

José Juan Arrom
y la búsqueda de nuestras raíces



José Juan Arrom

y la búsqueda de nuestras raíces

Selección, coordinación e introducción
Jorge Ulloa Hung



Fundación García Arévalo
Santo Domingo, 2011



Editorial Oriente
Santiago de Cuba, 2011

Edición: Orestes Solís Yero
Diseño: Sergio Rodríguez Caballero
Composición: Darinés Entenza Figueras

© Todos los derechos reservados
© Sobre la presente edición 2011:
Editorial Oriente y Fundación García Arévalo

ISBN 978-959-11-0726-8
INSTITUTO CUBANO DEL LIBRO
EDITORIAL ORIENTE
J. Castillo Duany No. 356
Santiago de Cuba
E-mail: edoriente@cultstgo.cult.cu
www.cubaliteraria.com
FUNDACIÓN GARCÍA ARÉVALO
Avenida San Martín 279,
Santo Domingo, República Dominicana

Índice

“Lo bueno siempre queda” (Jorge Ulloa Hung) /7

En búsqueda de nuestras raíces /9

Criollo. Una síntesis aparte /14

Una aproximación a lo mítico /20

Una nota final /29

Bibliografía /31

ENSAYOS DE JOSÉ JUAN ARROM /35

El nombre de Cuba: sus vicisitudes y su primitivo significado /37

Trayectoria del nombre /38

Etimologías propuestas /42

Nuevo planteamiento /48

Conclusión /50

Baneque y Borinquen: apostillas a un enigma colombino /51

Manatí: el testimonio de los cronistas y la cuestión de su etimología /63

La lechuza: motivo recurrente en el arte religioso taíno y el folklor hispanoamericano /69

Arcabuco, cabuya y otros indoamericanismos en un relato del P. José de Acosta /75

Aportaciones lingüísticas al conocimiento de la cosmovisión taína /89

El mundo mítico de los taínos: notas sobre el Ser Supremo /103

En busca de raíces /103

El Ser Supremo /107

Presuntos ritos atribuidos a los indígenas de Cuba, de Jamaica y Puerto Rico /126

A propósito de la voz “manicato” y un rito nupcial imputado a los aborígenes de Cuba /126

Presuntos sacrificios humanos en el juego de pelota en Jamaica y Puerto Rico /129

Criollo: Definición y matices de un concepto /134
La virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético /142
La cuestión histórica /142
El proceso sincrético /148
La aparición en Nipe /151
Fecha y significado de la aparición /158
Los tres Juanes /164
Otro proceso sincrético /166
Conclusión /169
DOSSIER /171
José Juan Arrom y la formación de una conciencia antillana (Manuel García Arévalo) /173
Del deleite ante la exótica naturaleza al debate sobre la dignidad del indio /176
Revaloración de obras antiguas /177
Contribución a la lexicografía antillana /178
La fuente primaria de los mitos antillanos /179
Tras la huella de las creencias taínas /181
La afirmación de la identidad antillana /185
José Juan Arrom, maestro (Olga Portuondo Zúñiga) /188
Guamiquina cara naiba José Juan Arrom (Abelardo Jiménez Lambertus) /193
El Arrom que conocí: testimonio de una fecunda amistad (Manuel García Arévalo) /196

“Lo bueno siempre queda”

Jorge Ulloa Hung

En una entrevista concedida por José Juan Arrom (Ginebra, 1982) durante un importante festival de teatro popular latinoamericano, desarrollado en la ciudad de Nueva York, el destacado intelectual cubano declaró los importantes lazos que lo unían a la República Dominicana. En primer lugar los de orden familiar, ya que uno de los fundadores de La Trinitaria, Juan Nepomuceno Ravelo, quien había emigrado a Cuba, era el bisabuelo de su esposa. En ese sentido Arrom afirmaba que sus hijos también tenían sangre dominicana.

El segundo de los vínculos declarados era de orden intelectual, ya que había tenido el placer de conocer a los tres Henríquez Ureña, Pedro, Max y Camila, con los que se sentía plenamente identificado desde el punto de vista intelectual. En el caso de Pedro, Arrom no sólo reconocía que todos los que se dedicaran al estudio de la literatura hispanoamericana necesariamente debían partir de la obra del ilustre dominicano, sino que éste había influido en él a partir de su estilo sencillo, fuerte, limpio y lúcido, además de legarle otras dos grandes enseñanzas. La primera, la búsqueda del dato nuevo y significativo pero expuesto con vigor y sencillez. La segunda, una gran lección que marcaría todo su quehacer intelectual, cuando un libro está bien escrito, cuando tiene calidad, “queda”, y cuando no la tiene, “no queda” (Arrom, 2005: 379-381).

Esa última lección se convirtió en un rasero importante en toda la obra de Arrom y es por ello que ha sido escogida como criterio para organizar la presente selección. En ella el lector encontrará un total de diez ensayos que no sólo tienen en común el “haber quedado” por la claridad y lucidez con que fueron escritos, sino por la profundidad y la destreza investigativa mostrada en cada uno de los temas abordados. En general tres grandes aspectos sobresalen.

- a) La labor crítica de José Juan Arrom en relación con las llamadas fuentes etnohistóricas (Crónicas de Indias).
- b) La búsqueda de la huella y la influencia en la cultura y en el patrimonio intangible antillano y latinoamericano de los elementos indígenas. Sobre todo vinculado al estudio profundo de la mitología taína.
- c) Los estudios lexicológicos asumidos a partir de un haz de aproximaciones filológicas que toman en cuenta desde aspectos muy serios y profundos hasta aspectos más frescos y sencillos. Esto último es lo que Roberto Fernández Retamar (2005) ha denominado la filología militante y la filología risueña en la obra de Arrom. Ambas dialogan y se entrecruzan para develar conciencia sobre un texto literario, rastrear y desentrañar un vocablo o hallar un dato histórico novedoso.

La interacción de esos tres aspectos a su vez se conjuga con cierta unidad metodológica y temática en los textos compilados. En ellos la realidad cultural de América Latina y el Caribe son el eje central de indagaciones que se asumen a partir de dudas y cuestionamientos, y que buscan arribar a certezas o al menos a hipótesis fundamentadas sobre una profunda erudición. A través de esta última el autor nos trasmite su disfrute y aun cierto júbilo, proporciona no sólo conocimiento sino momentos placenteros matizados por un lenguaje directo, sencillo, aunque no por ello menos académico. En esencia en toda su obra, y en particular en los textos aquí compilados, se percibe una convergencia de búsquedas que, como reconociera el propio Arrom (2005), se sustenta en las influencias de tres grandes intelectuales antillanos: Pedro Henríquez Ureña, cuya ética literaria y forma de escritura clara y precisa marca una forma de expresión; Fernando Ortiz, inspirador de toda la zona de su investigación centrada en las búsquedas de los vocablos antillanos, y el apóstol José Martí, cuya natural cubanía y sentido latinoamericano y antillanista, junto a la defensa de las ideas más nobles y la dignidad humana, inundan toda su producción investigativa.

Los artículos elegidos se enfocan esencialmente en matices de su obra que tocan más de cerca a Cuba y al Caribe, y en ellos tiene además cierto peso el tema indígena. En particular el tema de los ritos y la mitología taína. Esto evidentemente arroja importantes luces en torno a determinados tópicos sociales o religiosos contemporáneos, como el culto a la virgen de la Caridad del Cobre o la trascendencia de los vocablos y los mitos indígenas en el habla y la cultura popular.

Los abordajes escogidos tienen como aspecto central los análisis lingüísticos en aras de resolver problemas geográficos, históricos o de

otra índole, unido a la crítica de documentos y crónicas de la conquista y a las interpretaciones que de ellas se han realizado.

Es imprescindible aclarar que los ensayos incluidos en la presente selección fueron previamente publicados de manera aislada en revistas cubanas, dominicanas y puertorriqueñas, e incluso han formado parte de otras importantes antologías sobre la obra del autor. Entre ellas cabe mencionar *Certidumbre de América* y *De donde crecen las palmas*, por sólo citar dos de las más completas y reconocidas. A pesar de lo anterior, y como ya nos hemos adelantado en decir, “lo bueno siempre queda”, por lo que más que una reiteración vacía, la presente edición generada a partir del esfuerzo conjunto de la Casa del Caribe y la Editorial Oriente de Santiago de Cuba junto a la Fundación García Arévalo en la República Dominicana, se inscribe dentro de los nobles propósitos de rendir homenaje a tan ilustre investigador. Además de constituirse en un intento por promover en las nuevas generaciones de cubanos, dominicanos y caribeños en general, un mejor conocimiento y estudio de nuestras raíces culturales.

Como cierre de este acápite es importante decir que en la obra también se han incluido ensayos críticos y analíticos de otros autores en los que se valoran aspectos medulares e incidencias de la obra de Arrom en distintas vertientes de los estudios culturales. Para ello se ha contado con investigadores dominicanos y cubanos. En particular personas vinculadas al mundo de la historia, la arqueología y la antropología. Algunos de esos autores incluso mantuvieron una estrecha amistad y relaciones de trabajo con el autor. A partir de ella tuvieron la oportunidad de compartir y conocer muy de cerca sus ideas. En ese caso sus análisis se han visto matizados por la riqueza del testimonio o el sentido anecdótico, lo que permite acercarnos mejor a la dimensión humana de la obra y de su creador.

En búsqueda de nuestras raíces

Los artículos compilados incluyen en su totalidad los siguientes: “El nombre de Cuba: sus vicisitudes y su primitivo significado” (Arrom, 2008); “Baneque y Borinquen: apostillas a un enigma colombino” (Arrom, 1974); “Manatí: el testimonio de los cronistas y la cuestión de su etimología” (Arrom, 1972); “Lechuza: motivo recurrente en el arte religioso taíno y el folklor hispanoamericano” (Arrom, 1988); “Arcabuco, cabuya y otros

indoamericanismos en un relato del P. José de Acosta” (Arrom, 1979); “Aportaciones lingüísticas al conocimiento de la cosmovisión taína” (Arrom, 1973); “El mundo mítico de los taínos: notas sobre el Ser Supremo” (Arrom, 1971); “Presuntos ritos atribuidos a los indígenas de Cuba, de Jamaica y Puerto Rico” (Arrom, 1990); “Criollo: Definición y matices de un concepto” (Arrom, 1980); “La virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético” (Arrom, 1980).

El análisis que de cada uno de ellos presentamos a continuación no sólo tiene la finalidad de ahondar en sus aportes particulares sino también visualizar elementos de confluencia, diferencias y matices. Esto puede ayudar al lector a valorar mejor la trascendencia del texto así como a evaluar la importancia metodológica de toda la obra de Arrom. En particular, su carácter seminal en los estudios sobre aspectos mitológicos y sociopolíticos de las comunidades indígenas, así mismo en la crítica de las primeras fuentes históricas de la conquista. Ambos tópicos actualmente constituyen grandes campos de acción y debate en la historia, la antropología, y la arqueología, del área del Caribe y de América en su conjunto.

El ensayo “El nombre de Cuba: sus vicisitudes y su primitivo significado”¹ se fundamenta en la exploración desde una perspectiva lingüística histórica del término *Cuba*, lo que a su vez nos conduce a adentrarnos en las más hondas y añejas raíces de la cultura cubana. Una de las motivaciones esenciales para concebirlo —según el propio Arrom— fue el acercamiento de manera meticulosa al nombre que designaba originalmente la isla.

En su esencia constituye una aproximación al forcejeo que se produjo entre los nombres indígenas y los nombres o designaciones hispánicas dadas a las islas en las primeras notas o crónicas españolas² sobre el Nuevo Mundo. A través del análisis crítico de esos documentos tempranos

¹ Inicialmente fue expuesto a manera de discurso con motivo de la entrada del autor en la Academia Cubana de la Lengua. El discurso sería publicado por esta propia entidad en 1964 y posteriormente pasaría a formar parte de un capítulo de su obra *Estudios de lexicología antillana* publicado por la Casa de Las Américas, La Habana, 1980. Así mismo apareció en una segunda edición corregida y aumentada de este texto que vio la luz en el año 2000 a partir de los esfuerzos editoriales de la Universidad de Puerto Rico.

Algunas de las últimas publicaciones de este ensayo las podemos encontrar en *Perfiles de la cultura cubana*, enero-abril del 2008, pp. 1-9. También fue incluido en la última antología de la obra de José Juan Arrom titulada *De donde crecen las palmas*, realizada por el Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2005.

² En especial toma como base la isla de Cuba a la que Colón varias veces nombró a partir del término aborígen en las descripciones de su primer viaje. Sin embargo, a su vez la nombra Juana, en honor al príncipe Juan, heredero de la corona española.

se nos muestran las dualidades y omisiones que fueron partes esenciales de ese forcejeo, y cómo en ocasiones a pesar de estar presente los nombres hispanos, no se prescindía del todo de las palabras indígenas, usando ambos términos. En ese mismo orden se examina como las confusiones terminológicas tuvieron repercusión en las primeras cartografías del área caribeña.

El autor no sólo es acucioso en seguir la pista a las denominaciones generadas por estos errores, sino también a aquellos intentos conscientes y oficiales de sustitución del nombre aborígen por los términos hispanos. Éste es el caso del que se proclamó con cierto carácter oficial por una real cédula de 1515, donde se reemplazaba el nombre de Cuba por el de Fernandina, nombre que Colón había dado inicialmente a una de las islas Bahamas (Arrom, 2008: 1-9).

El nombre Fernandina —según Arrom— parece haber sido el más fuerte competidor del nombre Cuba, y de hecho durante un tiempo lo desplazó o coexistió como nombre principal para la isla. Sin embargo, a partir de 1556 la designación original indígena parece haber ganado la batalla ya que en la mayor parte de los documentos que se conocen referentes a la isla, ésta se menciona bajo el nombre indígena.³

Como parte del recorrido lingüístico-histórico del ensayo, también se involucran los estudios previos sobre el significado del término Cuba. Después de una crítica erudita de los principales intentos en ese sentido, el autor nos presenta su propia idea. En ella el basamento esencial se localiza en la relación del lenguaje taíno con las lenguas aruacas, fundamento asimilado a partir de la revisión de un caudal de monografías descriptivas y vocabularios existentes. Finalmente a partir de esa conexión, nos propone una etimología para la palabra Cuba que se encuentra estrechamente relacionada con el reconocimiento y la vigencia de los vocablos indígenas en el español actual de la isla. Vocablos aún utilizados, entre otras cosas, para designar accidentes y regiones geográficas.

Otros tres ensayos dentro de la presente compilación pueden ser inscritos dentro de esa misma línea de análisis lingüístico-histórico. Es el caso de “Baneque y Borinquen: apostillas a un enigma colombino” (Arrom, 1974: 83-96); “Manatí: el testimonio de los cronistas y la cuestión de su etimología” (Arrom, 1972: 33-38) y “Arcabuco, cabuya y

³ Según el autor a partir de esta fecha en los casos donde aparece Fernandina lo hace más como término pintoresco y decorativo que con otro sentido. Así aparecerá en algunos títulos de obras históricas como las de José Urrutia y Montoya, quien llama a su obra concluida en 1791 *Teatro histórico, jurídico y político militar de la isla Fernandina de Cuba y principalmente de su capital La Habana* (Arrom, 2008: 1-9).

otros indoamericanismos en un relato del P. José de Acosta” (Arrom, 1979: 277-292).

El primero de los tres estudios se fundamenta en el esclarecimiento de un problema de naturaleza geográfico-histórica. Sobre todo la supuesta vinculación entre el término *Babeque* (luego *Baneque*) que se menciona en el diario del primer viaje de Cristóbal Colón con la palabra *Borinquen*, nombre que designa a la isla de Puerto Rico. De esa supuesta relación se desprendieron ideas acerca del “descubrimiento” de esta última, ideas que el autor se ocupa de rebatir a partir de su crítica histórica y lingüística.

Se trata de un ensayo donde el análisis lingüístico junto al estudio detenido de las fuentes (tanto las que conducen a la confusión mencionada como las que sirven para rectificarla) lleva a conclusiones directas sobre las supuestas relaciones entre los topónimos mencionados así como a la rectificación de aspectos de orden geográfico.

Como una cuestión secundaria, el autor aclara el significado de nombres de personajes indígenas y de regiones geográficas de La Española. Así mismo pone de manifiesto las confusiones en que constantemente caía el almirante Cristóbal Colón a partir de su obsesión en la búsqueda de oro y las ilustra con varios ejemplos.

En esencia, pone al descubierto cómo un error de relación lingüística se vincula con un error histórico y con errores de precisión geográfica. Este elemento metodológico también estará presente en sus análisis sobre el nombre Cuba y en otros estudios de las fuentes históricas. Hay una reiteración del método y de alguna manera del enigma o problema abordado, ya que evidentemente se trata de un problema generado por causas similares. Es por ello que podemos observar puntos de conexión entre este artículo y el anteriormente analizado.

El estudio titulado “Manatí: el testimonio de los cronistas y la cuestión de su etimología” expone de manera clara cómo los cronistas confundían lo real con lo ilusorio a partir de sus pupilas desajustadas por los mitos europeos. Esta observación se ilustra precisamente a partir de los testimonios sobre el manatí, confundido con sirenas durante el primer viaje de Colón al navegar el 9 de enero de 1493 por la costa norte de la isla Española.

La crítica en esta oportunidad se concentra en dilucidar cómo la escritura bajo el signo de lo asombroso puede tergiversar las realidades que describe, y cómo ese factor incide muchas veces en que la descripción abandone la prosa histórica para entrar en lo novelesco cargado de elementos de ficción. Se esfuerza por exponer cómo se mezcla la reali-

dad con lo dudoso y a partir de ello se arrastran importantes errores historiográficos y semánticos.

El trabajo en esencia constituye una lección sobre el cuidado y la forma en que debemos aproximarnos a las informaciones que, en todos los sentidos, geografía, naturaleza, población y aspectos sociales y religiosos, exponen las crónicas de la conquista. Desde esa óptica historiográfica, el análisis de Arrom se adentra en demostrar si la palabra *manatí* tiene una raíz europea o es un indoamericanismo. Intenta incluso penetrar en sus orígenes aruacos o caribes para finalmente concluir con un abordaje sobre su incorporación y difusión hacia otras lenguas no americanas. El artículo puede considerarse pionero en el proceso de revisión crítica de los documentos etnohistóricos. Proceso que desde distintos enfoques y distintos tópicos actualmente llevan adelante la arqueología y las investigaciones sobre la historia del Caribe.

“Arcabuco, cabuya y otros indoamericanismos en un relato del P. José Acosta” es un interesante examen sobre cómo los indoamericanismos enriquecieron y ampliaron la lengua española. Se concentra en el uso de este tipo de palabras en la obra de los primeros historiadores de Indias, en especial enfatiza en el relato del autor referido en su título. Desde esa perspectiva comenta la insuficiencia de la lengua española para designar la realidad americana, la carencia de elementos para ello o lo desacertado de los términos usados en un primer momento para intentar homologar las denominaciones en ese contexto con las de la realidad europea.

El estudio confirma el método utilizado por Arrom en otros momentos y en otros artículos. El uso de determinadas palabras es la fuente principal para introducirse en los análisis de aspectos etnohistóricos y sociológicos. Otro aspecto importante es que el autor llama la atención sobre cómo el uso de los indoamericanismos no sólo enriquecen el español por que se incorporan en los relatos de los primeros cronistas e historiadores sino también por que se incorporan como recursos expresivos⁴ trascendentales.

⁴He aquí lo singular de la obra que se analiza. El denuedo y la firmeza con que se adelantó al proceso, ya que en un breve texto aparecen nada menos que veinte indoamericanismos, algunos de ellos usados repetidas veces.

Entre los indoamericanismos se destacan *arcabuco*, *bejuco*, *bijao*, *bohío*, *cabuya*, *caimán*, *cano*, *caribe*, *cazabe*, *ceiba*, *cimarrón*, *curaca*, *galpón*, *guayaba*, *iguana*, *jobo*, *maíz*, *mamey*, *nigua* y *sabana*. Por otro lado el uso de este tipo de lenguaje ocurre en un relato de ficción, en lo que Arrom considera una novela de viajes y aventuras. El noventa por ciento de las palabras empleadas en este caso son antillanismos y sólo dos palabras son de origen nahuatl o quechua. En síntesis Arrom considera a este autor (el P. José Acosta) un precursor de los mejores narradores hispanoamericanos que se desarrollarían siglos después.

Los primeros indoamericanismos registrados se refieren a aspectos de la mayor diversidad, flora, fauna, topografía, artefactos, productos alimenticios, viviendas, costumbres, organización social, e incluso grupos étnicos. El análisis contempla cómo la incorporación de esos elementos le confiere a la prosa española cierto colorido, novedad y vigor.

Otro aspecto trascendente en relación con los aportes antillanos al español es el reconocimiento de su difusión a través de los propios colonizadores, quienes, al entrar en tierra firme, llevaron consigo muchas denominaciones que daban los indios antillanos a las cosas que se observaban en el Nuevo Mundo. Evidentemente esto se relaciona con el papel de las Antillas como avanzada en la colonización americana. En ese sentido fueron los propios colonizadores quienes contribuyeron a difundir los antillanismos. Eso generó que la Real Academia de la Lengua Española en muchas ocasiones considerara confuso los orígenes de algunas palabras, incurriendo en importantes errores que el autor se encarga de comentar o rectificar.

En síntesis el artículo aborda cómo la incorporación de los indoamericanismos a la lengua española la enriquecen, la hacen original, firme, y sostiene que esta lengua, lejos de sentir vergüenza por esos elementos, debe sentir orgullo. Es una forma de honrar al indio y sus aportes culturales, de enaltecer su figura a través de nuestra lengua y de sus aportes a ésta.

Criollo. Una síntesis aparte

Si existe un artículo de los incluidos en la presente compilación que por su trascendencia amerita un comentario más amplio, es el titulado “Criollo: Definición y matices de un concepto” (Arrom, 1980). Éste ha sido calificado por Roberto Fernández Retamar (2005) como parte de la lexicología militante de José Juan Arrom, y nos introduce en los variados y contradictorios sentidos que ha asumido el término. Además de trazar su historia para conocer su significado original y observar los matices que ha adquirido en los más de cuatro siglos de vida dentro del idioma español.

