

Autor / Author

GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier  
Universidad Francisco de Vitoria (Madrid)

j.gomez.prof@ufv.es

RECIBIDO / RECEIVED 12 de abril de 2018

ACEPTADO / ACCEPTED 22 de octubre de 2018

PÁGINAS / PAGES De la 73 a la 92

ISSN / ISSN 2386-2912

# Porque vendrá a su país una gente vestida. La invención cristiana del indio: Fray Ramón Pané

## A people wearing clothes would come to his country. The christian invention of the indian: Fray Ramón Pané

El presente artículo analiza, considerando el primer texto escrito sobre los indígenas americanos, la Relación acerca de las antigüedades de los indios de fray Ramón Pané, la postura inicial de los misioneros ante el descubrimiento del primitivismo antillano. Proporcionando muchos más detalles sobre las creencias religiosas de los pueblos recién conquistados que cualquier otro texto anterior a 1521, en la Relación se observa un deseo por integrar a los indígenas en la historia de la salvación y, encuadrados como súbditos de la Monarquía, protegerles de la voracidad predatoria de los colonos. Al mismo tiempo, toda su historia prehispánica es vaciada de sentido, reducida, si acaso, a un paganismo supersticioso y sin culto.

*#América #Descubrimiento #religión prehispánica antillana #evangelización*

This article analyses the early attitude of missionaries confronted with Antillean primitivism as presented in Fray Ramón Pané's An Account of the Antiquities of the Indians, the first text written about Native Americans. The Account provides many more details about the religious beliefs of newly conquered peoples than any other text prior to 1521, and exhibits a desire to integrate the indigenous peoples in the history of salvation and, framed as subjects of the Monarchy, protect them from the predatory voracity of the colonisers. At the same time, all pre-Hispanic history is stripped of meaning; reduced, if considered at all, to a superstitious and uncultured paganism.

*#America #Discovery #Antillean pre-Hispanic religion #evangelisation*

La *Relación acerca de las antigüedades de los indios* de fray Ramón Pané es anterior al protagonismo de Cisneros en la política indiana, a los textos esenciales que van a establecer el verdadero alcance del Descubrimiento<sup>1</sup> y a la crisis de las encomiendas, pero es muy representativa de la aproximación cristiana al indígena americano. Me interesa su significado en la elaboración de un discurso cristiano sobre el descubrimiento de los pueblos y las religiones americanos. Es muy difícil precisar quién fue Ramón Pané, exactamente qué escribió y qué razones le llevaron a escribirlo. Todo lo que sabemos de él procede de la lectura de su *Relación*, que no conocemos en su versión original; de sus respuestas a las pesquisas realizadas por Bobadilla tras enviar a Castilla, en 1500, a un Colón encadenado y de las pocas frases que le dedica Bartolomé de Las Casas en sus obras.

## 1. La incorporación del indígena antillano: gobierno y civilización

Cualquier interpretación de lo americano realizada por los europeos al finalizar el siglo XV parte, inevitablemente, de la única información entonces disponible: la construcción *ideal* fabricada principalmente por Cristóbal Colón. Una construcción que contrapone a unos indígenas buenos, sencillos, serviciales y dispuestos a acoger el Evangelio con esos otros, crueles, violentos, peligrosos, a los que sólo cabe civilizar a través de la forzada sujeción (Cfr. Abulafia, 2009)

En este sentido, escribe Colón, tras el primer contacto con los antillanos:

... me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió y también las mujeres, aunque no vi más de una, harto moza. Y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vi de edad de más de treinta años. [...] No traen armas ni las conocen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia. [...] Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que se les pregunta, y creo que prontamente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían. (Colón, *Diario de a bordo*, 11 de octubre de 1492).

Con estas imágenes irreales, las responsabilidades políticas de Cisneros hacen que el establecimiento y la garantía del buen gobierno sean su principal preocupación en las Indias; preocupación de la que nunca se desentendió.

1/ Las cartas de Américo Vespucio, sobre todo la dirigida a Lorenzo di Pier Francesco Médici, embajador de Venecia en París, publicada en 1503; la publicación en Saint-Dié, en 1507, de las Cuatro navegaciones de Américo Vespucio por Martin Waldseemüller y la primera Década de Pedro Mártir de Anglería publicada en Sevilla en 1511.

Cuando en 1493, con el segundo viaje colombino, se organiza la primera expedición misionera —la que presidirá fray Bernardo Boil—, Cisneros se encuentra en Barcelona con los reyes y, siendo confesor de la reina, se le debió consultar sobre esta cuestión. Evidentemente, el confesor buena parte debió tener en los resquemores morales que pronto sintió Isabel ante el comportamiento esclavista del Almirante.

Como Vicario Provincial de la observancia franciscana de Castilla, desde 1494, y arzobispo de Toledo, desde 1495, Cisneros se mantuvo informado por muy diversos medios, alentó los proyectos y, con toda lógica, inicialmente dio protagonismo a la observancia franciscana, por ser la orden que más garantías le ofrecía (García Oro, 1993: II, p. 592). Si no antes, desde 1499 se comprometió plenamente con el gobierno indiano, cuando los objetivos eran controlar o, preferiblemente, anular la autoridad de Cristóbal Colón y reforzar la acción misionera. Fueron enviados seis franciscanos: tres antiguos misioneros que ya habían estado en las Antillas y, ahora, regresaban y otros tres estrechos colaboradores de Cisneros: Juan de la Deule, Juan Tisin, fray Rodrigo, Juan de Trastierra, Juan de Robles y Francisco Ruiz, uno de sus más fieles colaboradores. En expediciones posteriores seguirá enviando hombres de su confianza. De todas formas, si tiene razón Las Casas y en esto parece que hay que dársela, los franciscanos estaban más preocupados por fundar una provincia autónoma en las Antillas que por la evangelización de los indígenas (Cfr. García Oro, 1993: II, pp. 609-610, 613-616, 659-660; Pérez, 2015, p. 166 y Errasti, 1998, p. 85).

Cuando, en 1511, Montesinos pronuncia su sermón y estalla el conflicto (cfr. Jansen y Weiss, 2017), Cisneros será parte activa para aprobar, en la Junta de Burgos (1512), un acuerdo, que no una solución. Se trataba de consolidar un sistema de encomiendas, de repartimientos con una explícita, aunque no siempre cumplida, obligación de educar y evangelizar a los indios. Cisneros aprueba el sistema, confiando en los efectos positivos de una progresiva amalgama de indios y colonos, pero el acuerdo no le hizo desentenderse del problema: escuchando a Las Casas, impulsará la redacción del memorial que firmaron éste, Palacios Rubios y Montesinos en 1516 y buscando la neutralidad entre dominicos y franciscanos, optará por enviar a los jerónimos. Su protagonismo se prolongará hasta el final de su vida. Así, cuando Las Casas se sienta defraudado por los jerónimos, buscará nuevamente el apoyo del cardenal, aunque ya lo encuentre en el lecho de muerte (Cfr. Pérez, 2015, pp. 171-176).

En definitiva, hay una clara preocupación por el buen gobierno e, incluso, por el justo trato que debe darse al indígena, pero sostenida sobre una imagen artificiosa o, quizás, abstracta. La misma imagen irreal que construye Las Casas.

