lo referente a su diseño y a la ausencia de hierro, material con el que en Europa se fabricaban las puntas de las flechas. Oviedo las presenta como armas más bien rudimentarias, hechas de: “cañas ligeras y delgadas de carriços, y pónenles en lugar de hierro el cabo de un pedaço de palo reço [...] y en la punta de aquel, un hueso de raya” (Oviedo, 1853, t. II, p. 133).

Llama la atención que las descripciones insistan de manera reiterada en la ausencia de hierro en las flechas de los *caribes*, lo que parece sugerir una valoración implícita de inferioridad frente a las armas europeas. Elaboradas con cañas delgadas y materiales como huesos o puntas de madera afilada, las flechas *caribes* no parecían representar una amenaza para los europeos. Sin embargo, en la narrativa de Oviedo las flechas que utilizaban los *caribes* estaban envenenadas con la hierba, un compuesto tóxico que describe como “una pasta que parece cera de pez, con que untan sus saetas o flechas” (Oviedo, 1853, t. II, p. 133).

El verdadero poder de estas flechas de los *caribes*, residía precisamente en el veneno, que las convertía en instrumentos de guerra profundamente temidos por los españoles. La aparente rusticidad con la que eran elaboradas no disminuía en absoluto su peligrosidad; de hecho, bastaba muy poco para infligir un daño considerable. Este temor queda reflejado en las propias palabras del cronista, quien advierte: “es irremediable la herida, por poca sangre que saque” (Oviedo, 1853, t. II, p. 133).

Ahora bien, ¿qué era exactamente esa “hierba” mencionada por Enciso y que el propio Oviedo llegó a calificar como “diabólica”?

El cronista la describe como “una hierba muy enconada y mortal que ellos hacen y componen de diversas cosas ponzoñosas y con algunos zumos de hierbas que los indios conocen” (Oviedo, 1853, t. II, p. 133). La composición de esta mezcla venenosa se expone con mayor detalle en el *Sumario*, donde destaca un elemento al que Oviedo denomina “la manzana de la hierba”. Este fruto, que constituía la base de la preparación, procedía de un árbol cuya apariencia, según el cronista, resultaba engañosamente apetitosa: “estos árboles por la mayor parte siempre nacen y están en las costas de la mar y junto al agua de ella, y ningún hombre hay que los vea, que no codicie comer muchas peras o manzanillas de éstas”. A este componente principal se añadían otros igualmente tóxicos. En sus palabras: “de aquesta fruta, y de las hormigas grandes que causan los encordios [...] y de víboras y otras cosas ponzoñosas, hacen los indios *caribes* flecheros la yerba con que matan con sus saetas o flechas” (Oviedo, 1950, p. 114).

la cercanía entre esta descripción y la que anteriormente había presentado Martín Fernández de Enciso sobre la composición de la hierba de los flecheros resulta especialmente llamativa. Las *maquillas* mencionadas en la *Suma de Geographia*, frutos semejantes a manzanas de las cuales se extraería el veneno, permiten plantear la posibilidad de que Oviedo estuviera retomando, de manera parcial o indirecta, elementos ya presentes en Enciso cuando describió estas poblaciones dentro de su caracterización de las Indias Occidentales.

Se sabe que ambos autores coincidieron en el Darién, en 1513 y esta convergencia temporal podría haber facilitado algún tipo de intercambio o circulación de información. Desde esta perspectiva, no resulta extraño que Altoaguirre (1914) sugiriera que la relación entre Enciso y Oviedo pudo haber sido lo suficientemente estrecha como para haber fungido como informante del cronista en algunos pasajes de su obra. Altoaguirre sugiere que el silencio de Oviedo sobre varios episodios decisivos ocurridos en el Darién, especialmente

aquellos posteriores a la expulsión de Enciso, podrían indicar que su conocimiento de los hechos dependió en gran medida de la información que este último le proporcionó.

El cronista ofrece abundantes detalles sobre sucesos menores acontecidos antes de la partida de Enciso a España, pero omite describir con precisión campañas y acontecimientos que otros autores narran extensamente, lo que permitiría pensar que solo llegó a conocerlos de manera fragmentaria. Esta disparidad, sumada a la relación de confianza que ambos mantuvieron, hasta el punto de que Enciso delegó en Oviedo funciones oficiales durante su ausencia, ha llevado a plantear la hipótesis de que Enciso actuara como una de sus principales fuentes. Desde esta perspectiva, la selectividad de Oviedo al mencionar a Enciso y su énfasis en las acciones de otros actores podrían reflejar, al menos en parte, la influencia de ese informante cercano (Altoaguirre, 1914).

Teniendo en cuenta esto, no sería descabellado incluir entre esos posibles informantes a Enciso, especialmente debido a la notable convergencia entre ambos en la manera de describir el espacio geográfico que se extiende desde el cabo de la Vela hasta el golfo de Urabá, así como en ciertos rasgos reiterativos con los que caracterizan a las poblaciones que habitan este territorio. A ello se suman las afinidades en aspectos específicos, como la preparación de la *hierba*.

Pero, vale la pena advertir que aun si se aceptara la posibilidad de una influencia informativa de Enciso sobre Oviedo, este último parece tomar distancia en ciertos aspectos relacionados con el veneno de las flechas *caribes*. Mientras Enciso alude a la *yerbortó* como una suerte de antídoto o planta capaz de contrarrestar los efectos de la “hierba”, Oviedo prefiere enfatizar que la letalidad de estas flechas envenenadas era tal que los europeos se encontraban prácticamente indefensos ante ellas: “hasta ahora el remedio contra esta yerba no se sabe, aunque muchos cristianos han muerto con ella” (Oviedo, 1950, p. 114).

Por otro lado, el cronista introduce un episodio de experiencia personal ocurrido durante su primera incursión en las Indias, cuando la flota en la que viajaba hizo escala en el puerto de Santa Marta antes de arribar al Darién². Allí participó activamente en una “gua-

² Sobre este episodio también escribe el adelantado Pascual de Andagoya en una relación elaborada en 1514, donde recoge diversos acontecimientos vinculados a los viajes que Pedrarias Dávila realizó en Tierra Firme. En este relato, Andagoya menciona que los indígenas empleaban flechas envenenadas y describe así su llegada a la región: “llegó a la provincia de Santa Marta, donde desembarcó con toda su gente para conocer los secretos de la tierra”. Tras esto el adelantado señala: “llegaron a un pueblo donde los indígenas abandonaron sus casas [...] La gente de esta tierra es, en gran medida, como la de la isla de La Dominicana: son flecheros y de yerba.” (Tovar, 1992, t. I, p. 103).

zábara”, un combate contra grupos indígenas *caribes* que, según relata, se habían atrincherado en un cerro (Oviedo, 1853, t. III, p. 353). Aunque se trata prácticamente de la única ocasión en la que Oviedo parece haber tenido un contacto directo con los *caribes*, este episodio desempeñará un papel decisivo en la configuración de su representación de este grupo: refuerza la imagen de su carácter belicoso, la peligrosidad de sus flechas envenenadas y la lógica del enemigo temido.

Al describir este episodio el cronista recuerda que uno de los hombres que lo acompañaba murió tras ser alcanzado por una flecha: “aquel día me mataron un hombre de los que conmigo yban, en un combate que ovimos con los indios [...] y estando par de mí, le dieron un flechazo, de que le hirieron en la espinilla de una pierna”. A pesar de que la herida fue leve, “fué tan poca la fuerça de la flecha y tan pequeña la llaga, que no se le tuvo hincada la saeta, sino assí como le dio y le rompió el cuero y le sacó un poco de sangre”, el efecto fue fulminante. “la hierva era tal, que en el instante que este hombre fué. herido, se vió que era mortal, porque aunque era hombre do mucho esfuerzo [...] y era tenido por de grande ánimo, desmayó, y quassi rabiando, al tercero día murió.” (Oviedo, 1853, t. III, p. 353).

Ahora bien, al abordar el poder ofensivo de las saetas envenenadas utilizadas por los *caribes*, Oviedo no solo se limita a describir sus efectos letales, sino que también subraya su importancia dentro de la organización social y militar de estos grupos. De este modo, enfatiza el rol central que estas armas desempeñaban en la organización bélica. Así lo describe: “cada flechero lleva un buen arco de regia madera y bien labrado, y un manojo grande de sus flechas; y los más de ellos sus carcajes, y llevan pelotas de esta hierba, tamañas como las quieren hacer, para ungir y emponçoñar sus saetas” (Oviedo, 1853, t. II, p. 133).

A pesar de lo someras que resultan las descripciones etnográficas sobre el *caribe* flechero, tanto en el *Sumario* como en la *Historia* podemos observar que el cronista introduce una distinción interna dentro de estos grupos al mencionar a ciertos individuos a quienes denomina “coronados”³. Los sitúa en el tramo del litoral que se extiende desde Punta Canoas hasta la desembocadura del río Magdalena y los identifica a partir de marcadores corporales visibles. Según explica, recibe este nombre porque llevan el cabello cortado de

³ Estos indios aparecen también en la Suma de Geografía, ubicados por Enciso en el puerto de Zamba, sobre estos señala: “los hombres llevan el cabello cortado y coronas como los frailes; las mujeres andan cubiertas desde la cintura hacia abajo. Es gente pacífica, que no hace mal a nadie si no se les provoca primero.”

manera que forma una tonsura semejante a la de los frailes benedictinos: “andan trasquilados el cabello bajo como do tres meses ó quatro, ó abierta una grand corona, como la usan los frayles de Sanct Benito; é son nocheros é tiran con hierba” (Oviedo, 1853, t. IV, p. 466).

Además de la tonsura, describe que otros indios a quienes también designa como *caribes*, que relaciona con el puerto de Santa Marta, engalanaban sus cabezas con vistosos adornos de plumas y se pintaban el rostro con pigmentos intensos, probablemente achiote. Así relata que estos llevaban: “hermosos penachos en las cabezas” y los rostros “embijados, tan colorados como sangre” (Oviedo, 1853, t III, p. 26).

Esta lógica del cuerpo como soporte vuelve a aparecer en el contexto bélico. En el Sumario, subraya que los *caribes* flecheros se engalanaban y se presentaban en combate adornados con vistosos penachos de plumas, grandes pectorales de oro, brazaletes y cintillos en la cabeza. De esta manera menciona el cronista van muy bien aderezados con sus joyas “de oro y plumas”. Además, portaban collares compuestos por pequeñas cuentas elaboradas a partir de caracoles, junto con cuentas de diversos colores, negras, moradas y otras tonalidades, que mezclaban con piezas de oro para fabricar brazaletes y adornos que colocaban en muñecas, tobillos, debajo de las rodillas y en el cuello. Estas cuentas, llamadas chaquiras, eran especialmente apreciadas, y también las usaban las mujeres principales. Como complemento, muchos llevaban grandes zarcillos de oro en las orejas y las narices (Oviedo, 1950, p. 141).

Luego de examinar los aspectos previamente mencionados, Oviedo continúa en el capítulo VI con una descripción del territorio y de las particularidades geográficas de Tierra Firme, en la cual la figura del indio *caribe* adquiere una presencia cada vez más definida dentro de su representación del paisaje humano de la región. En este marco, en su abordaje sobre la región del golfo de Urabá introduce un giro particularmente significativo en su relato. El cronista incorpora nuevos matices sobre el *caribe* flechero, ofreciendo una reflexión etimológica que identifica esta zona como un posible núcleo de origen tanto del nombre como de la identidad guerrera que atribuye a estos grupos.

Esto he dicho aquí, porque el capitán Rodrigo de Bastidas descubrió parte desta costa; y lo más peligroso della fué lo que él vido destos flecheros hasta el golpho de Urabá, á la entrada del qual está una punta que llaman Caribana, de donde se deriva este nombre *caribe*, como cabeça ó solar solariego de los *caribes*. Este nombre *caribe* no quiere deçir sino bravo ú osado ó esforçado. Notad assí como Hércules en lengua egipcia quiere deçir fuerte ó victorioso en batalla, y mas propriamente en lengua Griega; pero yo creo que propriamente quiere deçir *caribe* fuerte ó bravo en aquella costa ó parte de la Tierra-Firme, y aun en aquessas mismas islas; porque quando uno come axi y quema mucho, ó sorbe algund calda do que quema mucho, dice: muy *caribe* está (Oviedo, 1853, t. II, p. 133).

Efectivamente, Oviedo reafirma aquí la imagen aguerrida de estos grupos indígenas, subrayando su peligrosidad a través del uso de flechas envenenadas y consolidando la representación del *caribe* como un sinónimo de hostilidad, resistencia y combatividad. Sin embargo, el pasaje introduce un matiz importante: aunque la dualidad flechero/antropófago constituye el núcleo de esta representación, el término *caribe* adquiere también en este pasaje un valor toponímico derivado de punta de Caribana. Al emplear esta región como punto de referencia dentro de su “geografía y asiento de la Tierra-Firme”, Oviedo delimita el espacio de ocupación de estos pueblos y amplía las fronteras de la llamada “tierra de los *caribes*”, reinterpretando su extensión.

Es precisamente en esta línea que, al referirse a la provincia de Caribana, ubicada en la margen oriental del golfo de Urabá, Oviedo le atribuye el carácter de frontera, resaltando el lugar estratégico y simbólico que este espacio ocupa dentro de su interpretación del territorio *caribe*. La dimensión toponímica del término *caribe* se articula aquí con la función que atribuye al golfo como punto de transición entre distintos pueblos. En este tramo, el cronista presenta a Urabá como un espacio donde confluyen grupos con prácticas bélicas diferenciadas, lo que le permite sostener su distinción entre los *caribes flecheros* y otros pueblos vecinos.

Así lo expresa:

En esta provincia de Caribana se acaba la gente de los flecheros de la tierra, la qual dura desde encima de la isla de Trinidad [...] y de la otra parte del golpho de Urabá, en la costa del Poniente, do es la cueva y entrada de aquel poderoso río de Sanct Johan. (Oviedo, 1853, t. II, P. 134).

El cierre del capítulo VI profundiza esta idea de frontera, además de presentar al golfo de Urabá como el escenario donde fueron fundadas los primeros poblados coloniales en Tierra Firme: “el primero el de Urabá, y el segundo el de la Guardia, á par del río Darien, la qual población se llamó después Sancta María de la Antigua”. Sobre esta última, Oviedo añade: “he yo residido algund tiempo” (Oviedo, 1832, t. II, p. 135). Este dato es clave para entender que su experiencia en el Darién adquiere un carácter significativo en su narrativa, condicionante, además, de su perspectiva con la que describe a los pueblos del golfo de Urabá.

En el Sumario esta distinción aparece condensada, pues se basa fundamentalmente en las prácticas bélicas. En la margen occidental del golfo ubica a *los cuevas*, a quienes no incluye dentro del grupo de los *caribes*, ya que no empleaban flechas en el combate. Sus armas, señala, eran “varas y macanas; las varas son arrojadizas, algunas de

palmas y otras maderas recias, y agudas las puntas, y éstas tiran a pura fuerza de brazo”. En cambio, señala que “estos que son flecheros viven desde el dicho golfo de Urabá o punta que llaman Caribana, a la parte del levante”, a quienes describe mediante una serie de calificativos que revelan la fuerte carga moral de su representación: “y comen carne humana, y son abominables, sodomitas y crueles y tiran sus flechas emponzoñadas” (Oviedo, 1950, p. 113).

De este modo, el golfo de Urabá se convierte en una línea organizadora de su percepción de los pueblos indígenas. La frontera que establece entre el feroz *caribe* flechero y el manso *cueva* refleja, en realidad, la distinta naturaleza de sus fuentes: mientras la representación del *caribe* se construye a partir de una tradición discursiva heredada, la que ofrece de *los cueva* procede de su experiencia directa con ellos a quienes incluso, llegó a emplearlos como naboríos en su estadía en la ciudad de Santa María de la Antigua del Darien. Esta asimetría, entre lo conocido por referencia y lo observado de primera mano, termina funcionando como un principio estructurante de su geografía humana.

Todo ello permite problematizar en Oviedo la manera en que el uso de flechas envenenadas funciona como un criterio clasificatorio central, capaz de simplificar y homogeneizar realidades culturales diversas bajo la categoría de *caribes flecheros*, a quienes además asocia con la antropofagia. A partir de este rasgo, el cronista delimita un extenso territorio de “seisientas leguas” que se extiende “desde esta Caribana, todo lo que costea la provincia del Cenú y de Cartagena y los Coronados y Santa Marta y la Sierra Nevada, y hasta el golfo de Cumaná y la Boca del Drago”, incluyendo también algunas islas de las Antillas menores, para afirmar que: “todas o la mayor parte de los indios son flecheros y con yerba” (Oviedo, 1950, p. 113).