El análisis etimológico de esta palabra incluye sus orígenes desde el portugués y su deformación por parte de los esclavos hasta su sentido significativo y caracterizador al momento de designar a los nacidos en Las Indias. La pesquisa no se queda sólo en los elementos superficiales sino que sigue la pista del vocablo en su introducción desde el español a

otros idiomas e incluye los aspectos de carácter sociológico que engendra el término. Sobre las bases de esto último nos enfatiza que la condición esencial y determinante que asume su significación (el hecho de haber nacido en el Nuevo Mundo) no es el de una mera frase complementaria y designativa sino que tiene un peso mucho más profundo vinculado o relacionado con diferencias en cuanto a elementos naturales como suelo, vegetación, clima y las condiciones de vida que en general enfrentan los colonos en el contexto americano. En ese caso el peso en la formación de lo que precisamente define la palabra *criollo* está en el proceso de adaptación a estas condiciones, en la improvisación de soluciones para vivir en esta nueva realidad que genera una manera diferente de existir (Arrom, 1980; Lavalle, 1993). Por otro lado, se destacan las nuevas relaciones sociales, la convivencia con diversos patrones culturales, que también intensifican el proceso e influirán de manera importante y decisiva en la forma y manera de pensar, hablar y actuar de los nuevos sujetos nacidos en América.

En consecuencia el autor nos lleva de la mano a la sociología de la palabra *criollo*, al sentido y carácter creador que se esconde detrás de ella. No se queda en el simple enunciado de su significación sino que hurga en su propia formación tanto en la perspectiva cultural como social. Es precisamente el análisis de las particularidades de ese proceso, lo que lo conduce no sólo a poder demostrar y afirmar el carácter diferenciador del término desde el punto de vista de los españoles nacidos en América y en la península, sino también entre los descendientes de africanos y sus ascendientes nacidos en África. En otras palabras, el proceso de diferenciación que conlleva el acriollamiento es un fenómeno cuya dinámica tiene como denominador común la adquisición de rasgos culturales que los hacen distintos. Sobre esa base se aclara que el término *criollo* no tiene una connotación racial sino esencialmente un contenido cultural. De ello también se deriva que no sólo cobija una nueva realidad cultural sino también una nueva realidad socioeconómica americana (Arrom, 1980).

Otro de los aspectos esenciales examinados son los sentidos exclusivos del término *criollo*. Éstos se formaron en relación con dos aspectos importantes según el autor. El primero de ellos fue la supresión de la trata africana, lo que eliminó en buena medida el referente del individuo nacido en África, es decir el uso del término para diferenciar al africano nacido en este continente (negros bozales) y los nacidos en América (negros criollos). No sería así en el caso de los europeos, donde sí se mantendrá con esa connotación diferenciante entre individuos que arribaban a

América a partir de un flujo migratorio que no sólo incluía España sino otras partes de Europa. De aquí desprende una reflexión importante, si bien todos los europeos nacidos en América son criollos, sin embargo no todos los criollos necesariamente tienen un ascendiente europeo (Arrom, 1980).

El segundo aspecto vinculado con un sentido exclusivo del término criollo es el nacimiento y desarrollo del sentimiento nacionalista que afloró después de desmembrarse el imperio colonial español (Arrom, 1980). En ese caso el término criollo, desde su connotación general de unidad política, lingüística, y cultural (hombres nuevos en el Nuevo Mundo), transita hacia un sentido más particular para significar no exactamente lo americano, sino lo nacional y más particular. El término por decirlo de alguna manera se singulariza para significar lo autóctono.

En general podríamos referir que el ensayo enfatiza en tres aspectos esenciales:

- a) El paso del término criollo en su significación o su contenido para designar desde lo general americano a lo particular y nacional.
- b) Criollo es un término que designa distinciones de carácter cultural y no racial.
- c) Criollo es un término que es capaz de enlazar lo general con lo singular, lo americano con lo nacional, y que incluso en ocasiones hace alusión a la particularidad de lo rural y lo natural.

El acercamiento de Arrom al significado del término criollo ha servido de base a otras aproximaciones al tema, algunas con un sentido socioantropológico particular (Guitar, 1993) referidas específicamente a La Española. Otras asumidas desde una perspectiva literaria (Massmann, 2007) y más general (Lavalle, 1993). En ambos casos no está demás realizar algunas observaciones con sentido comparativo respecto al punto de vista expuesto por Arrom.

En el primero de los casos (Guitar, 1993),⁵ la definición del término criollo se asume bajo el concepto de criollos tripartitos para la isla de La Española. Criterio que se maneja a partir de valorar la naturaleza de la población y la cultura de la isla.⁶ En concordancia con lo anteriormente esgrimido por Arrom, se exaltan las diferencias con la cultura europea y

⁵ En ese sentido se ha tomado como punto de comparación el ensayo de Lynne A. Guitar titulado "Criollos. El nacimiento de la identidad americana y de la cultura americana en La Hispaniola". Traducido del inglés por Peter Luepke.

⁶ Se parte de considerar tres núcleos de población importantes con similares reminiscencias a nivel cultural, indígenas, africanos y europeos.

los motivos que las generaron. Además se concede un peso importante a los factores de base cultural de los contingentes humanos que interactuaron en ese proceso así como a los factores geográficos y climáticos propios de la isla. Sin embargo, a diferencia de Arrom este acercamiento al criollo tiene la particularidad de enfatizar en determinados entornos, como las zonas rurales, para relacionarlas con los inicios y la intensidad del proceso de acriollamiento.

En las zonas rurales a los españoles se les dificultó aún más reproducir la infraestructura y la cultura europeas que en la capital. En la campiña de La Hispaniola —regiones mineras auríferas, caseríos y pueblos rurales, ingenios azucareros y regiones no controladas de la isla— los españoles todavía en los años 1530 se hallaban en minoría por un factor mínimo de seis y medio hasta ocho y medio a uno frente a indígenas, africanos y “otros”, mucho después de que los indígenas supuestamente habían desaparecido y mucho antes del arribo de la mayoría de los esclavos africanos. [Guitar, 1993:1].

Otras de las particularidades es la de concebir distintas fases en el devenir de ese proceso. Con esa óptica se señala el avance desde una etapa de reciprocidad unilateral que define un momento de alianza o de intentos de alianza entre los indígenas y los primeros españoles hacia un segundo momento de cimarronaje, de huida, de escape y de rebeldía, ante el empuje colonizador. Por último, es en el desarrollo del campesinado formado esencialmente a partir de las comunidades cimarronas fuera del alcance de los españoles (aunque dentro de su esfera de influencia) donde se considera se produjo el nacimiento del criollo dominicano. A partir de esa idea la forma cultural conocida como campesino en La Española define la formación de lo criollo en tanto se desarrolló bajo fuertes influjos españoles, taínos y africanos. En este caso estamos ante una disección de lo criollo que hace énfasis en la particularidad de lo rural y lo natural, y que se matiza con un sentido de diferenciación que no sólo corre parejo a discrepancias culturales sino a las primeras actitudes de rebeldía.

Es justo señalar que esta particular valoración del origen del criollo dominicano confluye con la perspectiva generacional desarrollada para las letras hispanoamericanas por José Juan Arrom (1963). Dentro de esta última el proceso de formación del criollo (que también se expresa con ciertas particularidades a través de la literatura) no puede tener un

arranque en el vacío sino en los momentos iniciales de la conquista y colonización, cuando las vivencias de América, y en América, generaron las primeras visiones y determinaron esas nuevas actitudes.

Un segundo aspecto en este análisis sobre la formación del criollo en La Española (Guitar, 1993) retoma la posición crítica iniciada por Arrom respecto a las inexactitudes en la categorización de la población, manifestada desde el siglo XVI en los primeros censos y documentos. No existían categorías para designar a la población de sangre mixta de La Española. Las categorías más comunes eran españoles, indios o africanos, o categorías como esclavos o indios encomendados, opuestas a la de personas libres. Muchos de los nacidos en las colonias del Nuevo Mundo español eran política y económicamente desposeídos; por ello se les tenía en baja estima y generalmente eran invisibles en la documentación histórica (Guitar, 1993: 3).

La crítica esgrimida al respecto da pie a un análisis más específico en el que se perciben algunos elementos coincidentes con la crítica general y pionera desarrollada por Arrom sobre las acepciones del término criollo. Sin embargo, en este sentido el análisis se adentra en otros elementos como la mezcla racial, la posición económica y la legitimación social, vinculada con las fluctuaciones en las categorizaciones sociales que aparecen en los primeros documentos. En ese orden se manejarán secuelas derivadas de este fenómeno, en particular las posibilidades de motilidad étnica de las personas. Desde esa posición el estudio específico sobre el criollo en La Española aparece como una demostración concreta de los planteamientos iniciales de Arrom en su evaluación sobre los primeros criollos americanos, al mostrar que éstos se movían libremente no sólo entre categorías étnicas sino también a través de fronteras idiomáticas y culturales, y demuestra, como bien plantea Arrom, que criollo nació como un término de naturaleza sociocultural capaz de enlazar lo general con lo singular.

El estudio realizado por Massmann (2007: 109-125) sobre el criollo, reflejado en el ensayo “Casi semejantes tribulaciones de la identidad criolla en Infortunios de Alonso Ramirez y Cautiverio Feliz” se concentra en el análisis del nacimiento del criollo y su reflejo en ciertas formas de expresión literaria.

En esa perspectiva se maneja que criollo está ligado a una adhesión a intereses locales y al nacimiento en tierras americanas. Además de ser una categoría que está lejos de responder a intereses raciales. En ambos planteamientos se coincide plenamente con las ideas de Arrom (Lavalle, 1993), sin embargo, el concepto se maneja sólo desde la perspectiva de dife-

renciación del europeo y no desde su sentido más amplio y abarcador como lo había hecho anteriormente este autor (Arrom) al considerarlo como un fenómeno vinculado a los diversos grupos étnicos que confluyen en América.

Desde esta concepción más estrecha (transformación ocurrida sólo en los europeos), el surgimiento de la identidad criolla se trata a nivel de una conciencia colectiva que separó sólo a los españoles nacidos en el Nuevo Mundo de sus antepasados y primos europeos. Sin embargo, el análisis tiene la virtud de penetrar en otras aristas expresadas a nivel literario en las que Arrom no enfatizó. Por ejemplo, relaciona la nueva identidad criolla y su expresión en la literatura con la angustia, la nostalgia y el resentimiento. Desde el principio los criollos se consideraron herederos desposeídos, robados de su patrimonio, por una Corona injusta y por los inmigrantes recientes llegados de la península (Brading, 1991).

Los criollos reclamaban sus privilegios enfatizando que los cargos y beneficios debían otorgarse por mérito propio o de sus antepasados, y no a los recién llegados. La acusación de que virreyes y gobernadores entregaban las mejores encomiendas y cargos a sus séquitos y parientes era muy frecuente, por lo que los nacidos en América buscaban razones para argumentar su preeminencia echando mano a su mayor conocimiento de la tierra, al interés genuino que tenían por el bien de su patria, e incluso su conocimiento de las lenguas indígenas. Era difícil, sin embargo, que estos reclamos pudieran encontrar eco a través de la espesa selva de la administración colonial [Massmann, 2007:111].

Otro elemento en que también se enfatiza es en la ambigüedad ideológica del criollo. Ambigüedad que tiene una contraparte a nivel discursivo literario y es reflejo de su propia posición dentro del entramado social colonial. Esto explica claramente su ambivalencia expresiva al indicarse que, por un lado asumen la ideología del colonizador —la que consideran propia— y la defienden con actitud elitista, mientras por el otro critican o denuncian la mala administración de los gobernantes e incluso del alto clero (Massman, 2007). Autores como Mabel Moraña (1988: 238) no sólo han apuntado hacia esta dualidad ideológica del criollo sino que la relacionan con formas barrocas de expresión; explican cómo el código o modelo barroco lo mismo sirve como vehículo para cantar a la integración al sistema dominante, lograda o anhelada, o provee formas y

tópicos para denunciar la colonia como una sociedad disciplinaria y represiva.⁷

Esta perspectiva manifiesta dentro de las actitudes de lo que se define como el criollo no fue tomada en cuenta por Arrom, quien se concentró más en el proceso de surgimiento del criollismo con énfasis en el proceso de diferenciación cultural como un todo sin profundizar en estos devaneos y vaivenes manifestados durante su proceso de formación.

Una aproximación a lo mítico

El estudio de la mitología y sus relaciones con las evidencias de cultura material de los pueblos indígenas del Caribe ha sido un tema de investigación recurrente a lo largo de varios momentos en el desarrollo de las ciencias sociales en esta región (Fewkes, 1891; Fewkes, 1913; Mattioni, 1967; Arrom, 1975; Herrera Fritot, 1981; García Arévalo, 1984; Godo, 1988; Guarch, 1992; Guarch, 1993; Robiou Lamarche, 1992; Fariñas Gutiérrez, 1995; Siegel, 1996; Stevens Arroyo, 1988; Oliver, 1997; Veloz Maggiolo, 1999; Oliver, 2008; Oliver, 2009). Aunque los acercamientos a este tópico han asumido diversos matices metodológicos así como las más disímiles perspectivas teóricas, en la mayoría de las aproximaciones (al menos en las más recientes) se reconocen de manera directa o indirecta las huellas del análisis crítico sobre la obra de fray Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (Pané, 1990), llevado adelante por José Juan Arrom.

Las conclusiones iniciales de los estudios de Arrom sobre este importante documento fueron vertidas de manera paulatina en varios de sus ensayos sobre el tema mitológico taíno, y en otros sobre la particular figura de fray Ramón Pané. En ellos destaca la importancia de esa obra y la labor de su autor (fray Ramón Pané) además de exponer los avatares que había sufrido tan importante legado, y las consecuencias que esto acarreó a las interpretaciones de la mitología taína en el pasado. Una especie de resumen de todos esos ensayos, así como un tratamiento en

⁷ La ambigüedad en el discurso criollo expresada con barroquismo a nivel literario según Massmann (2007: 122) asumió como temas esenciales la denuncia de la marginalidad y la pobreza, la demanda de reformas y privilegios y la defensa del suelo americano. Esto a su vez se combinaba con marcas que identifican su propia pertenencia cultural, como la fidelidad al monarca o la importancia del cristianismo. La ambigüedad también estará presente en la constante recurrencia a la imagen del otro para establecer un entramado de complejas relaciones de diferenciación e identificación.

mayor profundidad de cada aspecto relativo al tema mitológico taíno, fue desarrollado en su obra cumbre sobre el tema: *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*.

En la presente compilación precisamente hemos incluido algunos de esos ensayos iniciales, pudiéramos decir tanteos o abordajes particulares del tema mitológico, que desembocaron en la obra mencionada. En otro caso, como el del estudio sobre la virgen de La Caridad del Cobre, sus experiencias en el estudio del tema mitológico taíno le permitieron al autor asomarse a su trascendencia hacia el mundo religioso actual de Cuba y el Caribe.

A partir de la perspectiva anterior, los restantes artículos incluidos en la presente compilación tienen en común abordar el tema de la mitología, en particular la mitología taína. Nos referiremos a los ensayos “El mundo mítico de los taínos: notas sobre el Ser Supremo”; “Presuntos ritos atribuidos a los indígenas de Cuba, de Jamaica y Puerto Rico”; “Lechuza: motivo recurrente en el arte religioso taíno y el folklor hispanoamericano”; “Aportaciones lingüísticas al conocimiento de la cosmovisión taína” y “La virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético”.

“Lechuza: motivo recurrente en el arte religioso taíno y el folklor hispanoamericano” se concentra en el estudio de la representación de este animal en el arte taíno y su presencia como decoración estilizada en diferentes tipos de representaciones artísticas. Esto constituye una especie de pretexto para adentrarse en un análisis de la imagen de la lechuza en el esquema mental americano y cómo esa imagen nos ha llegado hasta la actualidad. A partir del análisis de esta representación, el autor se adentra en una combinación de los aspectos de carácter literario, lingüístico, mitológico, artístico, así como en aspectos de la cultura popular, para ofrecer una imagen clara de las genuinas raíces (tan genuinas como las occidentales) del folklor americano. El hilo conductor para lograr ese propósito es precisamente el estudio del habla coloquial cotidiana de América y sus más hondas raíces en el sustrato lingüístico prehispánico.

La significación de la lechuza en diferentes contextos americanos es abordada a través de un juego entre pasado y presente, que no sólo toma en cuenta las variaciones regionales en las formas de representación de su imagen sino además los contextos en que se emplea y las leyendas populares a las que se asocia. Esto cede el paso a una incursión en la literatura hispanoamericana como parte de una percepción abierta de las interacciones entre lo culto y lo popular.

El recorrido sobre el simbolismo del animal transcurre desde su representación universal hasta los cultos y mitos americanos para desembocar en el marco más estrecho de las Antillas. En sus esencias el artículo puntualiza en la extensa área geográfica de difusión de las raíces indígenas, acompañado de un recorrido etnográfico sobre los orígenes prehispánicos de las creencias asociadas a este animal, que a su vez penetra de manera aguda en nuestro costumbrismo. A través de ese recorrido de lo general a lo particular se desemboca en el estudio del simbolismo taíno vinculado a la muerte o los muertos. El autor demuestra que las representaciones de la lechuga en recipientes u otras expresiones de la cultura material indígena no sólo se vinculan a sus antiguos mitos y creencias, sino que además éstos han trascendido hacia la cultura popular antillana y del continente.

“Presuntos ritos atribuidos a los indígenas de Cuba, de Jamaica y Puerto Rico” constituye una aclaración sobre el significado de diferentes palabras de origen indígena, su connotación ritual, cuestiones históricas y posturas ideológicas disímiles que se escoden tras ellas. El ejemplo más claro es la palabra *manicato*, término indoantillano del que no sólo se analiza su acepción sino también el contexto en que la misma fue recogida, por quiénes, y la significación postrera que se le atribuyó. En este caso el hecho de hurgar en las crónicas y las opiniones de los cronistas es básico para desentrañar el propio significado.

El ensayo en sí mismo podría considerarse como una expresión del método crítico y de lingüística histórica que es recurrente en Arrom. En este caso particular es esencial la contraposición de la obra de los cronistas Gonzalo Fernández de Oviedo y fray Bartolomé de Las Casas, no sólo en relación con el significado del término en sí mismo sino en la veracidad de la situación o del contexto en que es descrito su uso.

A través del análisis de la palabra y su significado en arahuaco el autor nos apunta los criterios erróneos de asumir de manera literal y acrítica la narración de Oviedo, y de las crónicas en general, sobre el matrimonio entre los grupos indígenas. Su análisis crítico basado en los estudios lingüísticos y en la crítica historiográfica es capaz de redireccionar de manera contraria la significación de la narración asumida por el cronista y de hecho la misma naturaleza de la ceremonia en la que se utilizaba la palabra y su connotación social. Sobre todo se le vincula a prácticas exogámicas y a un simbolismo diferente.

Desde la crítica a la expresión denigrante encontrada en las descripciones de Oviedo sobre este ritual (el matrimonio), el autor impugna la

fidelidad del pasaje e ilustra el sentido real de la manipulación hecha por el cronista. Esclarecer el sentido de la palabra manicato y su significación contribuye también a desentrañar las situaciones y contextos donde era usada y por supuesto a un análisis de connotaciones etnográficas sobre las supuestas situaciones que se narran en el pasaje.

Un segundo aspecto abordado, también asumido con un sentido denigrante hacia las comunidades indígenas, es el tema de supuestos sacrificios humanos que se llevaban a cabo entre los aborígenes de Cuba, Jamaica y Puerto Rico, vinculados a los juegos de pelota. Al igual que sobre el tema anterior Arrom se fundamenta en una profunda crítica de las fuentes históricas⁸ que supuestamente señalan este tipo de costumbres rituales. Una vez más el autor recurre al estudio de aspectos específicos y a su análisis profundo para contribuir a aclarar un aspecto que se achacaba como práctica a los aborígenes antillanos.

En esencia aclara sobre bases científicas la ausencia de una prostitución ritual así como la práctica de sacrificios humanos en determinados rituales desarrollados por los aborígenes de estos espacios antillanos.

“El mundo mítico de los taínos: notas sobre el Ser Supremo” realiza un balance sobre las dificultades que hasta ese momento se habían presentado en la interpretación del arte precolombino, su simbolismo y significación. Así mismo sobre la diversidad de opiniones en las interpretaciones de objetos arqueológicos sobresalientes, como los collares líticos y los trigonolitos, que ponen al descubierto la complejidad del tema abordado.

Este análisis deja claro que uno de los problemas básicos sobre los cuales se han generado las limitaciones de esos estudios no se encuentra en la falta de interés ni en la escasez de esfuerzos con que éstos se habían enfrentado, sino más bien en el poco éxito que había generado la reducción de las fuentes para el estudio de los mitos taínos a la *Relación de las antigüedades de los indios* de fray Ramón Pané. Sobre todo por los graves problemas que ese documento presentaba. A partir de esa afirmación el autor se adentra de manera crítica en un aguzado análisis de este texto, señalando que su versión más conocida se encontraba extremadamente corrompida por la propia historia accidentada del documento.⁹

⁸ En particular las observaciones de Diego Méndez para Jamaica y Martín Fernández Navarrete sobre Puerto Rico.

⁹ Si bien es cierto que Arrom reconoce que lo confuso de la fuente histórica, esencial para interpretar los mitos taínos, es una causa esencial del escaso conocimiento sobre este tópico, es importante no perder de vista el poco desarrollo de las investigaciones arqueológicas en esos

Arrom comienza por realizar una nueva traducción de la versión del texto de Pané legada por Antonio de Ulloa en 1571. Su idea central es aclarar puntos dudosos, por lo que asume una especie de comparación del texto analizado (versión de Ulloa) con las noticias que, basadas en el original, refieren en sus obras otros cronistas, como Pedro Mártir de Anglería y fray Bartolomé de Las Casas.