Salvo raras excepciones hasta los misioneros novohispanos, estudiados por Baudot (Baudot, 1983), no hay una preocupación real por entender, desde lo que hoy llamaríamos un análisis etnográfico, al indígena. Incluso después, esta preocupación no será predominante a lo largo del siglo XVI. José de Acosta, en cuya obra confluyen todas las grandes reflexiones teológicas sobre la novedad americana (Cfr. Gómez Díez, 2000), elabora una clasificación de los bárbaros donde los valores de la cultura europea son medida de toda consideración. Señala la existencia de tres grupos: el primero, que no se aparta gran cosa de la recta razón

y de la práctica del género humano, tiene régimen estable de gobierno, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados de notable prestigio, comercio bien organizado y escritura; el segundo que, careciendo de escritura y ciencia filosófica tiene régimen de gobierno estable, asentamientos fijos y un cierto esplendor de culto religioso y, por último, los hombres salvajes, semejantes a las bestias, nómadas o casi nómadas, que apenas tienen sentimientos humanos, sin ley, sin rey, sin pactos y sin magistrados ni régimen de gobierno fijo (Acosta, *Procuranda...*: proemio. Acosta, *Historia natural...*: lib. VI, caps. 11 y 19).

Todo esto no es ajeno, por un lado, a una preocupación jurídico-canónica que había estado presente en la expansión cristiana del final del Medioevo (Clemente VI, por ejemplo, se interesó por la justicia de la guerra contra los canarios, es decir, por la legitimación de la conquista, y por las implicaciones asociadas al rechazo a una conversión forzada) y, por otro, a una larga tradición. Si san Alberto Magno clasifica la humanidad desde las facultades mentales de las diferentes razas, su discípulo, santo Tomás de Aquino, ofreció una serie de criterios con los que reconocer al bárbaro y, al mismo tiempo, estableció que si vivían bajo la ley natural —es decir, creían en Dios, reconocían el valor del *comedimiento sexual* y ejercían la justicia— no era lícito someterles por la fuerza (cfr. Suma Teológica 2ª 2ª, c. 10, art. 8).

Algo excepcional sí sucede en Asia. San Francisco Javier escribe a san Ignacio, el 14 de enero de 1549, desde Cochín:

Mandoos el alfabeto de Japón. Escriben muy diferentemente de nosotros, comenzando de arriba abajo. Y preguntando yo a Paulo por qué no escribían al modo nuestro, él me respondió que por qué nosotros no escribíamos al modo suyo. Dándome esta razón: que, como el hombre tiene la cabeza arriba y los pies abajo, que así también, cuando el hombre escribe, ha de escribir de arriba abajo. (San Francisco Javier, 1996, p. 278);

pero el maestro Francisco, en su carrera hacia la frontera china y, espiritualmente, hacia más altos destinos, no tiene tiempo de pensar sobre lo que ha escrito. Lo harán Valignano (Cfr. Lisón Tolosana, 2005) y Ricci (Hsia, 2001, y Spence, 2002), pero en Asia. No en América. En América la historia siempre será distinta:

Y dicen —escribe Ramón Pané— que este cacique afirmó haber hablado con Yucahuguamá, quien les había dicho que cuantos después de su muerte quedasen vivos, gozarían poco tiempo de su dominio, porque vendría a su país una gente vestida, que los habría de dominar y matar, y que se morirían de hambre. Pero ellos pensaron primero que éstos habrían de ser los caníbales; mas luego, considerando que éstos no hacían sino robar y huir, creyeron que otra gente habría de ser aquella que decía el cemí. De donde ahora creen que se trata del Almirante y de la gente que lleva consigo. (Pané, *Relación...*: cap. 25).

Pané recoge esta noticia porque algo muy parecido debieron contarle los taínos. No lo hace, como autores posteriores, pensando en preanuncios milagrosos. Pese a su estilo, siempre seco, parece una protesta contra el proceder de los colonos españoles, quizás la primera y muy anterior a la de Montesinos.

Con todo, me interesa destacar otra cosa. Los taínos, al contar esta anécdota, debieron constatar una clara distinción entre su indumentaria y la española, una distinción que es imposible saber cómo la consideraron. Por el contrario, es evidente cómo lo hace Pané. Establece, como tantos otros europeos del momento, un contraste entre *los vestidos y los desnudos*, entre los civilizados y los por civilizar. Los indígenas americanos siempre permanecerán desnudos. Sin que el desnudo implique prístina inocencia; permanecerán desnudos y prestos a ser vestidos por aquellos que han entrado en su mundo.

La posición es lógica y, muy probablemente, generosa:

1. Por un lado, integra al indígena americano en el Viejo Mundo y en la historia; lo hace desde la convicción cristiana —asentada explícitamente por san Agustín— de la unidad adámica del género humano y, al hacerlo, no considera las diferencias físicas que pudiera haber, sino el dominio de la lengua, la conciencia de la existencia de Dios y el uso de la razón y la convicción de que estas capacidades, o lo que tienen de tales, se perfeccionan.
2. Por otro, le encuadra en la Monarquía, legitimando el dominio y estructurando una comunidad de súbditos productivos.
3. Por último, le protege de la voracidad predatoria de los colonos.

Desde la mentalidad europea es una posición lógica e, insisto, generosa, con la que se pretende responder a múltiples paradojas teológicas de la cosmovisión cristiana, pero, al mismo tiempo, hace de la historia precristiana de América una tierra baldía, en la que nada realmente importante ha sucedido. ¿No le deja, así, dramáticamente fuera de la Historia de la Redención? Toda su Historia previa es una historia vana; si acaso un paganismo supersticioso y sin culto, como preparación al cristianismo.

## 2. Las dificultades de la primera acción misionera y el compromiso de Ramón Pané

El compromiso evangelizador asumido por los reyes a raíz de las bulas alejandrinas les obliga a incorporar, en el segundo viaje de Colón, a un grupo de religiosos, más llamados a proporcionar información y a establecer bases para el futuro que a desarrollar grandes actividades.

La expedición estaba dirigida por fray Bernardo Boil, un hombre de confianza del rey Fernando. Viajaba como delegado apostólico, nombrado por Alejandro VI con amplias e imprecisas facultades. Se había movido en ambientes eremíticos, primero entre los ermitaños de la montaña de Montserrat y luego entre los mínimos de san Francisco de Paula, pero todo hace pensar que no se desplazó a América impulsado por grandes ideales. Respondía al

mandato real y, contra esta voluntad, muy pronto encontró excusas para regresar (García Oro, 1993: II, 591).

Le había acompañado un grupo indeterminado de religiosos. Según Consuelo Varela, cinco franciscanos, tres españoles (Juan Pérez de la Rábida, Rodrigo Pérez y Antonio de Marchena, si es que llegó a enrolarse) y dos borgoñones (los legos Juan de Deule, o Leudelle, llamado el Bermejo por Las Casas y Juan de Borgoña por Pané, y Juan Tisin); tres mercedarios (Juan de Solórzano, Jorge de Sevilla y Juan Infante) y un ermitaño de san Jerónimo, fray Ramón Pané (Varela, 2006, p. 35). Según García Oro, es cierta la presencia de Rodrigo Pérez, que debió regresar en 1496 o poco después, Juan de Deule, Juan Tisin, Ramón Pané y Jorge de Sevilla.