Esta delimitación territorial no solo amplía de manera significativa el espacio que Oviedo atribuye a los *caribes*, sino que fortalece la asociación entre su identidad y el empleo de flechas envenenadas. A partir de esta relación, el cronista configura un mapa humano en el que la categoría *caribe flechero* opera simultáneamente como marcador étnico, geográfico y de peligrosidad.

Sin embargo, la extensa franja costera y el ámbito insular en los que ubica a estos grupos, realmente estaban habitados por sociedades culturalmente diversas, cuya complejidad queda reducida en el esquema de Oviedo. Esta reducción produce un efecto homogeneizador que desdibuja las diferencias internas entre los pueblos de la región y transforma un rasgo tecnológico compartido en un marcador identitario rígido. Como advierte Gustavo Santos (1989), los grupos que ocupaban estas costas “no se trataban, por tanto,

de grupos emparentados culturalmente, sino de grupos que solo debieron tener en común la utilización de flechas envenenadas” (p. 20).

Teniendo en cuenta lo anterior, resulta evidente que la descripción de Oviedo carece de los elementos necesarios para conocer con mayor profundidad al nativo que él denomina *caribe flechero*. El simple hecho de emplear flechas envenenadas le basta al cronista para construir una representación de ese otro, asociada en el mejor de los casos a la osadía guerrera. En realidad, en Oviedo, como en buena parte de la tradición discursiva que lo precede y acompaña, la categoría *caribe flechero* dista de funcionar como una definición étnica; antes bien, opera como una etiqueta moral que proyecta sobre los grupos así denominados los atributos del caníbal y del salvaje, reforzando un modelo de otredad más imaginado que observado.

2.6.2. El *caribe flechero* y antropófago como recurso jurídico y discursivo para justificar la esclavitud.

Más allá de su condición de flecheros, los *caribes* de Oviedo reproducen el sentido discursivo que los vincula con las prácticas antropofágicas. Las referencias que el cronista hace a estas prácticas están, además mediadas por los testimonios que recoge de quienes participaron o tuvieron contacto con dichas poblaciones. En este sentido, al referirse a los indígenas de Santa Marta, a quienes enfrentó y en quienes pudo confirmar el empleo de flechas, Oviedo señala además que:

Son estos indios *caribes*, flecheros y comen carne humana; y esto se supo, porque en algunas casas se hallaron aquel día tasajos é miembros de hombres ó de mugeres, assi como braços y piernas y una mano puesta y salada y enjairada, y collares engastados en ellos dientes humanos, que los indios se ponen por bien paresçer, y calaveras de otros puestas delante de las puertas de sus casas en palos hincados á manera de tropheos y acuerdo de triunfo de los enemigos que han muerto ó de los que han comido (Oviedo, 1853, t. II, p. 355).

El relato de Oviedo sigue aquí un patrón narrativo ya establecido en las primeras crónicas. Desde Chanca hasta Vespucio, la irrupción en las viviendas indígenas suele estar acompañada de descripciones sobre el hallazgo de restos humanos, que evidencian las prácticas antropofágicas de estos pueblos. Sin embargo, el relato de Oviedo, no se limita a registrar la presencia de estos restos en las viviendas, también enfatiza la disposición de los cráneos como signos de triunfo y la incorporación de partes del cuerpo, como los dientes, a la indumentaria de los caribes. Lo que contribuye a construir una imagen de estos

indígenas asociada no solo con la antropofagia, sino también con la exhibición de la violencia salvaje. Oviedo hereda esta lógica: el hecho de encontrar supuestas partes humanas en los espacios domésticos le permite inferir que la práctica no era ocasional, sino un rasgo cultural integrado a la vida cotidiana y estrechamente vinculado a las dinámicas sociales y bélicas de estos grupos.

Pero en Oviedo la antropofagia parece adquirir una dimensión adicional. Más allá de que sus referencias procedan de testimonios recogidos de terceros, estas descripciones cumplen una función central en la definición del estatus atribuido al nativo de Tierra Firme. ¿Qué sentido adquiere, entonces esta insistencia en la antropofagia? Una posible respuesta se encuentra en la estrecha relación entre la representación del indígena como antropófago y las pretensiones de sometimiento que acompañaron las primeras empresas de conquista.

La posibilidad de reducir a los indígenas a la esclavitud constituyó una preocupación temprana para los conquistadores y, frente a ello, la Corona buscó establecer los términos jurídicos de su relación con las poblaciones indígenas. Como señala Vignolo (2005), al reconocer la soberanía castellana sobre los nuevos territorios, la Corona estableció que los indígenas pasaban a ser considerados súbditos de la monarquía.

Pero estas prerrogativas no eran plenamente inclusivas. Si los indígenas reconocidos como súbditos de la Corona quedaban, en principio, protegidos frente a su esclavización, esta condición no se extendía de manera uniforme a todos los grupos. El 31 de octubre de 1503, la reina Isabel de Castilla emitió una cédula real que prohibía la esclavización de los indígenas del Nuevo Mundo, pero establecía una excepción fundamental: los *caribes*. A partir de esta disposición, la categoría *caribe* adquirió una dimensión abiertamente política y jurídica. No se trataba únicamente de un descriptor etnográfico, sino de una herramienta jurídica y discursiva mediante la cual se atribuían a determinados grupos acusaciones de rebeldía o canibalismo, legitimando así la guerra justa, el cautiverio y la esclavitud.

En la cédula, la reina ordena:

por ende por la presente doy licencia e facultad a todas e cualesquier personas que con mi mandado fueren, así a las Islas e Tierra-firme del dicho mar Océano que fasta agora están descubiertas, como a los que fueren a descubrir otras cualesquier Islas e Tierra-firme, para que si todavía los dichos *caníbales* resistieren, e non quisieren rescibir e acoger en sus tierras a los Capitanes, e gentes que por mi mandado fueren a facer los dichos viages; e oírlos para ser doctrinados en las cosas de nuestra Santa Fe Católica, e estar en mi servicio e so mi obediencia, *los puedan cautivar e cautiven para los llevar* a las tierras e islas do quier fueren, e para que los puedan traer e traigan a éstos mis Reinos e Señoríos, e a otras cualesquier partes e lugares do quisieren e por bien tovieran, pagándonos

la parte que dellos nos pertenesca, e para que los puedan vender e aprovecharse dellos, sin que por ello cayan nin incurran en pena alguna... (Navarrete, 1859, t II, p. 462).

El panorama era claro: tres grandes focos de canibalismo se consolidaron en el Nuevo Mundo durante los primeros años de la conquista, las Antillas, Brasil y Cartagena, (Vignolo, 2005). Respecto de este último, Oviedo ofrece un testimonio en el libro XXVII de la *Historia*, en la que aborda el desembarco realizado por el gobernador Alonso de Ojeda y su lugarteniente Juan de la Cosa en la costa cartagenera, episodio que culminó en un violento enfrentamiento en el cual perdió la vida este último. A propósito de tales hechos, Oviedo no duda en sentenciar la condición de esclavos de los nativos, amparándose en lo que considera fundamentos morales y jurídicos: “assí porque allí comen carne humana é son sodomitas abominables, como porque son ydólatras é tienen otros muchos vícios. Mas sé que quando lo mataron [Juan de la Cosa], estaban sentenciados á que fuessen esclavos” (Oviedo 1853, t. II, pp. 420-421).

Ya en el Sumario, Oviedo había incorporado una referencia a los caribes de Cartagena que, en continuidad con las primeras descripciones, reproducía el discurso reiterado en las crónicas tempranas sobre la captura de enemigos por parte de estas poblaciones y el supuesto destino antropófago que les aguardaba. En este pasaje, Oviedo retoma casi al pie de la letra la tradición que va de Chanca y Vesputio a Enciso, repitiendo el motivo de los cautivos sacrificados y comidos, incluso mediado por distinciones de género: “no toman esclavos ni quieren a vida ninguno de sus contrarios o extraños, y todos los que matan se los comen. Los hijos de las mujeres que toman cautivas, cómenselos después; y los muchachos que toman de los extraños, cápanlos y engórdanlos y cómenselos” (Oviedo 1950, p. 123).

En el libro XXVII, Oviedo retoma y amplía estas afirmaciones respecto a los *caribes* de Cartagena, profundizando aún más en la conducta antropófaga que les atribuye. Allí señala que “estos indios *caribes*, de donde parte de aquellas cabeças de hombres, que tienen assi puestas, podrán proceder; y es que quando entre ellos vienen á concordia é amistad, se convidan á comer, y en aquella comida ó banquete siempre interviene la muerte de algunos que comen” (Oviedo 1853, t. II, p. 434).

La insistencia en estos pasajes muestra cómo el cronista se inserta en una tradición discursiva que convierte la antropofagia así como en otros pasajes las flechas, en rasgos definitorios de la alteridad *caribe*. Las prácticas antropofágicas, o, más precisamente, su representación, funcionaron como un elemento clave en los primeros debates sobre la legitimación de la conquista.

Y es que dichas prácticas imputadas a los pueblos nativos del Nuevo Mundo sirvieron como fundamento para justificar la guerra y la esclavitud de los indios “salvajes” (Chicangana-Bayona, 2007). En esta misma línea, Arens (1980) señala que el interés por obtener mano de obra esclava incentivó a los colonizadores a reexaminar territorios inicialmente descritos como habitados por arahuacos pacíficos, redescubriendo en ellos una supuesta hostilidad que permitió reclasificarlos progresivamente como pueblos *caribes* o caníbales. Esta ampliación discursiva de la “tierra de los *caribes*”, legitimaba su explotación bajo el amparo de la guerra justa.

En suma, la reiteración de Oviedo no solo obedece a la tradición discursiva de las crónicas tempranas, sino que contribuye de manera decisiva a fijar una categoría, la de *caribe/canibal*, cargada de implicaciones jurídicas y políticas. Su narrativa, al reproducir y amplificar este imaginario, participa activamente en la construcción de un marco conceptual donde la imagen del antropófago fue proyectada sobre amplios sectores indígenas del Caribe y Tierra Firme.

La representación del indio *caribe* en la obra de Oviedo se organiza así, en torno a un doble eje simbólico: el flechero y el antropófago. En su geografía humana, el *caribe flechero* encarna la figura del “indio malo”: enemigo peligroso, difícil de reducir al cristianismo, asociado al uso de flechas envenenadas y marcado por una degradación moral.

De ahí que los pueblos indígenas que habitan el espacio descrito por el cronista, “desde aquel golpho de Urabá para Oriente, hasta en fin de la boca del Drago é la isla de la Trinidad”, adquieran automáticamente el estatus de *caribes* flecheros. Sobre este amplio territorio de Tierra Firme, Oviedo señala: “todo está poblado de indios *caribes* flechero é comen carne humana”, para concluir que tales prácticas constituían, ante los instrumentos políticos y jurídicos de la empresa colonial, una transgresión, por lo que sentencia: “é por sus delictos se les empleaba muy bien qualquier castigo” (Oviedo, 1853, t. II, p. 421). El “castigo” al que alude el cronista general de las Indias no era otro que la esclavitud. Así, la acusación de antropofagia dirigida contra los pueblos de Caribana y Tierra Firme operó como un dispositivo discursivo fundamental para legitimar su captura, explotación y sometimiento.

3. CAPITULO 3. DEL INDIO ENEMIGO AL MEDIADOR POLÍTICO: RECONFIGURACIONES DEL CARIBE A TRAVÉS DE LAS ENTRADAS, LA NEGOCIACIÓN Y LA ALIANZA EN URABÁ.

Este capítulo examina las relaciones hispano-indígenas en el golfo de Urabá durante las primeras décadas del siglo XVI, particularmente entre 1513 y 1532, atendiendo a las transformaciones que experimentaron las formas de aproximación, ocupación y dominio colonial sobre este territorio. A partir del análisis de diversas fuentes documentales, como cartas y relaciones de viaje producidas en el contexto de la colonización temprana del Darién, el capítulo muestra cómo en estos documentos se proyecta la representación del indio *caribe* y como esto ayudó a justificar determinadas formas de violencia, que dieron lugar a acciones vinculadas con prácticas concretas de intervención colonial como entradas esclavistas contra los indígenas de la margen oriental del golfo de Urabá particularmente en Punta Caribana. Dando lugar a una serie de relaciones de resistencia violenta por parte de los nativos.

Por otro lado, las fuentes relativas a la expedición de Julián Gutiérrez permiten observar con mayor detalle las prácticas que articularon el rescate en las relaciones entre españoles e indígenas. Estas comprendían el intercambio de obsequios y bienes europeos, como hachas y cuchillos, por oro, así como la restitución de indígenas capturados durante expediciones anteriores. Más que simples transacciones de bienes, estos intercambios formaban parte de un entramado de relaciones en el que se establecían acuerdos, mediaciones y formas de negociación. Este escenario permite reconocer en las fuentes a los caciques mencionados en las relaciones de viaje, no como figuras pasivas frente a la presencia española, sino como agentes capaces de intervenir, negociar y participar activamente en la configuración de estas relaciones.

En conjunto, el capítulo plantea que la colonización del golfo de Urabá no siguió un único modelo de dominación. Las entradas, la guerra y la captura configuraron como motor de todo ello, la reproducción discursiva del indio *caribe*, posteriormente, el rescate introdujo mecanismos de negociación y alianza que permitieron ampliar la presencia española mediante redes indígenas preexistentes. Sin embargo, esta transformación no significó el abandono de los objetivos coloniales, sino una reconfiguración de sus mecanismos.

Así, el capítulo propone comprender la colonización de Urabá como un proceso dinámico en el que las formas de violencia, negociación, intercambio y alianza se articularon

con las representaciones construidas sobre los indígenas, al tiempo que estos desarrollaron estrategias propias de resistencia, y mediación frente al avance colonial.

3.1. La invención del enemigo: el indígena de Caribana y la legitimación de la guerra esclavista en el golfo de Urabá.

A tan solo dos años de la fundación de Santa María de la Antigua del Darién, Vasco Núñez de Balboa dirige al rey de Fernando una misiva, fechada el 20 de enero de 1513, en la que informa sobre los avances castellanos en la región, incluido el célebre avistamiento de la Mar del Sur. En ella, además, expone los esfuerzos realizados para reorganizar a los hombres que sobrevivieron a los fallidos intentos de ocupación emprendidos por Alonso de Ojeda y Diego de Nicuesa; mientras que destaca el valor estratégico del establecimiento definitivo de Santa María de la Antigua del Darién como el primer asentamiento estable de los castellanos en tierra firme. Al mismo tiempo, la carta ofrece una de las primeras descripciones de los pueblos indígenas del golfo de Urabá, en especial referencias sobre el indio *caribe*.

El contenido de su carta, recurre desde el inicio, a la idea del “Darién dorado” para captar la atención de la Corona. En su misiva Balboa informa sobre sus descubrimientos y deja entrever la ilusión de un territorio donde, como señala Carmen Mena, el oro parece tan abundante que incluso “se pesca con redes” (2011). Esta imagen, se instala en su narrativa, aunque no exenta de paradoja: el propio Balboa admite que “a la continua nos ha faltado más la comida que el oro” (Navarrete, 1880, t. III, p. 367). La abundancia de metales preciosos contrasta con la precariedad de la vida en el Darién, y esa tensión se convierte en argumento político en su misiva: el oro existe, pero falta el auxilio real para explotarlo.

Entre las múltiples “nuevas” que llegan a Balboa, destaca la noticia de que, internándose por el poderoso río Sanct Johan (actual río Atrato), existen otras provincias, entre ellas una llamada *Abanumaqué*. “Tengo nueva muy cierta”, escribe al rey, “que hay en ella ríos de oro muy ricos: sólo de un hijo del Cacique de aquella provincia que tengo aquí.” (Navarrete, 1880, t. III, p. 368). Estas informaciones, transmitidas por indígenas capturados en las expediciones a las regiones circundantes del Darién, amplían su visión del territorio hacia un interior que promete riquezas inagotables.

En este contexto emerge la figura de *Davaive*, descrito con insistencia y fascinación como un gran señor, “el más poderoso de todos”. Su presencia, casi legendaria, marca un punto de inflexión en la narrativa de Balboa: entre la realidad y la fantasía, *Davaive* encarna

la proyección de un poder indígena que Balboa intenta comprender y, al mismo tiempo, someter al orden de la conquista.

A través de los testimonios, “dícenme muchos indios que lo han visto”, Balboa afirma que posee “ciertas cestas de oro que cada una dellas tiene un hombre que llevar a cuestas” (Navarrete, 1880, t. III, p. 369). La dimensión mítica de esta figura se construye, así, sobre la voz indígena mediada por el relato del conquistador, que transforma la información recibida en una narrativa de poder y abundancia. En su descripción de *Davaive*, el oro que poseen los indios del Darién procede de este cacique, a quien atribuye un poder central en la red de intercambio del Urabá.