El trabajo se concentra en matices historiográficos y críticas en relación con esta fuente esencial para las interpretaciones sobre la mitología taína. A partir de ahí la idea central es una reinterpretación y enmienda de los términos indígenas que se usan con el propósito de aportar una nueva visión del documento de Pané en todo su conjunto. Es muy evidente el uso del método de la lingüística estructural e histórica al partir de las palabras para recomponer o rehacer el significado de un hecho, de una narración, de un texto. Rehabilitación de las partes para rehabilitar el conjunto.

El análisis lingüístico es la base para la crítica y el análisis histórico más holístico, aunque Arrom, como parte de su honestidad intelectual, reconoce el riesgo de caer en la especulación. A través del estudio de las palabras (análisis lingüístico) intenta penetrar en los símbolos, las funciones y atributos de las deidades taínas y de hecho escudriñar en sus significados. En ese sentido el trabajo incluye un estudio iconográfico de varios ídolos de tres puntas y la valoración de sus variaciones en relación con una posible evolución del culto así como de las propias habilidades, propiedades y capacidades que se atribuían al cemí, sobre todo en sus relaciones con la yuca y el mar como elementos que desempeñaron un rol esencial en la vida y la cosmología taína.

Vincula lingüística con análisis histórico y etnohistoria. Esta última para establecer comparaciones con mitos similares recogidos en otras partes de América. A esto se suma la arqueología y la información arrojada por ésta sobre determinados elementos de cultura material, para establecer el rostro, la representación material, de las ideas expresadas en los mitos y relatos recogidos por Pané.

En general el trabajo persigue el propósito esencial de penetrar en el mundo espiritual de los taínos para entender mejor su presencia posterior en las culturas y sociedades del Caribe. Es también un intento de

momentos así como las ideas o concepciones teóricas imperantes para entender el Caribe desde esa disciplina.

entrar en las soterradas raíces míticas para entender mejor las representaciones artísticas.

Los trabajos de Arrom en ese sentido señalaron un camino, no ha sido el único ni está exento de dificultades ni, como el mismo autor reconoce, de especulaciones o errores (sobre todo por el poco desarrollo y la perspectiva de la arqueología imperante en ese momento), sin embargo marcaron un hito en el conocimiento de las sociedades precolombinas del Caribe, y sobre todo enfrentaron el estudio de un tema o un campo dentro de éstos que hasta esos momentos era más mimético y repetitivo de los relatos de las crónicas y documentos que de su crítica.

Este artículo puede ser considerado el hilo conductor que luego llevará al autor a penetrar de manera más profunda e integral en otros aspectos de la mitología taína y sus representaciones artísticas e iconográficas, que como ya hemos comentado concluyeron en su obra *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*.

“Aportaciones lingüísticas al conocimiento de la cosmovisión taína” reitera el estudio de las palabras aborígenes para vislumbrar algunos de los procesos mentales de estos seres humanos. El propósito esencial es valerse de ellas como testimonios del modo en que éstos captaban su realidad, y a partir de aquí intentar comprender cómo éstos se percibían a sí mismos y a sus semejantes, cómo identificaban el entorno y las islas, cómo nombraban los accidentes geográficos, cómo se situaban ante su organización social y cómo caracterizaban la flora y la fauna que los rodeaba.¹⁰

El estudio de los nombres propios de los aborígenes, además de las palabras que supuestamente reflejan diferencias grupales o de otra índole, se cataloga como una ruta de ingreso al mundo interior taíno y para la determinación de que entre ellos existía una reiteración de imágenes visuales luminosas. El predominio de esta reiteración se asocia con las condiciones naturales de las islas, donde la luminosidad y los reflejos solares son lo predominante. De aquí también se deriva hacia el rol que los taínos concedían a los metales, su lugar dentro de las emanaciones divinas, sus influjos en la magia y la religión, y su trascendencia divina en la vida de los sujetos.

¹⁰ A través del estudio de términos como *taíno*, *ciboney*, *macorix*, *ciguayo* y *lucayo* el autor distingue como se intentaban reflejar la presencia de gentes con costumbres y lenguas distintas en las islas. Para Arrom (1973) ese proceso se extendió también hacia los mitos, donde se perciben orígenes separados para los nobles (taínos) y para los otros (los carentes de valor, de mérito, los sin importancia).

El estudio de los términos indígenas también incluye su castellanización o españolización. Se concentra esencialmente en los cronistas para evaluar sus variaciones, precisar sus significados y sus propias corrupciones. A partir de aquí se asume que las denominaciones de islas y parajes captaban de manera lúcida sus rasgos descriptivos esenciales, lo que además se usaba como recursos mnemotécnicos para la orientación. Ese mismo proceso se aplicaría a la designación de otros grupos humanos, definirlos por sus rasgos esenciales (a veces con sentido peyorativo o negativo). Esas cualidades también definen una organización social en las que pueden resaltar los principales valores humanos y las jerarquías que les pueden ser inherentes.

A partir de todo lo anterior es importante resumir que el recorrido de Arrom incluye el estudio de términos indígenas con connotación social (como grupo o comunidad), términos relacionados con denominaciones personales (nombres), términos que se referían a la estructura social interna, términos que definían las interacciones con el paisaje y el entorno geográfico particular de las islas, para concluir con términos relacionados con la flora y la fauna. Al abordar los conjuntos de cada uno de ellos, el autor pretende adentrarse más profundamente en distintas esferas de la vida aborígen. Son las palabras, su sintaxis y el intento de desmembrar su significado contextual la vía esencial para una aproximación a cada uno de esos aspectos.

El criterio manejado es que, a través de las palabras, el taíno nos brindaba un rasgo expresivo distintivo, que articula de manera directa con la realidad nominada y de hecho con su fisonomía mental. En ese caso el análisis de las estructuras significativas de los términos escogidos por el autor constituye la vía de acceso al mundo interior de los taínos, y a través de ello intenta penetrar en su visión de la naturaleza, de su sociedad y de ellos mismos.

En general el ensayo muestra poco uso de la información y conocimientos derivados de las investigaciones arqueológicas, sin embargo, hay que tomar en cuenta que esta disciplina tampoco había alcanzado el desarrollo actual, y de hecho la proyección que otorgaba de las sociedades precolombinas era más esquemática y por ello quizás simplificada y menos compleja. Arrom no escapa a esa distinción y expone el desarrollo de una visión romántica de la vida y la estructura social taína. En relación con su cosmovisión la define como un mundo ordenado, luminoso, feliz, sociedad justa y humanitaria. Por otro lado, en los esquemas de la época las crónicas eran esenciales y su peso muy grande en los análisis

socioculturales de estas comunidades, de ahí que el autor recurra a ese tipo de informaciones más que en algunos trabajos posteriores, donde las bases para sostener sus ideas se diversifica, se enriquece y de hecho se hace más compleja. Esto implica un cambio en su propia visión de las sociedades precolombinas, que se hace más rica, diversa y multicultural. Esta segunda perspectiva será más fuerte en trabajos posteriores.

Por último, es bueno resaltar que el trabajo en sí mismo es una exhortación a ensanchar las vías para obtener una imagen más completa de la cosmovisión de quienes no sólo nos precedieron, sino que además sobrevivieron a través de nuestra lengua, nuestra cultura y hasta nuestra biología. Están entre nosotros y dentro de nosotros.

“La virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético” establece un parangón entre los episodios asociados a la aparición de esta imagen y los propios orígenes como nación del pueblo cubano. De esa forma constituye una vía para el acercamiento a tal proceso, así como al retrato que de éste se ha formado el autor.

A partir de la formulación de una serie de preguntas de carácter histórico, y relacionadas con las tradiciones culturales del pueblo cubano alrededor de la aparición y presencia de la virgen, se produce un enfrentamiento a los aspectos soterrados e importantes de un proceso de creación folklórica. En ese tenor el artículo asume un análisis del sincretismo cultural relacionado con la virgen, desde la asimilación de su imagen (en este caso para Arrom se produjo la asimilación de una imagen católica por las comunidades indígenas que habitaban en esta región de la isla) por el sistema de cultos propiamente indígenas. A partir de ello se esgrime la existencia de un proceso donde a la imagen asumida se le otorgaría un tratamiento similar al de las deidades aborígenes. Una indigenización del credo de María y una españolización de los credos indígenas. Se describe entonces el origen del culto a la virgen de la Caridad del Cobre como una expresión donde la madre de Dios, deidad española, se identifica con la madre de Dios, deidad taína, y la primera adquiere algunos atributos y funciones de esta última.

Desde esa perspectiva el culto o los orígenes del culto a la virgen de la Caridad del Cobre, se manejan como una expresión de sincretismo indio-español a partir de las relaciones entre ambos, entre conquistadores y conquistados. Además de los cruces de sangre, se maneja un cruce de valores y credos donde valores míticos indígenas se unen con los del español. Procesos de síntesis de esta naturaleza explican además la presencia o existencia en otros relatos de creencias idolátricas en relación con la imagen de vírgenes entre los aborígenes. A partir de ellos se

visualiza una conversión de María Guerrera en María Atabex con sentido pacífico, cuya relación esencial es con las parturientas y los beneficios a éstas, con el agua, con el sosiego, con el sentido de deidad compasiva y protectora. El autor identifica ese comportamiento de la deidad con la forma en que fue asimilada y sincretizada por los indígenas, el que luego se ha de consumir aun con más fuerza entre los criollos. Desde su punto de vista ocurre una transformación en las particularidades y atributos originales de la deidad (María) que se asocia a un proceso de resignificación primero por el indígena y luego por el criollo (Arrom, 1980: 80-81).

El análisis sobre los orígenes del culto y la procedencia de la imagen abarca diferentes casos y sucesos históricos en los cuales se narra la adopción o adoración a imágenes de vírgenes por poblaciones indígenas de la isla. Después de analizar diferentes situaciones y de evaluar su factibilidad para definir el origen de la imagen de la Caridad del Cobre, el autor establece una conexión histórica entre los inicios de la explotación de las minas del Cobre, la propia aparición de la imagen de la virgen, y la imagen de la virgen de la Caridad de Illesca de Toledo, como una forma de fundamentar el origen español de la imagen.¹¹

Para Arrom la historia de la aparición de la imagen en Nipe es expresión del proceso de cubanización, que no sólo es palpable a través de esta creación mitológica sino también a través de la poesía. Es expresión del fermento cultural que tenía lugar por aquellos años (1604-1608) y que se manifiesta de manera coetánea y simultánea en estas dos vertientes y en dos regiones diferentes de Cuba (El Cobre y Bayamo). Ambos milagros, el religioso y el poético,¹² son considerados expresión de la nueva sociedad criolla distinta, y en la que se yuxtaponen indios, africanos y españoles.

Un resumen de las ideas trascendentales del artículo incluiría:

- a) El desarrollo de la criollidad cubana es considerada un elemento paralelo al relato de aparición de la virgen del Cobre. Este fenómeno

¹¹ En esencia se considera la imagen de la virgen del Cobre como una imagen española traída a la isla por Francisco Sánchez de Moya, cuya llegada debió ser después de 1597, fecha en que éste recibió las órdenes de trasladarse a la isla para la explotación de estos yacimientos de cobre, y antes de 1608, fecha en que ya la imagen se encontraba instalada en la ermita.

¹² La aparición del mito de la virgen es considerada una expresión de la sincretismo que originó al criollo o a una sociedad criolla culturalmente diferente. Este hecho junto a la obra *Espejo de paciencia* dan idea, según Arrom, de una nueva realidad humana y cultural, y son expresiones prístinas del proceso de formación de la cubanidad.

que ocurre a nivel de las expresiones religiosas tiene su contraparte dentro del mundo literario y poético. Ambos transmiten un sentimiento de unidad cultural más allá de los aspectos raciales o de otra índole. El análisis histórico y literario de ambos relatos constituye la base para arribar a esas conclusiones.

- b) El sincretismo entre la imagen católica y las imágenes indígenas en el culto a la virgen del Cobre se expresa en que en las manifestaciones iniciales de esa deidad se observa un comportamiento similar al de los cemíes indígenas.
- c) Existe una modificación de la historia de la aparición de la virgen. En ella creencia y creación van juntas. Esto también se asocia con la modificación del nombre de los sujetos vinculados al mito, lo cual no ocurre de manera deliberada sino como resultado de un proceso para simplificar e intensificar su valor simbólico. Este proceso de transformación corre paralelo con la formación de la propia imagen que tiene el pueblo de Cuba de su realidad.
- d) Existe un abordaje de la universalidad y de las expresiones locales del culto a María. En nuestro caso alcanza una expresión particular en la virgen del Cobre, donde los procesos sincréticos la hacen poseer atributos y visualizarse como María, la madre de Dios católica, la Atabeyra indígena y la Ochún africana. Esta María, según el autor, son las tres deidades fundidas en una sola y es imagen y expresión del propio pueblo cubano. Es por ello que la virgen es símbolo de unidad y de síntesis cultural (Arrom, 1980).

Una nota final

Es innegable el aporte de la obra de José Juan Arrom al estudio de nuestras más hondas raíces culturales como pueblos del Caribe. En ella sobresale su profunda crítica bibliográfica sobre diversos temas así como lo novedoso de su método.

Sus aproximaciones críticas son capaces de romper la congruencia del concepto, esencialmente europeo, de designar la autoridad suprema del documento escrito, en particular las Crónicas de Indias, lo que de hecho ha marcado una buena parte de la historiografía americana. A través de sus análisis esencialmente lingüísticos e históricos nos muestra cómo los modos indígenas de estructurar el pensamiento fueron afectados, modificados, y hasta subvertidos, al imponerse a partir de la

historiografía que los recogió. Los ensayos aquí presentados son precisamente un ejemplo de cómo esas estructuras de pensamiento indígena pueden ser rescatadas de esa forma de apreciación documentada en las crónicas.

Su método estará esencialmente orientado a la reconstrucción del pasado en el presente. No concibe la historia como una simple disposición diacrónica o cronológica de eventos, hechos, o fenómenos verificables desde el pasado hacia el presente, sino como una identificación de estructuras o paradigmas creados sobre la base de esos hechos o fenómenos verificables que se proyectan desde el presente hacia el pasado. Desde esa perspectiva cada tema abordado presenta su propio presente.

En el tratamiento de los textos analizados, una constante es la aspiración de trascender las limitaciones de las fuentes escritas. En ello su noción de la historia desempeña un papel esencial, donde las estructuras mentales del sujeto que narra, que recoge los datos, son clave al momento del análisis. Es una concepción histórica que admite la inclusión de una diversidad de fuentes y datos, datos orales, datos lingüísticos, arqueológicos, artísticos considerados verificables, ampliando así el concepto tradicional que sólo considera los documentos.

Una norma en toda la obra de Arrom, y en especial en la que aquí presentamos, es que los aspectos se entremezclan, afloran de manera espontánea y natural, en las aproximaciones de la más diversa índole. Tiene la capacidad de establecer los nexos más recónditos no sólo entre palabras y hechos, entre palabras y mitos, y objetos de arte rescatados por la arqueología, sino también entre las generaciones y las obras, y entre éstas y las coyunturas en que fueron creadas. Su base como lingüista histórico, sobre todo su método, sobresale en todos sus escritos. La búsqueda de las conexiones, intersecciones y trascendencias no es sin embargo algo mecánico sino contextualizado y a veces más discreto o más afianzado en dependencia del tema abordado y de la propia finalidad del ensayo.

Por último consideramos que en la obra de Arrom afloran elementos de lo que se ha dado en llamar una teoría y una narrativa crítica postcolonial (Nagy-Zekmi, 2003). En ella lo aborigen se asume desde una óptica distinta. Se pretende conocer su pensamiento, sus creencias, su mitología, para elevarle y reconocerle como sujeto por sus propios valores, por lo que es, por sus aportes a lo que somos culturalmente. Esto evidentemente entronca también con su método. En su obra no se maneja al indígena como un ente pasivo, muerto, sino como un sujeto

vivo y presente en lo que somos como culturas y como pueblos. Esto esencialmente se logra desde la crítica del texto colonizador, del discurso metropolitano, para reivindicar lo aborigen, lo que significa una reivindicación de nosotros mismos y de nuestras culturas criollas.

La obra de Arrom también puede incluirse dentro de los discursos postcoloniales porque en sí misma significa una estrategia alternativa de lectura de los textos para subvertir el discurso hegemónico. Su obra ha trascendido las estrategias discursivas que se basan en la dicotomía inconsciente y en la articulación de valores que encubren el eurocentrismo que emana de esas fuentes. Se trata de una estrategia alternativa de lectura que subvierte el discurso hegemónico, lo que de hecho le confiere su carácter propio y su originalidad.

Bibliografía

- ARROM, JOSÉ JUAN (1963): *Esquema generacional de las letras hispano-americanas. Ensayo de un método*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- (1971): “El mundo mítico de taínos: notas sobre el Ser Supremo”, *Revista dominicana de Arqueología y Antropología*, año 1, vol. I, no. 1, Santo Domingo República Dominicana, Universidad Autónoma de Santo Domingo, Facultad de Humanidades, pp. 181-191.
- (1972): “Manatí. El testimonio de los cronistas y la cuestión de su etimología”, *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, no. 2, Santo Domingo, República Dominicana, Editora Cultural Dominicana, pp. 33-38.
- (1973): “Aportaciones lingüísticas al conocimiento de la cosmovisión taína”, *Eme-Eme*, vol. II, no. 8 septiembre-octubre, Santo Domingo, República Dominicana, Universidad Católica Madre y Maestra.
- (1974): “Baneque y Borinquen: apostillas a un enigma colombino”, *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, no. 4, República Dominicana, Museo del Hombre Dominicano, pp. 83-96.
- (1975): *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, México D.F., Siglo XXI Editores y Fundación García Arévalo.
- (1979): “Arcabuco, cabuya y otros indoamericanismos en un relato del P. José Acosta”, *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, no. 12, Santo Domingo, República Dominicana, Museo del Hombre Dominicano, pp. 277-292.

- (1980): “Criollo: Definición y matices de un concepto”, *Certidumbre de América*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, pp. 9-24.
- (1980): “La virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético”, *Certidumbre de América*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, pp. 180-214.
- (1988): “Lechuza: motivo recurrente en el arte religioso taíno y en el folklore hispanoamericano”, *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, no. 21, Santo Domingo, Editorial Tiempo S. A., pp. 71-83.
- (1990): “Presuntos ritos atribuidos a los indígenas de Cuba, de Jamaica y Puerto Rico”, *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, no. 23, Santo Domingo, pp. 119-126.
- (2005): “Discurso del doctor José Juan Arrom”. Palabras de agradecimiento al recibir el título de Profesor Honoris Causas en Letras y Artes de la Universidad de La Habana, el 11 de septiembre de 1981 en *De donde crecen las palmas*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, pp. 379-381.
- (2008): “El nombre Cuba: sus vicisitudes y su primitivo significado”, *Perfiles de la cultura cubana*, enero-abril de 2008, pp. 1-9.
- BRADING, DAVID A. (1991): *Orbe indiano: De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, trad. Juan José Urtilla, México, Fondo de Cultura Económica.
- FARIÑAS GUTIÉRREZ, D. (1995): *Religión en las Antillas*, La Habana, Editorial Academia.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO (2005): “Certidumbre de Arrom”, *De donde crecen las palmas*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, pp. 363-378.
- FEWKES, J. W. (1891): “On Zemes from Santo Domingo”, *American Anthropologist*, vol. 4, no. 2, pp. 167-176.
- FEWKES, J. W. (1913): “Porto Rican Elbow - Stones in the Heye Museum, with Discussion of Similar Objects Elsewhere”, *American Anthropologist*, vol. 15 (jul. - sep.), no. 3, pp. 435-459.
- GARCÍA ARÉVALO, M. (1984): “El murciélago en la mitología y el arte taíno”, *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, no.19, pp. 45-57.
- GINEBRA, DANILO (1982): “José Juan Arrom, un corazón antillano grande y noble”, entrevista concedida durante en el III Festival Latinoamericano de Teatro Popular, *Isla Abierta*, suplemento del periódico *Hoy*, Santo Domingo, sábado 9 de octubre, p. 16.

- GODO, P. P. y M. C. (1988): “Expresiones mitológicas en los burenes de Cuba”, *Anuario de Arqueología*, La Habana, Editorial Academia, pp. 152-184.
- GUARCH DELMONTE, J. M. y ALEJANDRO QUEREJETA (1992): *Mitología aborigen de Cuba. Deidades y personajes*, La Habana, Ediciones Publicigraf.
- (1993): *Los cemíes olvidados*, La Habana, Ediciones Publicigraf.
- GUITAR, LYNNE A. (1993): “Criollos. El nacimiento de la identidad americana y de la cultura americana en La Hispaniola”, inédito traducido del inglés por Peter Luepke, Santo Domingo.
- HERRERA FRITOT, R. (1981): “Arquetipos zoomorfos en las Antillas Mayores”, *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, no. 16, Santo Domingo, República Dominicana, pp. 117-125.
- KUSS, MALENA (1996): “Ficción e historiografía : las crónicas españolas como fuentes para la etnohistoria musical americana”, *Oralidad*, Anuario de identidad y memoria de América, La Habana, UNESCO (ORCALC), Editorial Pueblo y Educación, pp. 13-22.
- LAVALLE, BERNARD (1993): *Las promesas ambiguas: ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Lima, Perú, Pontificia Universidad Católica de Perú.
- MATTIONI, M. (1967): “Symbolisme de la décoration des poteries Arawaks”, *Proceeding of Second International Congress for the Study of Pre-columbian Cultures in the Lesser Antilles*, Barbados, Barbados Museum.
- MASSMAN, STEFANIE (2007): “Casi semejantes: Tribulaciones de la identidad criolla en infortunios de Alonso Ramirez y Cautiverio Feliz”, *Atenea*, Concepción no. 495. Disponible en <http://www.scielo.cl/scielo.php>.
- MORAÑA, MABEL (1988): “Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica”, *Crítica Literaria Hispanoamericana*, no. 28, pp. 229-245.
- NAGY-ZEKMI, SILVIA (2003): “Estrategias postcoloniales: la deconstrucción del discurso eurocéntrico”, *Cuadernos Americanos*, vol. XVII, no. 1, pp. 11-20.
- OLIVER, J. (1997): “Taíno Cosmos”, *The Indigenous People of the Caribbean*, S. Wilson, University Press of Florida, pp. 140-153.
- (2008): “El universo material y espiritual de los taínos”, *El Caribe precolombino. Fray Ramón Pané y el universo taíno*, Barcelona, Ministerio de Cultura, Museu Barbier-Mueller Art Precolombí y Fundación Caixagalicia, pp. 139-201.