Sobre Deule y Tisin, que regresaron, en 1499, a Castilla con objeto de reclutar más hermanos de su orden y volvieron en 1500 formando parte de la flota de Bobadilla, proporciona, ocho años más tarde, algunos datos interesantes el cronista franciscano Nicolás Glassberger. Al llegar a la noticia del Descubrimiento, escribe:

[a] ciertos frailes maduros y fervorosos de nuestra familia de la Observancia en la Provincia de Francia, les enardeció, a la manera que se inflama el elefante ante la sangre, y les movió a entrevistarse con el vicario general [...] y pedirle licencia para encaminarse a las nuevas tierras, anhelosos de superar a prueba del martirio. Dos de ellos, fray Juan de La Deule y fray Juan Cosin, eran hermanos legos, muy robustos y dispuestos a sufrir por Cristo cualquier prueba, habían obtenido licencia del Vicario General para dirigirse a los infieles más allá del Reino de Granada y habían trabajado con grandes obstáculos entre los sarracenos, viéndose forzados a pasar hambre y comer culebras, sin conseguir fruto por desconocer el idioma. Viéndose así frustrados y deseando dirigirse a las nuevas tierras descubiertas, supieron que una flota partía para ellas. Se ofrecieron para acompañar a los marineros, que los aceptaron con gusto, al verlos tan robustos, honestos y devotos. Llegados a las nuevas islas se vieron en la misma grave dificultad por desconocer el habla del pueblo, pero perseveraron en su trabajo durante cinco años con grandes dificultades y al final consiguieron hablar discretamente el idioma de aquellos pueblos. (García Oro, 1993: II, p. 598).

Tres elementos destacan en estas líneas: el componente de improvisación —los misioneros se apuntan de forma espontánea, no requeridos por sus superiores—, la tradición misionera entre musulmanes que, frustrada, pretende prolongarse en América y las aptitudes físicas y emocionales de los sujetos. No hay razón alguna para no reconocer circunstancias semejantes en Ramón Pané, si bien Las Casas marca no pequeñas diferencias. De los franciscanos, aunque no dominaron las lenguas, dice:

... alcancé a conocer a dos religiosos de la orden de san Francisco que fueron con él [Boil], frailes legos, pero personas notables, naturales de Picardía

o borgoñones, y que se movieron a venir acá por solo celo de la conversión destas ánimas. Y, aunque frailes legos, eran muy bien sabidos y letrados; por lo cual se conocía que por humildad no quisieron ser sacerdotes. [...] Fueron bien conocidos míos y, en amistad y conversación, al menos el uno, muy conjuntos. (Las Casas, *Historia...*: Lib. I, cap. 81).

Al hablar de Pané su tono es distinto. No pretende, quizás, hacerle de menos, pero constata los limitados resultados de sus esfuerzos, que, por lo demás, fueron anteriores y más decididos. Dice que solo él “tuvo algún celo y deseo bueno, y lo puso por obra, de dar conocimiento de Dios a estos indios” y, para lograrlo,

escudriñó lo que pudo, según lo que alcanzó de las lenguas, que fueron tres las que había en esta isla; pero no supo sino la una de una chica provincia, que arriba dijimos llamarse Macorix de Abajo, y aquella no perfectamente, y de la universal supo un mucho, como los demás, aunque más que otros.

Sus buenas intenciones, tanto al componer su *Relación* como en su tarea misionera, se vieron afectadas por sus pocas facultades (Las Casas, *Apologética...*: cap. 120), el escaso conocimiento de las lenguas indígenas e, incluso, el hecho de que “no hablaba del todo bien nuestra castellana lengua, como fuese catalán de nación” (Las Casas, *Apologética...*: cap. 167).

Fray Ramón Pané se presenta a sí mismo como ermitaño de san Jerónimo, pero las interpretaciones sobre su persona han sido diversas. Para Polanco Brito se trataría de un ermitaño lego, que vivía solo en las proximidades de Monserrat, cerca de la abadía de los benedictinos, pero sin ser benedictino (Polanco Brito, 1989, p. 33-34). García Oro le considera perteneciente a uno de los grupos reclusos y solitarios de la nueva familia de los jerónimos (García Oro, 1993: II, p. 592). En la misma línea lo sitúa Fernández Serrano:

La misma palabra *orden* que utiliza fray Ramón —explica—, no ha de tomarse aquí en sentido estrictamente jurídico, ni supone vinculación con las casas y monasterios jerónimos españoles. Refleja únicamente el carácter de ermitaño que adoptó fray Ramón, quien, al igual que los ermitaños medievales, consideraba a san Jerónimo como su patrón natural. Es posible que, al hacerse ermitaño, y adoptar una vida que evocaba la del ermitaño de Belén, adoptase un hábito pardo semejante al de los jerónimos españoles, y esto le moviese a escribir las palabras citadas, de *pobre ermitaño* de orden de San Jerónimo. (Fernández Serrano, 1970, p. 685).

Una hipótesis distinta, más atractiva y quizás concorde con su posterior comportamiento y actividad, es la de Aymar, que sitúa a Pané en el Monasterio de San Jerónimo de la Murtra. Se trataría, entonces, de un lego con una cierta formación humanista, más vinculada a un influjo

ambiental que a una educación formal, y con una inquietud por las lenguas o, por lo menos, con la clara conciencia de su importancia misional (Aymar, 2009, p. 38-42; cfr. Abulafia, 2009, p. 175). Quizás en el viaje hacia América, donde regresan algunos indígenas de los llevados a España en 1493, iniciara el aprendizaje de su lengua.

Comprometido con la misión, cabe suponer que era fuerte, de buena salud e intrépido. Pero, ¿por qué se enrolaría un eremita, en principio de espiritualidad no misionera? ¿qué le impulsó a evangelizar? El impulso es fuerte y sincero, de lo contrario no se entiende que, pese a sus discrepancias con Colón, no retorne con Boil a España. Aquí cobra sentido lo que destaca Abulafia: vendría de una venerable tradición profundamente arraigada entre los frailes catalanes que, en un esfuerzo proselitista indirecto, se habían sumergido en el estudio de los idiomas y textos judíos e islámicos (Abulafia, 2009, p. 176); una forma de reformismo eclesiástico en modo alguno ajeno a las tendencias espirituales de finales del siglo X .

Quizás seducido por las imágenes de indios bondadosos dispuestos a recibir el Evangelio que había difundido Colón antes de enfrentarse a la destrucción del fuerte de Natividad, llegó al Caribe ignorante de aquello con lo que se iba a enfrentar pero, cuando Boil, vencido, regresa a España, Pané decide permanecer en América e iniciar una complejísima labor misional.

No cabe negarle ni una cierta habilidad para aprender lenguas ni una destacable vocación. Mejor o peor, Pané es uno de los pocos religiosos que aprendieron alguna de las lenguas que hablaban los nativos de la Española. Aprendió las dos principales: la de los macorijes, en la zona noroeste de la isla y, más tarde la taína, la más extendida. En una situación realmente compleja, solo o en compañía de fray Juan de Deule, durante varios años catequizó al primer grupo de indígenas.

Los religiosos fueron muy pocos y no especialmente volcados en la tarea misionera.

Personas religiosas y eclesiásticas —escribe Las Casas— para predicar y convertir estas gentes vinieron muy pocos. Frailes, solo los que arriba dije, porque no sentí que viniesen otros. Clérigos, tres o cuatro, o porque no se ofrecían ni había personas voluntarias por la incertidumbre y gran distancia de estas tierras y poco conocimiento que de ellas se tenía o por la poca diligencia que en buscarlos y persuadirlos se puso o por el poco hervor y celo que a la salud de estas tan infinitas ánimas entonces había en el mundo, pues, al sonido del oro, o por curiosidad de ver estas tierras (y esto creo que fue lo que menos movió), tantos se ofrecieron a venir aquel viaje. (Las Casas, *Historia...*: Libro I, cap. 82).