Balboa sostiene, además, que a dos jornadas de *Davaive* se encuentra una región de “tierras provechosas” por sus minas de oro. Es precisamente en este pasaje donde aparecen por primera vez los *caribes* en su carta, como una forma de nominar a los nativos de esas tierras. Los presenta como un pueblo sin ley ni gobierno, moralmente degradado y feroz en sus costumbres, en una caracterización casi Vespusiana, señala: “hay una gente que es mui *caribe* y mala, comen hombres cuantos pueden haber: esta es gente que está sin señor y no tienen a quien obedecer; es gente de guerra, cada uno vive sobre sí”. Sin embargo, el propio Balboa advierte que estos que son muy *caribes* son “Señores de las minas” esto introduce una tensión significativa en su relato: aquellos a quienes presenta como bárbaros y sin orden son, al mismo tiempo, los guardianes de las riquezas más codiciadas. Estas minas no pasan desapercibidas para Balboa, quien subraya: “son estas minas, según yo tengo la nueva, las más ricas del mundo” (Navarrete, 1880, t. III, p. 369).

En su descripción, estos llamados *caribes* obtienen el oro aguardando a que desciendan las aguas de los ríos, momento en el que recogen los granos “muy gordos” que quedan al descubierto. Según le señalan los indios, estos granos son “del tamaño de naranjas y como el puño, y piezas según señalan de manera de planchas llanas” (Navarrete, 1880, t. III, p. 370).

Todo este oro, afirman los informantes indígenas, es intercambiado con *Davaive*. Esta información, presentada como “nuevas muy ciertas”, sitúa a este cacique como el eje de un sistema económico que articula la circulación del oro y de las personas.

Balboa señala que *Davaive* intercambia el metal con los *caribes* por “indios mancebos y mochachos para comer, y indias para servir a sus mujeres; no las comen: dales puercos [...] dales mucho pescado y ropa de algodón y sal, dales piezas de oro labradas como ellos las quieren” (Navarrete, 1880, t. III, p. 370). Con ello inscribe su relato en la tradición canibalesca que define moralmente a estos grupos, enfatizando su supuesta predilección

por la carne humana, en particular la de los hombres, así como la utilización de los mancebos para el engorde y de las mujeres como esclavas.

Sin embargo, este intercambio no solo funciona como un marcador de barbarie, sino también como un mecanismo económico que permite a los *caribes* satisfacer otras necesidades materiales. En este sentido, la figura de Davaive adquiere mayor relevancia en el imaginario de Balboa, pues reafirma que el eje de las transacciones es el oro. Ello fortalece la idea de un gran centro de fundición en su dominio, que lo convierte en un núcleo productor y redistribuidor del metal, del cual se abastecerían los demás caciques de la región.

La idea de un Darién dorado en la carta de Balboa no se limita a los relatos casi míticos sobre señores legendarios o sobre regiones lejanas habitadas por *caribes*, sino que se extiende también a los entornos más próximos a la propia ciudad del Darién. En los cacicazgos de Careta, Comogre y Pocorosa, situados hacia el poniente y próximos a la costa, Balboa identifica una riqueza semejante. De estos pueblos, de donde afirma haber tomado indígenas para que sirvieran en Santa María, obtiene noticias sobre ríos con abundante oro que descienden de sierras, que define como: “las más hermosas que se han visto en estas partes” (Navarrete, 1880, t. III, p. 371). Los indígenas, señala Balboa, guardan el oro “en las barbacoas como maíz”, imagen que sugiere tanto abundancia como la naturalidad con que se disponía de él. Lo recolectan cuando baja el agua de las quebradas y lo “apañan” en sus cestas, práctica que Balboa valida ante la Corona enviando a un indio experto como prueba (Navarrete, 1880, t. III, p. 371).

Pero, lejos de ese Darién dorado y de las noticias sobre tierras prósperas, minas abundantes y ríos desbordados de oro, el discurso de Balboa experimenta un giro significativo en la representación del otro y su espacio, con la aparición de un nuevo grupo indígena, también identificado como caribes: los de Caribana, situados al otro lado del golfo, en su margen oriental. En su carta, Balboa proyecta sobre estos una mirada abiertamente condenatoria. De ellos afirma: “estos indios del Caribana tienen bien merecido mil veces la muerte”. (Navarrete, 1880, t. III, p. 375).

El juicio de valor que construye el conquistador sobre estos pueblos, especialmente articula dos elementos complementarios: recoge en si misma toda la tradición que le antecede sobre el *caribe*, sujeto asociado a la barbarie misma; mas por otro lado lo proyecta sobre estos a partir de una experiencia presentada como inmediata y personal desde la cual el relato de Balboa encuentra una aparente confirmación empírica que legitima su discurso sobre estos como *caribes*. Vasco Núñez de Balboa los había enfrentado durante la

fallida ocupación del fuerte San Sebastián de Urabá y menciona de estos, “es muy mala gente y han muerto en otras veces muchos cristianos y algunos de los nuestros a la pasada cuando perdimos allí la nao” (Navarrete, 1880, t. III, p. 375).

La carta adquiere en este punto un tono punitivo y de guerra abierta. Balboa descarta la posibilidad de reducirlos como esclavos y propone al rey, en cambio, su aniquilación total: “y no digo darlos por esclavos segund es mala casta, mas aun mandarlos quemar a todos chicos y grandes, porque no quedase memoria de tan mala gente”. (Navarrete, 1880, t. III, p. 375). Esta sentencia representa un quiebre en su discurso: si Davaive y los señores del oro eran vistos como fuentes de provecho, los *caribes* especialmente los de Caribana encarnan la figura del enemigo absoluto, sin redención ni utilidad posible.

Tanto estos indios como el territorio que habitan se presentan en una contraposición radical a las tierras ricas de la otra costa del golfo de Urabá, el Darién, e incluso las tierras del interior. Para Balboa, “en cuanto a la punta de Caribana fasta veinte leguas la tierra dentro, lo uno porque la gente es muy mala, y lo otro por la tierra que es muy estéril y sin provecho” (Navarrete, 1880, t. III, p. 375). Con ello, el territorio adquiere en sí mismo una extensión de las cualidades atribuidas a sus habitantes: la corrupción moral y la barbarie que se les imputan son trasladadas al paisaje, al punto que Caribana configura la imagen de una tierra pobre, estéril.

Sin embargo, Balboa parece reconsiderar el tratamiento que debe darse a estos indios e introduce una reflexión pragmática que matiza su condena inicial: la posibilidad de convertir la hostilidad de estos grupos en un recurso útil para la empresa colonial. Propone la extracción de los *caribes* como esclavos, no para servir en el Darién, sino para ser vendidos en la Española y, a cambio, traer indios dóciles que trabajen en Santa María.

En sus propias palabras:

de manera que los indios de aquellas partes de veragua y de Caribana, que es mas abajo, nose de ver nungun provecho dellos sino desta manera, trayendo a pueblos de cristianos, e que los puedan llevar a las islas de Cuba y Jamaica y a otras islas pobladas de cristianos a trocar por otras naborias indios que asimismo hay en las otras islas pobladas de cristianos muchos dellos bravos y que los cristianos nos se pueden bien servir dellos y de esta manera mandando los bravos a donde estén fuera de su natural, los de estas partes servirán bien en las islas y los de las islas acá. Esto aviso a V. A. que conviene mucho a su servicio (Navarrete, 1880, t. III, p. 376).

Con esta propuesta, Balboa convierte la guerra y la extracción de esclavos en un mecanismo de intercambio dentro de la economía colonial: los “bravos” de Caribana, expulsados de su territorio, se transforman en una moneda de cambio destinada a garantizar la subsistencia del Darién. Balboa no solo exalta la riqueza del Darién y del Davaive, sino

que también traza una frontera moral. Caribana aparece como “la tierra de los indios que comen los hombres muy mala e desaprovechada, a donde en ningún tiempo podían haber ningún provecho” (Navarrete, 1880, t. III, p. 375), en oposición al Darién, símbolo de abundancia y legitimidad colonial. Así, su carta articula un juicio moral que orienta el modo de actuar frente a las gentes de Caribana.

Este hecho no pasó inadvertido para la Corona. En efecto, pueden hallarse referencias directas a ello, en la carta que el rey dirige a Pedrarias Dávila, fechada el 19 de agosto de 1514. En dicha misiva, el monarca retoma pasajes de la carta enviada por Balboa para informar al nuevo gobernador de Castilla del Oro sobre los descubrimientos realizados por este. A partir de las palabras de Balboa, el rey encomienda a Pedrarias una serie de directrices relativas al poblamiento y la exploración de aquellas tierras. Entre ellas, se deja ver con claridad la posición oficial respecto a los pueblos de Caribana:

Con la presente os envío traslado de ciertos capítulos de una carta que el dicho Vasco Núñez me escribió, que van señalados de Lope de Conchillos, mi secretario. Ved todo aquello e informaos más largamente del dicho Vasco Núñez y de las otras personas que viereis que convenga. Y proceded en ello lo que pareciere que más cumpla, y en lo que allí dice de los indios de Caribana y de la entrada del golfo de Urabá, habida vuestra información, proceded contra ellos, determinando el negocio con acuerdo de letrados, conforme a la instrucción que llevasteis y a la determinación que acá hicieron los letrados, de manera que yo quede sin cargo de conciencia, pues que con remitiros a que lo hagáis conforme a aquello, yo descargo. (Altoaguirre, 1914, p. 257).

Este fragmento evidencia cómo el juicio moral que Balboa delineó sobre las gentes de Caribana encontró eco y se convirtió en una política dentro de los procesos de conquista en el Urabá. Aunque la misiva deja abierto el modo de actuar frente a los *caribes*, legitima las acciones punitivas que se pudieran emprender bajo la apariencia de prudencia jurídica y teológica: la responsabilidad recae en los letrados y ejecutores locales, mientras el monarca se declara “sin cargo de conciencia”. De este modo, la violencia se institucionaliza y se legitima bajo el amparo de la ley y la moral cristiana.

Ya para 1515, la articulación de medidas concretas contra los *caribes* bajo la autoridad de la Corona se hace más precisa. Esto se observa en las Instrucciones que Fray Juan de Quevedo, obispo del Darién, dirigió al maestrescuela Toribio Cintado, documento elaborado para informar al rey sobre la situación en Castilla del Oro. En él, el obispo traza una descripción preliminar del territorio y de sus pobladores, que puede entenderse como un mapa verbal de las tierras comprendidas entre Cartagena y el río Sanct Johan.

Se lee allí:

Daréis a Su Alteza la figura que lleváis de toda esta tierra, en que va figurado y nombrado todo lo que hay desde Cartagena hasta Urabá, que es hasta la banda deste golfo al levante, y todo lo que hay en la culata del golfo hasta el río grande de Sanct Johan: hasta allí son todos enemigos y dados por esclavos.” (Altoaguirre, 1914, p.307).

Para este punto resulta evidente el estatus de esclavos asignado a los pueblos de las costas orientales del golfo de Urabá, incluida Caribana, proyección que expresa una mirada abiertamente condenatoria. Esta condición de “enemigos” legitimó las acciones de guerra y dio forma a las *entradas* dirigidas a la provincia de Caribana, orientadas fundamentalmente a la captura sistemática de esclavos.

Ahora bien, la explotación de indios esclavizados fue para la época una práctica que se irradió a lo largo del golfo de Urabá, alcanzando ambas márgenes y penetrando incluso en los parajes más remotos. De hecho, se consolidó como uno de los mecanismos centrales mediante los cuales Pedrarias Dávila ejerció su autoridad como gobernador de la Gobernación de Castilla del Oro. Aunque la documentación conservada es dispersa, las fuentes permiten identificar un proceso de dominación y extracción extendido desde Santa María de la Antigua del Darién.

Estas prácticas se hacen particularmente evidentes en el testimonio del adelantado Pascual de Andagoya, quien ofrece una de las descripciones más tempranas y precisas sobre el funcionamiento de la violencia esclavista en el Darién. Según su relato, entre 1514 y 1517 las partidas castellanas que penetraban en la región “traían grandes cabalgadas de gente, presos en cadenas, y con todo el oro que podían haber”. Consumadas las acometidas contra los poblados, añade, “los capitanes repartían los indios que tomaban entre los soldados, y el oro lo llevaban al Darién junto y fundido, dando a cada uno su parte” (Tovar, 1993, t. II, p. 107).

En efecto, la comercialización de indígenas esclavizados se consolidó como una de las principales fuentes de ingresos en el Darién, estrechamente vinculada a las dinámicas descritas por Andagoya. Un documento relativo a una almoneda de indios realizada en Santa María de la Antigua en 1515, ilustra con particular claridad este proceso. En dicho remate se vendió un lote de once indios, diez de ellos mujeres y uno varón, identificado como *Juanico*, adjudicado por apenas 7 pesos.

La composición del lote y su valoración económica revelan apenas una parte del entramado esclavista en la región; sin embargo, permiten vislumbrar la temprana institucionalización del comercio de personas como un mecanismo fundamental para la consolidación de la estructura colonial en el Darién.

Tabla 1. Almoneda de esclavos en Santa María de la Antigua del Darién.

REMATADOR	DESCRIPCIÓN DEL REMATADO	PRECIO (PESOS DE ORO)
Becerra	Indio llamado Juanico	7
Diego de Arenas	India con cuchillada en la cabeza y una hija de teta	14
Jerónimo Ramírez de Antequera	India moza llamada María	20
Jerónimo Ramírez de Antequera	Otra india con criatura de teta	14
Ledesma	India vieja	5
Juan Gaitán	India tomada en Isla Fuerte con una criatura	7
Fermán Sánchez	Compañera del cacique, enferma en bohío	6
Juan Ara (?)	Niña de hasta cuatro años	4
Diego Márquez (contador)	India pequeña, depositada	5
Fernán Valiente	India con una criatura	18
Licenciado Barrera	India llamada Isabel	8
Total		108

Fuente: Friede, (1955).

Dentro del grupo de mujeres, cinco fueron vendidas y acompañadas de "criaturas de teta". La india adquirida por Diego de Arenas (que además presentaba una cuchillada en la cabeza), otra india comprada por Jerónimo Ramírez de Antequera, la india tomada en Isla Fuerte por Juan Gaitán, la india adquirida por Fernán Valiente y, posiblemente, la compañera del cacique enferma, rematada a Fermán Sánchez.

Aparecen dos menores: una niña de hasta cuatro años, comprada por Juan Ara por 4 pesos de oro, y una "india pequeña" (probablemente una niña), depositada y luego adquirida por Diego Márquez por 5 pesos. También se destaca la venta de una "india vieja" a Ledesma por apenas 5 pesos, lo que sugiere una menor valoración económica ligada a su edad.

Los precios de venta fluctuaron entre 7 pesos por un esclavo y 20 pesos de oro, por una mujer esclava, siendo este el caso de María, una india moza, rematada por Jerónimo Ramírez de Antequera en 20 pesos de oro.

Además, en octubre del mismo año, se registró una venta adicional: un "esclavito" perteneciente al criado Alonso de Torres, vendido por seis pesos de oro (Friede, 1955, t. I, p. 51).

Las diferencias de precio entre hombres y mujeres parecen estar asociadas, como señala Tovar (2013), a la capacidad reproductiva femenina y a la alta demanda de mujeres indígenas, escasas en comparación con los hombres. Esta demanda respondía tanto a las dinámicas de una sociedad marcadamente masculina con la necesidad de mano de obra para los oficios domésticos.

Diez años después de las primeras entradas en el Darién, el precio de un indígena había experimentado un aumento notable, oscilando entre 17 y 60 pesos, fenómeno estrechamente vinculado con la drástica reducción demográfica y la consiguiente escasez de mano de obra indígena (Tovar, 2013).

Esta dinámica se observa con claridad en el testimonio del adelantado Pascual de Andagoya, en su relación sobre tierra firme de 1514, en la que describe cómo la sucesión de entradas, realizadas por numerosos capitanes desde el Darién, diezmo a la población local y alteró profundamente los mecanismos de asignación de mano de obra:

Y como en las entradas que habíamos hecho por aquella tierra tantos capitanes habían ido y venido desde el Darién llevando mucha cantidad de indios, y por ser la tierra tan estrecha, de una mar a otra, al tiempo en que se hizo el repartimiento había ya pocos indios. Así, se dieron en encomienda a noventa indios al que más, y a cincuenta o cuarenta a otros, y a un pequeño cacique acudían diez o doce. Como todos pedían servicio para sus casas e indios para rozar y hacer las casas, les sacaban la mayor parte de su gente; y de los que les quedaban, habían de dar otros para trabajar en las minas. Y como, sacados de sus tierras, en las minas morían muchos en breve tiempo, no quedó, señor, ni un indio en toda la tierra." (Tovar, 1993, t. I, p. 120)

La evidencia aportada por Andagoya permite inferir que la creciente escasez de indígenas no fue un accidente, sino el resultado de una política sistemática de extracción de mano de obra que combinaba repartimientos abusivos y la utilización forzada en minas y otras obras. En este contexto, las actuaciones de Pedrarias Dávila fueron objeto de fuertes críticas: Andagoya sostiene que la llegada del gobernador en 1514 aceleró el despoblamiento del Darién, consolidando una práctica de explotación que transformó a los indígenas en un recurso económico, cuya escasez elevó su valor en el mercado de mano de obra y reforzó la lógica extractiva de la gobernación (Tovar, 2013).