- (2009): *Caciques and çemí idols the web spun by taíno rulers between Hispaniola and Puerto Rico*, Alabama, Alabama Press.
- PANÉ, RAMÓN (1990): *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (nueva versión con notas, mapas y apéndices de José Juan Arrom), La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- ROBIOU LAMARCHE, S. (1992): *Encuentro con la mitología taína*, San Juan, Puerto Rico, Editorial Punto y Coma.
- Siegel, P. (1996): “Ideology and Culture Change in Prehistoric Puerto Rico: A View from the Community”, *Journal of Field Archaeology*, vol. 23, no. 3, pp. 313-333.
- STEVENS ARROYO, ANTONIO M. (1988): *Cave of the Jagua: The Mythological World of the Taínos*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- VELOZ MAGGIOLO, M. y D. Z. (1999): *Historia, arte y cultura en las Antillas precolombinas*, Santo Domingo, Universidad Autónoma de Santo Domingo.

Ensayos de José Juan Arrom

El nombre de Cuba: sus vicisitudes y su primitivo significado*

Señor director,
señores académicos,
señoras y señores:

Los que nos dedicamos al estudio de la literatura, tarde o temprano hemos de ocuparnos también de la materia con que se forja la literatura, es decir, de las palabras en que ésta cobra forma. Y por eso, al recibir la honrosa distinción, que profundamente agradezco, de haber sido elegido miembro correspondiente de la Academia Cubana de la Lengua, he creído que mi deber —por académico y por cubano— es comenzar mi tarea en el seno de esta docta corporación poniendo en orden las notas que por largo tiempo he ido reuniendo sobre las vicisitudes y el primitivo significado de una palabra que a todos nos une: el nombre de nuestra patria.

La palabra *Cuba* ha tenido, en verdad, una curiosísima historia en los casi cinco siglos de vida que lleva en nuestra lengua. Desde el principio fueron numerosos los intentos por eliminarla como nombre de la mayor de las Antillas, y no menos numerosos han sido luego los esfuerzos por descubrir su significado original. Pero todo ha resultado en vano. Cuba ha seguido llamándose Cuba, y su etimología sigue siendo el inviolado secreto de un pueblo desaparecido.

* Discurso de ingreso a la Academia Cubana de la Lengua, leído el 23 de abril de 1964, Día del Idioma. Publicado por la Academia Cubana de la Lengua, La Habana, 1964, y como un capítulo de *Estudios de lexicología antillana*, Casa de las Américas, La Habana, 1980, y en la 2da. edición, corregida y aumentada de ese mismo libro, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2000, pp. 5-18.

Trayectoria del nombre

El primero en registrar el nombre, y también en tratar de sustituirlo, fue Colón. El 21 de octubre de 1492 lo asienta por primera vez en su *Diario de viaje*. Parece que no lo había escuchado bien, y por eso escribe: “Otra isla grande mucho, que creo que debe ser Cipango, según las señas que me dan estos indios que yo traigo, a la cual ellos llaman Colba”.¹

Dos días después, habiendo afinado mejor el oído a los sonidos de la lengua taína, apunta: “Quisiera hoy partir para la isla de Cuba, que creo que debe ser Cipango, según las señas que dan esta gente de la grandeza de ella y riqueza.” Al día siguiente: “Esta noche, a media noche, levanté las anclas [...] para ir a la isla de Cuba, adonde oí de esta gente que era muy grande y de gran trato, y había en ella oro, y especerías, y naos grandes, y mercaderes.” Y el 26 de octubre: “Dijeron los indios que llevaba que había de ellas a Cuba andadura de día y medio con sus almadías [...]”. Partió de allí para Cuba, porque por las señas que los indios le daban de la grandeza y del oro y las perlas de ella, pensaba que era ella, conviene a saber: “Cipango”.

El domingo 28 de octubre arriba a la soñada Cipango. La suavidad del clima, la belleza y verdor de los árboles, la abundancia de flores y las muchas aves y pájaros que cantaban dulcemente lo llenan de admiración y de júbilo. Vierte la euforia del descubrimiento en renglones descriptivos que cobran tensión de prosa poética. Y en ese primer elogio de Cuba en lengua española nos deja una frase inolvidable: “Es aquella isla la más hermosa que ojos hayan visto.”

Pasan días, semanas. Sigue explorando las costas de la isla, sigue deleitándose en redactar líricas descripciones de su sorprendente belleza y sigue llamándola como de costumbre: Cuba. Pero el 5 de diciembre, listo a partir en busca de otras tierras, de pronto anota: “De esta gente diz que los de Cuba o Juana, y de todas esas otras islas, tienen gran miedo”. Y pocos renglones más abajo: “Así que [...] determinó de dejar a Cuba o Juana”.

¹ Estos estudios se inician, en cierto modo, por los primitivos cronistas de Indias, y muy especialmente por Las Casas, a quien se deben aclaraciones de inapreciable valor. No siendo éste el lugar para ahondar en los orígenes de esta disciplina, baste indicar que con aquellos préstamos se formaron luego numerosos registros, cada vez más abundantes, que van desde los de Esteban Pichardo y Antonio Bachiller y Morales, en el siglo XIX, hasta los de Alfredo Zayas, Julián Vivanco, Emiliano Tejera y Pedro Henríquez Ureña, en el siglo XX. A varios de ellos nos referimos en notas posteriores.

Juana la llamó por el príncipe don Juan, hijo y heredero de los Reyes Católicos. Y una vez yuxtapuesto el término castellano al nombre indígena, comienza el forcejeo entre los dos topónimos. Al siguiente día, 6 de diciembre, Colón se olvida de la anotación anterior y simplemente escribe: “Los puertos de Cuba”. Pero pronto vuelve a las andadas. El 11 de diciembre anota: “La Juana, a que llaman Cuba”. El día 12: “La isla Juana de Cuba”; el 21, prescindiendo ya del nombre aborigen: “En las otras tierras de la Juana”. El 24: “La tierra de la Juana, a que ellos llaman Cuba”. Y el 6 de enero: “La isla Juana”. Diez días después, el Almirante pone proa rumbo a Europa. En alta mar, cerca de las Azores, redacta la carta más importante de cuantas se han escrito sobre América, pues con esa carta entra el Nuevo Mundo en la historia de Occidente. Pero en ella para nada menciona ya la palabra Cuba. Al hacer relación de las islas que acaba de descubrir dice:

A la primera que yo hallé puse nombre San Salvador, a conmemoración de su Alta Majestad, el cual maravillosamente todo esto ha dado: los indios la llaman Guanahaní. A la segunda puse nombre la isla de Santa María de Concepción; a la tercera Fernandina; a la cuarta Isabela; a la quinta isla Juana y así a cada una nombre nuevo [...]²

Y en el resto de la carta es siempre Juana:

“Cuando yo llegué a la Juana [...] así como de la Juana [...] por la isla Juana [...]” El proceso de sustitución había llegado a su fin. Ahora bien, el propósito del Almirante resultó fallido. Los españoles que vinieron tras él, cediendo ante el misterioso atractivo de la voz indígena, pronto olvidaron lo de Juana.

De esa misma carta de Colón surgió otro nombre para Cuba. El nuevo bautizo no obedeció a un propósito deliberado sino a una simple confusión. Algún lerdo cartógrafo, confundiendo a la cuarta isla con la quinta, estampó sobre el no menos confuso contorno de Cuba la palabra Isabela. Y de allí el error pasó a otras cartas geográficas.

Sin proponerme agotar la búsqueda, sé de varios mapas, hechos entre 1502 y 1522, en los cuales se nombra Isabela a nuestra isla. Tales son el conocido por Mapa de Cantino, el llamado Mapa del Almirante, los que aparecen en la *Geografía* de Tolomeo, ediciones de 1513 y 1522, y el de

² En la edición de Julio F. Guillén: *El primer viaje de Cristóbal Colón*, Madrid, Instituto Histórico de Marina, 1943, pp. 67 y ss.

Costa.³ Pero, por otra parte, en los mapas españoles hechos por esos mismos años (Juan de la Cosa, 1500; Pedro Mártir de Anglería, 1511), se le siguió llamando como de costumbre: Cuba. Frustrado el propósito de Colón, y salvada la equivocación de los referidos cartógrafos, surge otro intento de eliminación, aún más peligroso. Por real cédula del 28 de febrero de 1515 se mandó que “de aquí en adelante esa isla, que hasta aquí se llamaba de Cuba, se llame Fernandina”.⁴ Este nombre, según se ha visto, se lo había puesto Colón a una de las Bahamas. Pero ahora, al dárselo a Cuba, el cambio contaba a su favor con dos fuerzas poderosas. Por una parte, esta vez se designaba así a la isla en honor y por orden del rey mismo: el uso del término tenía, por consiguiente, carácter de real mandato. Por otra parte, Fernandina es indudablemente una voz eufónica, atractiva, sugeridora. La terminación femenina le añade un tono melodioso y poético. El ritmo binario la hace flexible, cimbreada. Repetida constituye un verso octosílabo digno del mejor romance caballeresco. Nombre, por tanto, apropiadísimo para una bella dama. O para una bella isla. La palabra Cuba entraba ahora en lucha con una fuerte competidora.

Los documentos de los años siguientes que he revisado revelan cuán reñida fue la pugna. Una ojeada a los tres tomos de la *Colección de documentos inéditos de ultramar* concernientes a Cuba⁵ demuestra que Fernandina, al principio, llevó las de ganar. De 1515 a 1518 la fórmula usual era: La isla Fernandina, que antes se llamaba Cuba”, o “La isla Fernandina, que antes se solía llamar de Cuba”, y al referirse de nuevo a ella en un mismo documento, simplemente se repetía “dicha isla Fernandina”. De 1519 a 1526, consumado el total desplazamiento, únicamente se escribía “isla Fernandina”. En 1527, si bien en la mayor parte de las veces se dice “isla Fernandina”, se desliza un caso de “isla Fernandina, que antes se llamaba Cuba” y otro de “isla de Cuba”. En 1528 sólo se usa “isla Fernandina”, y en una ocasión se le llama, para mayor pompa, “esta isla Fernandina de las Indias del Mar Océano”. El

³ Varios de estos mapas están reproducidos en Justin Winsor: *Christopher Columbus and How He Received and Imparted the Spirit of Discovery*, Boston / New York, Houghton Mifflin, 1891, pp. 419, 534, 552, 571. En cuanto a otros mapas hechos en estos años, puede consultarse, en el mismo Winsor, las pp. 424-426 y, sobre todo, R. A. Skelton: “The Cartography of Columbus’s First Voyage”, en *The Journal of Christopher Columbus*, traducido por Cecil Jane y con apéndice de R. A. Skelton, Londres, Hakluyt Society, 1960, pp. 217-227 (ilustraciones fuera de texto).

⁴ Real cédula, 28 de febrero de 1515. En *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar* [sic] 2da. serie, t. I, Isla de Cuba, Madrid, 1885, pp. 58-59.

⁵ *Ibid.*, t. I, Isla de Cuba (Madrid, 1885); t. 4, II de La Isla de Cuba (Madrid, 1888); t. 6, III de La Isla de Cuba (Madrid, 1891).

triunfo parecía definitivo. Pero de 1529 a 1555 vuelve a emplearse indistintamente uno u otro nombre. El término Cuba unas veces avanza, otras retrocede, y en aquellas escaramuzas poco a poco va recobrando su antiguo dominio. En los documentos suscritos en los años 1555 y 1556 el nombre que asiduamente se emplea es ya el de Cuba.

En el tomo primero de las *Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana (1550-1565)* se repite la contienda con el mismo resultado.⁶ De 1550 a 1554 aparece siempre Fernandina, y las fórmulas van desde la sencilla “isla Fernandina” hasta la engolada “isla Fernandina de las Indias del Mar Océano”. En 1555 —año en que Jacques de Sores saquea la ciudad— las actas omiten toda referencia al nombre de la isla. Pero a partir del cabildo del 3 de enero de 1556, con sólo dos excepciones en diez años, se dice siempre Cuba. Y los dos tomos de documentos del *Archivo de Protocolos de La Habana*, que datan de 1578 a 1587, confirman el hecho: por esas fechas no hay ya ni siquiera una sola mención a Fernandina.⁷

Ahora bien, si Fernandina pierde hacia 1555 su ascendiente oficial entre funcionarios y escribanos, medio siglo después todavía sobrevive, con función suntuosa y musical, para deleite de un poeta criollo. En 1608 Lorenzo Laso de la Vega, el sonetista de mayor vuelo de los que elogian al autor del *Espejo de paciencia*, escribe:

“Dorada isla de Cuba o Fernandina, de cuyas altas cumbres eminentes bajan a los arroyos, ríos y fuentes el acendrado oro y plata fina”.⁸

Y con la misma función vuelve a usarse, hacia fines del siglo XVIII, en el título de una de las dos historias que se escriben en Cuba en aquella época. Ignacio José Urrutia y Montoya llama a su obra, concluida en 1791, *Teatro histórico, jurídico y político militar de la isla Fernandina de Cuba y principalmente de su capital La Habana*. En el texto, empero, se dice siempre Cuba, o la isla de Cuba.⁹ Fernandina, constituida en término pintoresco y decorativo, ya no logra penetrar más allá del título. Queda reducida, pues, a puro adorno. Y termina ahí la lucha con la victoria definitiva de la palabra autóctona sobre la advenediza.

⁶ *Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana*, t. I, 1550-1565, La Habana, 1937.

⁷ María Teresa de Rojas: *Índice y extractos del Archivo de Protocolos de La Habana*, t. I, 1578-1585 [s. e.] La Habana, 1947; t. II, 1586-1587 [s. e.] La Habana, 1950.

⁸ Es uno de los sonetos que encabezan el poema de Silvestre de Balboa: *Espejo de paciencia*, edición facsimilar y crítica a cargo de Cintio Vitier, La Habana, Comisión Nacional Cubana de la Unesco, 1960, p. 51.

⁹ Ignacio José Urrutia: *Teatro histórico, jurídico y político militar de la isla Fernandina de Cuba y principalmente de su capital La Habana* [s. e.] La Habana, 1876.

Etimologías propuestas

Si notable ha sido la vitalidad de la voz indígena ante los intentos por eliminarla, no lo ha sido menos la resistencia que ha presentado ante los numerosos esfuerzos por despejar su primitivo significado.

De esos esfuerzos, el primero que he podido encontrar lo realizó, en 1681, un oidor de la audiencia de Lima, el Dr. Diego Andrés Rocha, en su *Tratado único y singular del origen de los indios*. Y no cabe duda de que fue única y singular la tesis que allí propuso. Según el Dr. Rocha, los indígenas americanos descienden de Túbal, hijo de Jafet. Y uno de los argumentos que aduce en defensa de su tesis es que La Habana “parece tomó el nombre de Javán, hermano de Túbal”, y Cuba se deriva de *cuba*, voz castellana, o de *Acuba*, uno de los descendientes de Annón, hijo de Esdras.¹⁰ De este género de derivaciones, basado en la simple homofonía, ya se burlaba Las Casas, más de un siglo antes, en la *Apologética historia de las Indias*. Comentaba Las Casas:

En esta isla Española hubo una reina gran señora que se llamó Anacaona, de que se hizo mención hablando de los reyes della, y porque *Ana* en lengua hebrea quiere decir “graciosa o misericordiosa o que canta o que responde”, y otras significaciones que pone San Hierónimo, pareció al dicho doctor que de judíos venían estas naciones. Otro vocablo tenían en su lengua, y es *ita* por “no sé”, luego pues *ita* es vocablo latino, digamos que descendieron de latinos o italianos o de gente que hablaba latín [...] *Item* en la lengua general de la Española decían *batea* por “dornajo”, y en Cataluña hay una villa que se llama Batea; luego de catalanes podemos decir que vinieron [...] ¹¹

Pues bien, no obstante lo insatisfactorio —e irrisorio— de tal método, en 1885 vuelve a emplearlo José Miguel Macías en su *Diccionario cubano, etimológico, crítico, razonado y comprensivo*. Aunque la erudición lingüística es ahora más espesa, los resultados vuelven a bordear en lo humorístico. Dice Macías:

Pudiera creerse que Cuba era una adulteración de Cora, voz derivada del perdido vocablo “cova” (cuya existencia hemos justificado

¹⁰ Diego Andrés Rocha: *Tratado único y singular del origen de los indios* [s. e.] Madrid, 1891, cap. II, especialmente p. 93 (1ra. ed. Lima, 1681).

¹¹ Bartolomé de Las Casas: “Apologética historia de las Indias”, en M. Serrano y Sanz, comp.: *Historiadores de Indias*, Madrid, Bailly Baillière, 1909, cap. 241, p. 633. Cito por la edición de Madrid, 1909, p. 633. De paso, donde dice “no sé”, acaso debió ser “yo sé”.

con su derivación “covacha”); pero bien estudiada la dicción, nos hemos decidido por afirmar que *Cuba* se derivó de “cuba” (en el sentido de “barrigón”), procedente del ablat. sing. de *cupa, oe*, “cuba o tonel”, vocablo origin. del gr. *kúpê, ês*, “cavidad”. Nuestra creencia la viene a confirmar el nombre burlesco probablemente de *cibuneyes* o “cebados”.¹²

Lo que Macías no nos dice, desde luego, es cómo se las arreglaría el indígena que primero nombró a Cuba para aprender de antemano idiomas europeos, o en qué se funda Macías para creer que a los frugales ciboneyes se les hubiese llamado alguna vez “cebados”. Ahora bien, no todo es divertido desatino en ese párrafo. Es patente que ni *Cuba*, voz taína, tiene que ver etimológicamente con las españolas “cueva” y “cuba”, ni *cibuney* con “barrigón” o “cebado”. Pero Macías apunta aquí una relación entre *Cuba* y *ciboney* que ha de reaparecer más tarde.

En 1920 Leo Wiener, profesor de lenguas y literaturas eslavas de la Universidad de Harvard, propuso otra etimología en su obra *Africa and the Discovery of America*. El profesor Wiener comienza por asumir que el *Diario de viaje* y la carta en que Colón da cuenta del descubrimiento son falsificaciones parciales o totales, y después de una laboriosa comprobación de las distintas formas registradas de la palabra *Cipango*, concluye lo que fielmente traducido lee de este modo:

Vimos que *Cipango* dio origen a una forma algo así como *Cupago*, que llevó a *Cubanacán*. Alguien enseguida sugirió que ésta había de ser *Cublaycán*, “el Gran Khan”, pero pronto hallaron que la etimología realmente significaba “dentro de Cuba”, sugiriendo Herrera la división *Cuba + nacán*. En realidad la división es *Cubana + can*, en donde *can* está en lugar del mandinga *Cono* “dentro”. Aquí obviamente el embajador de Guinea [el marinero Rodrigo de Jerez] sugirió la etimología. Colón al principio aceptó el primer veredicto, y así escribió *Colba*, por *Cobla*, como el nombre de la isla, el cual inmediatamente cambió a *Cuba*.¹³

¹² José Miguel Macías: *Diccionario cubano, etimológico, crítico, razonado y comprensivo*, 2da. ed., Coatepec, tip. de A. M. Rebolledo, 1888, p. 395.

¹³ Leo Wiener: *Africa and the Discovery of America*, vol. I, Filadelfia, Innes & Sons, 1920, pp. 12-13. El texto original dice así: “We saw that Cipango produced some such form as Cupango, which led to Cubanacan. Somebody at once suggested that this must be Cublaycan, ‘The Great Khan’, but they soon found out that the etymology really meant ‘inside of Cuba’, Herrera suggesting the division Cuba + nacán. In reality the division is Cubana + can, where can stands for Mandings konno ‘inside’. Here obviously the Guinea Ambassador [el marinero Rodrigo de Jerez], suggested the etymology: Columbus at first accepted the first verdict and so wrote Colba, for Cobla, as the name of the island, which he at once changed to Cuba”.

La tesis de Wiener no parece más acertada que las anteriores. En ella trastrueca la cronología, asume hechos sin base histórica, confunde los idiomas y divide arbitrariamente las palabras. Con el agravante, además, de que para darle cierto aire de validez a sus conjeturas, se ve obligado a convertir al Almirante y su tripulación en un atajo de impostores. Y la verdad es que no valía la pena incurrir en tan serias acusaciones para llegar a resultados tan contraproducentes. *Cuba*, palabra taína, tampoco tiene relación etimológica ni con la asiática *Cipango*, ni con la africana *konno*.

Otro grupo de investigadores, éstos mejor orientados, han enfocado sus indagaciones hacia las lenguas indígenas. Así, en 1891, el lingüista Leon Douay, en sus *Études étymologiques sur l'antiquité américaine*, se enfrenta con nuestro topónimo y consigna: “Cuba. Nous ignorons sa signification dans la langue indigène”. Y por no quedarse sin sugerir algo, a continuación agrega: “En Maya: *cuba*, ‘coude’?”¹⁴

En 1907 Cayetano Coll y Toste, aprovechando los escasos conocimientos que entonces logró reunir de la primitiva lengua de las Antillas, da la siguiente explicación:

Cuba. Nombre de la mayor de las islas del archipiélago antillano. Bachiller y Morales (*Cuba primitiva*, 2ª ed., La Habana, 1883, pág. 255) manifiesta que la significación de la palabra no está determinada.

Opinamos que significa “sitio grande”. El vocablo tiene dos raíces indoantillanas: *coa*, “lugar o sitio” y *bana*, “grande”. Aglutinadas estas dos raíces resulta *coabana*. La fermentación del vocablo trae *cuabana*, como tenemos en Puerto Rico *coamo* y *cuamo*, designando un río y un lugar de la isla. El polisintetismo trae la contracción de la palabra y tenemos entonces *cuaba* y *cuba* finalmente.¹⁵

Si bien esta explicación va mejor encaminada que las anteriores, tampoco es del todo satisfactoria. Por de pronto, *coa* no significa “sitio o lugar”. Usada como sustantivo, Las Casas registra la voz con el siguiente sentido: “*Coas* [...] son unos palos tostados que usan por azadas”, sentido que ha sobrevivido en el habla campesina de América al conti-

¹⁴ Leon Douay: *Études étymologiques sur l'antiquité américaine*, París, J. Maisonneuve, 1891, p. 26.