Salvo Pané, poco interés manifestaron por aprender las lenguas indígenas, quizás —simplific Las Casas—:

no fue porque ellas fuesen muy difíciles de aprender, sino porque ninguna persona eclesiástica ni seglar tuvo en aquel tiempo cuidado, chico o grande, de dar doctrina o conocimiento de Dios a estas gentes, sino solo de servirse todos de ellas. (Las Casas, *Apologética...*: cap. 120).

El drama que se estaba desarrollando era terrible. Si los españoles no entendieron a los indígenas<sup>2</sup>, a éstos no les debía de resultar ni comprensible ni atractivo el mensaje evangélico. Implicaba una total ruptura con su cosmovisión, con sus raíces y con su comunidad.

Con su cosmovisión, reflejada, como veremos más abajo, en la incompatibilidad de sus mitos con la tradición creacionista bíblica.

Con sus raíces: por lo que sabemos de tiempos posteriores, la mayor dificultad para aceptar el mensaje cristiano residía en la predicación sobre los novísimos que, en la lógica misionera, condenaba a los padres de los neófitos al infierno, introduciendo una ruptura dramática

Con la comunidad, que se veía dividida —como refleja Pané en el caso del cacique Guarionex— entre los que se acercan al cristianismo y aquellos que ven en los españoles peligros y violencias. Al mismo tiempo, el deseo de conversión de los primeros despierta las sospechas de los españoles. En los indígenas denuncian deseos de medrar, de buscar seguridad o de recibir regalos, negándoles una conversión sincera.

En la otra comunidad —la de los españoles— es evidente que a la mayoría no le interesa el cultivo de una vida espiritual, absorta como está por medrar lo más rápidamente posible.

La actuación de Colón, como en tantas ocasiones, no deja de ser ambigua. Solicita el envío de más sacerdotes para evangelizar a los indígenas y, sobre todo, para atender a los españoles pero, al mismo tiempo, no parece favorecer ni desear el bautismo de aquellos.

Todos los testigos en el juicio que contra él promueve Bobadilla declararon que Colón decidía a quiénes podían los frailes administrar el bautismo. ¿Cuál es la razón de este insólito comportamiento? ¿Por qué Colón impedía bautizar a los indígenas? Tres son los factores que hay que considerar: las dudas sobre la preparación bautismal que estaban recibiendo los indígenas, las sospechas sobre su sinceridad y los deseos de esclavizarlos sin reparos de raíz religiosa (Cfr. Varela, 2006, pp. 107-118).

Aun empeñándose, desde el principio, en que los indígenas asistieran a los oficios religiosos, los entendieran o no, y maravillándose de cómo se arrodillaban silenciosos y respetuosos durante las celebraciones cristianas, Colón insistía en que no se debían bautizar en tanto que no estuvieran preparados para recibir el sacramento. Acusa a muchos de pedir bautizarse para obtener algún tipo de favor, como ropa o comida, pero, con independencia de lo que les pudieran agradar estos regalos, los indígenas eran conscientes de los peligros que corrían tanto convirtiéndose como aproximándose a los españoles.

La intención de esclavizar parece la motivación más lógica del proceder colombino. Los reyes, y muy especialmente Isabel influida por su confesor, sintieron escrúpulos de conciencia ante el primer cargamento de indígenas que Colón vendió en Castilla, pero estos escrúpulos tardaron mucho en dar paso a una política clara. Los reyes estaban indecisos y Colón multiplicaba los argumentos para justificarse. Primero pensó en esclavizar caribes, pero pronto, quizás tras el caso del fuerte Natividad, amplió su plan a todos los que se le resistieran (Varela, 2006, pp. 113 y 118).

---

2/ Acaso podemos señalar un caso más dramático que el sucedido con las imágenes, donde un culto nativo es confundido con un acto de burla sacrílega.

Es verdad que los franciscanos, entre las muchas quejas que lanzaron contra Colón no hablaron de que impidiese bautizar a los indígenas; le acusaban de querer entregar las tierras a sus compinches genoveses, de haberse querido alzar contra Bobadilla y de su intento de reclutar indios y cristianos para actuar contra el comendador. Por el contrario, hablan de los miles de indios que han bautizado en tan poco tiempo (Cfr. Varela, 2006, pp. 119-120). ¿Es esto verdad? De serlo, ¿lo han hecho contra la voluntad de Colón? Parece más creíble que lo dicen para alabarse a sí mismos, para entusiasmar con la aventura misionera a otros franciscanos y para convencer a Cisneros de que dispusiera, ante la inmensa tarea que se abría, el rápido envío de más misioneros.

A todo esto, hay que añadir las terribles condiciones de la existencia de indígenas y españoles. El hambre hacía estragos en las dos comunidades y los enfrentamientos eran frecuentes; la violencia contra los indígenas fue muchas veces indescriptible y los colonos, carentes de médicos, se veían asediados por múltiples enfermedades, entre las que destacaba la sífilis

Este es el complejo ambiente de fray Ramón.

Su actividad misional, por lo menos aquella que recoge en su Relación, se desarrolló en tres zonas. La primera fue la misión de La Magdalena, en la comarca de Macorís, donde residió durante un año, cerca del territorio que Arteaga defendía de los ataques de Caonabó. Logró atraer al cristianismo a varios miembros de la familia del cacique Guanaoboconel y, por lo menos así lo señala el propio Pané, fue solo el comienzo de la conversión de "muchos más" al cristianismo. Por iniciativa de Colón, se trasladó a un segundo centro misional: la Vega Real, en tierras de Guarionex, un cacique más importante que, además, hablaba la lengua más extendida en La Española. Aquí permaneció dos años, hasta que la resistencia de Guarionex a convertirse le convenció de trasladarse a un territorio más receptivo. Pese a la dificultad inicial que tuvo con la lengua, que en principio desconocía, trabajó en esta región dos años. El tercer foco misional, al sur de la isla, fue el país de Mabiatué, donde se trasladó a finales de 1497 o a principios de 1498. En esta ocasión le acompañó Juan de Deule (García Oro, 1993: II, pp. 602-604), no sabemos si ya había contado antes con su ayuda<sup>3</sup>.

En principio parece que Colón encargó a fray Ramón un informe sobre las creencias de los indígenas y este sería el origen de su *Relación*.

### 3. Estructura y contenido de la *Relación*

Se puede conjeturar con bastante precisión la fecha de su redacción, pero no establecer con exactitud qué escribió Pané<sup>4</sup>.

3/ El capítulo 25° bis lo titula "Cómo partimos para ir al país de dicho Mabiatué, esto es, yo, fray Ramón Pané, pobre ermitaño, fray Juan de Borgoña, de la orden de San Francisco, y Juan Mateo, el primero que recibió el agua del santo bautismo en la isla Española". En el capítulo anterior, cuando habla de sus primeras actividades misioneras, no cita más compañeros que los propios indios.

4/ Para todo lo referente tanto a la fecha de redacción como a la historia del texto, sigo las conclusiones de José Juan Arrón en su edición de la relación de Pané.