El propio Balboa, en una carta dirigida al rey el 16 de octubre de 1515, denunciaba la devastación que Pedrarias y sus capitanes habían provocado en el Darién, subrayando que sus acciones habían arrasado la tierra y contribuido decisivamente al deterioro de la

región. En este contexto, Punta Caribana reaparece en su testimonio, aunque ahora como escenario de una crítica directa a la gestión del gobernador.

Balboa informa que Pedrarias había enviado una expedición a Caribana; sin embargo, su objeción no se centraba en cuestionar la lógica misma de las incursiones sistemáticas destinadas a la captura de indígenas, una práctica que él mismo había respaldado en ese territorio, sino en señalar la imprudencia y la falta de planificación con que se había organizado dicha entrada.

Su reproche aludía tanto al desconocimiento del territorio y de las poblaciones que lo habitaban como a la persistencia en operaciones temerarias y deficientemente preparadas. En sus propias palabras: “Es ido un Capitán con ciento y quarenta honbres de aquella parte del golfo de Urabá y entró por el Caribana para yr la vía del Çenu; no se ha sabido más del que ha hecho” (Navarrete, 1880, t. III, p. 383).

Aunque Balboa no ofrece mayores detalles sobre la identidad de este capitán, su mención permite rastrear la expedición en otras fuentes. Gonzalo Fernández de Oviedo, en su *Historia*, aporta una referencia sobre este hecho: el capitán aludido por Balboa era Francisco Becerra, un destacado miembro de las huestes de Pedrarias, enviado con doscientos hombres hacia el golfo de Urabá. El cronista señala que Becerra se caracterizaba por ser habilidoso y decidido al apropiarse de los indios y ejercer sobre ellos violencia sin misericordia.

Se trataba de un hombre con experiencia en estos procesos de entradas en las regiones del Darién y las costas de la Mar del Sur, cuya trayectoria le había granjeado una reputación destacada dentro de las huestes de Pedrarias.

Sin embargo, sobre su partida hacia Caribana, el cronista escribe:

El capitán Francisco Becerra, con doscientos españoles que yo vi yr (é nunca volvieron) desde el Darien partió, por mandado de Pedrarias, é só opinión é titulo que era hombre solícito é se daba maña á robar indios é aperrearlos sin alguna misericordia, y porque desto se tenia experiencia de cierta entrada, de donde poco antes avia tornado con seys ó siete mili pesos de oro é muchos indios mal ávidos, fué á la otra costa de Caribana. Mas allá le mataron a él é á quantos españoles llevó consigo, sin que del ni de hombre de todos ellos alguno escapasse, ni se supiesse nueva alguna de cómo ni dónde murieron. Este capitán é gente ques dicho, partió del Darien año de mili é quinientos y quince, y estamos en el de mili é quinientos é quarenta y ocho : assi que. pues han passado treynta y dos años, bien los podemos contar con los defuntos, é rogar a Dios que estén en gloria. (Oviedo, 1832, t. III, p. 162).

La derrota de Becerra en Caribana tuvo un impacto profundo en Santa María de la Antigua del Darién, no solo por la magnitud de la pérdida, sino también porque reforzó y

amplificó el juicio condenatorio que pesaba sobre estos indígenas. Al mismo tiempo, el episodio evidencia la capacidad de resistencia y reacción de los habitantes de Caribana frente a las entradas que se dirigían desde Santa María de la Antigua del Darién.

Según Oviedo, tras recibir la noticia, Pedrarias envió al capitán Francisco Vallejo para investigar lo sucedido. El cronista indica que Vallejo desembarcó en Caribana, aunque no detalla los acontecimientos posteriores, más allá de señalar que el capitán regresó al Darién huyendo de la zona. Sin embargo, de estos hechos puede inferirse una respuesta decididamente hostil por parte de los habitantes de Caribana frente a las huestes de Vallejo (Oviedo, 1832, t. III, p. 162).

En un extracto de la Secretaría de Indias sobre la documentación asociada al viaje que Pedrarias Dávila realizó a las provincias de Careta, Comogre y Pocorosa, puede leerse que parte de este viaje parece haber tenido como objetivo esclarecer el destino de Becerra y su gente: “Dice que con toda la gente abordo salto en la provincia de Caribana [...] por saber de los capitanes Francisco Becerra y Esteban Barrantes que fueron a descubrir la tierra y habia ocho meses que no sabían dellos.” (Altoaguirre, 1914, p. 307).

El extracto permite vislumbrar las operaciones que Pedrarias adelantó en Caribana, adentrándose tierra adentro. Se menciona que encontraron una ocupación de indígenas establecidos en un cerro “áspero”, que alcanzaron no sin dificultad. Lo siguiente evidencia que Pedrarias y sus hombres sostuvieron un enfrentamiento con los nativos de Caribana: “Llegados a lo alto començaron a tañer las trompetas y los indios se començaron a defender y tirar flechas y hirieron dos cristianos y mataron quatro indios y tomaron otros çinco vivos.” Tras este combate, Pedrarias tomó control del lugar y, en un acto de nominación, “puso nombre al dicho pueblo el Águila por su altura.” (Altoaguirre, 1914, p. 309).

El extracto también revela otros dos elementos de gran relevancia. Por un lado, se da cuenta de lo ocurrido con Francisco Becerra, sobre lo cual se menciona: “Demandaron a los dichos indios por los dichos Capitanes/ y les dixeron que eran muertos que los habían muerto los indios viniendo cargados de oro/ y que también mataron toda su gente.”⁴ Por otro lado, se evidencia la reafirmación del juicio moral sobre los habitantes de Caribana.

⁴ Este episodio también es mencionado por Andagoya, quien acompañó a Pedrarias en aquella expedición. Aunque su descripción resulta más bien breve, coincide en varios puntos con el extracto previamente citado. Andagoya narra que: “a legua y media de la mar, dimos con un cerro muy alto donde había un pueblo pequeño. Los indios se defendieron con sus flechas e hirieron a dos españoles. Finalmente, se tomó el lugar en lo alto”. A través de los indígenas capturados en este asentamiento, añade: “se supo que a Becerra y a toda su gente los habían matado los indios al cruzar un río. Con esta noticia, el gobernador volvió al mar y se embarcó” (Tovar, 1993, t. I, p. 125).

Pedrarias ordena incendiar el pueblo indígena, tras observar supuestas pruebas de prácticas antropofágicas: "Después de hecho esto puso fuego al pueblo/ porque en las ollas que hallaron en las casas tenían pies de hombres y manos de leones y de tigres" (Altoaguirre, 1914, p. 309).

De este modo, el extracto no solo da cuenta de la acción militar y exploratoria de Pedrarias en Caribana, sino que muestra cómo las presuntas evidencias de antropofagia, las ollas con restos humanos y de animales considerados feroces, permiten observar la construcción de un juicio moral profundamente arraigado en la tradición narrativa sobre los indios *caribes*, especialmente los de esta región. Estos indicios, leídos como señales inequívocas de barbarie, sirvieron para justificar la violencia, el castigo, afianzando la imagen de estos indígenas como un enemigo moralmente degradado y, por ende, legítimo destinatario de represalia.

Varios procesos de entradas y cabalgadas continuaron desarrollándose en la región oriental del Urabá y en Caribana a lo largo de varios años. Según las fuentes recopiladas por Tovar Pinzón, entre las distintas incursiones emprendidas desde el Darién hacia las regiones circundantes entre 1514 y 1526 se encuentra la expedición de Pedro Gallego y Diego Prieto, realizada en 1526, en las costas de Caribana, la cual dejó registrado en las cajas del Darién un ingreso de 14.760 maravedís correspondientes al quinto real (Tovar, 2013, p. 78).

Posteriormente, entre 1528 y 1529 ya desde Acla, tuvo lugar un viaje emprendido por el factor Miguel Juan de Ribas y su capitán Esteban Milanés hacia Punta Caribana (Góngora, 1962, p. 43). Ribas llevó a cabo varias entradas en diferentes pueblos de la margen oriental, durante las cuales incendió algunas poblaciones y capturó a varios indígenas). En el contexto de estas operaciones, Esteban Milanés murió en medio de la resistencia ofrecida por los indios de la zona (Friede, 1955).

Este conjunto de operaciones permite comprender que, lejos de constituir episodios aislados, la presión ejercida sobre las poblaciones indígenas respondía a una lógica sostenida de intervención extractiva. En este marco, las acciones dirigidas contra los habitantes de la margen oriental del golfo de Urabá y de Caribana no pueden separarse de los procesos discursivos que, al reiterar su supuesta ferocidad o la práctica de conductas moralmente condenables, contribuyeron a legitimar las medidas de castigo y el avance del dominio colonial. Esta legitimación encontró su expresión más directa en las entradas y cabalgadas, prácticas de asedio heredadas de las guerras medievales que, en Urabá y el Darién, se

manifestaron en correrías orientadas, como señala Mena, a “hacer daño y robar, es decir, con el simple objetivo de ganar algo” (Mena, 2011, p. 309).

En conjunto, estas operaciones activaron los engranajes de un sistema económico que se sostuvo en la captura de indios y en el oro extraído por la fuerza, configurando así un modelo de dominación que marcó profundamente la dinámica colonial en la región.

3.2. El rescate como práctica de negociación: agencia indígena y reconfiguración de las relaciones hispano-indígenas en Urabá.

El 15 de agosto de 1532, el licenciado Gaspar de Espinosa escribió una carta al rey desde la ciudad de Panamá. En ella, Espinosa informa sobre el éxito de un proceso de contacto pacífico con los pueblos indígenas de la margen oriental del golfo, desarrollado a través del rescate, es decir, el intercambio de bienes entre españoles e indígenas.

Espinosa explica que todo ello fue posible porque algunos indígenas que, en tiempos anteriores, habían sido capturados durante las entradas realizadas hacia la margen oriental del golfo de Urabá y convertidos en naboríos en el Darién, pasaron a desempeñar el papel de *lenguas* o traductores. Su participación facilitó la comunicación y permitió un contacto pacífico y más efectivo.

Según sus propias palabras, este hecho representó una ganancia considerable para los españoles involucrados en el proceso, quienes obtuvieron de los indígenas “seiscientos o setecientos pesos de oro”. Sin embargo, el interés del relato no radicaba únicamente en el valor económico del intercambio, sino también en su alcance político y simbólico: los indígenas, afirma Espinosa, “quedaron muy pacíficos” (Friede, 1955, t. II, p. 286).

La misiva proponía además consolidar esta forma de contacto bajo el control de la gobernación de Castilla de Oro, particularmente desde el poblado de Acla⁵. Espinosa advierte que la intervención de otros grupos de españoles podría entorpecer el proceso de pacificación, justificando su posición con claridad: “Y ha se de tener en mucho la pacificación y contratación de aquella tierra, porque por ser como son *caribes*, y que tienen hierba, nunca se ha podido ni pueden sojuzgar.” Este fragmento resulta revelador, pues expresa un cambio de paradigma respecto a las estrategias militares empleadas por Balboa, Pedrarias Dávila entre otros sobre estos pueblos. Las campañas armadas, caracterizadas por la

⁵ Como ha señalado Mantilla Tascón (1945), la fundación de Panamá desencadenó un progresivo despoblamiento del Darién por parte de los españoles. Solo unos pocos, reacios a abandonar sus haciendas, decidieron permanecer en Santa María de la Antigua de Acla, que finalmente quedó convertida en un enclave fronterizo frente a los grupos indígenas de la Culata y del golfo de Urabá.

violencia y el saqueo, habían generado una resistencia cada vez más fuerte entre los pueblos denominados como *caribes*. Espinosa lo reconoce al punto de señalar que “antes han muerto todos los gobernadores y capitanes que allí han ido a poblar y conquistar, como fue Bastidas, y Juan de la Cosa, y el gobernador Ojeda, que poblaron allí y a los del Darién las veces que han venido a conquistarlos.” (Friede, 1955, t. II, p. 287).

En un giro que se contrapone a la visión de Balboa, quien había descrito las tierras de Caribana como “estériles y sin provecho”, Espinosa concluye señalando al rey que, lejos de ser inútiles, aquellas regiones son “tierra muy rica” y que a sus habitantes “no se les ha de pedir otro servicio ninguno más de conservar con ellos la contratación y rescate.” (Friede, 1955, t. II, p. 287).

La carta de Espinosa presenta este acontecimiento como un logro notable, y su valoración adquiere mayor peso si se considera su experiencia directa en la región. El licenciado no era un observador ajeno: había llegado al golfo de Urabá en 1514 junto a Pedrarias y ejerció como alcalde de Santa María de la Antigua, por lo que conocía de primera mano los procesos de conquista que se implementaron desde allí y sobre toda la región del golfo de Urabá.

Si bien en su misiva solo se refiere al proceso sin detallar sobre los protagonistas de este, es claro que las acciones que el licenciado Espinosa notificaba al rey, estaban directamente vinculadas con un viaje que Julián Gutiérrez vecino de Acla, emprendió desde esta ciudad hacia la región de la culata de Urabá⁶. Un elemento clave en el éxito de esta expedición, como se ha señalado, fue la participación de indígenas mediadores, quienes actuaron como intérpretes y facilitadores del contacto entre españoles e indígenas. Los indios “*lenguas*” empiezan a evidenciar un giro considerable en la representación del indígena del golfo de Urabá dentro de las fuentes documentales de la conquista. Estos mediadores no solo desempeñaron un papel esencial como traductores, sino que, a la luz de los testimonios coloniales, adquieren la condición de verdaderos agentes históricos. En este contexto, destaca la figura de una mujer indígena identificada como *Isabel del Corral*, principal mediadora y traductora del proceso. De ella se sabe, según los documentos transcritos por Juan Friede (1955), que fue capturada durante una de las incursiones españolas en la margen oriental del golfo de Urabá.

⁶ La margen oriental del golfo de Urabá aparece mencionada en diversas fuentes —entre ellas, las asociadas a los viajes de Julián Gutiérrez— bajo la denominación de Culata de Urabá.

Aunque los registros sobre Isabel son dispersos, se sabe que había servido como naboría en la casa del licenciado Diego del Corral y que, al ser bautizada, adoptó su apellido. Isabel era considerada una de las indias principales de uno de los señoríos de la región, según los documentos, esta es presentada como “una india muy principal de ella, muy entendida y buena cristiana, porque desde niña se había criado con el dicho Julián Gutiérrez en casa del dicho licenciado.” (Friede, 1955, t. III, p. 41). Esta información evidencia además el vínculo entre Gutiérrez y Diego del Corral, figura central en los procesos de poblamiento y administración de Santa María la Antigua del Darién, donde ejerció como alcalde y a quien Gutiérrez había servido como criado.

En una carta fechada el 15 de mayo de 1533, el gobernador de Panamá Antonio de la gama, escribe al rey sobre una disputa relacionada con la tenencia de las naborías que habían pertenecido al licenciado Del Corral. Francisco de Valdés, hijo del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, había llegado a Acla con una cédula real reclamando derechos sobre estos indígenas. Sin embargo, el gobernador apoyó la posición de Gutiérrez, destacando su labor de pacificación con los caciques de Urabá: “Y por lo que allí trabajó le encomendé siete indios e indias naborías que eran del dicho licenciado del Corral, que eran del cacique Corobari.” (Friede, 1955, t. III, p. 41).

Entre estas naborías se encontraba Isabel, cuya relevancia política y diplomática se subraya en la misma misiva: “La cual es pariente de los más principales caciques e indios de aquellas [tierras] con que asentaron las amistades, y esta india fue la lengua para las paces y la más principal parte para las hacer.” (Friede, 1955, t. III, pp. 41 - 42).

Un hecho significativo es que Julián Gutiérrez e Isabel del Corral establecieron un vínculo marital, promovido por el propio gobernador como estrategia de consolidación política y social en el proceso de pacificación: “Y visto esto, yo le hablé al dicho Julián Gutiérrez y rogué se casase con ella.” (Friede, 1955, t. III, p. 42).

Esta unión permitió que Isabel pasara a formar parte de las estructuras sociales de la ciudad de Acla, adquiriendo una posición de cierta autoridad como señora. Bajo su encomienda se entregaron los naboríos del licenciado Del Corral, tal como señala Gutiérrez en una carta dirigida al gobernador De la Gama, en la que defiende su derecho frente a la solicitud de Valdés: “El cual dicho mandamiento es muy perjudicial... por cuanto yo tengo y poseo ciertas naborías que eran del dicho licenciado, ... soy casado con la principal de las dichas naborías que se dice Isabel Corral, las cuales pertenecen de justo título a la dicha Isabel Corral, mi mujer.” (Friede, 1955, t. III, p. 40).