¹⁵ Cayetano Coll y Toste: *Prehistoria de Puerto Rico*, San Juan, Tip. Boletín Mercantil, 1907, p. 235.

nuarse empleando la coa como apero de labranza.¹⁶ Pero es más probable que cuando *coa* aparece en la composición de numerosos topónimos antillanos (Baracoa, Cacibacoa, Jibacoa y otros), tenga valor de sufijo locativo con el significado de “ahí está”.¹⁷ En cuanto a que *bana* haya equivalido a “grande”, esa suposición no concuerda con los datos que nos son conocidos: *bana* o *banna* está ampliamente registrada en varias lenguas arahuacas con el sentido de “hoja”.¹⁸

Y precisamente la palabra que según los cronistas significó “sitio grande” es Quisqueya. A ese respecto Pedro Mártir de Anglería consigna:

“Los nombres que los primeros habitantes pusieron a la Española fueron, primero, Quizquella, después, Haití [...] Lllaman *quizquella* a alguna cosa grande que no la haya mayor”.¹⁹

La hipótesis de Coll y Toste es, pues, totalmente insostenible.

Basándose también en el origen antillano de la voz, en 1937 Fernando Ortiz adelanta considerablemente la hipótesis relacionada con la palabra *ciboney*. Dice el admirado propulsor de estos estudios en Cuba:

“El *ciboney* moraba en las cavernas, siendo probable que su denominación de *ciboney* así lo indicara y sea de la misma raíz del nombre *Cuba*, que los taínos, desde Haití, daban a la montañosa parte oriental de nuestra isla. Uno y otro vocablo parecen provenir de la voz *ciba*, que significa ‘piedra, montaña, cueva’”.²⁰

La voz *ciba* está, en efecto, ampliamente documentada en los primeros cronistas de Indias con el significado de “piedra”, pero no con el de “montaña” o el de “cueva”. Las Casas, por ejemplo, declara en su *Apologética*...: “Los indios, por su lenguaje, llamaban a esta provincia *Cibao*, por la multitud de las piedras, porque *çiba* quiere decir piedra”.

¹⁶ Bartolomé de Las Casas: *Historia de las Indias*, estudio preliminar de Lewis Hanke y edición de Agustín Millares Carlo, vol. I, lib. I, cap. CXXI, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, p. 464. En cuanto a su empleo actual, véase, por ejemplo, Esteban Rodríguez Herrera: *Léxico mayor de Cuba*, t. I, La Habana, Lex, 1958, p. 342.

¹⁷ Daniel G. Brinton, “The Arawack Language of Guiana in its Linguistic and Ethnological Relations”, en *Transactions of the American Philosophical Society*, nueva serie, vol. XIV, Filadelfia, 1871, p. 440.

¹⁸ C. H. de Goeje: *The Arawack Language of Guiana*, Amsterdam, Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1928, p. 16.

¹⁹ Pedro Mártir de Anglería: *Décadas del Nuevo Mundo*, Colección de fuentes para la historia de América, déc. III, lib. VII, Buenos Aires, Bajel, p. 261. Brinton anota al registrar la voz *Quisqueia*: “The orthography is evidently very false” (*op. cit.*, p. 439). Me imagino que *queia* en realidad fuera *keiran kairi* “isla”, o sea “la mayor de las islas”, lo cual era muy cierto hasta que los taínos descubrieron a Cuba.

²⁰ Fernando Ortiz: “Cuba primitiva. Las razas indias”, *Cuadernos de historia habanera*, no. 10, La Habana, 1937, p. 36.

Y más adelante agrega: “[...] sartas de cuentas que llaman *cibas* [...] porque çibas llamaban a todas las piedras, y *cibas* a estas cuentas por excelencia”.²¹ Y fray Ramón Pané: “Guabonito le dio [...] muchas çibas para que las llevase sujetas a los brazos, pues en aquel país *cibas* son piedras”.²²

Se habrá notado, de paso, que Las Casas transcribe la voz taína con ç. La pronunciación de la ç en la primera parte del siglo xvi ha sido largo tiempo debatida.²³ Es de sobra sabido que en aquellos años no se pronunciaba como la *c* en latín clásico (Cicero /Kíkero/). Igualmente se sabe que tampoco era interdental como la actual *c* castellana ante *e* o *i* (cinco/èinco/).²⁴ Lo más probable es que se haya pronunciado como *s* africada dental. Esta cuestión la resume D. Lincoln Canfield en los siguientes términos:

Aunque la ç y la *z* eran indudablemente africadas, [ts] y [dz], en la remota Edad Media, y aunque pueden haber existido vestigios del elemento oclusivo en el habla conservadora de Toledo y en la concepción de ciertos gramáticos, no parece sino que *para 1492 quedaban fricativas dentales*, ora tal vez de carácter plano y por lo tanto ciceante [sin ser interdenciales], ora de carácter sibilante [redondeado], pero en todo caso muy distintas acústicamente de la sápicoalveolar. *Los misioneros españoles usaban la ç para describir la [ts] de tantas lenguas distintas de América*, y para representar la [ts] de los idiomas indígenas empleaban *tz*, sonido que para ellos merecía atención especial.²⁵

Aunque lo anterior no es prueba categórica (pues queda en pie la cuestión del valor de las grafías), la palabra taína que Las Casas transcribe por çiba no pudo pronunciarse ni /kiba/ ni /iba/ sino /tsiba/ o quizás /siba/. La aclaración es importante. *Ciba* ha dado /tsiba-gney/ y de ahí *siboney* o *ciboney*, “hombrepiedra” y también /tsib(a)-oruko/ *siboruco*,

²¹ Las Casas: “Apologética historia de las Indias”, en M. Serrano y Sanz, comp: *op. cit.*, pp. 16 y 521.

²² Fray Ramón Pané: *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. El primer tratado escrito en América, nueva versión, con notas, mapa y apéndices por José Juan Arrom, México, D. F., Siglo XXI Editores, 1974, p. 189.

²³ Amado Alonso: *De la pronunciación medieval a la moderna en español*, ultimado y dispuesto para la imprenta por Rafael Lapesa, Madrid, Gredos, 1955, pp. 93-450.

²⁴ *Ibid.*, pp. 98-102, 104-105 y 369-372. Véanse además Emilio Alarcos Llorach: *Fonología española*, Madrid, 1961, p. 265 y los trabajos de Rafael Lapesa y Diego Catalán citados por el propio Alarcos, p. 261, n. 89.

²⁵ D. Lincoln Canfield: *La pronunciación del español en América*. Ensayo histórico-descriptivo, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1962, p. 66.

seboruco o *ceboruco*, “pedrusco”. Lo que no ha podido dar con un violento cambio fonético que transformaría la /s/ en /k/ es Cuba.

Seis años después don Fernando incide sobre el mismo asunto. Basándose en la implícita conjetura de que *ciba* significa “montaña”, escribe en 1943:

Consta que ciertos indios antillanos creían que los muertos en su viaje de ultratumba iban hacia el oeste, o sea hacia donde muere el sol, hacia la región de las tinieblas nocturnas. Esta creencia, muy extendida en muchos pueblos, era la que hacía decir a los taínos de Haití que sus muertos iban a Coibai, vocablo que, indicando un país montañoso del occidente, parece ser el mismo vocablo Cuba.²⁶

No he hallado que el vocablo *Coibai* indicase “país montañoso del occidente”. Todo cuanto hasta hoy he podido encontrar en los cronistas es lo que consignó Pané:

“Creen que hay un lugar al que van los muertos, que se llama *Coaybay*, y se encuentra a un lado de la isla que se llama *Soraya*. El primero que estuvo en *Coaybay* dicen que fue uno que se llamaba *Maquetaurie Guayaba*, que era señor del dicho *Coaybay*, casa y habitación de los muertos”.²⁷

Coaybay, según se desprende de esta cita, equivaldría a “casa y habitación de los muertos” y no a “país montañoso del occidente”. Además, “país áspero o montañoso” es justamente el significado que ha quedado documentado de la palabra *Haití*: “Haití”, consigna Anglería, “significa aspereza en su lengua antigua, y así llamaron a toda la isla [...] por el aspecto áspero de sus montañas”.²⁸ A lo cual puede agregarse el siguiente comentario de Pedro Henríquez Ureña: “Nombre del pico más alto en la antigua región montañosa del Cibao, según Las Casas (*Apologética...*, caps. 6 y 197), del cual ‘se denominó y llamó toda la isla’ todavía los campesinos llaman *haitises* a las montañas”.²⁹

²⁶ Fernando Ortiz: *Las cuatro culturas indias de Cuba*, La Habana, Arellano y Cía., 1943, p. 37.

²⁷ Pané: *op. cit.*, p. 32.

²⁸ Anglería: *op. cit.*, déc. III, lib. VII, p. 261.

²⁹ Pedro Henríquez Ureña: *El español en Santo Domingo*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1940, p. 209.

Nuevo planteamiento

El recuento de estos diversos esfuerzos evidencia que nos hallamos ante un caso de veras dificultoso. Mayor razón, pues, para que tratemos de hallar una nueva solución.

Descartadas las explicaciones de Rocha, Macías y Wiener, las demás concuerdan en examinar la cuestión a la luz de algún conocimiento de la antigua lengua de las Antillas. En ninguna de esas explicaciones se ha aprovechado, empero, un hecho ahora mejor conocido por antropólogos y lingüistas: los taínos formaban parte de la gran familia de pueblos arahuacos, y como tales hablaban una lengua que tiene gran afinidad con otras que siguieron hablándose en las Antillas Menores, en las Guayanas y en regiones del Brasil y Venezuela.

Estos datos son de primordial importancia. En Cuba ha existido una notable tradición lexicográfica, desde Esteban Pichardo y Antonio Bachiller hasta Alfredo Zayas y otros más recientes, que han dejado una serie de glosarios, cada vez más precisos y completos, de las voces indígenas que han sobrevivido en la isla.³⁰ Esa tradición, extendida a las otras Antillas españolas, ha culminado luego en los valiosos estudios de Pedro Henríquez Ureña y Emiliano Tejera.³¹ Pero esos aportes no nos ayudan en la indagación que aquí nos proponemos. Si se ha de superar el carácter enumerativo de esas labores, es necesario abrir nuevas rutas que nos lleven a internarnos en los trabajos que han demostrado la relación del taíno con las demás lenguas arahuacas y a la plena utilización del caudal de gramáticas, vocabularios y monografías descriptivas de esas lenguas.³²

³⁰Antonio Bachiller y Morales: *Cuba primitiva. Origen, lengua, tradiciones e historia de los indios de las Antillas Mayores y las Lucayas*, 1ra. ed., La Habana, M. de Villa, 1877; Esteban Pichardo: *Diccionario provincial casi-razonado de voces cubanas*, 3ra. ed., notablemente aum. y corr., La Habana, imp. La Antilla, 1862; Alfredo Zayas y Alfonso: *Lexicografía antillana. Diccionario de voces usadas por los aborígenes de Las Antillas Mayores y algunas de las menores*, La Habana, imp. El Siglo XX, 1914.

³¹Pedro Henríquez Ureña: *Para la historia de los indigenismos*, Buenos Aires, imp. de la Universidad de Buenos Aires, 1938; Emiliano Tejera: *Palabras indígenas [sic] de la isla de Santo Domingo*, Santo Domingo, La Nación, 1951.

³²De esta bibliografía, que por lo copiosa rebasaría los límites de una nota, escojo, entre los estudios que relacionan al taíno con el arahuaco, los siguientes: la ya citada monografía de Daniel G. Brinton. "The Arawack Language of Guiana in its Linguistic and Ethnological Relations", *Transactions of the American Philosophical Society*, pp. 427-444; C. H. de Goeje: "Nouvel examen des langues des Antilles avec notes sur les langues arawak-maipure et caribes et vocabulaires shebayo et guayane (guyane)", *International Journal of American Linguistics*, vol. XX, Nueva York, 1954, pp. 152-154.

Pues bien, al manejar ese material lingüístico, encuentro que C. H. de Goeje registra en Surinam la voz *dakuban* “my field” (mi campo, mi terreno), y de investigadores anteriores recoge las grafías *akoba*, *a-kuba* y *u-kuba*, todas con el sentido de “field, ground” (suelo, campo, terreno).³³ En estas transcripciones, explica el mismo Goeje, la vocal inicial *a-*, *u-*, no es parte de la raíz, sino un prefijo que denota o anuncia el carácter general de la palabra: por eso separa con un guión el prefijo de la raíz.³⁴ *Koba* o *Kuba* debió de ser, por consiguiente, la voz que Colón oíría. Y eso vendría a explicar la vacilación del Almirante al registrarla, abriendo o cerrando la vocal de la primera sílaba, primero como *Colba* y luego como *Cuba*.

A la luz de lo antes consignado cabe ahora releer el siguiente párrafo de Las Casas:

Estimó el Almirante que toda aquella tierra no era isla, sino firme, y en la verdad fue la isla de Cuba; y lo que dijo Martín Alonso que los indios decían que del susodicho río a Cuba había cuatro jornadas y que debía ser alguna ciudad, manifiesto parece cuánto al revés entendían de lo que los indios por señas les hablaban, porque aquella Cuba no era la isla toda, que así se llamaba, ni era ciudad, como Martín Alonso creía, sino una provincia que se llama *Cubanacán*, “cuasi el medio de Cuba”, porque *nacán* quiere decir en la lengua de estas islas “medio” o “en medio” y así componían este nombre *Cubanacán*, de *Cuba* y *nacán*, tierra o provincia que está en medio o cuasi en medio de toda la isla de Cuba.³⁵

En efecto, el *nacán* a que se refiere Las Casas es el término arahuaco que Goeje transcribe *anaka*, *annakka*³⁶ y Brinton *annakan*,³⁷ ambos con el sentido de “el medio” (“the midst”) o “en el centro” (“in the center”). Lo cual vendría a comprobar que *kuba-annakán* o *Cubanacán* significó, como bien dice Las Casas, “tierra o provincia que está en medio o cuasi en medio”. Y quedaría así mutuamente confirmado el significado de Cuba como “tierra, terreno o territorio” en arahuaco, y “tierra, provincia” en taíno.

³³ Y entre los estudios más extensos y útiles del arahuaco, el ya mencionado de Daniel G. Brinton: “The Arawack Language of Guiana”, y [Th. Schumann]: “Arawakisch-Deutsches Wörterbuch-Grammatik der Arawakischen Sprache”, en J. Cevaux, P. Sagot y L. Adam: *Grammaires et vocabulaires roucouyenne, arrouague, piapoco et d'autres langues de la région des Guayanas*, J. Maisonneuve, París, 1882, pp. 69-240.

³⁴ De Goeje: *op. cit.*, pp. 25, 27 y 169, párrafo 128 (e). Sobre esta característica, *ibid.*, pp. 64-65.

³⁵ Las Casas: *Historia de las Indias*, vol. I, lib. I, c. XLIV, p. 224.

³⁶ De Goeje: *op. cit.*, p. 35.

³⁷ Brinton: *op. cit.*, p. 440.

Conclusión

Tal vez llegue el día en que, con mayores conocimientos de la lengua taína de los que hasta ahora poseemos, sea posible confirmar, rectificar o desechar la etimología que aquí he propuesto. En tanto, quizá haya sido Colón quien mejor captara la realidad nombrada con la palabra Cuba en esta frase: “Isla la más hermosa que ojos hayan visto”. Y acaso por eso el nombre quedó, olvidado su lejano origen, como oscuro signo de todo cuanto quiso decir el taíno y cuanto quiso expresar el Almirante. Y acaso por eso no se le ha vuelto a llamar Juana, Isabela o Fernandina, sino Cuba. Y entre cubanos, concentrando profundos y complejos sentimientos en un cariñoso diminutivo, Cubita: nuestra Cubita Bella.

Baneque y Borinquen: apostillas a un enigma colombino

Una de las cuestiones colombinas todavía irresueltas es la localización de cierta isla que el Almirante menciona en el *Diario del primer viaje* por el nombre de *Babeque* y luego *Baneque*. Como no logró dar con ella en ese viaje ni volvió a mencionarla después, la cuestión tendría escasa importancia de no haber sido que se ha intentado identificar a Baneque con Borinquen, y que de esa identificación se ha inferido que Puerto Rico fue descubierta por Martín Alonso Pinzón casi un año antes de que Colón arribara a sus costas. Planteado así el problema, ya no se trata únicamente de localizar una isla desconocida sino de esclarecer cuestiones históricas y lingüísticas de mayor envergadura.

La tesis de que la perdida Baneque es Puerto Rico fue lanzada en 1898 por Luis Lloréns Torres,¹ y ha sido puesta nuevamente en circulación por Alba Valles Formosa en un artículo publicado en 1967 en esta misma revista.² La argumentación de la Srta. Valles se apoya en la tesis de Lloréns, y ésta a su vez en datos que se prestan a una interpretación diferente. Convendría, pues, reexaminarlos para constatar si en efecto son válidas las conclusiones que se han deducido de ellos.

La comprobación lingüística, que en el planteamiento de Lloréns cobra el valor de argumento decisivo, se resume en el mencionado artículo del modo siguiente:

En el segundo viaje, Colón arribó a las islas Caribes, a las Vírgenes y a Puerto Rico, de cuyos nombres se informó por los propios indígenas. Pero, a pesar de que estas lenguas tenían la misma raíz formativa que las lucayas, diferían en algunas alteraciones de tipo formativo o vocálico.

¹ Luis Lloréns Torres: *América (estudios históricos y filológicos)*, Madrid y Barcelona, 1898; 2da. ed., San Juan de Puerto Rico, 1967. En la 2da. ed., por la cual cito, lo que aquí nos interesa se halla en la Ira. parte, cap. IV y 2da. parte, cap. II.

² Alba Valles Formosa: "En demanda de la isla de Babeque", *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña*, año X, no. 36, julio-septiembre de 1967, pp. 3-5.

De ahí que el consignar la llegada a Puerto Rico se hable de *Borique* y no se relacione con la *Baneque* del anterior viaje.

Pero al profundizar en las diferencias y analogías que median entre ambos dialectos, comprobamos que la raíz *bo* (caribe) tiene el mismo valor que la raíz *ba* (lucaya) que la sílaba *que* conserva en ambas igual significado, y que la *r* (de *ri*) sufrió una conversión en *n* (*ne*) en el dialecto lucayo, tal como se ha comprobado en otros casos parecidos. De ahí resultaría que:

Bo = Ba

ri = ne (r <n)

que = que

bo-ri-que = Ba-ne-que

Después de haber comprobado lingüísticamente que isla de *Baneque* corresponde con la de *Borique*, que el Almirante visitó en su segundo viaje, podemos deducir que, entonces, ya Martín Alonso Pinzón la había descubierto en el primer viaje, después de la separación de la nave del Almirante.³

Temo que esta comprobación lingüística esté formulada con más fervor que conocimiento, pues las inexactitudes e injustificadas generalizaciones en que abunda le niegan validez. Para no enredarnos en largas digresiones baste con indicar una falla fundamental: el nombre indígena de Puerto Rico no era *Bo-ri-que* sino *Bu-ri-quen* o *Bu-ren-quen*, con *n* al final de la penúltima y última sílabas.⁴ La arbitraria supresión de este fonema podrá apreciarse recordando lo que ocurre en nuestro propio idioma: no es lo mismo pintar que pitar. O para dar otro ejemplo, clásico en las comedias del Siglo de Oro, cansado que casado. Lloréns, empero, se deshace de este impedimento diciendo que prescinde “de las *n* finales

³ Valles, p. 4, col. 2.

⁴ Las antiguas graffías varían pero todas terminan en *-ken*. El Dr. Chanca, en la primera mención del nombre, lo escribe completo: *Bu-ren-quen* (“llegamos a vista de otra isla, llamada *Burenquen*”), pero luego vacila, entre *Buriquen* y *Boriquen* (“Carta del Dr. Chanca al Cabildo de Sevilla, año 1493”, en Martín Fernández de Navarrete: *Viajes de Cristóbal Colón*, 2da. ed., Madrid, 1934, pp. 235 y ss.). Las Casas escoge *Boriquen*: “por señas hicieron entender al Almirante que no eran de aquella isla, sino de *Boriquen*, y ésta es la que agora llamamos la isla de Sant Juan” (*Historia de las Indias*, lib. I. cap. 84). Y lo mismo hacen Oviedo (*Historia general y natural de las Indias*, lib. II, cap. 33), Juan López de Velasco (*Geografía y descripción universal de las Indias, desde el año 1571 al de 1574*, Madrid. 1894, p. 126) y otros. La primera de estas transcripciones, *Burenquen*, parece haber sido la más cercana a la voz original. Para una lista más copiosa de las variantes de *Burenquen* ~ *Borinquen* véase el citado libro de Lloréns, Ira. parte, cap. V “El nombre indiano de Puerto Rico” y los trabajos de Salvador Brau y Cayetano Coll y Toste que allí alude.

de sílabas, que son simplemente conjuntivos formativos”.⁵ El argumento es fácil pero falso. Como se verá más adelante, esos fonemas son elementos de sustantiva importancia para distinguir entre dos topónimos diferentes e investigar sus respectivos significados.

Es curioso que Lloréns deseché luego la forma *Borique* y escoja la de *Borinquen* al indagar el sentido original del término. Escribe entonces:

El vocablo *Borinquen* se descompone o puede descomponerse en los siguientes elementos: BO-RI-N-QUE-N. La primera raíz, *bo*, expresa la idea general de ‘hombre’, señor’, como puede verse en las palabras *bohío* (casa del señor), *Boroioan* o *Bo-ro-io-an* (el señor que destruye las casas), etc.; la segunda raíz, *ri*, designa el concepto absoluto de ‘valor, fuerza’, con cuyo significado entra en la formación de muchos vocablos; la tercera sílaba, *que*, equivale a ‘tierra, región, país’, etc. El afijo *n*, colocado entre la dicción compuesta *Bori* (valiente señor) y la simple *que* (tierra), establece entre las mismas una relación de posesión, y la *n* final (corrupción de *an*) pluraliza la significación del vocablo. Así, pues resulta que la palabra *Borinquen* significa: ‘tierras de los valientes señores’ o ‘tierras de los fuertes hombres’.⁶

El autor apuntala esta parte de su tesis con un copioso aparato crítico. Y declara además que, con leves retoques, dicha etimología es la misma que pocos años antes había propuesto el erudito investigador puertorriqueño Cayetano Coll y Toste. Como a éste corresponde la distinción de haber sido el primero en proponerla, a su obra acudiremos directamente.