En el capítulo 26° señala Pané, por un lado, la fecha en la que se bautizó al primer indígena, en 1496, y el hecho de que Mahubiatíbire llevaba ya tres años persistiendo en su voluntad de hacerse cristiano. Es decir, por lo menos debieron pasar tres años de misión, cosa que no sucede hasta 1497. Es evidente que cuando Colón regresa a España, en 1496, no lleva el manuscrito; si acaso, noticias verbales de lo que éste luego contendrá, pero lo que sabemos de la actuación de Ramón Pané en relación con el juicio de Bobadilla permite afirmar que la Relación, pedida o no por Colón a un religioso de su confianza, debió ser anterior .

Es decir, en 1498 o 1499 entregó a Colón un manuscrito, pero ¿qué contenía realmente? El original no nos ha llegado. Conocemos el resumen, en latín, que publica Pedro Mártir de Anglería en la *Década primera*, los fragmentos que extrae y comenta Bartolomé de Las Casas, en su *Apologética historia de las Indias* y, sobre todo, la *Relación* que incluye Hernando Colón en el capítulo 61° de la *Historia del Almirante*. Esta última obra se publica por primera vez, muerto ya su autor y antes de perderse el original en español, traducido no con demasiada pulcritud al italiano por Alfonso de Ulloa, en Venecia, en 1571.

Con independencia de que Pané procediera de una venerable tradición arraigada entre los frailes catalanes que, en un esfuerzo proselitista, se habían sumergido en el estudio de los idiomas y textos judíos e islámicos (Abulafia, 2009, p. 176), su mayor problema —y así lo señala explícitamente (cap. 5°)— será la falta de libros en la tradición americana. Aun así, pese a todas las limitaciones de sus anotaciones, lo que explicó contiene muchos más detalles sobre las creencias religiosas de los pueblos recién conquistados que cualquier otra crónica escrita antes de la conquista de México (Abulafia, 2009, p. 173)

No cabe tampoco ignorar ni el esfuerzo para insertarse en el mundo taíno ni su empeño en insistir en hablar solo de lo que ha visto y conocido. Se va a vivir con los indígenas no menos de cinco años y lo hace en principio solo y, años después, acompañado de un indígena bautizado y de un hermano franciscano; cerca de la fortaleza que construye Colón y comanda Juan de Ayala, pero no en ella. Por orden de Colón, desde esta fortaleza le asistían con alimentos pero, si no entonces, sí en su siguiente destino —al sur de la isla— se mantendría cultivando, directa o más probablemente con ayuda de los indígenas, unos predios o “algunas heredades que yo había labrado o hecho labrar” (cap. 25°).

Al mismo tiempo, inaugurando una larga tradición en toda la cronística americana del siglo XVI, insiste con cierto orgullo en su condición de testigo directo, que solo habla de las cosas que ha visto y de los lugares que ha visitado. Todo esto lo hace con diligencia, como escribe en la introducción, y señalando que lo conoce directamente o se lo han contado “los del país” (cap. 6°).

Es verdad que Pané insiste repetidas veces en acusar a los indígenas de estúpidos y supersticiosos, pero es necesario matizar el significado de su afirmación. Cabría suponer que en la mente de Pané, los indígenas son estúpidos por supersticiosos y esta estupidez se supera en la medida en la que abandonan la superstición. De otra forma no cabe entender los elogios que dedica a algunos de ellos o, incluso, la condición de amigo que le reconoce a uno.

Señala también Abulafia que Pané ni intentó comprender los mitos que oyó ni siquiera “poner su material en orden” (Abulafia, 2009, p. 175). Lo primero es cierto, la distancia que

le separa de los taínos se lo impide; no encuentra motivación para hacerlo. Por el contrario, consciente o inconscientemente, lo que claramente hace Pané es ordenar su material.

El orden del texto no es casual; ni el de los mitos que narra. Pané los oíría en ocasiones diversas y en un orden distinto. No imagino en él una sistemática etnológica como la que después veremos en fray Bernardino de Sahagún, pero él los ordena desde una perspectiva bíblico-cristiana. Intentó describir los mitos taínos encajándolos en el interior de su propia estructura mental, priorizando o destacando mitos que podrían no tener tanta importancia para el antillano.

El texto tiene sus deficiencias porque su autor no escribe bien, porque no dispone de tiempo suficiente o, como dice Las Casas, porque siendo catalán no domina la lengua castellana, pero tiene una estructura. No es una improvisación para satisfacer al Almirante. Después de la introducción, tiene tres partes independientes, conscientemente enlazadas con sendas transiciones:

**Introducción:** Presentación del autor, su texto y lo que le resulta más valioso de los indios.

**1ª parte:** narración de los mitos que le han referido los propios indios (predominio de la 3ª persona del plural del presente de indicativo del verbo decir: dicen) (caps. 1º - 13º).

**Transición 1ª:** "De dónde sacan esto, y quienes les hacen estar en tal creencia", presentación de los behiques como engañadores (cap. 14º).

**2ª parte:** narración de los rituales (vistos por Pané) y descripción de los cemíes (caps. 15º-24º).

**Transición 2ª:** "De las cosas que afirman haber dicho dos caciques principales de la isla Española", profecía engañosa a modo preanuncio de la llegada de los españoles (cap. 25º, primera parte).

**3ª parte:** "Ahora quiero contar lo que yo he visto y pasado", descripción de su propia experiencia como evangelizador y recomendaciones metodológico-pastorales (caps. 25º-26º).

En la introducción presenta fray Ramón algunas de las cuestiones básicas de toda su *Relación*, apuntando prácticamente todo lo que le va a interesar. Se presenta, él —"pobre ermitaño de la Orden de San Jerónimo"— y su tarea, como "mandato del Almirante" sujeta a no despreciables límites. Pese a haber realizado su trabajo con diligencia, escribe —reconociendo los límites del esfuerzo— "lo que he podido saber y entender" sobre "la isla Española, porque

de las otras islas no sé cosa alguna por no haberlas visto nunca”. Aparte de estos elementos que ya he comentado anteriormente, hay que destacar su insistencia en que está tratando de supersticiones y hechicerías, como repetirá en varias ocasiones<sup>5</sup>. No tiene una imagen ideal del indígena como de un hombre sin religión —si acaso observa la carencia de grandes cultos formales organizados—, pero sí apunta ya una distinción de sumo interés en todo su texto entre los principales y el pueblo.

Pueden carecer de grandes cultos organizados, pero hay algo característico que quiere destacar: todo lo que practican se lo “han hecho creer sus antepasados, porque ellos no saben leer, ni contar sino hasta diez”. Sobre esta idea, que para él sin duda representa una gran ruptura y un no menor problema, vuelve, con diversos matices, muchas veces. Por un lado, insistirá en la falta de escritura como carencia cultural, dificultad para entenderles y traba para alcanzar el éxito en la tarea encomendada:

- Y puesto que ellos no tienen escritura ni letras, no pueden dar buena cuenta de cómo han oído esto de sus antepasados, y por eso no concuerdan en lo que dicen, ni aun se puede escribir ordenadamente lo que refieren. (cap. 5º)
- Y como no tienen letras ni escrituras, no saben contar bien tales fábulas, ni yo puedo escribirlas bien. Por lo cual creo que pongo primero lo que debiera ser último, y lo último primero. (cap. 6º).
- De esto no he sabido más; y poco ayuda lo que llevo escrito. (cap. 11º).

Por otro, incide en la fidelidad con la que reproduce lo que le han contado

- Pero todo lo que escribo así lo narran ellos, como lo escribo, y así lo pongo como lo he entendido de los del país. (cap. 6º).
- Como lo compré, así también lo vendo. (cap. 22º).