La unión entre Julián Gutiérrez e Isabel del Corral se presenta como un punto de articulación política y cultural decisivo dentro de los planes de establecer las paces y del rescate, así como el comercio promovido desde la gobernación de Castilla de Oro. Este matrimonio constituyó uno de los primeros mestizajes documentados en Tierra Firme, fortaleciendo las alianzas estratégicas entre españoles e indígenas y situando a Isabel en una posición central dentro de los procesos de pacificación de los indios de la culata de Urabá.

Desde ese lugar, Isabel se convirtió en una *agente*, en este sentido, su intervención, como destaca Ceballos (2018), generó “nuevos espacios de contacto y relaciones que facilitaron las gestiones oficiales en la región”. Gracias a su ascendencia entre los principales señoríos del Golfo de Urabá y a su posición de señora en Acla, Isabel actuó como un verdadero eje de mediación política y cultural, capaz de traducir lenguas, activar redes de parentesco indígena y consolidar alianzas.

Todo esto, estuvo regido a partir de lineamientos jurídicos que le atribuía un carácter de proyecto estructurado. Este tomó forma, el 19 de agosto de 1532, cuando en la ciudad de Acla, se celebró un cabildo presidido por el gobernador de Castilla de Oro, Antonio de la Gama, junto con los alcaldes ordinarios y regidores, en el cual se formalizó la iniciativa. El acuerdo, sustentado en razones políticas y económicas, establecía como propósito principal “tornar a enviar al dicho Julián Gutiérrez a lo susodicho para que por todas las vías que pudiere trabaje de asentar las dichas paces y amistad con los dichos caciques.” (Friede, 1955, t. III, p. 288).

El compromiso del gobernador Antonio de la Gama con la política de pacificación fue tal, que decidió restituir a los indígenas capturados durante las expediciones anteriores, realizadas en forma de entradas y cabalgadas, particularmente en la Punta de Caribana, entre ellas la encabezada por el factor Miguel Juan de Ribas y su capitán Esteban Milanés. El acta del cabildo dispone expresamente que se debía “entregar ciertos indios que le habían traído y tomado en cierta armada que el factor Miguel Juan de Ribas había hecho para la dicha costa, para que aquella dicha amistad y paces se asentasen y conservasen.” (Friede, 1955, t. III, p. 288).

Para garantizar el cumplimiento de este compromiso, De la Gama ordenó un pregón público dirigido a los vecinos de Acla, exigiendo la entrega de los indígenas retenidos.

El mandato era explícito:

Manda el señor licenciado Antonio de la Gama, gobernador en este Reino de Castilla del Oro, por Su Majestad, que cualquier persona que tenga algún indio o india de los que trajeron en la armada del factor Miguel Juan de Ribas, de que fue por capitán en ella

Esteban Milanés, difunto, los venga a manifestar ante él dentro del tercero día, so pena de diez pesos de oro por cada uno que dejare de manifestar. (Friede, 1955, t. III, p. 292).

Aunque el documento no precisa la cantidad exacta de indígenas restituidos, es claro que en Acla se reunieron varios de ellos con el propósito de ser devueltos a los caciques de la margen oriental. Cumplido este paso, el acta recoge las instrucciones que el gobernador dirigió a Julián Gutiérrez, ordenándole comunicar a los caciques “cuánto he holgado que quieran ser nuestros amigos”, y asegurándoles su buena voluntad: “yo he venido a esta ciudad a estar más cerca de ellos y que, siendo nuestros amigos, no tengan temor que ningunos cristianos les vayan a hacer ningún mal ni daño.” (Friede, 1955, t. III, p. 294).

De la Gama refuerza su mensaje con un gesto simbólico de reparación al disponer la devolución de los indios como condición esencial para la paz, afirmando: “les diréis cómo les envío los otros indios que acá habían quedado de los cuales trajeron, y cómo acá he castigado mucho a los que les hicieron el daño.” (Friede, 1955, t. III, p. 294). Así, la pacificación establecía sus lineamientos, adquiriendo un sentido político y sobre todo económico, pues debía garantizar la continuidad del rescate y del intercambio comercial con los caciques.

En este marco, las actas levantadas en Acla establecieron un elemento clave como moneda de cambio en los rescates: *las hachas*. Estos objetos se convirtieron en los principales bienes de trueque y en símbolos materiales de la relación económica que los españoles buscaban instaurar con los pueblos de la región. En conjunto, tanto las líneas escritas por el licenciado Gaspar de Espinosa, como las actas levantadas en Acla por el licenciado de la Gama, evidencian la implementación del rescate como herramienta de contacto y pacificación, comenzando a sustituir, al menos en ese momento, las disputas materializadas en las entradas como principal mecanismo de dominación.

3.3. Hachas, oro y alianzas: La diplomacia del rescate en la margen oriental del Urabá.

Cumpliendo las disposiciones acordadas en el cabildo de Acla, Julián Gutiérrez partió el 29 de agosto de 1532 al mando de un bergantín y una barca, acompañado por quince cristianos, los intérpretes Isabel del Corral y un indio llamado Gonzalo, además del escribano Fernando Gallego, encargado de registrar los sucesos del viaje.

Según relata el propio Gallego, la expedición arribó el martes 3 de septiembre a la costa oriental, o Culata, del Golfo de Urabá donde “fondearon cerca de la boca del río de

Urabá, donde los dichos caciques están” (Friede, 1955, t. II, p. 299). Desde allí, Gutiérrez envió al indio Gonzalo para anunciar su llegada y comunicar a los señores de la región el propósito de establecer amistad y alianzas. Poco después del arribo, Gonzalo regresó acompañado de tres principales enviados por un cacique llamado *Tiriririvaqui Aboru*, quien, según informaron, “con cierta gente era ido a rescatar y que presto vendrían”. Los mensajeros fueron recibidos a bordo del bergantín, convertido en un improvisado escenario diplomático, donde Isabel del Corral desempeñaba su papel como traductora e intermediaria cultural.

Al día siguiente se produjo el primer encuentro directo entre Gutiérrez y el cacique *Tiriririvaqui Aboru*:

Vino del rescate con sus canoas a bordo del dicho bergantín y entró dentro, al cual el dicho Julián Gutiérrez recibió muy bien y lo abrazó y preguntó en cómo venía, y respondió que bueno. Le demandó al dicho Julián Gutiérrez que le diese caracoles, el cual le dio cuatro dados, y a los indios que vinieron con él cuchillos y peines.” (Friede, 1955, t. II, p. 300).

Esta entrega de obsequios, sencilla pero profundamente simbólica, marcó el inicio formal de las paces. A diferencia de las *entradas*, que privilegiaba la irrupción violenta y evitaba deliberadamente el contacto sostenido, este episodio permite vislumbrar formas alternativas de encuentro, no mediadas por la hostilidad y más abiertas a la negociación.

Precisamente, poco después del primer contacto celebrado con el cacique *Tiriririvaqui Aboru*, Gutiérrez logró concertar un encuentro con el cacique *Everaba o Iveraba*, uno de los principales señores del Golfo de Urabá. Everaba acudió acompañado de su hijo y de un numeroso grupo de indios, Julián Gutiérrez descendió de la embarcación y se dirigió hacia el cacique, a quien saludó con un abrazo, gesto que el señor correspondió con igual cortesía. Por medio de Isabel del Corral, Gutiérrez le explicó que el *tiba*⁷: “había venido a esta ciudad de Acla para estar más cerca de ellos”, y que, en señal de amistad, le enviaba una serie de obsequios, entre ellos “una silla de caderas torceada que el dicho señor gobernador le enviaba al dicho Everaba, el cual se holgó con ella y dijo que aquella era *estinga*⁸.” (Friede, 1955, t. II, p. 301).

La escena se tornó entonces en un acto que propició acciones económicas y simbólicamente decisivas: Gallego escribe que los indios: “demandaron al dicho Julián Gutiérrez que hiciese sacar en tierra si traía hachas, porque querían rescatar”. Este gesto propi-

⁷ Término indígena empleado para designar el título de señor

⁸ Al parecer, su significado sería “silla”

cio el primer acto de rescate, pues Gutiérrez accedió, de este modo se consigna en la relación que: “rescataron ocho hachas y seis puñales de rozar, y el dicho cacique e indios dieron por ellas en chagualas y caricuríes y otro oro ciento y veinte y cinco pesos de oro”. Tras esto, Gutiérrez entrega una india restituida por el gobernador Antonio de la Gama, prisionera en antiguas entradas. Everaba intentó corresponder con oro, pero Gutiérrez rehusó, declarando “que el tibia de los cristianos se la enviaba y que no quería ninguna cosa por ella.” (Friede, 1955, t. II. p. 301).

Tal rechazo no debe interpretarse como un gesto de altruismo ni como parte de un intercambio, aunque los caciques pudieran entenderlo así. Más bien, revela una estrategia orientada a conservar un desequilibrio que sustentaba la autoridad moral de Gutiérrez. Al restituir los indios esclavos, pero negarse a aceptar la devolución de algo, mantenía abierta la condición de deuda, lo que podía generar futuras obligaciones de reciprocidad o, en última instancia, facilitar posteriores transacciones de carácter mercantil, como el rescate.

Las paces con *Everaba* abrieron paso a nuevos contactos. Pronto llegaron a sus bohíos otros cuatro caciques atraídos por las noticias del encuentro. Entre ellos se encontraba Tape, identificado como “el que dio la guazavara a los cristianos yendo por capitán Esteban Milanés” (Friede, 1955, t. II. p. 301). Los documentos relativos a los viajes de pacificación insisten precisamente en este punto, pues evidencian que en la memoria de los caciques permanecían muy presentes las incursiones violentas realizadas por el factor Miguel Juan de Ribas y Esteban Milanés. Así lo sugiere el testimonio que según Gallego, anoto del cacique Everaba, quien recordó el momento en que la armada del factor irrumpió en su territorio, dejando claro el carácter agresivo y destructivo de aquellas entradas, “que al tiempo que la armada del factor les vino a dar la *guazavara* y a quemarles los bohíos...” (Friede, 1955, t. II, p. 306).

Sin embargo, esta vez la escena fue distinta: mediada por Everaba e Isabel del Corral, el encuentro se desenvolvió bajo un tono de reconciliación. Gutiérrez transmitió, en nombre del gobernador, el deseo de establecer la amistad y aseguró que “de aquí adelante no les enojaría ningún cristiano, y que hiciesen sus bohíos y conucos y estuviesen seguros en sus tierras.” (Friede, 1955, t. II, p. 302). Los caciques respondieron con satisfacción. La alianza se consumó en medio de un acto colmado de actos y elementos simbólicos asociados al intercambio de dones.

El escribano relata:

Cada uno de los dichos caciques e indios le trajo su presente al dicho Julián Gutiérrez de puercos y pavas y otras cosas, y el dicho Julián Gutiérrez les dio a todos los dichos caciques seis camisas de Holanda con sus caperuzas de grana, guarnecidas de terciopelo azul, y a ellos y a sus principales e indios cuchillos, peines, anzuelos y agujas, y todo lo demás que pedían, con lo cual se holgaban mucho.” (Friede, 1955, t. II, p. 302).

Siguiendo la lógica que Marcel Mauss identificaría siglos después como la “triple obligación de dar, recibir y devolver” (Mauss, 2009), el gesto de intercambio de presentes entre los caciques y Gutiérrez inauguraba un circuito de reciprocidad en el que el valor del objeto residía menos en su materialidad que en la relación que creaba. Dar implicaba comprometer, recibir obligaba a corresponder: cada don, en este sentido, era una forma de palabra política.

Sin embargo, el gesto de dar y recibir presentes, pese a cerrar un acuerdo inmediato de paz, parece haber aperturado al mismo tiempo otra dimensión de las relaciones de intercambio entre ambos grupos. Esa nueva esfera, como se evidencia en las descripciones de la relación de viaje, se orientaba de manera más precisa hacia el rescate. En este contexto, nuevamente el escribano registra la respuesta de los indígenas: “Y después los dichos caciques e indios demandaron al dicho Julián Gutiérrez que hiciese sacar hachas y puñales en tierra para rozar porque querían rescatar” (Friede, 1955, t. II, p. 302). Si bien el texto evidencia la iniciativa de los indígenas en el proceso de rescate, resulta claro que las hachas, como objeto de intercambio, eran casi exclusivas de dicho contexto y estaban ausentes en el ámbito del intercambio de dones que solía precederlo.

En efecto, las hachas y en ocasiones los puñales, no formaban parte habitual del circuito simbólico del don ofrecido por los españoles; sin embargo, estos objetos parecían resultar altamente apreciados por los indígenas, generando una suerte de necesidad inducida que, terminaba propiciando el acto de intercambiarlas o rescatarlas por oro. Esto no se trataba, en realidad, de un hecho sin precedentes. Años antes, las hachas de hierro ya habían sido utilizadas como moneda de cambio para obtener oro. Desde Santa María de la Antigua del Darién, en 1521, personajes como Gonzalo Fernández de Oviedo enviaron embarcaciones bajo su mando con el propósito de intercambiar este tipo de objetos por oro con grupos indígenas “bravos” (Oviedo, 1852, t. II, p. 338). En este sentido, el empleo de hachas de hierro para el intercambio de estas, por oro era una práctica previamente establecida y conocida por ambas partes.⁹

⁹ Las hachas se consolidaron tempranamente como un objeto de alto valor para los indígenas de Tierra Firme, al punto de convertirse en una de las piezas de rescate más codiciadas. Una de las referencias más tempranas proviene del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, quien en 1521 —junto con otros oficiales— logró introducir en Santa María de la Antigua del Darién “más de çinquenta mil pessos de oro” procedentes de

Este acto adquirió un carácter marcadamente económico: mientras las hachas y cuchillos representaban para los indígenas bienes de gran utilidad práctica, el oro lo era para los españoles. Así, el rescate fijó ambos materiales como objetos de intercambio exclusivos, configurando un espacio de contacto donde el sentido del dar y recibir se transformó, revelando la existencia de necesidades asimétricas entre ambos grupos. En este sentido se advierte que Gutiérrez “rescató con los dichos caciques e indios treinta y seis hachas y puñales y dieron por ellas en ciertas piezas de oro ciento y sesenta y cinco pesos de oro”. (Friede, 1955, t. II, p. 302).

Sobre esta base, Gutiérrez y los caciques fueron configurando un rito particular que articulaba, el inicio simbólico del don y la posterior transacción material de oro por hachas. La reciprocidad inicial abría el camino para el intercambio de bienes, que se convirtió en el núcleo de estas relaciones. En ocasiones, este ciclo incluía, aunque no de manera sistemática, un acto de cierre especialmente significativo: la restitución de los indios, que no buscaba ser de hecho un acto de reciprocidad. La relación de viaje relata que, Gutiérrez entregó a Everaba dos indias que el gobernador enviaba al cacique que había dado la guazavara a los cristianos. No obstante, este acto de “dar” no fue correspondido, no porque los indígenas se negarán a ofrecer algo a cambio, sino porque los españoles rehusaron recibirlo.

Todo este proceso se repitió en sucesivos encuentros, como el sostenido con el cacique *Chichirubi*, quien acudió “con mucha gente” y, tras escuchar la plática de Gutiérrez, “se holgó con ella”. El intercambio siguió la lógica habitual: el cacique ofreció “pavas y faisanes y puercos”, mientras Gutiérrez le entregó “una camisa de holanda y una caperuza de grana guarnecida de terciopelo azul, cuchillos y peines” (Friede, 1955, t. II, p. 304). Luego se efectuó el rescate, mediante el cual “rescataron treinta y siete hachas y dos puñales en que dieron en ciertas piezas de oro doscientos y veinte y ocho pesos.” (Friede, 1955, t. II, p. 304).

rescates (Oviedo, 1852, t. II, p. 338). Amparado en la influencia que entonces gozaba, obtuvo por cédula real la exclusividad para contratar con los *caribes* flecheros de Cartagena y de las islas de Barú y Codego. Como él mismo relata, mediante “una caravela y un bergantín mío que truxe al tracto de los rescates, pagifiqué desde el puerto de la Ramada hasta el Darién todos los indios de la costa, que son ciento é sessenta leguas ó mas, de la mas áspera gente, y flecheros que tiran con hierba diabólica é incurable” (Oviedo, 1852, t. II, p. 338). En su testimonio, Oviedo detalla además el papel central de las hachas en estos intercambios, señalando que “acordé de haçerlas haçer de los aros de las pipas vaçias que pude recoger é de otro hierro viejo: é hiriéronme hasta quinientas hachuelas pequeñas, como las querían los indios”. Tras llevar a cabo estos rescates con los indígenas de Tierra Firme, afirma haber ingresado nuevamente en Santa María con un botín de “más de mil y quinientos castellanos” (Oviedo, 1852, t. II, p. 341).