Coll y Toste la dio a conocer en 1893 con el título de “¿Qué significa Boriquén?”⁷ Partiendo de la noción, entonces en boga, de que los idiomas pasaban por una etapa monosilábica, pensó que la lengua indo-antillana se hallaba en esa etapa.⁸ Y alegando la penuria de fuentes comparativas para el estudio de esta lengua, expuso que “en las investigaciones del lenguaje indoantillano todo es tinieblas; no nos queda un dialecto siquiera que

⁵ Lloréns, p. 219.

⁶ *Idem*.

⁷ En su libro *Colón en Puerto Rico, disquisiciones histórico-filológicas*, Puerto Rico, 1893, pp. 128-138.

⁸ Explica Coll y Toste en la p. 128: “Los sabios están unánimes en admitir que la construcción del lenguaje ha principiado por la génesis de las raíces. Dice Max Müller: ‘Si el sánscrito, el hebreo o el griego no hubiesen atravesado la aglutinación o capa aglutinativa, si no hubieran atravesado un periodo como el chino, aislado o monosilábico, su forma actual sería un milagro’. El monosilabismo, pues, ha sido el primer medio que los hombres han tenido para comunicarse”.

pueda servir de apoyo para verificar nuestros estudios”.⁹ Aquella noción y esta penuria lo indujeron a tratar de intuir el significado de cada una de las sílabas de la referida palabra, llegando a la conclusión de que “Boriquén puede traducirse por tierras del valiente señor”.¹⁰

Es penoso disentir de etimología tan enaltecida, especialmente cuando ha sido propuesta por un autor por muchos conceptos digno de encomio. Pero si se ha de llegar hasta el fondo de esta cuestión es ineludible que reexaminemos las bases de esa conclusión. A ese fin, comencemos por algunos de los ejemplos que aduce para demostrar que *bo* equivale a ‘grande’, ‘señor’.¹¹ Apunta Coll y Toste:

“*Caona-bo*. Señor del oro. Llamado así este régulo por hallarse en su cacicazgo las minas auríferas del Cibao”. La explicación que dejó Mártir de Anglería es ésta: “Le llaman el cacique Caunaboa, esto es, Señor de la Casa del Oro, pues a la casa la llaman *boa*, al oro *cauni* y al rey *cacique*”. (*Décadas del Nuevo Mundo*, déc. 1ra. lib. II, cap. 6) *Bo*, por consiguiente, es ‘casa’ y no ‘señor’.

“*Bo-hechio*. Señor de gran territorio. Nombre asignado al anciano cacique de Jaragua”. En realidad no es *Bo-hechio* sino *Be-hechio*. *Behechio* escriben Oviedo (*Historia general y natural de las Indias*, lib. III, cap. 1), Las Casas (*Historia de las Indias*, lib. I, cap. 113 y ss.), y otros cronistas. O el autor copió mal o manejaba textos sumamente estragados.

“*Bo-jío*. Territorio del señor. Denominación adjudicada a la parte septentrional de Santo Domingo. También tenía este nombre el rancho do se guarecía el indio con su familia. Por antonomasia, la propiedad de un hombre jefe”. Ni ‘territorio’, ni ‘del señor’, ni ‘propiedad de un hombre jefe’. Como se sabe, es una modesta vivienda, de techo de guano y paredes de yagua, donde habitaba el indio común y corriente. La grafía generalmente aceptada es *bohío*.

“*Bo-niata*. Comida del Señor”. Sobre este término explica Oviedo: “Esta yuca de este género, que el zumo de ella mata, como es dicho, la hay en gran cantidad en las islas de San Juan, y Cuba, y Jamaica, y la Española; pero también hay otra, que se llama *boniato*, que no mata el

⁹ *Ibid.*, pp. 129-130. Sí existían, pero él desconocía estas fuentes. En 1871 había aparecido el fundamental estudio de Daniel C. Brinton: “The Arawack Language of Guiana in its Linguistic and Ethnological Relations”, *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, vol. XIV, 1871, pp. 427-444, y se conocían los diccionarios de Raymond Breton y otros estudios afines, tales como los recogidos por J. Crévaux *et al.*, citados en la nota 17.

¹⁰ *Ibid.*, p. 138.

¹¹ Los ejemplos se hallan en las pp. 134-137.

zumo de ella, antes se come la yuca asada, como zanahorias, y en vino, y sin él, y es buen manjar. Y en Tierra Firme toda la yuca es de boniata”. (*Relación sumaria*, cap. 5). A mayor abundancia, Juan de Castellanos escribe en *Elegías de varones ilustres de Indias* (1ra. parte, elegía XII, canto 2do.):

*Había fertilísimos yucales
que son unas raíces conocidas,
que si se comen verdes son mortales
y así privan a muchos de las vidas:
No trato de las yucas boniatas,
que se suelen comer como batatas.*

Por consiguiente, en ambos contextos *boniata* equivale a ‘dulce’ o ‘comestible’.

Sin detenernos en otros ejemplos de esta lista, pues carecen igualmente de sustancia, señalemos que el término que de veras pudiera haberle llevado a descubrir la voz que equivale a ‘señor’, Coll y Toste lo sitúa en la tercera. Allí, sin percatarse de la ocasión que desperdiciaba, escribe para demostrar que la sílaba *quen* significa ‘tierra’:

“Guamí-que-ni. Tratamiento que daban los indios a Cristóbal Colón, y que equivale a ‘dueño de tierra y agua’”.¹² Puntualicemos de entrada que la transcripción es inexacta. Las Casas registra varias veces ese término, siempre como *guamiquina*. Una de esas veces declara que los indígenas le llamaban a Colón “el guamiquina de los cristianos” porque “guamiquina llamaban al señor grande”. (*Historia de las Indias*, (lib. II, cap. 9). Y más adelante añade, refiriéndose a fray Nicolás de Ovando y explicando la pronunciación: “Anacaona [...] mandó [...] hacer reverencia y, festejar al Guamiquina de los cristianos, que había venido entonces de Castilla, Guamiquina, la penúltima luenga, quiere decir en su lenguaje el señor grande de los cristianos”. (*Ibid.*, lib. II, cap. 9). El testimonio de Las Casas se ve confirmado por lo que hoy se sabe de otro idioma de la familia arahuaca a la que pertenecía el taíno. En lokono o arahuaco legítimo C. H. de Goeje registra la voz *wamá* y la traduce por ‘lord’.¹³ Entre los propios taínos, según he documentado en otra parte, “Guamá fue el nombre (o quizá el título), del cacique que en Cuba asumió

¹² *Ibid.*, p. 137.

¹³ C. H. Goeje: *The Arawack Language of Guiana*, Amsterdam, 1928, p. 199, ¶ 166, f.

el mando de los indios rebeldes después de la captura y ejecución de Hatuey”.¹⁴ En cuanto al resto de la voz *-iquina* parece corresponder al arahuaco *-ikini*, registrado por Goeje con el sentido de ‘the only one’ (*Ibid.*, p. 92, ¶ 48 f). *Guam (a)-ikini*, por consiguiente, no significa ‘dueño de tierra y agua’ sino ‘señor grande’, esto es ‘señor único o supremo’.

Los anteriores comentarios bastan para eximirnos de la ingrata tarea de probar que Coll y Toste tampoco acertó en los demás ejemplos. Partiendo de premisas hoy superadas, su animoso esfuerzo no pudo rendir mejores resultados. Y la etimología de *Boriquén*, si entonces pareció una audaz incursión en un terreno desconocido, hoy es sólo un endeble tejido de suposiciones fallidas.

Refutado el que parecía argumento definitivo para demostrar la tesis de Lloréns, aquí pudiera dar por terminadas estas apostillas. Quedan, empero, algunos puntos que reclaman atención. En consecuencia, pasando del campo relativamente seguro de las comprobaciones al arriesgado de las hipótesis, intentemos un nuevo análisis lingüístico tanto de *Borinquen* como de *Baneque*. Advierta el lector que estos análisis no serán demostraciones categóricas sino inseguros acercamientos a realidades huidizas. Hecha esta advertencia propongamos que *Borinquen* ~ *Burenquen* tal vez es compuesta de la base *burén*, y el sufijo *-ken*. *Burén* se ha conservado en el habla de las Antillas para designar la plancha sobre la cual se cuece el cazabe. Escribe Oviedo: “*Burén*, que es una cazuela llana de barro y tan grande cuanto un harnero sin paredes, y debajo está mucho fuego, sin que la llama suba a la cazuela”. (*Hist. general y natural*, lib. VII, p. 2). Y Las Casas, precisando la pronunciación: “Estos hornos [...] son hechos de barro, redondos y llanos, de dos dedos de alto como una rodela que estuviese no por medio levantada, sino toda llana; estos llamaban *burén*, aguda la última” (*Apologética historia de las Indias*, cap. 9). El sufijo *-ken* ha sido registrado por Goeje como partícula intensitiva (*op. cit.*, p. 26), quien luego da estos ejemplos (p. 92, ¶ 48, d, 2): “*ibi-n* ‘to be small’, *ibi-ken*, ‘to be too small’”; “*karriken* ‘it aches very much’; *k-aima-ken* ‘she, or it, is very bad’”. Además en el escasamente conocido *Vocabulario para la lengua arauca*,¹⁵ el anónimo indígena que lo compuso apunta “Muchísimo: *maxuaquen*”. O sea, en fin, que *Burén-quen* literalmente equivaldría a ‘Buren-ísimo’. En tal caso, entre las interpretaciones que cabría sugerir, quizá la más cercana a otros topónimos taínos sería [tierra de] ‘muchos burenes’ o ‘de abundantes burenes’.

¹⁴ Arrom: *El mundo mítico de los taínos: notas sobre el Ser Supremo*, Bogotá, 1967, p. V.

¹⁵ Ms. en la Biblioteca del Palacio de Oriente, Madrid, signatura 2913, fol. 12.

Baneque parece estar formada de dos morfemas completamente diferentes: *Bane* ~ *Bani* y *eke*. Pertener a la serie de palabras tales como *Mayabe* + *eque* > *Mayabeque*, y *Sabana* + *eque* > *Sabaneque*, términos todos conservados en la toponimia e hidronimia de las Antillas *Bane* ~ *Bani* pudiera ser el mismo topónimo cubano *Bani* hoy *Banes*,¹⁶ y el dominicano *Baní*. Y hasta puede agregarse que la voz *bani* tal vez pueda ser la misma que reaparece en arahuaco, transcrita con grafía alemana, como *bánnije* ‘árbol de madera negra y dura’.¹⁷ En cuanto a *eke* (advértase que ahora es *eke* y no *ken*), Goeje registra las variantes *eke*, *eki*, *äke*, *aeke* (p. 26) con el sentido de ‘clothes, warappage’ (vestidos, envoltura) y luego da, entre otros ejemplos, los siguientes (p. 205, ¶ 171 b): *plata eke* ‘a purse’ (monedero), *amabu eki* ‘the waterpots’ (vasijas de agua), *aku-ke* (*aku* = ojo) ‘the eyelids, párpados) y *eki* ‘bladder’ (vejiga). *Bane-que* equivaldría, pues a la isla, región o puerto, en forma de bolso o botija, de *Bani* o *Banes*.

Si *Baneque* y *Borinque* ~ *Burenquen* son topónimos totalmente distintos y nombran a islas completamente diferentes, ¿dónde localizar la que Colón no logró descubrir? ¿Y a dónde fue Pinzón en los días que estuvo separado del Almirante? La única fuente directa que nos queda, tanto sobre la cuestión geográfica como la histórica, es el *Diario del primer viaje*. Una detenida lectura de ese documento tal vez nos brinde la posibilidad de postular una nueva solución.

Comencemos por los datos geográficos. Y propongamos, a modo de hipótesis inicial, que los rumbos y distancias que consignó el Almirante aluden no a una sino a diversas *Baneques*. La primera mención aparece el lunes 12 de noviembre. Es la siguiente:

Partió del puerto y río de Mares al rendir del cuarto de alba, para ir a una isla que mucho afirmaban los indios que traía que se llamaba *Babeque*,¹⁸ adonde, según dicen por señas, que la gente de ella coge el oro con candelas de noche en la playa, y después con

¹⁶ En un documento de 1514 se lee: “[...] y llegó a las provincias de Baní y de Baraxagua [...]”, *Colección de documentos inéditos*, serie I, vol. II, Madrid, 1869, p. 422. Y en otro de 1532: “junto a las bocas de Bani” *Colección de documentos inéditos...* 2da. serie, tomo 4, II de La Isla de Cuba, Madrid, 1888, p. 233.

¹⁷ Arawakisch-Deutsches Wörterbuch, en J. Crevaux *et al.*, *Grammaires et vocabulaires roucouyenne, arrouague, piapoco et d’autres langues de la region des Guyanes*, París, 1882, p. 105

¹⁸ Al principio Colón —o tal vez el copista que, no entendiéndolo del todo la letra de Colón, confundió la *u* y la *n*— escribió *Baneque*, que hoy daría *Babeque*. Luego, aclarado el punto, se registra siempre como *Baneque*.

martillo diz que hacían vergas de ello, y para ir a ella era menester poner la proa al Leste cuarta del Sudeste. Después de haber andado ocho leguas por la costa delante halló un río, y dende andadas otras cuatro halló otro río [...] a quien puso por nombre Río del Sol [...] Navegó este lunes hasta el sol puesto 18 leguas al Leste cuarta del Sudeste, hasta un cabo, a que puso por nombre el Cabo de Cuba.¹⁹

Para que estos apuntes cobren cabal sentido es imprescindible que intentemos la identificación de esos parajes. Aunque no se sabe con certeza el sitio exacto donde Colón arribó al descubrir a Cuba el 28 de octubre, no cabe duda de que fue en alguna parte de la actual provincia de Oriente. Hecha esta salvedad, consignemos que quien hasta el presente ha procedido con mayores recursos científicos a comprobar la ruta de Colón ha sido Samuel E. Morison.²⁰ Y según atestigua Morison, los pormenores descriptivos que Colón anotó en los días que estuvo en Río de Mares claramente lo identifican como el puerto de Gibara.²¹ Y partiendo de Gibara hacia el Este, Río del Sol es Samá y Cabo de Cuba la Punta de Lucrecia.²²

Quien observe un mapa de esta región notará que después de Punta de Lucrecia la costa descendiendo rápidamente hacia el Sur, formando un pequeño golfo. Colón, empero, no siguió bordeando la costa, sino que continuó en la dirección anteriormente señalada por los indígenas. Así, el martes 13 de noviembre asienta que “pasó una punta que le pareció anoche obra de dos leguas, y entró en un gran golfo [...] Y porque deseaba ir a la isla que llamaban Babeque [...] acordó de hacerse a la mar y andar al Leste, desde el Cabo de Cuba [...] Comenzando del cabo del sobredicho golfo, descubrir su parecer 80 millas, que son 20 leguas”.²³

El Almirante pronto cayó en cuenta de que ese día había navegado más allá de donde debía hallarse Baneque. Al siguiente, rectificando el rumbo, pone proa al sur para acercarse de nuevo a la costa cubana y explorar los parajes que había dejado atrás. El miércoles 14 de noviembre escribe:

¹⁹ Las citas del *Diario* se hacen por la edición de Julio F. Guillén: *El primer viaje de Cristóbal Colón*, Madrid, 1943. La presente ocupa las pp. 79-81.

²⁰ Samuel E. Morison hizo el viaje desde España en la misma época del año y en una nave análoga a la *Santa María* para seguir rigurosamente la ruta de Colón. Dio a conocer los resultados en su libro *Admiral of the Ocean Sea, A Life of Christopher Columbus*, Boston, 1942, 2 vols.

²¹ Morison, I, p. 337.

²² *Ibid.*, p. 343.

²³ Guillén, p. 82.

[...] Porque los indios que traía le dijeron ayer martes que habría tres jornadas desde el Río de Mares hasta la isla de Babeque, que se debe entender jornadas de sus almadías, que pueden andar 7 leguas [...] al salir el sol determinó de ir a buscar puerto [...] Llegó a tierra [...] adonde vio muchas entradas y muchas isletas y puertos, y porque el viento era mucho y la mar muy alterada no osó acometer a entrar, antes corrió por la costa al Norueste cuarta del Oueste, mirando si había puertos, y vido que había muchos, pero no muy claros. Después de haber andado así 64 millas halló una entrada muy honda [...] donde vido tantas islas que no las pudo contar todas [...] Púsoles nombre la Mar de Nuestra Señora y el, puerto que está cerca de la boca de la entrada de dichas islas puso Puerto del Príncipe.²⁴

Esta Mar de Nuestra Señora es, según comprobaciones de Morison, la actual bahía de Tánamo.²⁵

Antes de seguir adelante adviértase que, de acuerdo con los pasajes hasta aquí citados, esta primera Baneque, a tres jornadas en canoa desde Río de Mares, y en rumbo este cuarta del sudeste, se hallaría en Cuba, entre Punta de Lucrecia y Tánamo, precisamente en el pequeño golfo que había quedado sin explorar. Teniendo en cuenta que a ese golfo se abre el abrigado puerto de Banes, que éste se halla en la dirección y distancia que los indígenas le dieron a Colón, y que su antiguo nombre en parte corresponde al *Ban(e)-eke* que hemos analizado, cabe al menos conjeturar que dicho puerto haya sido la primera Baneque de que tuvo noticias el Almirante. Puede objetarse que la dorada Baneque que el Descubridor buscaba era una isla y no un puerto. Recuérdese, empero, que a Colón todo se le volvían islas: el 29 de diciembre menciona, por ejemplo, las “islas” Guarionex, Cibao y Macorix, cuando luego se ha sabido que eran respectivamente el nombre de un cacique y de dos regiones de la Española. Por otra parte, la conjetura de que esta primera Baneque haya sido Banes se acrecienta cuando se sabe (y lo sé porque la he cruzado en barco), que la entrada del puerto de Banes es angosta, como cortada entre altos farallones, y produce el efecto de cuello de botella que impresionaría al imaginativo taíno que lo nombró Baneque.

Volviendo a las páginas del *Diario*, es evidente que Colón era hombre de magníficas obsesiones. Y obsesionado por las fabulosas riquezas de la isla del oro, se detiene cuatro días examinando pausadamente los

²⁴ *Ibid.*, pp. 83-84.

²⁵ Morison, I, 344.

cayos adyacentes a Puerto Príncipe. Pero no da con la ansiada Baneque, Y convencido de que está cerca de ella, opta por buscarla mar afuera. Dice el apunte del lunes 19 de noviembre:

“Partió antes que el sol saliese [...] y navegó al Nornordeste; al poner del sol le quedaba el Puerto del Príncipe al Sursudeste, y estaría de él 7 leguas. Vido la isla de Babeque al Leste justo, de la cual estaría 60 millas. Navegó toda la noche al Nordeste escaso; andaría 60 millas y hasta las diez del día martes otras 12, que son por todas 18 leguas”.²⁶

Causa cierta extrañeza que habiendo divisado 60 millas al este la isla que llama Babeque no fuera en su demanda, sino que continuara al nordeste hasta llegar a las inmediaciones de las que había descubierto un mes antes. Y que desde allí determinara volver a Cuba sin que intentase llegar a la isla tan afanosamente buscada. Escribe el martes 20 de noviembre:

“Quedábanle el Babeque, o las islas del Babeque, al Lesudeste, de donde salía el viento que llevaba contrario. Y viendo que no se mudaba y la mar se alteraba, determinó de dar la vuelta al Puerto del Príncipe, de donde había salido, que le quedaba 25 leguas”.²⁷

La razón explícita es el mal tiempo. Pero pudiera ser también una excusa para encubrir el fracaso del viaje. Porque Colón bien sabía, como diestro navegante, que esas islas que ahora llama “del Babeque” no estaban en el rumbo ni a distancia que le habían indicado los indígenas. De todos modos, explicación o excusa, lo cierto es que no fue entonces en su demanda. Ni tampoco después.

Los que han seguido de cerca los apuntes del *Diario* concuerdan con Morison, quien ateniéndose a las anotaciones correspondientes a los días 19 y 20 de noviembre, da por sentado que esta isla al nordeste de Tánamo es la Gran Inagua.²⁸ Y ésa sería, desde luego, la segunda Baneque.

Colón regresa, en fin, al que llama Puerto del Príncipe. Y desde allí, siguiendo siempre hacia el Levante, explora el resto de la costa norte de Cuba, cruza el Paso de los Vientos y descubre a la Española. Y en las consiguientes anotaciones continúa aludiendo a otras vagas e imprecisas Baneques en las inmediaciones de la costa noroeste de la Española.²⁹ En la ofuscación causada por los embrollados apuntes del Almirante no se ha caído en cuenta de que allí se refiere una tercera Baneque, y que en

²⁶ Guillén, p. 86.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Morison, I, 343.

²⁹ Véanse los apuntes del 5, 11, 14, 16 y 17 de diciembre.

las páginas del *Diario* ésta aparece y desaparece como si fuera no una isla sino varios lugares de una geografía de ensueño. En parte pudiera haber sido eso: una ínsula imaginaria, tan imaginaria como la mítica Matinín que, según el propio Colón (domingo 13 de enero), “diz que era poblada de mujeres sin hombres”. Pero en parte pudiera haber obedecido a confusas noticias de un sitio verdadero. En este sentido es oportuno traer a colación un informe escasamente conocido: a una provincia al noreste de la Española, entre la costa y el río Hatibonico, en lo que hoy es Haití, antiguamente se le llamaba Banique.³⁰ De todos modos, sueños o realidad, Colón ya no se esforzó por hallarla. Acaso había comprendido que la Baneque original, la auténtica, la de las fabulosas recolecciones de oro en las playas, había quedado atrás para siempre inasequible.