Establecido esto, la introducción apunta cuestiones capitales para toda la tarea misionera: las creencias indígenas sobre los muertos, que debe enfrentarse a la predicación cristiana sobre los novísimos; la necesidad de averiguar de dónde proceden los indígenas, la creencia en un Dios que “está en el Cielo y es inmortal, y que nadie puede verlo, y que tiene madre, mas no tiene principio” y el origen del sol, la luna y el mar, es decir, el Cosmos. Dadas las características del texto y la falta del manuscrito original no es fácil hacer conjeturas sobre el estilo y el significado de algunos verbos, pero es significativo que Pané, por lo general, señale que los indígenas *dicen*, *creen* o *piensan*. Solo en estas líneas, en torno a las creencias que se considerarían propias de una religiosidad natural, recurre al verbo saber.

---

5/ “Estas son pues las hechicerías que suelen hacer” (cap. 18º bis), “el hechicero o brujo (cap. 19º)

De forma semejante se manifestará posteriormente Las Casas:

...casi toda era una manera de religión y poca o casi ninguna, aunque alguna especie tenían, de idolatría. No tenían templos en muchas partes y los que tenían eran de poca estimación, porque no eran sino una casa de paja como las otras comunes, algo apartada. No tenían ídolos, sino raros, y éstos no para los adorar por dioses, sino por imaginación que les ponían ciertos sacerdotes y a aquellos el diablo, que les podían hacer algún bien, como darles hijos y enviarles agua y otras cosas útiles semejantes. No tenían ceremonias exteriores y sensibles, sino muy pocas, y éstas ejercitaban por aquellos sacerdotes que ponía por sus ministros el demonio, con ciertos colores que fingían, engañados. Principalmente su religión parecía que residía en la mente o estimación de un dios y allí obraban su culto, puesto que con los embarazos y persuasiones que el demonio y sus ministros les ponían y decían, careciendo de doctrina y de gracia, se les mezclasen algunos errores.

La gente de esta isla Española tenía cierta fe y conocimiento de un verdadero y solo dios, el cual era inmortal e invisible, que ninguno lo puede ver; el cual no tuvo principio, cuya morada y habitación es el cielo [...] a este verdadero y católico conocimiento de Dios verdadero se les mezclaron estos errores. (Las Casas, *Apologética...*: cap. 120).

No parece casual que la *Relación* comience con la creencia en Dios, el origen de los indios y la creación del cosmos. Esto le resulta tan importante a Pané, que siente realizar algún tipo de violencia al introducir *descolocado* el mito de las mujeres. Después de narrarlo, acaba el capítulo 8º con una interesante observación:

Y de este modo dicen los indios que tuvieron mujeres, según cuentan los más viejos. Puesto que escribí de prisa, y no tenía papel bastante, no pude poner en su lugar lo que por error trasladé a otro; pero con todo y eso, no he errado, porque ellos lo creen todo tal como lo he escrito. Volvamos ahora a lo que debíamos haber puesto primero, esto es, a la opinión que tienen sobre el origen y principio del mar.

Comienza con lo que *saben* los indígenas sobre Dios y el origen del mundo porque aquí radica la mayor ruptura entre ellos y la creencia cristiana. Sin duda es interesante la hipótesis de Saranyana (Saranyana, 1991, pp. 118-150) que pretende relacionar este planteamiento de Pané con la *Doctrina cristiana para instrucción de indios* de fray Pedro de Córdoba, o.p. (Medina, 1987), a través del primer sermón pronunciado por éste, en 1510 en Concepción de la Vega, sobre la creación del mundo, recogido parcialmente y comentado por fray Bartolomé de las Casas (Las Casas, *Historia...*: II, cap. 54). Es interesante, pero sin duda arriesgado considerando lo poco que sabemos sobre fray Ramón. Lo que sí es congruente es el interés y

la importancia dada por Pané a este tema —que nos confirma Las Casas, al decir que para el ermitaño “todo era decir a los indios el Ave María y el paternóster, con algunas palabras de que había en el cielo Dios y era criador de las cosas” (Las Casas, *Apologética...*: cap. 120)—, así como su afirmación de que los tainos adoraban a una divinidad suprema (Guitar, 2017, p. 21), pues en ambos casos parece más creencia, e interés, de Pané que de los taínos.

No sabemos hasta qué punto Pané es consciente de lo que está haciendo, pero no muchos años después, en 1510, Pedro de Córdoba lo explicita estableciendo, en paralelo al texto del primero, un sermón rupturista “desde la creación del mundo —dice Las Casas— hasta que Cristo, Hijo de Dios, se puso en la cruz”. Si, como defienden Medina y Saranyana, este sermón coincide con el recogido en la Doctrina, su estructura es paralela a la de la *Relación* de Pané y, con una clara intención, responde a lo que ésta enseña sobre las creencias indígenas y su distancia con las cristianas. Así, tras una llamada de atención a los oyentes, con un recurso dialógico evidente: “Desearéis saber”, establece, sucesivamente, dos argumentos capitales. El primero, en torno a la creación, habla de Dios, que creo de la nada a los ángeles, los cielos y la tierra y los animales, para concluir creando al hombre y, a través de él, a la mujer. Introduce, entonces, una larga y encendida defensa del matrimonio monógamo. El segundo argumento se centra en los ángeles caídos que, tras traicionar a su creador, son los ídolos o demonios que engañan a los indios. Es decir, se rechaza toda la cosmogonía taína y se repudia, como falsa y engañadora, toda su práctica cultural.

Si volvemos a la *Relación* de Pané, la primera parte, centrada en los mitos, apunta algunas ideas que luego afectarían a las tácticas evangelizadoras —“Y esto [las creencias sobre las apariciones de los muertos] lo creen todos en general, tanto chicos como grandes” (cap.13º)— y algunos de los mitos se vinculan a rituales posteriores. Así, por ejemplo, en el capítulo 9º narra cómo Yaya puso sus huesos en una calabaza, del modo en el que actúan, a modo de veneración, los taínos del tiempo de Pané. Como de forma semejante, apunta, en el capítulo 11º, el ritual de la cohoba, su forma de consumo y su sentido.

El capítulo 14º cumple una función de transición. En los anteriores se han narrado los mitos y en los posteriores se describirán los rituales; en éste (*De dónde sacan esto, y quienes les hacen estar en tal creencia*) lo fundamental es establecer el origen de esas creencias falsas. Origen que se encuentra en unos hombres engañadores: los behiques, cuyas mentiras hay que desmontar y, cabe suponer aunque en el texto no se explicita, con la intención final de eliminar a estos “brujos” y “hechiceros” en tanto que principal obstáculo de la evangelización.

Se establecen, además, dos premisas para entender toda la segunda parte. En primer lugar, un contraste básico teniendo en cuenta la procedencia de Pané, entre los moros y los taínos. “Pues, lo mismo que los moros, tienen su ley compendiada en canciones antiguas, por las cuales se rigen, como los moros por la escritura”. Pese a lo confusa que pueda parecer la frase, compara las tradiciones de los moros —escritas—, con las de los taínos —orales—; es decir, hay una contraposición de la escritura frente a la memoria, con ventaja para la primera.

## Continúa Pané:

Porque yo lo he visto en parte con mis ojos, bien que de las otras cosas conté solamente lo que había oído a muchos, en especial a los principales, con quienes he tratado más que con otros. Pues, éstos creen en estas fábulas con mayor certidumbre que los otros.