La participación de Isabel del Corral en estas transacciones resultó igualmente significativa. Según el escribano, “de cierta chaquira que dio la dicha Isabel, lengua, a las dos hermanas suyas, mujeres del cacique Everaba y su hijo y a otras indias, le dieron cincuenta y siete pesos de oro.” (Friede, 1955, t. II, p. 305). Su intervención, evidencia que su papel trascendía la mera mediación lingüística: Isabel actuaba también como agente activa dentro de las dinámicas económicas y simbólicas que agenciaban el rescate.

Así mismo, Everaba adquirió una posición central dentro del entramado político del Urabá, al facilitar que Julián Gutiérrez estableciera vínculos con otros señores vecinos. Gracias a su mediación, Gutiérrez logró relacionarse con los caciques Emibo Uru, Aquibara y Emiboraca, procedentes del Davaive, e iniciar con ellos nuevos procesos de rescate. (Friede, 1955, t. II, p. 306).

En este sentido Tovar (2013), sostiene que el rescate utilizó a los caciques como mediadores en la expansión del espacio mercantil. De esta manera, Gutiérrez consiguió extender su influencia hacia las regiones más apartadas de donde aquellos eran originarios, de modo que, como señala el propio autor, “los caciques llegaron bien adentro de la tierra con toda la menuda mercancía que los blancos les entregaban, para canjearla por el oro de pueblos ignotos.” (p. 58). Este hecho revela cómo el rescate operó como un verdadero modelo de colonización que, bajo el discurso de la pacificación, articuló las redes indígenas preexistentes con los intereses económicos y políticos del dominio español.

En este proceso, las descripciones de Gallego nos muestran, además, la existencia de rivalidades entre los caciques con los cuales tuvo contacto Gutiérrez, presentándolo como un mediador en el conflicto existente entre Everaba y los caciques Queiva y Amorocay. Es en el marco de este cubrimiento cuando, en las notas redactadas por el escribano, aparecen de forma efímera ciertos rasgos asociados a las representaciones elaboradas en otras fuentes sobre los indígenas de la margen oriental del golfo de Urabá y Caribana. Según el escribano, Everaba advierte a Gutiérrez que no visite a Queiva ni a Amorocay, “porque era bellaco y le tiraría con las flechas, porque ambos estaban muy reñidos” (Friede, 1955, t. II, p. 308). Es precisamente en este contexto cuando emerge un rasgo clave de aquella figura del indio flechero.

Sin embargo, esta referencia permite advertir que la guerra entre estos pueblos era un fenómeno recurrente. Las palabras de Everaba evidencian la tensión interétnica existente, un aspecto que, como señala Reichel-Dolmatoff (1982) caracterizaba las relaciones entre cacicazgos vecinos, donde los enfrentamientos y rivalidades constituían un rasgo estructural del sistema político. Más que simples episodios bélicos, estos conflictos habrían

desempeñado un papel decisivo en la configuración y transformación de las jerarquías y alianzas internas de dichas sociedades.

Aun así, Gutiérrez consiguió reconciliar a estos caciques y este acto fue celebrada mediante un gran banquete organizado por Chichirubi, quien “envió luego a su casa “para que prepararan: “mucha chicha y bollos” además mando a su gente a “montear y a pescar para aderezar muy bien de comer y traer a su casa al dicho Huraba y a los otros caciques, para que de allí saliesen todos muy conformes y amigos.” (Friede, 1955, t. II, p. 311).

Dos elementos resultan significativos aquí. Por un lado, aunque la narrativa menciona el uso de flechas por parte de los caciques y sus señoríos, no se detiene en dar más detalles. En su lugar, emerge una representación más compleja, centrada en los modos de vida y en la organización doméstica, donde las viviendas dejan de figurar como espacios asociados a escenas de barbarie, como aquellas que reproducían restos humanos cocinándose en barbacoas, para convertirse en escenarios de sociabilidad política. Es en estos espacios domésticos donde se materializan alianzas, se negocian relaciones y se consolidan vínculos interétnicos.

El otro punto, se relaciona directamente a este hecho, la consolidación de un banquete como un acto totalmente político, destinado a formalizar y reforzar esos acuerdos. Como sostiene Fernando Espejel Arroyo (2017), en sociedades antiguas como contemporáneas, poseen un fuerte potencial como prácticas sociales capaces de generar y reforzar vínculos entre los participantes. A través de la comida compartida, se consolidan relaciones, se legitiman posiciones de poder y se estructuran jerarquías y formas de cohesión grupal.

En este contexto, el rescate se erige después del banquete como una institución ya establecida, Gutiérrez rescató con los caciques tras haber mediado entre ellos: “treinta hachas y puñales por doscientos cuarenta y seis pesos de oro”, y al día siguiente, “treinta y tres hachas y puñales por doscientos y tres pesos de oro” (Friede, 1955, t. II, p. 311). De este modo, los rescates precedidos por el discurso de pacificación y el intercambio de dones, se repitieron en la mayoría de los encuentros con los nuevos caciques que Gutiérrez visitaba, reafirmando el sentido práctico y simbólico de la pacificación, consolidando las relaciones económicas con los caciques.

En esta dinámica, las descripciones de Gallego adquieren un tono funcionalista: la representación del indígena gira en torno al acto del intercambio y el sistema de dones, y el rescate se vuelve el escenario privilegiado para explicar la interacción entre ambas partes. En resumen, el itinerario registrado por Gallego muestra que Gutiérrez estableció con-

tacto con trece caciques, Tiririravaqui Aboru; Evecaba y su hijo Tiriavaqui; Tape; Sera-supare; Quikura; Emiboraca; los caciques del Dabaibe; y Queiva y Amorocay, estos últimos inicialmente enemistados con Everaba, logrando no solo alianzas individuales, sino también acuerdos entre ellos, lo que amplió su margen de acción en la región.

Desde esta perspectiva, resulta evidente que cada encuentro aportó beneficios concretos a Gutiérrez: los rescates reiterados fortalecieron su autoridad, ampliaron su red de alianzas y consolidaron una estructura de intercambios que sostenía su presencia política y económica en el territorio.

En el siguiente cuadro se evidencia los intercambios de bienes realizados entre los caciques y Gutiérrez, así como la cantidad de oro rescatado durante este viaje:

Tabla 2, Oro entregado por los caciques de Urabá a cambio de hachas y otros bienes europeos.

CACIQUE(S)	ORO ENTREGADO (PESOS)	BIENES RECIBIDOS
Everaba	125	8 hachas y 6 puñales para rozar
Varios caciques	165	36 hachas y puñales
Chichirubi	228	37 hachas y 2 puñales
Chichirubi	46	No especifica cantidad
Caciques del Davaive	96	No especifica cantidad
Queiva, Amorocay, Chichirubi, Everaba	246	30 hachas y puñales
Varios caciques (no especifica cuáles)	203	33 hachas y puñales
Isabel con hermanas	57	Chaquiras
Isabel (segundo rescate)	13 ^{1/2}	No especifica
Total:	1.197 ^{1/2}	Total aprox. hachas y puñales: 152

Fuente: elaborada a partir de Friede (1955).

Como queda evidenciado, la práctica del rescate pacífico abrió una modalidad de economía colonial en el Urabá, generando ganancias significativas y, al mismo tiempo, asegurando la continuidad del intercambio entre los españoles y los caciques de la culata del golfo. Como cierre de estas negociaciones, Gutiérrez entregó a varios caciques principales unas cartas redactadas por él y firmadas junto a su escribano, en las que dejaba constancia de las paces alcanzadas. Estos documentos funcionaban como prueba de la relación pacífica ya establecida con los habitantes de Acla y como resguardo frente a la eventual llegada de otros españoles que pretendieran ocupar la margen oriental del golfo.

El contenido de estas cartas, declara:

Sepan todos los hidalgos, capitanes, maestros, pilotos y ministros, y otras cualesquier personas, cómo yo, Julián Gutiérrez, vecino que soy de la ciudad de Santa María de la Antigua de Acla, vine a la culata y golfo de Urabá, hasta el cerro del Águila, a pacificar los caciques principales e indios de la dicha costa y golfo, por mandado del magnífico señor licenciado Antonio de la Gama, gobernador de estos Reinos de Castilla del Oro, por Su Majestad. Las cuales dichas paces yo hice y concerté y asenté con todos los caciques y principales e indios de la dicha costa, y ellos quedan de paz y amigos de los cristianos (Friede, 1955, t. II, p. 312).

De este modo, puede afirmarse que, en ese momento, la margen oriental del golfo de Urabá incluyendo punta Caribana (cerro del Águila) quedó incorporada a una red de alianzas articulada bajo la lógica del rescate. Este mecanismo diplomático, desarrollado por Gutiérrez en el contexto de sus viajes, contribuyó a ordenar las relaciones entre españoles e indígenas. Asimismo, las notas redactadas por el escribano Gallego permiten, por primera vez en mucho tiempo, acceder a una descripción de las poblaciones indígenas de esta región desde una mayor proximidad con ese *otro*.

3.4. Hegemonía y agencia en el Urabá: la transformación del "*caribe*" en aliado estratégico

Como se ha advertido en el abordaje de fuentes estudiadas en este capítulo se puede notar una transformación en las relaciones establecidas entre los españoles y los pueblos indígenas del Urabá durante las primeras décadas del siglo XVI. En un primer momento, dicho vínculo estuvo mediado por la nominación del *caribe* y la carga moral que esta categoría implicaba, lo que consolidó un régimen de poder que legitimó la captura, esclavización y estigmatización de los nativos. Las entradas, al privilegiar incursiones breves y

contactos limitados, restringieron las posibilidades de producir descripciones más complejas de los pueblos del Urabá.

Sin embargo, ello no implica que las representaciones tempranas respondieran únicamente al escaso conocimiento directo. Desde antes del contacto, las categorías heredadas del imaginario europeo, como "salvajes", "caníbales" o, de manera más amplia, "*caribes*", ya orientaban la interpretación de los indígenas y contribuían a justificar las acciones emprendidas contra ellos. En este contexto, las crónicas tendieron a subsumir la diversidad social y política de los pueblos locales bajo estas etiquetas, reproduciendo representaciones que, al tiempo que pretendían describir la alteridad, legitimaban la violencia ejercida sobre ella.

Las evidencias documentales contenidas en las colecciones de Friede (1955), permiten observar en los viajes que Julián Gutiérrez realizó al golfo de Urabá, un contacto pacífico que, en este caso particular, evidencia elementos que exigieron negociación y agencia por parte de ambos actores. Todo esto expone un elemento clave que atravesó las relaciones entre españoles e indígenas: estas no fueron unidireccionales, sino que se definieron en el marco de entramados complejos en los que cada parte articuló estrategias, expectativas y formas propias de acción.

Este fenómeno puede ser entendido a la luz de las categorías analíticas propuestas por Lux y Pérez (2020): *hegemonía* y *agencia*. Desde esta perspectiva, la hegemonía no constituye un estado fijo, sino un proceso dinámico mediante el cual un grupo dominante proyecta y naturaliza su propia visión del mundo sobre otros. En este sentido la cultura, los entramados y símbolos de un pensamiento renacentista atraviesan el contexto de la conquista, lo cual permite explicar la persistencia y circulación de la figura del *caribe* en espacios como Caribana y el golfo de Urabá. Más que designar un grupo cultural específico, la categoría funcionó como un dispositivo discursivo que legitimó una proyección del otro, cuya carga moral y simbólica propia del imaginario de la Europa de la época, catalogó a estos como seres monstruosos, cuyas prácticas viabilizaron su esclavización.

Sin embargo, "los sujetos no se muestran pasivos ante el proceso de dominación y de hegemonía. Por el contrario, actúan como sujetos-agentes de transformación" (Lux y Pérez, 2020. p. 18). Esta premisa resulta fundamental para comprender el escenario del Urabá, donde los grupos históricamente etiquetados como *caribes* no solo recibieron, resistieron las categorías impuestas por los europeos, sino que también desplegaron formas propias de acción bélica, política, e incluso diplomática. De este modo, el encuentro colonial en Urabá aparece menos como una imposición unidireccional y más como un campo de

disputa, negociación y reconfiguración mutua, en el que hegemonía y agencia se entrelazaron de manera constante.

La agencia de los grupos *caribes* del golfo de Urabá y punta de Caribana se expresa, precisamente, en su capacidad para confrontar, acomodarse, negociar o resistir, de manera abierta o soterrada, las visiones que intentaban definirlos. Antes que receptores pasivos del dispositivo colonial, estos actores ejercieron su propio margen de acción en un orden profundamente desigual, pero permeable y reconfigurable.

Estos elementos atraviesan las dinámicas narradas en los viajes que Julián Gutiérrez realizó al Urabá, de hecho, cuando Gutiérrez regresó a Acla el 14 de septiembre, tras diecisiete días en Urabá, varios indios principales y otros habitantes acudieron con él para visitar al gobernador De la Gama, cumpliendo con los acuerdos pactados. El escribano Cristóbal Ruiz Clavijo dejó constancia del suceso, en su escrito aparece una descripción bastante llamativa sobre los visitantes: "todos con sus arcos y flechas, y entre ellos tres principales, los cuales traían diademas y orejeras de oro puestas" (Friede, 1955, t. II, p. 321).

Dos elementos captan inmediatamente su atención y son consignados en la relación. Por un lado, los ornamentos de oro, que evidencian la existencia de una jerarquía interna y de un uso político de este metal, coherente con lo que Reichel-Dolmatoff (1982) identifica como un símbolo de estatus y diferenciación social en estas sociedades. Por otro, la presencia de arcos y flechas. Sin embargo, resulta significativo que el escribano no recurra a la categoría de "flecheros", empleada en otras narraciones para caracterizar a estos grupos, sino que se limite a describirlos "con sus arcos y flechas".

Este desplazamiento semántico no elimina la referencia a su capacidad militar, pero sí modifica la forma de representarla: las armas dejan de operar como un rasgo definitorio de su identidad para convertirse en un atributo de la escena descrita. Ante ello, el escribano marca un distanciamiento respecto de la imagen moralizante del "*caribe*". Ni Clavijo ni Gallego recurren a esta categoría; por el contrario, sus relatos desplazan el énfasis hacia otros aspectos de la interacción, destacando la capacidad de estos grupos para negociar, establecer alianzas y ejercer la diplomacia. De este modo, la representación deja de reducirlos al estereotipo del enemigo belicoso y comienza a reconocerlos como actores políticos con capacidad de decisión e interlocución.

Durante los diez días en que los principales y sus acompañantes permanecieron en Acla, las descripciones de Clavijo lejos de aludir a flechas enarboladas muestran a los indígenas de Urabá expuestos a una serie de escenas cuidadosamente organizadas por

las autoridades locales para exhibir distintos aspectos del mundo cultural europeo. Clavijo registra de manera reiterada el asombro que estas escenificaciones provocaron entre los visitantes indígenas. Asombro y extrañeza que se abren paso cuando se está ante algo nuevo, de hecho, es precisamente eso lo que registra el escribano, cuando se refiere al recibimiento ofrecido por el gobernador De la Gama, y anota que este mandó correr varios caballos con “sus cascabeles puestos”, espectáculo ante el cual “los dichos indios se espantaron y holgaron mucho de ver”. (Friede, 1955, t. II, p. 323).

Entre la timidez y la curiosidad que les atribuye, el escribano documentaba diversos momentos en los que los principales se vieron confrontados con prácticas y objetos novedosos. De hecho, una de ellas, la más representativa, la liturgia cristiana adquiriría un sentido explícito: funcionar como vehículo pedagógico y político para comunicar valores religiosos y, simultáneamente, reforzar el orden jerárquico propio del universo colonial. Tras la misa, los visitantes fueron conducidos a la plaza, donde el gobernador “corrió y capeo un torillo pequeño”, inaugurando así una serie de representaciones cargadas de simbolismo. En ellas se dramatizaban episodios de fuerte contenido ideológico, especialmente aquellos vinculados al imaginario religioso castellano, como el triunfo del apóstol Santiago sobre los “moros”. (Friede, 1955, t. II, p. 324).

A través de celebraciones y rituales públicos, los signos religiosos y las prácticas festivas transmitían, más eficazmente que el discurso verbal, mensajes vinculados al poder, la fe y la legitimidad que sustentaban el orden hispánico. Configuraba un acto de evangelización performática en la cual, figuras como Isabel del Corral y Gonzalo Lenguas actuaron como mediadores culturales decisivos, no solo en la traducción lingüística, sino también en la interpretación contextual de estas escenificaciones.