La cuestión histórica se origina en la separación de la *Pinta* al regreso del infructuoso viaje a las Bahamas el 19 y 20 de noviembre. El miércoles 21 el Almirante apunta así el incidente:

“Este día se apartó Martín Alonso Pinzón con la carabela ‘Pinta’, sin obediencia y voluntad del Almirante, por cudicia, diz que pensando que un indio que el Almirante había mandado poner en aquella carabela le había de dar mucho oro”.³¹

Y el jueves 22 agrega:

“Esta noche Martín Alonso siguió el camino del Leste para ir a la isla de Babeque, donde dicen los indios que hay mucho oro, el cual iba a vista del Almirante”.³²

No hay por qué terciar en la polémica de si Pinzón se separó por falta de instrucciones precisas en medio de la noche, o si lo hizo por codicia o por afán de gloria. Lo importante es puntualizar que la separación ocurre en las inmediaciones de la Gran Inagua, isla a la cual Colón acababa de llamar Baneque. Y que las únicas noticias que tenemos del itinerario de Pinzón en los días que estuvo separado de la flotilla descubridora son las que nos da el propio Almirante. El 27 de diciembre, estando en la Española, en las inmediaciones del Fuerte de la Navidad (hoy bahía de Caracol, Haití), un indio le atestigua que “la carabela ‘Pinta’ estaba en un río al cabo de aquella isla”. El 30 de diciembre, otro indio le informa

³⁰ Las Casas atestigua al describir la Española: “Tornando, pues, a la mano derecha de estas dos provincias que nombré Iguamuco y Banique, ocurre la provincia que en lenguaje de los indios se decía Hatiey” (*Apologética historia de las Indias*, lib. I, cap. 5).

³¹ Guillén, p. 87.

³² *Ibid.*, p. 88.

“que había dos días que dejara la carabela ‘Pinta’ al Leste en un puerto”. Y el domingo 6 de enero consigna:

Después de medio día [...] vido venir la carabela “Pinta” con Leste a popa, y llegó el Almirante, y porque no había donde surgir por ser bajo, y volvióse al Almirante al Montecristi, a desandar 10 leguas atrás que había andado, y la “Pinta” con él. Vino Martín Alonso Pinzón a la carabela “Niña”, donde iba el Almirante, a se excusar diciendo que se había partido de él contra su voluntad [...] Después que Martín Alonso fue a la isla Baneque diz que no halló nada de oro, y se vino a la costa de la Española por información de otros indios, que le dijeron haber en aquella isla Española, que los indios llamaban Bohío, mucha cantidad de oro y muchas minas.³³

La ruta de Pinzón es, por lo que se acaba de ver, Cuba, Gran Inagua, la Española. Y en la costa de esta última, agrega a continuación el Almirante, “resgató la carabela mucho oro, que por un cabo de agujeta le daban buenos pedazos de oro del tamaño de dos dedos y a veces como la mano, y llevaba el Martín Alonso la mitad, y la otra mitad se repartía por la gente”. ¿Llegaría en esos días hasta Puerto Rico, como alega la tesis de Lloréns? No existe evidencia alguna, ni a favor ni en contra. Lo único que puede decirse es que nada en los anteriores informes acredita que el capitán de la *Pinta* abandonase un comercio tan lucrativo para ir en pos de una isla desconocida.

En fin, que así quedarían explicadas las múltiples Baneques a que alude *el Diario*: una, a tres jornadas de sus almadías y en rumbo este cuarta del sudeste de Río Mares, vendría a ser el abrigado puerto de Banes, en el pequeño golfo que a Colón se le quedó por explorar; otra, vislumbreada pero no visitada, al nordeste de Tánamo, sería la que se llamaba y sigue llamando por el nombre indígena de Inagua pero que Colón, acaso por endulzar su desengaño, nombró “las islas del Babeque”, y otra, nebulosamente situada en diversos lugares del noroeste de la Española, que correspondería a la provincia antiguamente llamada Banique, hoy parte de Haití. Pero ninguna de ellas es Borinquen. De modo que, a la luz de las evidencias que nos quedan, no puede afirmarse que tan acogedora tierra de “abundantes, burenes” fuera descubierta por Pinzón en el primer viaje. Lo único que se sabe a ciencia cierta es que el Gran Almirante llegó por primera vez a sus costas el 19 de noviembre de 1493. Y que fue en ese día cuando la bella isla antillana realmente entró a formar parte de la historia de Occidente.

³³ *Ibid.*, p. 131.

Manatí: el testimonio de los cronistas y la cuestión de su etimología

El 9 de enero de 1493, navegando por la costa norte de la isla Española, Colón anotó en el *Diario del primer viaje* una sorprendente observación. Es la que Las Casas transcribe así:

“El día pasado, cuando el Almirante iba al Río del Oro, dijo que vido tres sirenas, que salieron bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como las pintan, que en alguna manera tenían forma de hombres en la cara”.¹

Es evidente que el Almirante, deslumbrado por la exótica belleza de las islas que descubría, confunde lo real con lo ilusorio. Y que su pupila, desajustada por la lente deformadora de un mito mediterráneo, toma por sirenas europeas lo que era, desde luego, una plácida familia de manatíes americanos. Inicia de ese modo una línea de confusas observaciones cuyas consecuencias llegan hasta nuestros días.

Pocos años después se ocupa nuevamente de manatíes Pedro Mártir de Anglería. Inmerso en la línea comenzada por Colón, también escribe bajo el signo de lo asombroso. Aquel infatigable colector de cuanta noticia llegaba del Nuevo Mundo, se entera de un extraño suceso cuyo protagonista no es ya una sirena, sino un “pez monstruoso” que comparte la naturaleza de la tortuga, el buey, el elefante y el delfín. Lo insólito de la noticia le compete a hacer una digresión. Y el aire de prodigio le impone un estilo que le aleja de la prosa histórica para acercarlo a la novelesca. He aquí lo principal del episodio según lo cuenta Mártir:

Queremos tratar, en una digresión, de un inaudito prodigio referente a un pez marino. El reyezuelo de dicha región, llamado Caramatex, era muy aficionado a la pesca, y un día vino a caer en

¹ Perdido el manuscrito del *Diario*, sólo quedan los apuntes que extractó Las Casas. Son numerosas las ediciones de dicho extracto; cito por la de Barcelona, Ediciones Nauta, 1965, p. 117. En cuanto al llamado Río del Oro, debe haber sido el Yaque del Norte.

sus redes un cachorro de ese pez enorme que los indígenas nombran *manatí*, y que a mi parecer es una especie de monstruo desconocido en nuestros mares; trátase de un cuadrúpedo con forma de tortuga, pero protegido de escamas y no de concha; su corambre es tan dura que desafía las flechas; está armado de infinitas verrugas; su lomo es plano y su cabeza enteramente de buey. Vive en el agua y en la tierra; es manso, perezoso, sociable como el elefante y el delfín y de admirable sentido. Alimentó al animalito el reyezuelo durante unos días con pan del país hecho de yuca y panizo, así como de otras raíces que comen los hombres. Todavía pequeño echolo en un lago cercano a su morada, como en un vivero; lago que recibe pero no devuelve sus aguas, y que llamado hasta entonces Guaurabo, llevó en adelante el de Manatí. El pez anduvo libre en aquellas aguas durante veinticinco años y creció extraordinariamente. Cuanto se dice de los delfines de Bayas y Arioneo dista mucho de las hazañas del animal que nos ocupa. Habíale puesto el nombre de *Matum*, que quiere decir ‘generoso, noble’, y cuando algún familiar del reyezuelo, particularmente aquellos que el pez conocía, gritaba en la orilla de la laguna: “Matum, Matum”, o sea, ‘noble, noble’, acudía al que lo llamaba, recordando el beneficio recibido, alzando la cabeza y dejándose alimentar por su mano. Cuando alguno daba muestras de querer cruzar al otro lado, el animal, tendiendo su cuerpo, lo invitaba a hacerlo; y es cosa averiguada que en ocasiones se montaron hasta diez personas de una vez sobre el monstruo y que éste las pasó incólumes a todas, mientras bailaban y tocaban [...]”²

Es patente que Mártir, herida su imaginación por la imprecisa imagen de un animal al que sólo conoce de oídas, concibe al manatí como un ser acuático oscuramente emparentado con el lejano linaje de la ballena de Jonás o con los peces fantásticos que en las novelas de caballería acudían en auxilio de donceles en lances dificultosos. En tal contexto, sería impropio esperar que nos hubiera dejado la descripción puntual que exigiríamos a un naturalista.

A quien sí debiéramos exigirle esa descripción —pues se le tiene por el primer naturalista de América— es al tercer cronista que se ocupa del manatí: Gonzalo Fernández de Oviedo. No obstante su reputación de

² Pedro Mártir de Anglería: *Décadas del Nuevo Mundo*, déc. 3ra., lib. VIII. Cito por la traducción de Agustín Millares Carlo, México, José Porrúa e hijos, 1964, vol. I, pp. 361-362.

observador meticuloso y veraz, Oviedo desliza entre informes muy sensatos otros que compiten, por despistados, con los de Colón y de Mártir. En lo que sin duda les sobrepasa es en que sus aseveraciones, hechas con el aire imperturbable de quien está seguro de todo, han dado origen a errores muy generalizados. Dejando a un lado pormenores de carácter comercial o culinario, tales como la manera de cazar el manatí, el uso del cuero para correajes y látigos, el buen sabor de la carne para hacer cecina y la alta calidad de la manteca para freír huevos, mencionemos sólo aquellos que sirvan a nuestro fin. Dice Oviedo:

La cabeza de aqueste pescado es como de un buey e mayor; tiene los ojos pequeños, según su grandeza. Tiene dos tocones con que nada, gruesos, en lugar de brazos, e altos, cerca de la cabeza. Y es pescado de cuero y no de escama, mansísimo; e súbese por los ríos e llégase a las orillas e pasce en tierra, sin salir del río, si puede desde el agua alcanzar la hierba [...]

Destos manatís hay algunos tan grandes que tienen catorce e quince pies de luengo e más de ocho palmos de grueso. Son ceñidos en la cola, e desde la cintura o comienzo della hasta el fin y extremos della, se hace, muy ancha e gruesa. Tiene solas dos manos o brazos cerca de la cabeza, cortos, e por eso los cristianos le llamaron manatí. Puesto que el cronista Pedro Mártir, década primera, capítulo octavo, dice que tomó el nombre del lago Guaniabo, lo cual es falso, e así como en esta isla Española le quitaron el nombre e le dieron éste, así en la Tierra Firme, que hay muchos destos pescados, los nombran diversamente según la diferencia de los lenguajes de las provincias donde los hay en aquellas partes [...]³

Este último párrafo es un tejido, no de lo real con lo maravilloso sino de lo cierto con lo dudoso. Pero para Oviedo no existían las dudas. Citando incorrectamente a Mártir, asevera que lo dicho por éste es falso. Y dándose las de enterado en lenguas americanas, rechaza la posibilidad de que el referido término haya sido voz indígena. El asunto, según Oviedo, no tenía vuelta de hoja: las aletas del manatí son como manos, “e por eso los cristianos lo llamaron manatí”.

Al testimonio de Oviedo debe agregarse el de Las Casas. Como si hasta el origen de una simple voz fuera motivo para que se enfrentaran

³ Gonzalo Fernández de Oviedo: *Historia general y natural de las Indias*, lib. XIII, cap. 8. En la edición de Madrid, 1851, vol. I, p. 435.

los dos antagonistas, lo que Las Casas apunta está en abierta oposición con lo que Oviedo afirma. El dominico puntualiza:

“Hay en esta mar, en especial por estas islas, a la boca de los ríos, entre el agua salada y dulce, los que llamaban los indios *manatíes*, la penúltima sílaba lengua [...]”⁴

Ahora bien, la *Historia general y natural de las Indias*, en la que aparecen las aseveraciones de Oviedo, se imprimió en 1535; la *Apologética historia de las Indias*, en la cual Las Casas registra su testimonio, no vio la luz hasta casi cuatro siglos después.⁵ Los cronistas que vinieron luego, siguiendo a pie juntillas la opinión de Oviedo, hicieron de la cuestión una comedia de errores. Y algunos, aventurándose a conjeturar cuál habría sido el étimo latino, acabaron inventando no uno sino dos términos nuevos: *mato* y *manato*.

Para ahorrarle al lector las peripecias de tan peregrinas invenciones, me limitaré a lo esencial.⁶ En 1553 Gomara aprovecha los datos de Oviedo y resume el episodio de Mártir. Y al dar el nombre del animal, por lo visto creyó que *Matum* era el acusativo latino de *matus* y escribió *Mato*. En 1624 Jerónimo de Huerta a su vez sigue a Gómara. Y del cruce *manatí* + *mato*, por analogía con las formas *lobato*, *jabato* y *ballenato*, que designan crías de animales, acuña la voz *manato*:

Dicen algunos de los que navegan por el mar de España que se hallan estos animales (marrajos) en él; pero más ordinario es hallarlos en el Mar Indico (de las Indias Occidentales), donde también se cría el manato [...] Y así cuenta Gómara en la *Historia general de las Indias* que assió uno el cacique Garamatexi y le crió veinte y seis años en una laguna que llaman Guainabo, cerca de donde aquel cacique vivía; y hízose tan manso y tratable que ningún delfín podía serlo más. Venía llamándole Mato, y comía de la mano cuanto le daban.⁷

La nueva voz corrió con fortuna. La registra el *Diccionario de autoridades* en el cual, a partir de la cuarta edición, *manato* pasa a ser “lo

⁴ Bartolomé de Las Casas: *Apologética historia de las Indias*, cap. X. En la edición de Madrid, 1909, p. 275.

⁵ La *Apologética historia*, aunque terminada hacia 1550, no vio la luz en su totalidad hasta 1909, cuando apareció como el tomo XIII de la Nueva Biblioteca de Autores Españoles.

⁶ Estas invenciones han quedado debidamente documentadas en la nota de José Durand “Manatí, mato, manato”, *Nueva Revista de Filología Española*, IV, México, 1950, pp. 274-276.

⁷ Jerónimo de Huerta: *Historia natural de Cayo Plinio Secundo, traducida por el licenciado Jerónimo de Huerta... y ampliada por el mismo con escolios y anotaciones*, Madrid, 1624, fol. 434 r y v. Cito por la mencionada nota de Durand, p. 275.

mismo que manatí”. E igual hacen otros diccionarios, inclusive el más reciente de la Real Academia Española. Hasta un competente colector de americanismos, Francisco J. Santamaría, influido por el peso de tanta autoridad transoceánica, certifica que en América “*manato* es variante común de manatí”.⁸ El tono de fantasía iniciado por Colón había pasado también a las papeletas de los lexicógrafos.

Por otra parte, dos filólogos modernos de reconocido prestigio, Joan Corominas y Marcos A. Morínigo, con sólido saber lingüístico han demostrado la imposibilidad de que manatí pueda haber tenido un origen latino o español.⁹ E igualmente están de acuerdo en que se trata de una voz oriunda de las Antillas. En lo que todavía vacilan es en concretar si la referida voz habrá sido un préstamo del arahuaco o del caribe. Siendo ése el presente estado de la cuestión, examinemos algunas fuentes para el estudio de aquellas lenguas con la esperanza de que tal vez nos resuelvan la duda.

Sea la primera de esas fuentes el *Dictionnaire caraïbe-françois*, publicado en 1665 por el R. P. Raymond Breton, “l’vn des premiers missionnaires apostoliques en l’Isle de Gardeloupe & autres circonoisines de l’Amerique”. Allí consigna una larga descripción del manatí que comienza: “*Manattoïï*, en Sauuage, & *lamantin* en Francois; c’ est vn grand poisson sans ecailles, dont le muffle est semblable a celuy d’vne vache [...]”¹⁰ En la isla de Guadalupe, empero, se hablaban realmente dos idiomas indígenas: la lengua de las mujeres, de origen arahuaco, y la de los hombres, de origen caribe. Breton no especifica, como hace en otras ocasiones, si “en salvaje” se refiere a una de las dos lenguas, o si manatí funcionaba igualmente en ambas. Pero al examinar el tomo complementario es decir, el *Dictionnaire françois-caraïbe*, encontramos una luminosa distinción: allí nos aclara que “emamelle” (pecho, teta) se decía *manátir* en el lenguaje de los hombres y *touri* en el de las mujeres.¹¹

Siguiendo esa pista podemos proceder a una doble comprobación. De una parte, el término que designa al manatí en lokono o arahuaco legítimo se ha registrado como *koiamoora* o *koyumoro*.¹² Por consiguiente de este dato se puede colegir que *manatí* es un término extraño a dicha lengua. A la inversa, en un vocabulario comparado de diversos dialectos

⁸ Francisco J. Santamaría: *Diccionario general de americanismos*, México, 1942, s. v.

⁹ Joan Corominas: *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, 1954, s. v., y Marcos A. Morínigo: *Diccionario manual de americanismos*, Buenos Aires, 1966, s. v.

¹⁰ Raymond Breton : *Dictionnaire caraïbe-françois*, Auxerre, 1665, pp. 349-350.

¹¹ Raymond Breton: *Dictionnaire françois-caraïbe*, Auxerre, 1665, p. 234.

¹² C. H. de Goeje: *The Arawak Language of Guiana*, Amsterdam, 1928, pp. 30 y 259.

caribes, Lucien Adam establece, primero, que en chaima ‘lait’ (leche) es *manatí*.¹³ Y más importante aún, que ‘mamelle’ en chaima es *manati-r*, en gabiri *manate-lé*, en aparai *e-manati-n*, en yao *mannati-i*, en carina, maquiritare e ipurocoto *manato*, en paravillana *manatö-lüi*, en macusi *manatü*, en crichana *mana-pe* en tamanaco *mati-ri* y en cumanagoto *mati-r*.¹⁴ Sin aducir formas afines registradas en otros dialectos, con las citadas basta para puntualizar que *manatí* tiene amplia difusión en la familia de lenguas caribes, en las cuales significa ‘teta, mama’.

Las anteriores pesquisas llevan a una doble conclusión. Una es que el término que aquí nos ocupa parece haber sido originalmente caribe, tomado en préstamo por el taíno, de donde pasó luego al español y del español a otros idiomas. Asimismo, que para el indígena, observador inteligente y sagaz, el *manatí* era ante todo un mamífero. De ahí que con precisión de taxonomista genial escogiera el término que mejor cuadra para caracterizar al animal que, pese a sus hábitos acuáticos, se distingue porque tiene pechos para amamantar a sus hijuelos y por eso: *manatí*.

¹³ Lucien Adam : *Matériaux pour servir à l'établissement d'une grammaire comparée des dialectes de la famille caribe*, París, 1893, p. 105, nota 98.

¹⁴ *Ibid.*, p. 120, no. 195.

La lechuza: motivo recurrente en el arte religioso taíno y el folklor hispanoamericano

Entre los frecuentes motivos zoomorfos que aparecen en las artes prehispánicas de las Antillas se encuentran algunas representaciones de la lechuza. Estas representaciones no ocurren, empero, en las numerosas imágenes del Ser Supremo (los llamados trigonolitos o piedras de tres puntas), ni en ninguna de las demás piezas que corresponden a otros cemíes del complejo panteón taíno.¹ La imagen de la lechuza la he hallado únicamente como decoración, muy estilizada, en varios recipientes de patente uso ceremonial, así como en majadores líticos y algunos petroglifos y pictografías.²

Para determinar la función ritual de los primeros y el simbolismo religioso de los segundos, de muy poco nos serviría extrapolarlos del contexto cultural amerindio en que aparecen y situarlos dentro del marco de la mitología grecolatina. Aunque la lechuza y su congénere el búho a menudo se confunden bajo el mismo nombre, el ave agorera americana y el sapiente búho mediterráneo no habitan el mismo mundo mítico: pertenecen a esquemas mentales diferentes, funcionan en niveles culturales distintos y nos han llegado por vías muy diversas.

El búho grecolatino corresponde a una tradición culta que se manifiesta en obras artísticas, principalmente en composiciones literarias. Ejemplo

¹ Se hallarán ilustraciones de trigonolitos y de otras imágenes que representan a los principales dioses taínos, así como observaciones sobre sus respectivas funciones y atributos, en mi libro *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas* México, Siglo XXI Editores y Fundación García Arévalo, 1975.

² De estas piezas hay ilustraciones de un cuenco con aditamentos en el libro arriba citado, p. 176, y de cuatro recipientes y dos majadores líticos en Onorio Montás *et al.*: *Arte Taíno*, Santo Domingo. R. D., Banco Central de la República Dominicana, 1983, pp. 139, 153, 172, 178, 196-198. Dato Pagán Perdomo ha señalado imágenes de la lechuza en petroglifos y pictografías en numerosos lugares de la República Dominicana. Véase su documentado estudio "Aspectos ergológicos e ideología en el arte rupestre de la isla de Santo Domingo", *Boletín del Museo Hombre Dominicano*, año X, no. 17, 1982.

sobresaliente es el soneto de Enrique González Martínez en el cual el búho se contrasta con otro símbolo ornitológico de procedencia igualmente europea: el cisne. Y pide el poeta:

*Tuércela el cuello al cisne de engañoso plumaje
que da su nota blanca al azul de la fuente;
él pasea su gracia no más, pero no siente
el alma de las cosas ni la voz del paisaje.*

Y para sustituir a ese cisne, que representa el decorativismo excesivo y las sonoridades intrascendentes en que habían caído los imitadores de Darío, el autor invoca el ave de Palas Atenea:

*Mira el sapiente búho cómo tiende las alas
desde el Olimpo, deja el regazo de Palas
y posa en aquel árbol el vuelo taciturno...
El no tiene la gracia del cisne, mas su inquieta
pupila, que se clava en la sombra, interpreta
el misterioso libro del silencio nocturno.³*

La publicación de este memorable soneto en 1910 marcó el momento en que los ya gastados tópicos del modernismo fueron superados por las ahondadoras búsquedas del posmodernismo. O sea, hito de una nueva postura poética. Y en síntesis, el búho como signo de sabiduría en el contexto de una tradición culta de origen europeo.