Si, por un lado, frente a los trece primeros capítulos, ahora insiste en la verdad de lo visto, por otro aparecen los principales, sobre los que ha concentrado Pané su atención. Son la fuente principal de la información que maneja pero, sobre todo, son los que más creen las mentiras de los behiques y, por lo tanto, a los que hay que desengañar con más empeño como vía para desengañar a todos.

Establecidas estas premisas, Pané avisa: "Pasemos ahora a tratar de otras muchas cosas acerca de otras ceremonias y costumbres de estos gentiles" (cap. 14º) y, de este modo, en los capítulos siguiente (15º-19º) va a describir con sumo detalle lo que ha visto, señalando el engaño impúdico de los *behiques*, que se presenta con toda claridad en la pormenorizada narración de los rituales de curaciones; la ignorancia indígena, de la que ya hablé antes y, en una centenaria tradición cristiana de raíz agustiniana, la identificación de los ídolos, por un lado, con los demonios y, por otro, con cosas hechas y muertas; es decir, identificados los indígenas con estos cultos poca esperanza les cabe: "Y así les ayuda Dios como el cemí come de aquello, ni de otra cosa, siendo el cemí cosa muerta, formada de piedra o hecha de madera" (cap. 16º).

Narrados los rituales y todo lo referente a los cemís, comienza el capítulo 25º con dos párrafos que son una nueva transición, asociada a una profecía que no puede no recordar los numerosos preanuncios que tanto interesarán a los cronistas religiosos del siglo XVI.

Dice el capítulo 25º:

Y aquel gran señor, que dicen está en el cielo, según está escrito en el principio de este libro, hizo Cáicihu un ayuno, el cual hacen comúnmente todos ellos. Para lo que están reclusos seis o siete días sin comer cosa alguna, excepto jugo de las hierbas con que también se lavan. Acabado este tiempo, comienzan a comer alguna cosa que les da sustento. Y en el tiempo que han estado sin comer, por la debilidad que sienten en el cuerpo y en la cabeza, dicen haber visto alguna cosa quizá deseada por ellos.

Parte de un rito asociado al ayuno, cuyo inevitable efecto es la debilidad y, como consecuencia de ésta, surge el delirio que se confunde con profecía. La profecía es ésta:

Y dicen que este cacique afirmó haber hablado con Yucahuguamá, quien les había dicho que cuantos después de su muerte quedasen vivos, gozarían poco

tiempo de su dominio, porque vendría a su país una gente vestida, que los habría de dominar y matar, y que se morirían de hambre. Pero ellos pensaron primero que éstos habrían de ser los caníbales; mas luego, considerando que éstos no hacían sino robar y huir, creyeron que otra gente habría de ser aquella que decía el cemí. De donde ahora creen que se trata del Almirante y de la gente que lleva consigo.

Termina la relación con sus experiencias misioneras. Ya he señalado la información que estos últimos capítulos proporcionan sobre Pané y sus tres áreas de misión. Ahora quiero destacar otros elementos.

El punto de partida de su exposición es exitoso pues, no obstante, “toda una casa de la gente principal” aceptó el cristianismo y, tras recibir el bautismo, le fueron muy útiles en la predicación del Evangelio e incluso algunos murieron mártires.

Desde el primer momento la *Relación* reconoce la función esencial que van a jugar los indígenas como auxiliares de los religiosos en su actividad proselitista. Así, por ejemplo, cuando Colón le pide que se traslade a las tierras de Guarionex, Pané escribe:

Señor, ¿cómo quiere Vuestra Señoría que yo vaya a vivir con Guarionex, no sabiendo más lengua que la de Macorix? Déme licencia Vuestra Señoría para que venga conmigo alguno de los del Nuhirey, que después fueron cristianos y sabían ambas lenguas.

Según la *Relación*, Colón se lo concede. Aunque, haciendo caso al interrogatorio de Bobadilla, Pané habría solicitado que le acompañara Cristóbal, el *lengua*, y en esto no consiguió el apoyo de Colón. Se está manifestando aquí el enfrentamiento o, por lo menos, las discrepancias entre el Almirante y el misionero (Cfr. Varela, 2006, pp. 99-101).

Pané termina la narración de sus quehaceres en la primera zona de misión señalando que muchos de sus catecúmenos “todavía viven hoy, son cristianos por obra del susodicho don Cristóbal Colón, virrey y gobernador de las Indias; y ahora hay muchos más cristianos por la gracia de Dios”. Pero, cómo puede compaginarse esto con lo que dice al acabar el capítulo 26º, y la *Relación*, “Y más adelante se iría, si hubiese quien los adoctrinase y les enseñase la santa fe católica, y gente que los refrenase. Y si alguno me pregunta por qué yo creo tan fácil este negocio, diré que lo he visto por experiencia, y especialmente en un cacique principal llamado Mahubiatíbire, el cual hace ya tres años que continúa con buena voluntad, diciendo que quiere ser cristiano, y que no quiere tener más que una mujer, aunque suelen tener dos o tres, y los principales, diez, quince y veinte”. Es decir, ¿por qué no fue bautizado este cacique?

Me parece perfectamente creíble que las relaciones entre Colón y Pané no fueron satisfactorias, que la *Relación* tal como la conocemos esté alterada por la mano de Hernando Colón y, en concreto, que la frase que concede a Cristóbal Colón el mérito de la multiplicación

de los cristianos sea un añadido posterior de su hijo, ocultando interesadamente los impedimentos que puso a la cristianización de los indígenas.

El segundo gran problema se plantea en torno a la afirmación de que un grupo de indígenas murieron mártires de la fe. De esta interpretación discrepa, no sin cierta cautela, fray Bartolomé de Las Casas:

lo que afirma [Pané] de un indio e indios que él tornó cristianos, que matándolos otros indios por el aborrecimiento que tenían a los españoles, decían a grandes voces: *Dios naboría daca, Dios naboría daca*, que quiere decir en la lengua más común y más universal de esta isla yo soy sirviente y criado de Dios. Y este se llamaba Juan. Y de esta manera y con estas palabras murió otro llamado Antón, que era su hermano (*Naboría* quiere decir sirviente o criado y *daca* quiere decir yo). Y así dijo de éstos fray Ramón haber sido mártires; de lo cual ninguna duda puede quedar a algún cristiano si por la fe o por no dejar la fe o por otra virtud alguna los mataron. Pero no los mataban por esto, porque nunca indios algunos jamás tal hicieron, sino porque vivían con los españoles o les loaban o defendían a quien todos tanto desamaban, o porque quizás les hacían aquellos indios por mandado de los españoles algún daño, como habemos visto desto asaz harto. Y en estos casos harta merced les hizo Dios si por confesar ser sus sirvientes y criados se salvaron, pero no por ser mártires. (Las Casas, *Apologética...*: cap. 167).