Aun así, las anotaciones de Clavijo, demuestran la reafirmación de las manifestaciones indígenas frente a ese mundo europeo, evidenciando que este encuentro realmente configuro un espacio de interacción mutua, marcado tanto por el asombro del “otro” como por el propio desconcierto del escribano ante las prácticas indígenas. Los principales no se limitaron a recibir pasivamente las demostraciones hispánicas: también manifestaron sus propias expectativas. Durante los banquetes, mediados siempre por Isabel del Corral, expresaron al gobernador que “eran muy amigos de ver bailar y cantar y tañer, y que querían mucho que bailasen y cantasen los cristianos” (Friede, 1955, t. II, p. 322). Los indígenas no solo observaban, lejos de asimilar también proponían, negociaban y orientaban estas dinámicas de encuentro que se tejían desde ambos grupos.

De este modo, los indígenas de Urabá llevaron a los propios españoles a participar de sus costumbres. Tras la petición de los principales, el gobernador mandó traer flautas, panderos y atabales, y dispuso que algunos negros tañeran los instrumentos “porque lo sabían bien hacer”, dando lugar a un momento compartido en el que la música interpretada por los negros y el baile y los cantos indígenas adquirieron un lugar central como formas de expresión intercultural que propician un dialogo performativo. En Acla lejos de establecerse un encuentro regido únicamente por la exposición de símbolos europeos, aparecen también incorporados las prácticas del mundo indígena. (Friede, 1955, t. II, p. 322).

Clavijo fue en sí mismo, cautivado por las costumbres de esos otros, por la impresión y la extrañeza que le causaron. Entre las demostraciones europeas que se presentaban a estos nativos, se escapan sutiles descripciones de ese otro que revelan la curiosidad sobre sus prácticas. Así el escribano dedica minuciosa atención a sus hábitos alimentarios y de higiene. Señala, por ejemplo, que “Los cuales dichos principales e indios todo el dicho tiempo que aquí han estado no han querido comer sino pescado y bollos de maíz y algún pan de Castilla, que vino ni otra cosa no lo han querido probar”. Añade además que “Tienen muy buenas dentaduras y blancas, lo que no tienen otros indios, y siempre que han de comer se lavan las manos y en acabando de comer hacen lo mismo y se enjuagan y lavan la boca”, y observa igualmente que “Beben vino hecho de maíz y cuando no lo tienen, beben agua” (Friede, 1955, t. II, p. 329).

Estos fragmentos permiten evidenciar la persistencia de hábitos culturales propios, que se reafirman y se resisten en un contexto de contacto y convivencia con los europeos, lo que confiere al registro de Clavijo un matiz que por momentos adquiere un carácter casi etnográfico. Al punto que dedica unas breves palabras sobre el orden jerárquico dentro de los grupos de Urabá, lo cual permite comprender en parte, el proceso de organización social. “Llaman los dichos indios en su lengua a todos los caciques a cada uno Quibi, y al cacique principal y mayor de todo le llaman Quibisara” (Friede, 1955, t. II, p. 331).

Tras esto, se preparaba un nuevo viaje de Gutiérrez al Urabá, orientado a devolver a los principales y a consolidar de manera definitiva las paces con los caciques, pero extenderse a otros. El retorno de Gutiérrez y los principales a Urabá fue registrado por otro escribano, esta vez se trataba de Miguel de Morales, quien describió la restitución de los indígenas, la confirmación de paz y la introducción del discurso evangelizador que acompañaba el rescate. Sin embargo, su relación incorpora una nueva referencia a las flechas entre los indígenas del Urabá en el marco de los rescates, aunque ahora en un contexto

que evidencia cómo las prácticas guerreras y el ejercicio del poder local podían movilizarse como parte de un proceso de alianza militar.

El contexto en el que aparece esta mención, según señala Morales, corresponde al paso por el antiguo puerto de Santa María de la Antigua del Darién. Allí, los principales se dirigieron a buscar iguanas y pescado, acompañados por el escribano y algunos hombres. Gutiérrez, señala el propio escribano, refiere que “mandó a mí y a muchos compañeros que nos fuésemos con los dichos indios. Y fuimos al pueblo del Darién y hallamos ciertos rastros de negros”. Aunque el asunto no se discutió de inmediato, se acordó “que le demandaría al cacique una docena de indios para que, si fuesen indios o negros que no se nos fuesen ninguno, porque los cristianos, que éramos pocos; y con este acuerdo nos fuimos a Hurabá” (Friede, 1955, t. II, p. 334).

Una vez estando Gutiérrez en Urabá, Morales anotó que “el dicho Huraba dijo al dicho Julián Gutiérrez que sus indios le habían dicho que habían visto muchos rastros en el Darién de negros e indios que le habían dicho que querían a ayudarle”. Antes de partir, el escribano dejó constancia de que Gutiérrez solicitó al cacique que: “aderezase algunas flechas con yerba por si fuesen menester” (Friede, 1955, t. II, p. 336).

Everaba acompañado de algunos de sus principales, acudió con Gutiérrez y sus hombres al Darién, donde efectivamente encontraron a tres negros que intentaron huir. Morales consigna que “a uno que se iba huyendo el dicho cacique Everaba o Huraba le tiró una flecha con yerba y le dio con ella en el costado y cayó el dicho negro en el río”. Añade después que “el uno [quedó] herido de hierba y el otro con muchas cuchilladas, que creo que no escaparía ninguno hasta que ya lo dejamos por muerto” (Friede, 1955, t. II, p. 341).

En este pasaje llama la atención sobre el giro en la representación del indio flechero. Aunque en crónicas como las de Oviedo, así como en las cartas de Balboa y los escritos de Enciso, las flechas emponzoñadas aparecen asociados a la construcción moralizante del “*caribe*”, en la descripción del escribano Gil de Morales adquieren un sentido distinto. Everaba y sus hombres, armados con flechas envenenadas, dejan de representar al enemigo irreductible, rodeado de las barreras y distancias con que habían sido descritos, para convertirse en aliados estratégicos dentro de una empresa militar compartida. La imagen del flechero que dispara no contra los conquistadores, sino junto a ellos, marca una inversión simbólica de gran alcance: la guerra, antes signo de separación, se convierte en un espacio en la descripción de Morales, de cooperación.

En conjunto, estas escenas permiten observar cómo hegemonía y agencia se entrelazan dentro del mismo proceso histórico. Mientras la hegemonía castellana proyectó

discursos que intentaron fijar la alteridad indígena en categorías estigmatizantes, la agencia de los caciques del Urabá, manifestada en intercambios diplomáticos, alianzas estratégicas y participación activa en el rescate, tensionó y reconfiguró esas representaciones por lo menos en el contexto de los viajes emprendidos por Gutiérrez.

Finalmente, el encuentro en el Urabá no puede entenderse, por tanto, como un movimiento unidireccional de dominación, sino como un espacio relacional en el que ambos actores moldearon, disputaron y transformaron los marcos de la interacción colonial. Estas dinámicas se expresaron tanto en las entradas esclavistas que se proyectaron desde el Darién hacia Urabá durante los años de Pedrarias y a lo largo de buena parte del primer tercio del siglo XVI, como en los procesos de intercambio pacífico mediados por los rescates, en los que la negociación y la agencia de los actores indígenas también desempeñaron un papel fundamental. Asimismo, se manifestaron en los procesos de ocupación permanente del golfo de Urabá mediante fundaciones como San Sebastián de Buena Vista, que precedieron poco después a las expediciones de Gutiérrez y que condensan otro episodio de tensiones y disputas en torno a la presencia española en la región.

4. CONSIDERACIONES FINALES.

La invención del *indio caribe* y las representaciones construidas en torno a esta figura se inscribieron en un conjunto de cartas, relaciones de viaje y crónicas producidas durante el proceso de conquista y colonización del Nuevo Mundo. A partir de la noción de escritura etnográfica propuesta por Solodkow (2009), la lectura de estos registros permite comprender como estos constituyeron un espacio de producción de saber sobre los pueblos descritos y catalogados como tales, en el que dichas observaciones contribuyeron a una sucesión de procesos discursivos atravesados por relaciones de poder, mediante los cuales se produjo la definición, clasificación y subordinación del otro denominado *caribe*. Todo esto, permite comprender la representación del *caribe* como una categoría colonial cuya elaboración respondió a las necesidades políticas, jurídicas e ideológicas propias de la expansión colonial.

Ya fuera a partir de las anotaciones consignadas en el *Diario* de Cristóbal Colón, donde esta representación comienza a delinearse, o mediante las distintas formas que el *caribe* asumió en las cartas colombinas y en textos posteriores como la relación redactada por el médico Diego Álvarez Chanca, los relatos atribuidos a Américo Vespucio, las descripciones geográficas de Martín Fernández de Enciso en la *Suma de geografía* y las de Gonzalo Fernández de Oviedo en el Libro XXI de la *Historia general y natural de las Indias*, es posible seguir el recorrido de esta figura y reconocer las continuidades, transformaciones y resignificaciones que atravesaron su representación en el discurso colonial.

Un discurso en el que es posible evidenciar la progresiva consolidación de un repertorio de atributos con los que fue dotado el *caribe*. La antropofagia, la belicosidad, la desnudez y el uso del arco y las flechas envenenadas constituyeron algunas de las características que contribuyeron a configurar la imagen del denominado *indio caribe* en las fuentes analizadas. Sin embargo, este repertorio trasciende los textos producidos en el contexto americano, pues, antes de inscribirse en las páginas del *Diario*, en las cartas, relaciones o crónicas, tales atributos ya formaban parte de las representaciones mediante las cuales el bárbaro y el salvaje habían sido definidos en la tradición europea (Pagden, 1988). Esto permite advertir que las fuentes producidas en el Nuevo Mundo estuvieron atravesadas por un imaginario renacentista que proyectó sobre los cuerpos descritos categorías y formas de nominación inscritas en una larga tradición occidental de representación del bárbaro, el monstruo y el antropófago.

Dicho esto, la imagen del *indio caribe* se constituye en un objeto de análisis histórico que permite problematizar las formas en que los colonizadores interpretaron, describieron y clasificaron a las poblaciones que habitaban espacios incorporados progresivamente a una frontera colonial en expansión. La avanzada europea llevó consigo la consolidación de un discurso sobre el otro que, articulado en torno a la representación del *caribe*, no solo se fue definiendo progresivamente, sino que también fue desplazado y proyectado desde el ámbito antillano hacia Tierra Firme. Este desplazamiento puede advertirse en las producciones vinculadas a Américo Vespucio y en la influencia que estas ejercieron sobre la cartografía de la época, particularmente en la obra de Martin Waldseemüller, quien incorporó representaciones gráficas de hombres bestiales y devoradores de carne humana, proyectando sobre los contornos del más allá geográfico, la ocupación de otredades terribles. (Chicangana-bayona, 2013)

En este proceso de dibujar cartográfica y verbalmente el espacio ignoto de Tierra Firme, regiones como el golfo de Urabá, adquirieron un carácter privilegiado para la aplicación y resignificación de dichas representaciones. Así, los discursos y representaciones contruidos en torno a la imagen del indio *caribe*, fueron trasladados a los habitantes de la región del golfo de Urabá. En la extensa obra del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo dicho proceso va a alcanzar una de sus formulaciones más sistemáticas. La descripción elaborada por el cronista general de Indias, inscrita en este proceso discursivo, proyectó la representación del *caribe* como una forma de nominar y caracterizar al nativo que, según Oviedo, habitaba la margen oriental del golfo de Urabá. Esta representación estuvo atravesada por una mirada dogmática, propia de un horizonte de interpretación en el que las categorías sobre el otro precedían a su propia observación. En este sentido, Reding Blase (2009) señala que Oviedo renunció a aproximarse al otro desde una mirada científica y, en consecuencia, no permitió que este se revelara ante él.

Lo cierto es que, al considerar la mirada de Oviedo sobre la alteridad indígena del golfo de Urabá como parte de la continuidad de representaciones discursivas preexistentes, es posible advertir que estas se articularon en torno a dos figuras contrapuestas: el buen salvaje y el *caribe*. El cronista conoció a *los cueva*, descritos en su obra como mansos e integrados al orden colonial en calidad de naborías y súbditos de la Corona, con quienes convivió durante su experiencia darienita. En contraste, más distantes, aparecen los llamados *caribes* flecheros, a quienes no conoció directamente, pero que representó como portadores de flechas envenenadas, sodomitas, crueles y practicantes de la antropofagia.

Esta contraposición revela un aspecto significativo de su obra: la coexistencia entre la experiencia y la tradición como formas de producción del conocimiento sobre el otro. Mientras la experiencia directa de *los cueva* permitió a Oviedo construir su descripción a partir de lo conocido y observado, la representación del *indio caribe* se elaboró a partir de informaciones transmitidas por terceros, que terminaron por delinear la imagen de una alteridad distante y peligrosa.

La figura del *caribe* en Oviedo es realmente parte de la tradición discursiva sustentada en los imaginarios que acompañaron y dieron sentido al proceso de conquista de Urabá. Esta categoría adquirió una expresión concreta en el marco de los primeros encuentros entre los conquistadores y los habitantes de este espacio. El intento fallido de ocupación emprendido por Alonso de Ojeda en el golfo de Urabá, tras la fundación del efímero asiento de San Sebastián, constituyó un punto de partida para la incorporación de los habitantes de esta región a un discurso colonial que los identificó y clasificó bajo la categoría de *indios caribes*.

Desde las referencias condenatorias empleadas por Balboa para caracterizar a los indígenas que habitaban Punta Caribana, en la costa oriental del golfo de Urabá, a quienes calificó como mala gente y atribuyó la práctica de comer a los hombres, hasta las descripciones realizadas años más tarde por Enciso sobre estas mismas poblaciones, a las que asoció con el canibalismo y el uso de flechas envenenadas, se evidencia la consolidación del *caribe* como categoría de nominación y clasificación de estas poblaciones.

Todo ello permite advertir que la experiencia bélica vivida durante la incursión española asociada a San Sebastián de Urabá, en la que participaron tanto Balboa como Enciso, contribuyó a que sobre los nativos de la región operara una lógica de clasificación atravesada por relaciones de poder. De este modo, la atribución de prácticas antropofágicas y de otras características asociadas al *caribe* contribuyó a construir la imagen de indígenas considerados malos, responsabilizados de los daños sufridos por los españoles y, por ello, convertidos en destinatarios legítimos de la violencia colonial.

Aquellas referencias permiten observar cómo el discurso sobre el *caribe* adquirió una importancia significativa en el marco político y administrativo de la conquista de Urabá y Darién. Desde 1515 aparecen en la región evidencias de entradas punitivas y expediciones destinadas a la captura de indígenas para su esclavización, como la encabezada por Francisco Becerra, descrita tanto por Balboa como por el propio Oviedo en relación con los nativos de Caribana. Estos acontecimientos ponen de relieve que, durante los primeros años de la colonización, la margen oriental del golfo de Urabá se convirtió en un espacio en

el que el imaginario del *caribe* desbordó el plano discursivo para traducirse en un conjunto de prácticas sistemáticas de guerra, captura, esclavización y sometimiento.

Años más tarde, durante la década de 1530, aparece un conjunto de fuentes relativas a los procesos de rescate adelantados por Julián Gutiérrez entre los pueblos de la margen oriental del golfo de Urabá. Estas fuentes permiten advertir una dinámica de aproximación que posibilitó a los españoles establecer relaciones pacíficas con los indígenas de la región. En esencia, esto es lo que el licenciado Gaspar de Espinosa expuso en su carta dirigida a la Corona: un proceso de acercamiento que no solo permitió obtener importantes beneficios económicos, sino también establecer alianzas de paz con pueblos que, según reconocía el propio Espinosa, por haber sido considerados *caribes*, no habían podido ser reducidos por las expediciones que, desde los tiempos de Ojeda y Balboa, habían intentado someterlos por la fuerza.

Los contactos registrados durante los viajes de Gutiérrez permiten advertir un escenario en el que las poblaciones de Urabá dejaron de ser descritas exclusivamente mediante las categorías de alteridad heredadas de la tradición del *caribe*, como la antropofagia, la belicosidad o la monstruosidad, para aparecer identificadas como señoríos dotados de autoridades políticas capaces de negociar y establecer alianzas con los españoles. Estos registros, contruidos a partir de experiencias de contacto directo, permiten reconocer además prácticas sociales, culturales y políticas que ponen de manifiesto la agencia de las poblaciones indígenas en el desarrollo de las expediciones. En este contexto, Isabel del Corral y el indio Gonzalo desempeñaron un papel fundamental como intérpretes y mediadores entre ambos grupos. Mientras el matrimonio de Isabel con Julián Gutiérrez evidencia una forma de incorporación al orden colonial, la participación de ambos en las negociaciones muestra que el rescate, como mecanismo de intervención colonial, no dependió únicamente de la iniciativa española, sino también de la capacidad de estos mediadores para establecer vínculos, traducir lenguas y facilitar acuerdos.