Pero, sin duda, lo realmente interesante es lo que señala Pané tanto sobre la doctrina en la que debe insistir el misionero —"el Padrenuestro, el Ave María, y el Credo y todas las otras oraciones y cosas que son propias de un cristiano" (cap. 25º) y "darles solo a conocer que hay un Dios, que ha hecho todas las cosas, y creó el cielo y la tierra" (cap. 26º)— como sobre la metodología catequética más adecuada para aplicar en las Indias. A este respecto la redacción puede volver algo confusas las tesis de Pané, pero todo se aclara si partimos de una afirmación de suma importancia que inserta en sus últimos párrafos, cuando señala que "no todos somos de una misma naturaleza". Por esto se entiende que defiende, como necesario "para que se hagan todos cristianos", actitudes de lo más diversas. Por un lado, "castigar a los señores cuando son merecedores de ello y dar a conocer a aquellos pueblos las cosas de la santa fe católica y adoctrinarlos en ella; porque no pueden y no saben oponerse". Así, mientras que con unos "hay necesidad de fuerza y de ingenio", otros, como "los primeros cristianos en la isla Española", están más que dispuestos a convertirse "con darles solo a conocer que hay un Dios, que ha hecho todas las cosas, y creó el cielo y la tierra". Hay que mantener la vigilancia porque si unos comienzan bien y perseveran, "otros que comenzarán bien y se reirán después de lo que se les ha enseñado; con los cuales hay necesidad de fuerza y castigo". En el fondo, frente a fantasías e ilusiones utópicas, la compleja actividad del misionero apunta ya lo que con claridad defenderá, en 1577, el más sólido estudio sobre la evangelización del indígena americano, el de José de Acosta, *Procuranda Indorum Salute*, cuando insiste en la dificultad de hablar correcta y acertadamente

sobre la salvación de los indígenas dada su enorme diversidad (*Acosta, Procuranda...: Proemio*).

Como tantos misioneros, está convencido de que “más adelante se iría, si hubiese quien los adoctrinase y les enseñase la santa fe católica, y gente que los refrenase” (cap. 26°); es decir, de la necesidad de más operarios. Pero, caracterizar plenamente el análisis de fray Ramón Pané no es posible sin destacar tres rasgos más. En primer lugar, la Providencia de Dios se desvincula totalmente de la condición o los méritos indígenas. Así se refleja en la narración del milagro que favorece a la “peor mujer que he conocido en aquellas partes” (cap. 26°). En segundo lugar, cómo, pese a las ya citadas invocaciones al uso de la fuerza, insiste en la libre aceptación del Evangelio. De otra forma no podemos entender cómo reacciona ante el comportamiento de Guarinex: cuando éste, después de haber manifestado interés por la nueva fe, “se apartó de su buen propósito” y los misioneros, viéndolo, resolvieron marcharse e ir donde mejor fruto pudieran obtener (cap. 25°).

Pero, en mi opinión, es el último rasgo el más digno de destacarse: la estrecha relación de amistad establecida entre el misionero y Guatícabanu, al que Pané no duda en calificar como “el mejor de los indios”, al que “tenía por buen hijo y hermano” (cap. 25°).

## 4. Conclusiones

El interés por las creencias, los mitos y los rituales indígenas responde en fray Ramón Pané a una doble preocupación. Como tantos otros teólogos y misioneros que se enfrentaron a la novedad americana, sintió los desafíos que ésta planteaba a la cristiandad europea sobre el origen de los indios, la originalidad de sus creencias y la moralidad de sus costumbres. Por otro lado, sintió la necesidad de conocer unas prácticas culturales, muy probablemente para extirparlas. Bien es cierto que, en comparación con otras crónicas posteriores, la presencia de lo demoníaco es prácticamente imperceptible en su relación, pero, al mismo tiempo, es evidente que fray Ramón ha vaciado la historia y las creencias de los indígenas, reducidas a ignorancia, vanidad, superstición e interesado engaño. A los ídolos se les tacha, en un par de ocasiones de diablos. El enemigo de la predicación son los hechiceros o brujos, engañadores y engañados, pero la relación de Pané no describe, como otras lo harán posteriormente, una batalla encarnizada entre los misioneros y el demonio.

Reconoce implícitamente al indígena una profunda dignidad, pero completamente desconectada de su historia, cultura y costumbres. Solo se refleja en relación con el hecho cristiano. El indígena es objeto del amor de Dios, como manifiesta el milagro que contempla la madre de Guarionex, y su conversión es profunda y sincera, hasta alcanzar, como le sucede al primer indígena bautizado, “muerte de mártir”. En este proceso de transformación, en este alejamiento de su desnudez —aprovechando la imagen de Pané—, puede terminar siendo “el mejor de los indios”, “el más entendido en la santa fe católica”, un “buen hijo y hermano”. (Pané, *Relación...: cap. 25*).

## Bibliografía

- ABULAFIA, D. (2009). *El descubrimiento de la humanidad. Encuentros atlánticos en la era de Colón*. Barcelona: Crítica.
- ACOSTA, J. de. (1984 y 1987). *De ProcurandaIndorum Salute*, (2 vols.). Edición de L. Pereña y otros. Madrid: CSIC.
- ACOSTA, J. de. (2008). *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de F. del Pino. Madrid: CSIC.
- AYMAR I RAGOLTA, J. (2009). *Fra Ramon Pané i l'univers simbòlic taí. Amb una introducció sobre la filosofia de la història en Miquel Batllori*. Barcelona: Facultat de Teologia d Catalunya.
- BAUDOT, G. (1983). *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520 – 1569)*. Madrid:Espasa-Calpe.
- ERRASTI, M. (1998). *Los primeros franciscanos en América. Isla Española, 1493-1520*. Santo Domingo: Fundación García Arévalo.
- FERNÁNDEZ SERRANO, F. (1970). "Fray Ramón Pané, primer ermitaño del Nuevo Mundo". *España eremítica*.
- GARCÍA ORO, J. (1993). *El cardenal Cisneros. Vida y empresas*. (2 vols.). Madrid: BAC.
- GÓMEZ DÍEZ, F. J. (2000). *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del siglo XVI*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- GUIAR, L. A. (2017). *Fray Antonio de Montesinos y su tiempo*. En: S. Jansen e I. M. Weiss, I. (Eds.), (pp. 15–29). Madrid, Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert.
- LAS CASAS, B. de. (1992). *Apologética historia sumaria*. En: *Obras Completas vols. 6-8*. Madrid: Alianza.
- LAS CASAS, B. de. (1994). *Historia de las Indias*. En: *Obras Completas vols. 3 – 5*. Madrid: Alianza.
- LISÓN TOLOSANA, C. (2005). *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samurais, 1549-1592*. Madrid: Akal.
- MEDINA, M. A., O.P. (1987). *Doctrina cristiana para instrucción de los indios por Pedro de Córdoba. México 1544 y 1548*. Salamanca: San Esteban.
- PANÉ, Fray R. (1988). *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Edición de Arrom, J.J. Arrom. México: siglo XXI.
- PÉREZ, J. (2015). *Cisneros, el cardenal de España*. Madrid: Taurus / Fundación Juan March.
- PO-CHIAHSIA, R. (2001). *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552–1610*. Oxford: Oxford University Press.
- POLANCO BRITO, Mons. H. E. (1989). "Fray Ramón Pané, etnólogo y antropólogo". En: H. E. Polanco Brito, M. García Arévalo, A. Jiménez Lambertus y M. Veloz Maggiolo, *Fray Ramón Pané. Vida y obra* (pp. 15-20). I Seminario "Grandes figuras de la evangelización de América". Santo Domingo: Universidad Católica de Santo Domingo / Comisión dominicana permanente para la celebración del Quinto centenario del descubrimiento de América.
- SAN FRANCISCO, Javier. (1996). *Cartas y escritos*. Madrid: BAC.
- SARANYANA, J. I. (1991). *Teología profética americana*. Pamplona: EUNSA.
- SPENCE, J. D. (2002). *El Palacio de la memoria de Matteo Ricci*. Barcelona: Tusquets.
- VARELA, C. (2006). *La caída de Cristóbal Colón*. Madrid: Marcial Pons.