En este sentido, el carácter discursivo presente en las relaciones de Julián Gutiérrez se distingue al de muchas de las fuentes en cuya narrativa se encuentra impregnada la tradición discursiva del *caribe*. Mientras estas últimas reproducían una representación profundamente condicionada por tradiciones discursivas como el caso de Oviedo para nombrar esas otredades del Urabá, las relaciones de Gutiérrez ofrecen una descripción sustentada, en mayor medida, en la experiencia del contacto. Pero es claro que a lo largo de las descripciones de los distintos escribanos que cubrieron las relaciones de viaje de Gutiérrez

no se eliminan los condicionamientos propios de la escritura colonial, pero sí permite observar por lo menos en estas fuentes, una representación menos dependiente de los estereotipos que habían caracterizado las primeras décadas de la conquista.

En las relaciones de Julián Gutiérrez, la categoría de *caribe* deja de constituir un referente central para nombrar a los pueblos indígenas del Urabá, aunque algunos de los atributos asociados a ella, como la destreza en el uso del arco y las flechas envenenadas, o la imagen del indígena recio y belicoso, persisten de manera residual en las descripciones.

Estos vestigios muestran que los repertorios discursivos contruidos en torno al *caribe* no desaparecieron por completo, sino que fueron reelaborados en un contexto marcado por el contacto y la negociación. En este sentido, tanto las relaciones establecidas por Julián Gutiérrez con los indígenas del Urabá como las entradas esclavistas emprendidas previamente desde el Darién en tiempos de Pedrarias Davila, permiten observar que el encuentro colonial en la región no fue un proceso definido exclusivamente por la acción de los conquistadores, sino un espacio de interacción y disputa en el que las respuestas, estrategias y formas de acción de los pueblos indígenas incidieron en el curso de las relaciones coloniales y, por ende, en las representaciones que los españoles construyeron sobre ellos.

Esta investigación buscó contribuir a los estudios historiográficos asociados a la conquista del golfo de Urabá, situando en el debate, los imaginarios que inspiraron el discurso de la representación del *caribe* proyectado en este espacio y en los grupos humanos que lo habitaban, especialmente las costas orientales del golfo de Urabá y punta de Caribana como parte del mecanismo de expansión castellana sobre la primera frontera hispánica en tierra firme.

En este sentido, la investigación permite comprender que la conquista europea sobre el Nuevo Mundo y especialmente sobre espacios como Urabá, no fue solo un proceso de ocupación territorial, de resistencias de pueblos nativos y de sometimiento militar. Este proceso estuvo además atravesado por una conquista de las palabras, de categorías movidas por imaginarios que produjeron formas condenatorias de representar al otro.

Precisamente en esa dimensión discursiva reside una parte fundamental de la violencia colonial, pero también una vía privilegiada para analizar críticamente los mecanismos mediante los cuales el poder produjo diferencias, justificó la dominación y configuró imaginarios que, en muchos casos, incluso para el Urabá, trascendieron el propio siglo XVI.



Deux Effairez. Le sa poison est bon.
 Je tirent sa foudre contre vng arbre.
 Et puis la tirent et quand la poison
 est bonne l'arbre l'aiso l'ombro sa
 feuille et puis murt oy mond dedens jour
 pour faire leur poison. Je mellent ensemble.
 La feuille d'uy arbre appelle menconille
 Et sang d'uy Crapault blanc aurt la
 chan de tant puer. Le tout estant buse
 ensemblement le mettent dedans vng petit
 pot de terre. Le courent diligemment
 puis le mettent dedans terre. L'espace de
 six limes qu'il vaille autant comme six moy.
 Et estant le temps passe. Je voyent am se
 que voise.

REFERENCIAS.

- ALCALÁ ALCALÁ, J. E. Los yurbaco: la cultura de un pueblo indígena a la llegada de los españoles en el siglo XVI. *Cambios y Permanencias*, [S. l.], n. 4, 2013. Disponible en: <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/article/view/7383>. Acceso en: 2 sep. 2025.
- ALTOLAGUIRRE Y DUVALE, Ángel de. *Vasco Núñez de Balboa*. Madrid: Imprenta del Patronato de Huérfanos de Intendencia e Intervención Militares, 1914.
- ALZATE, L. A. Santa María de la Antigua del Darién: un enclave español en el Darién colombiano del siglo XVI. *Estrat Crític: Revista d'Arqueologia*, n. 5, p. 352-358, 2011.
- ARENS, William. *The man-eating myth: anthropology and anthropophagy*. New York: Oxford University Press, 1980.
- ARROYO, Fernando Espejel. Banquetes y prácticas de sellado: formas y manifestaciones del poder político en el Obeid Tardío. In: **FORMAS, manifestaciones y estructuras del poder político en el mundo antiguo**. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2017. p. 263-286.
- BARTRA, Roger. *El salvaje en el espejo*. México: Ediciones Era, 1992.
- BOIXO, José Carlos González. Hacia una definición de las crónicas de Indias. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, Madrid, n. 28, p. 227-238, 1999.
- CASTILLO ESPITIA, Neyla. Complejos arqueológicos y grupos étnicos del siglo XVI en el occidente de Antioquia. *Boletín Museo del Oro*, Bogotá, n. 20, p. 16-34, 1988. Disponible en: <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7165>. Acceso en: 1 sep. 2025.
- CEBALLOS, Juan David. New World civitas, contested jurisdictions, and inter-cultural conversation in the construction of the Spanish Monarchy. *Colonial Latin American Review*, v. 27, n. 1, p. 30-51, 2018. DOI: 10.1080/10609164.2018.1448541.
- CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. El nacimiento del caníbal: un debate conceptual. *Historia Crítica*, Bogotá, n. 36, p. 150-173, 2008. DOI: 10.7440/histcrit36.2008.08. Disponible en: <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/hiscrit/article/view/4099>. Acceso en: 2 sep. 2025.
- CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. Imágenes de caníbales y salvajes del Nuevo Mundo. In: *De lo maravilloso medieval a lo exótico colonial: siglos XV-XVII*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2013.
- CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. Los *inclusi* del Nuevo Mundo: cartografía y canibalismo en el siglo XVI. In: BECERRA, Vladimir; VIGNOLO, Paolo (eds.). *Tierra Firme: el Darién en el imaginario de los conquistadores*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; ICANH, 2011.
- COLOMAR ALBAJAR, María Antonia. Juan de la Cosa y la Casa de Contratación: los inicios de la administración de Indias y las fuentes documentales. In: *Actas de las Jornadas de*

Historia sobre el Descubrimiento de América. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía; Ayuntamiento de Palos de la Frontera, 2011. t. 2, p. 231-265.

CORREAL URREGO, Gonzalo. Evidencia de cazadores especializados en el sitio de La Gloria, golfo de Urabá. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, Bogotá, v. 41, supl., p. 56-62, 2017. DOI: 10.18257/raccefyn.567. Disponible en: <https://raccefyn.co/index.php/raccefyn/article/view/567>. Acceso en: 2 sep. 2025.

DE GRACIA, Guillermina Itzel. Tierra Firme: sus primeros asentamientos (finales del siglo XV-inicios del siglo XVI). *Revista de Estudios Colombinos*, n. 5, p. 93-106, 2009. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3064457.pdf>. Acceso en: 6 jul. 2026.

DECLERCQ, Stan. *In mecitin inic tlacanacacuani. Los mecitin (mexicas): comedores de carne humana. Canibalismo y guerra ritual en el México antiguo*. 2018. Tesis (Doctorado en Estudios Mesoamericanos) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2018.

DELGADO LÓPEZ, Enrique. Martín Fernández de Enciso y la primera descripción geográfica de las Indias Occidentales para el rey Carlos. In: PÉREZ, Manuel; ORTIZ, Alberto (ed.). *La resignificación del Nuevo Mundo: crónica, retórica y semántica en la América virreinal*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas; Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, 2014. p. 71-87.

ENCISO, Martín Fernández de. *Suma de geographía, que trata de todas las partidas e provincias del mundo, en especial de las Indias, y trata largamente del arte del marear juntamente con la esfera en romance: con el regimiento del Sol y del Norte*. Sevilla: Jacobo Cromberger, 1519.

ESCOBAR, Wilson. *Programa de arqueología preventiva para la construcción de la variante Mellitos, municipio de Necoclí: fase de rescate y monitoreo arqueológico*. 2016. Informe inédito. Biblioteca del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Martín. *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV, con varios documentos inéditos concernientes a la historia de la marina castellana y de los establecimientos españoles en Indias*. t. 2. Madrid: Imprenta Real, 1825-1837.

FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Martín. *Viajes de Cristóbal Colón*. Madrid: Calpe, 1922.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano*. Tomo 3. Madrid: Real Academia de la Historia, 1853.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo. *Sumario de la natural historia de las Indias*. 1526. Reimp. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.

FRIEDE, Juan. *Documentos inéditos para la historia de Colombia*. t. 2-3. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1955.

- GARCÍA-VALENCIA, Carlos. *Atlas del golfo de Urabá: una mirada al Caribe de Antioquia y Chocó*. Santa Marta: INVEMAR, 2007.
- GONZÁLEZ OCHOA, José M.^a. Martín Fernández de Enciso: jurista, conquistador, cartógrafo y tratadista. *Kalakorikos*, Logroño, n. 26, p. 177-186, 2021.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Justo Pedro. En torno a una biografía global del primer médico de América Diego Álvarez Chanca (circa 1450-post 1515). *Anuario de Estudios Atlánticos*, Las Palmas de Gran Canaria, n. 58, p. 29-49, 2012. Disponible en: <https://www.re-dalyc.org/articulo.oa?id=274426836011>. Acceso en: 4 sep. 2025.
- LEÓN GUERRERO, María Montserrat. Juan de la Cosa: piloto del Caribe. In: VARELA MARCOS, Jesús (org.). *Juan de la Cosa: la cartografía histórica de los descubrimientos españoles*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, 2011. p. 143-181.
- LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale: grandeur et décadence*. Paris: Perrin, 1994.
- LÓPEZ GÓMEZ, Carlos; PIMIENTA BURITICÁ, Héctor. *Urabá en el marco de la arqueología colombiana: clasificación y análisis cerámico del Complejo Cultural Urabá Tierralta*. Medellín: Museo Universitario de la Universidad de Antioquia, 2007. Tesis inédita.
- LUX, Martha; PÉREZ PÉREZ, María Cristina. Los estudios de historia y género en América Latina. *Historia Crítica*, Bogotá, n. 77, p. 3-33, 2020. DOI: 10.7440/histcrit77.2020.01. Disponible en: <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/hiscrit/article/view/4595>. Acceso en: 6 jul. 2026.
- MADARIAGA, Salvador de. *Hernán Cortés*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1943.
- MENA GARCÍA, Carmen. Con Rodrigo de Bastidas y Cristóbal Colón se inicia la historia de Panamá. In: GONZÁLEZ CRUZ, David (coord.). *Descubridores de América: Colón, los marinos y los puertos*. Madrid: Sílex, 2012. p. 391-418.
- MENA GARCÍA, Carmen. *El oro del Darién: entradas y cabalgadas en la conquista de Tierra Firme (1509-1526)*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011.
- MONTENEGRO, Ernesto. Las naves del Darién: veinte años de navegación española hacia América (1493-1513). In: VIGNOLO, Paolo; BECERRA, Vladimir (eds.). *Tierra Firme: el Darién en los imaginarios de los conquistadores*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH); Universidad Nacional de Colombia, 2011. p. 181-213.
- PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- PAL, Nuria María et al. Los concheros como archivos de información: un aporte desde la arqueología de costas. *Revista de Arqueología Americana*, [S. l.], n. 37, p. 133-162, 2020. DOI: 10.35424/rearam.37.2019.710. Disponible en: <https://www.revista-sipgh.org/index.php/rearam/article/view/710>. Acceso en: 1 sep. 2025.
- PARSONS, James J. *Urabá, salida de Antioquia al mar: geografía e historia de la colonización*. Bogotá: Banco de la República; El Áncora Editores, 1996.

- POSADA-RESTREPO, William A.; CADENA-DUARTE, Beatriz; GONZÁLEZ-SEVERICHE, Claudia; ARROYAVE-FLÓREZ, Elkin. El sistema de canales y camellones prehispánico del golfo de Urabá, noroccidente de Colombia: un reporte arqueológico y geográfico preliminar. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, Bogotá, v. 43, n. 169, p. 628-637, 2019. DOI: 10.18257/raccefyn.856. Disponible en: <https://raccefyn.co/index.php/raccefyn/article/view/856>. Acceso en: 2 sep. 2025.
- PUENTE Y OLEA, Manuel de la. *Los trabajos geográficos de la Casa de Contratación*. Madrid: Escuela Tipográfica y Librería Salesianas, 1900.
- REDING BLASE, Sofía. *Cristóbal Colón y el Caribe: oro y desnudez*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2012.
- REDING BLASE, Sofía. *El buen salvaje y el caníbal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2009.
- REDING BLASE, Sofía. Testimonios sobre canibalismo en la carta del Dr. Chanca al cabildo de Sevilla. *Revista de Historia de América*, México, n. 154, p. 135-148, 2018.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Bogotá: Fundación Segunda Expedición Botánica, 1987.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo; REICHEL-DOLMATOFF, Alicia. Reconocimiento arqueológico de la hoyita del río Sinú. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 6, p. 31-149, 1957. DOI: 10.22380/2539472X.1790. Disponible en: <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1790>. Acceso en: 1 sep. 2025.
- ROMOLI, Kathleen. El hombre Vasco Núñez de Balboa. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Bogotá, v. 6, n. 9, p. 1336-1342, 1963. Disponible en: https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/5624. Acceso en: 2 sep. 2025.
- SAGARRA GAMAZO, Adelaida. Diego Álvarez Chanca, primer espía en América. *Revista de Estudios Colombinos*, n. 5, p. 19-40, 2009.
- SANTACRUZ, Andrés. *La primera imagen de América en Gonzalo Fernández de Oviedo*. 2015. Tesis (Maestría en Estudios Literarios) – Universidad de Alicante, Alicante, 2015.
- SANTOS VECINO, Gustavo. Asentamientos prehispánicos en la región del golfo de Urabá y su desarrollo hasta la época de la conquista. *Maguaré*, Bogotá, n. 3, 1986. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/57-62>. Acceso en: 1 sep. 2025.
- SANTOS VECINO, Gustavo. Las etnias indígenas prehispánicas y de la conquista en la región del golfo de Urabá. *Boletín de Antropología*, Medellín, v. 6, n. 22, 1989. DOI: 10.17533/udea.boan.341414. Disponible en: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/341414>. Acceso en: 1 sep. 2025.
- SARCINA, Alice. Santa María de la Antigua y Darién: las dos caras de la primera ciudad europea en Tierra Firme. *Indiana: Estudios Antropológicos sobre América Latina y el Caribe*, v. 35, n. 2, p. 243-269, 2018.

- SOLODKOW, David M. América como traslado del infierno: evangelización, etnografía y paranoia satánica en Nueva España. *Cuadernos de Literatura*, Bogotá, v. 14, n. 28, p. 172-194, 2010.
- SOLODKOW, David M. *Etnógrafos coloniales: escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América*. 2009. Tesis (Doctorado en Filosofía) – Vanderbilt University, Nashville, 2009.
- SUESCÚN OSORIO, Juan Diego. *Arqueología histórica en el municipio de Necoclí: olvido y despojo en la resistencia indígena en Urabá*. 2022. Trabajo de grado (Pregrado en Antropología) – Universidad de Antioquia, Medellín, 2022.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo XXI Editores, 1995.
- TOVAR PINZÓN, Hermes. *El Caribe colombiano en la historia del siglo XVI*. *Novum*, Medellín, v. 4, n. 10, p. 45-58, 1992. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/novum/article/view/86744>. Acceso en: 2 sep. 2025.
- TOVAR PINZÓN, Hermes. *La estación del miedo o la desolación dispersa: el Caribe colombiano en el siglo XVI*. 2. ed. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.
- TOVAR PINZÓN, Hermes. *Relaciones y visitas a los Andes: siglo XVI*. t. 2: Región del Caribe. Santafé de Bogotá: Colcultura; Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993.
- VESPÚCIO, Américo. *Novo mundo: as cartas que batizaram a América*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.
- VIGNOLO, Paolo. Hic sunt canibales: el canibalismo del Nuevo Mundo en el imaginario europeo (1492-1729). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Bogotá, n. 32, p. 151-188, 2005.
- VIGNOLO, Paolo; BECERRA, Vladimir (eds.). *Tierra Firme: el Darién en el imaginario de los conquistadores*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH); Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- WOORTMANN, Klaas. *O selvagem e a história*. Primeira parte: os antigos e os medievais. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1997. (Série Antropologia, n. 227).