La agreste lechuga americana tiene en nuestra cultura popular una función totalmente distinta. Y tan profundas son las raíces de esa función en el folclor genuinamente americano que en numerosos países se le llama al ave, en el habla cotidiana y coloquial, por el nombre que tuvo en el substrato lingüístico prehispánico. Así, por ejemplo, en el Ecuador se le conoce por *cuscungo* (del quechua *cushcungo*). Y la copla que alude al efecto fatídico de su graznido dice:

*Canta el cuscungo
Y el indio muere.
Chanza parece,
pero sucede.⁴*

³ Cito por la excelente *Antología de poesía mexicana moderna*, selección, introducción, comentarios y notas de Andrew P. Debicki, London, Tamesis Bolls Ltd., 1977, p. 63.

⁴ Sobre el uso regional del término *cuscungo* y su mención en la copla, véase Marius Sala *et al.*: *El español de América*, I, Léxico, Parte primera, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1982, p. 54. También Marcos A. Morínigo: *Diccionario manual de americanismos*, Buenos Aires, 1966, p. 166.

En Perú y Bolivia su canto es también señal de mal agüero. Se le conoce asimismo por *cuscungo* y, según el lexicógrafo peruano Juan de Arona, en Lima los negros apocoparon el término reduciéndolo a *cuzcus*.⁵

En esta misma zona andina hallamos otro dato de singular importancia para nuestras pesquisas. Remontándonos al siglo xvi encontramos que Felipe Guaman Poma de Ayala aclara en su extraordinaria *Nueva crónica y buen gobierno* que dicha creencia es prehispánica. Escribe en su difícil prosa, entremezclando frases en quechua con otras en un español no del todo bien aprendido:

“Los dichos abocioneros, agüeros que sustener los yndios antiguos de los Yngas y en este tiempo lo tienen [que] cuando le paresen o se les entran en sus casas las culebras y cantar de lechuzas [/. . ./] la lechuza me han llamado [...] Dezían que estos tales yndios auían de murir”.⁶

Continuando hacia el sur, en Chile a la lechuza se le dice *chuncho* (también del quechua *ch'unchu*). Y con ese nombre aparece en una variante de la copla anterior:

*El chuncho canta,
El indio muere
no será cierto,
pero sucede.*⁷

Al otro lado de los Andes, la misma superstición está muy generalizada en la Argentina. Tito Saubidet informa que en las pampas, a la lechuza “se la toma [...] por ave de mal agüero, y los paisanos e indios cuando oían su chischís, graznido tétrico y funerario, sobre el rancho o toldo en ocasión de haber algún enfermo, no se daban reposo hasta matarla, para lo cual la perseguían a caballo y de todas maneras”.

“Cruz diablo, creo en Dios y no en vos”, las paisanas dicen esto sangüándose al oír chistar una lechuza.

Y registra además el verbo *lechuciar*: ‘anunciar desgracia’.⁸

También en las pampas, penetrando en las creencias de una colonia judía asentada allí en el siglo xix, la lechuza sustituyó al cuervo como el

⁵ Juan de Arona (pseud. de Pedro Paz Soldán y Unanue): *Diccionario de peruanismos*, París, 1938, p. 153.

⁶ Felipe Guaman Poma de Ayala: *Nueva crónica y buen gobierno*, edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, México, Siglo XXI Editores, 1980, v. I, p. 254. Ilustración en la opuesta página 254.

⁷ Morínigo: *op. cit.*, p. 203.

⁸ Tito Saubidet: *Vocabulario y refranero criollo*, 2da. ed., Buenos Aires, Guillermo Kraft Ltda., 1945, p. 209.

ave que presagia la muerte. Su ominosa presencia sirvió de motivo nuclear a un conmovedor cuento de Alberto Gerchunoff titulado precisamente “La lechuza”.⁹

Y no únicamente en las pampas. La profesora Martha Morello Frosch me ha dicho que en las ciudades es igualmente común el uso del neologismo *lechupear* para indicar que una persona le trae mala suerte a otra, y que también se emplea la expresión “Cuzcuz, aparta Satanás” pronunciada a modo de conjuro contra algún mal.¹⁰ Ese *cuzcuz*, desde luego, es la misma forma apocopada que ya encontramos en Lima.

Pasemos ahora del sur del continente a México y Centroamérica, donde a la lechuza se le llama *tecolote* (del nahua *tecolotl*). En estos países “cantarle a uno el tecolote” equivale a “anunciarle una muerte inminente”. Esa creencia aparece en unos versos tradicionales que dicen:

*Te arrastrarán el bigote
los indianos con placer,
ya esto pronto se va a ver
si te canta el tecolote.*¹¹

En el caso de México contamos con el extraordinario testimonio de fray Bernardino de Sahagún que comprueba el origen prehispánico de la creencia. El sabio iniciador de la antropología cultural americana consigna:

Cuando alguno sobre su casa oía chillar a la lechuza, tomaba mal agüero, y luego sospechaba que alguno de su casa había de morir, enfermar, en especial si dos o tres veces venía a charrear allí sobre su tejado, tenía por averiguado que había de ser verdadera su sospecha; y si por ventura en aquella casa donde venía a charrear la lechuza estaba algún enfermo, luego le pronosticaban la muerte, y decían que aquél era el mensajero del dios Mictlantecuhtli que iba y venía al infierno: por esto le llamaban *yaotequiua*, que quiere decir mensajero del dios y de la diosa del infierno, que andaban a llamar a los que les mandaban; y si juntamente con el charrear le oían que escarbaba con las uñas, el que le oía, si era hombre luego le decía: “Está quedo, bellaco ojihundido, que hi-

⁹ Alberto Gerchunoff: *Los gauchos judíos*, Santiago de Chile, Editorial Ercilla, 1940, pp.64-69.

¹⁰ En conversación con el autor, La Habana, diciembre de 1984.

¹¹ Francisco J. Santamaría: *Diccionario de mejicanismos*, 2da. ed. corregida y aumentada, México, 1974, p. 387.

ciste adulterio a tu padre”; y si era mujer la que oía, decíale: “Vete de ahí, puto, ¿has agujerado el cabello con que tengo de beber allá en el infierno? Antes de esto no puedo ir”. Decían que por esto le injuriaban de esta manera para escaparse del mal agüero que pronosticaba, y para no ser obligados a cumplir su llamamiento.¹²

Saltando de México a las Antillas, el profesor dominicano Dato Pagán Perdomo me ha informado amablemente que “en nuestro país, desde tiempos inmemoriales, las lechuzas han sido consideradas como presagio de mala suerte. Se dice que cuando una lechuza vuela de noche sobre una casa, anuncia la muerte de algún miembro de la familia que la habita”.¹³

En la vecina isla de Cuba está igualmente extendida la misma creencia. E igual a lo que hacían los antiguos mexicanos, los cubanos que han visto al ave o escuchado su graznido para conjurar el maleficio le gritan a voz en cuello “¡Sola vaya! ¡Sola vaya!” De ahí también que en La Habana del siglo XIX al carro fúnebre para servicio de los pobres de solemnidad se le llamaba “el carro de la lechuza”.¹⁴ Y en un artículo de costumbres, también del siglo pasado, Juan Francisco Valerio refiere que a la personas “que cargan cadáveres o los escoltan al cementerio” generalmente le llamaban libreas o zacatecas, “y los muchacho pillo, lechuzas o sacatrapos”.¹⁵

Puntualizada la extensa área geográfica de difusión, la raíz aborígen de los indicios lingüísticos y la irrecusable evidencia etnográfica sobre el origen prehispánico de la creencia, volvamos a las imágenes ornitomorfos halladas en los artefactos taínos. Las imágenes exquisitamente modeladas como aditamentos en la superficie de los referidos receptáculos parecen indicar que la lechuza correspondía a un símbolo religioso preciso, y que aquellas vasijas estaban consagradas al culto de Maquetaurie Guayaba, el cemí que en la mitología taína equivale al Mitctlantecuhtli de los nahuas.¹⁶ Estos informes permiten postular la hipótesis de que la lechuza haya sido el heraldo del adusto Señor de la

¹² Bernardino de Sahagún: *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. V, cap. 5. Cito por la edición de México, Editorial Nueva España, 1946, vol. I, p. 421.

¹³ En carta enviada al autor, Santo Domingo, 28 de noviembre de 1984.

¹⁴ Esteban Rodríguez Herrera: *Léxico mayor de Cuba*, II, La Habana, Editorial Lex, 1959, p. 173.

¹⁵ Juan Francisco Valerio: “¡¡Zacatecas!!”, en Miguel de Villa, ed.: *Colección de artículos, tipos y costumbres de la isla de Cuba por los mejores autores de este género. Obra ilustrada por D. Victor Patricio de Landaluze*, La Habana, Imprenta del Avisador Comercial, 1881, pp. 205-209. La ilustración de Landaluze, p. 204.

¹⁶ Para la referente a Maquetaurie Guayaba véase la citada *Mitología y artes prehispánicas*, especialmente pp. 79-98.

Región de los Muertos. Y que si traía el mensaje de que una vida humana llegaba a su término, también pudo llevar al regreso la plegaria de quienes empleaban aquellos utensilios en ritos propiciatorios para que el Señor de Coaybay aplazara su inexorable decreto. Así quedaría esclarecido el sentido simbólico de las imágenes adosadas a los recipientes, e igualmente demostrado que el pánico causado por el graznido del ave tiene su origen en un remoto mito indoamericano.

Arcabuco, cabuya y otros indoamericanismos en un relato del P. José de Acosta

El padre José de Acosta (1540-1600) figura entre los cronistas más destacados del siglo XVI. Su merecida fama de observador sagaz y de lúcido expositor la debe a su *Historia natural y moral de las Indias*, obra publicada en 1590, reimpresa varias veces y traducida a numerosos idiomas. Lo que apenas se sabía es que también escribió un animado relato en las aventuras de un hermano coadjutor a quien conoció en el Colegio de la Compañía en Lima. A ese relato lo tituló *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo* y lo envió, en 1586, a su superior en Roma. Casi un siglo después, tomado al pie de la letra por auténtica biografía, fue publicado en uno de los tomos de *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*.¹ Y visto como biografía de un insignificante personaje colonial, pasó inadvertido hasta que se demostró que la *Peregrinación* es, en realidad, una breve novela de viajes y aventuras. Estudiada en otra parte por sus relevantes méritos como ficción renacentista,² me limitaré en esta ocasión a destacar la postura que en ella asume Acosta ante el lenguaje, y a comentar algunos de los indoamericanismos que acoge en el texto.

Como buen renacentista al fin, Acosta sin duda meditó sobre la naturaleza de las lenguas modernas, y en especial sobre el genio propio y los recursos expresivos de la española.³ Su larga residencia en el Perú lo

¹ Alonso de Andrade, S. J.: *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, V, Madrid, 1666, pp. 759-783. En la edición moderna, IV, Bilbao, 1889, pp. 18-47. Esta edición es la más completa y fidedigna de todas.

² En "Precursores coloniales de la narrativa hispanoamericana: José de Acosta o la ficción como biografía", leído en el Homenaje a Irving A. Leonard, celebrado el 29 de marzo de 1977 en Gainesville, Florida, y publicada en la *Revista Iberoamericana*, nos. 104-105, julio-diciembre de 1978, pp. 369-383.

³ Me he ocupado del interés renacentista por las lenguas modernas en el prólogo a la edición de la *Historia de la invención de las Indias*, de Hernán Pérez de Oliva, Bogotá, 1965, pp. 23-25. Sobre los estudios de Acosta en Alcalá de Henares y la trascendencia de su obra, véanse *Obras del P. José Acosta de la Compañía de Jesús*, estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos, Madrid, Ediciones Atlas, 1954; León Lopetegui, S. J.: *El padre José de Acosta, S. J.*, y

llevó, además, a confrontar un hecho palmario: el viejo vocabulario de Castilla resultaba insuficiente para nombrar las nuevas realidades de las Indias. Y la lengua española, entonces en la etapa más enérgica de su expansión territorial, había de expandir asimismo su caudal léxico para expresar cabalmente las insólitas circunstancias encontradas en el Nuevo Mundo. A ese efecto no bastaba con llamar “alfaneque” al bohío, “panizo” al maíz, “calabaza” a la güira, o “pera” al aguacate. Ni bastaba con acudir a circunloquios tales como nombrar “camisas de palma” a las yaguas, “vacas corcovadas” a los bisontes, o “carneros de la tierra” a las llamas. Para que nuestra lengua ganase en exactitud, lucidez y brevedad era necesario seguir adoptando los vocablos, precisos y justos, que brindaban las lenguas aborígenes. Ese proceso, como se sabe, lo había iniciado el propio Colón. Y luego lo continuaron Las Casas, Oviedo, Bernal Díaz y los demás cronistas que con las relaciones de lo que vieron e hicieron en las Indias dieron a la historia española uno de sus periodos de mayor brillantez. En el caso de Acosta, lo que singulariza su postura es el denuedo y firmeza con que adelanta el proceso. Ello se comprueba al hallar en el breve texto del relato nada menos que veinte indoamericanismos.

Algunos de ellos usados repetidas veces. Son, en orden alfabético, los siguientes: *arcabuco*, *bejuco*, *bijao*, *bohío*, *cabuya*, *caimán*, *canoa*, *caribe*, *cazabe*, *ceiba*, *cimarrón*, *curaca*, *galpón*, *guayaba*, *iguana*, *jobo*, *maíz*, *mamey*, *nigua* y *sabana*.

Un rápido examen de la lista revela que estas voces se relacionan no sólo con la flora, la fauna y la topografía, sino también con artefactos, productos alimenticios, viviendas, costumbres, organización social y hasta grupos étnicos. Era todo un mundo, vasto, complejo y extraño, el que había de captarse por medio del lenguaje. Y al hacerlo así, Acosta logra una audaz apertura lingüística que le confiere a su prosa colorido, novedad y vigor. Esa audacia ante la lengua es la misma que, cuatro siglos después, emplean con igual éxito los mejores narradores hispanoamericanos de hoy.

Examinando la lista con mayor detenimiento se descubre que entre los veinte americanismos mencionados hay sólo un nahuatlismo (*galpón*) y un quechuismo (*curaca*). Los dieciocho restantes (es decir, el 90 por ciento), son antillanismos. Si se recuerda que el manuscrito se envió

las misiones, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942, y José Rodríguez Carracido: *El P. José Acosta y su importancia en la literatura científica española*, Madrid, Sucesores de Ribadeneyra, 1989.

a Roma en 1586 y se sabe que Acosta lo redactó después de haber residido en el Perú por unos quince años, es evidente el extraordinario aporte antillano al español general, y el grado de penetración aún en regiones donde predominaban otras lenguas indígenas.

La magnitud de esta penetración ya la destacaba, a mediados del siglo xvi, el cronista Agustín de Zárate, en su *Historia del descubrimiento y conquista de las provincias del Perú*, cuya edición príncipe data de 1555, comenta:

En todas las provincias del Perú había señores principales que llamaban en su lengua *curacas*, que es lo mismo que en las islas solían llamar *caciques*; porque los españoles que fueron a conquistar el Perú, como en todas las palabras y cosas generales y más comunes iban amostrados de los nombres en que las llamaban de las islas de Santo Domingo y San Juan y Cuba y Tierra Firme, donde habían vivido, y ellos no sabían los nombres en la lengua del Perú, nombrábanlas con los vocablos que de las tales cosas traían aprendidos; y esto se ha conservado de tal manera, que los mismos indios del Perú cuando hablan con los cristianos nombran estas cosas generales por los vocablos que han oído de ellos, como al cacique, que ellos llaman *curaca*, nunca le nombran sino *cacicua*; y aquel su pan, de que está dicho, le llaman *maíz*, con nombrarse en su lengua *zara*; y al brebaje llaman *chicha*, y en su lengua *azúa*; y así de otras muchas cosas.⁴

Y el propio Acosta, igualmente consciente de este hecho, al describir en su *Historia natural y moral de las Indias* “los soberbios templos de México”, apunta que a esos templos “antiguamente llamaban los españoles el *cu*, y debió de ser vocablo tomado de los isleños de Santo Domingo o de Cuba, como otros muchos que se usan y no son ni de España ni de otra lengua que hoy día se use en Indias, como son *maíz*, *chicha*, *baquiano*, *chapelón* y otros tales”.⁵

No obstante la importancia y alcance de esta penetración, se le ha prestado escaso interés. En parte se debe, es cierto, a que la lengua general de aquellas islas, la taíno, desapareció a mediados del siglo xvi sin que se hicieran gramáticas o vocabularios de ella cuando todavía se

⁴La edición príncipe lleva el siguiente pie de imprenta: En Anvers, en casa de Martín Nucio, a las dos Cigüeñas, Año M.D.LV. El pasaje citado se halla en el libro I, cap. X.

⁵*Historia natural y moral de las Indias*, libro V, cap. VII. En la ed. de las *Obras*, Madrid. 1954. p. 153.

hablaba. Y en parte se debe a que muchos tainismos se han arraigado de tal modo en las regiones a donde fueron llevados por los españoles, que han acabado confundándose con términos locales y a menudo se los tiene por oriundos de ellas.

Este doble género de dificultades explica que al acudir al *Diccionario* de la Real Academia Española para constatar el origen, difusión y sentido de los dieciocho antillanismos de la lista, nos encontremos con que unos aparecen sin que se indique su procedencia, a otros se les atribuye un origen confuso, y hay uno, *bijao* (escrito también *bihao* y *biao*), que todavía no ha sido incorporado. Afortunadamente, esa docta institución cuenta en su seno con eminentes lingüistas empeñados en subsanar esas deficiencias. A esa loable labor, que a todos nos beneficia, debemos unirnos. Las notas que siguen van encaminadas a ese común esfuerzo.

Comencemos alfabéticamente por *arcabuco*. Acosta lo usa en dos ocasiones. En la primera lo introduce como equivalente aproximado de un vocablo español, y para mejor caracterizarlo lo modifica con una frase adverbial. Esa frase contiene dos sustantivos que esclarecen aún más el sentido. El procedimiento puede reducirse a la fórmula $A=B + (c + d)$. Veamos. Lorenzo se halla en este episodio de la *Peregrinación* en la Española. Él y un amigo salen a cazar.

“Y hallando una gran manada de puercos, entráronse por el monte, que allá llaman *arcabuco*, donde por la espesura y matorrales se apearon de los caballos para seguir la caza”.⁶

Arcabuco, pues, no es un monte cualquiera, sino un monte espeso y lleno de malezas. Y puesto que ese “allá” se refiere a la Española, para Acosta el término es, a todas luces, de origen antillano.

Páginas más adelante vuelve a usar el término. Dando por sentado que el lector se ha familiarizado ya con el sentido preciso, esta vez lo emplea sin explicación alguna. En el presente episodio el protagonista ha llegado a Tierra Firme. Viajando con otro amigo rumbo a Panamá, en el camino encuentra un río muy crecido.

“Y aunque Lorenzo y su compañero sabían bien nadar, más no pudieran atinar con el paso dónde habían de salir, por ser todo *arcabuco* y montaña tan cerrada”.⁷

Aclarados por Acosta el sentido y probable origen del vocablo, observemos cómo aparece en los principales registros lexicográficos. El de la Real Academia Española contiene la siguiente papeleta en la decimonovena

⁶ *Ibid.*, p. 306.

⁷ *Ibid.*, p. 311.

edición (1970) e igual en las dos anteriores (decimoctava, 1956 y decimoséptima, 1947):

“*Arcabuco*. m. Monte espeso y cerrado”.

Nos sentimos inclinados a disculpar a los redactores de la papeleta si optaron por una sencilla y tersa definición y se abstuvieron de entrar en las cuestiones de si es o no voz taína, en qué regiones se ha empleado y si es un término ya en desuso. La complejidad del problema puede deducirse de lo que en 1914 apuntaba Alfredo Zayas en su *Lexicografía antillana*:

Arcabuco. Lugar cubierto de malezas y breñas.

Ignoramos la procedencia de este vocablo, no usado por los españoles antes del descubrimiento de América, y frecuentemente empleado en relatos acerca de sus incursiones y conquistas en el nuevo mundo. Pudiera ser antillano si se considera que de la Española llevaron los conquistadores el conocimiento de vocablos, que emplearon después, y que en Cuba también se aplicó esta palabra desde temprano.

La Academia de la Lengua Española la califica de americanismo; la Enciclopedia de Seguí dice que es americanismo del Río de la Plata; y la de España expresa que es vocablo de la lengua aimará, o sea de los indios bolivianos, y que significa montaña poblada de árboles.

De las numerosas citas del uso de esta voz que pudiéramos hacer, tomamos las siguientes: “Un hoyuelo pequeño en un *arcabuco*”. “Toda tierra muy llana [...] e sin *arcabucos*”. (Relación de Gaspar de Espinosa, Alcalde Mayor de Castilla del Oro, 1516). “Fue acordado que rompiésemos un *arcabuco* de monte de cañaverales”. “Dejaron hecha una celada de siete españoles metidos en el *arcabuco*”. “Cierta gente de la natural estaba rancheada en los *arcabucos*”. “E hallaron un *arcabuco* de raíces muy peligrosas”. (Relación del descubrimiento de las provincias de Antioquía, por Jorge Robledo, 1540).

En un documento redactado en La Habana sobre el saqueo y destrucción de la ciudad por el pirata Jacques de Sores, en 1555, leemos: “Una senda que estaba en el monte por los *arcabucos* hasta llegar a esta villa”. “Saltó en tierra en el *arcabuco* que está de esta otra parte de la villa”.

En un acta del Ayuntamiento de La Habana, de 9 de septiembre de 1569, se emplea esta palabra con referencia a las malezas y

breñas que existían donde hoy el barrio del Vedado, y ocultaban la ciudad a la vista de los corsarios o piratas que infestaban estos mares.⁸

En 1938 Pedro Henríquez Ureña lo incluye, sin ningún género de dudas, en la lista de antillanismos que aparece en uno de los excelentes estudios que reunió en *Para la historia de los indigenismos*. La lista comienza así:

“Del taíno y de las lenguas vecinas emparentadas con él, de la familia arahuaca. es de donde ha penetrado mayor número de palabras indígenas al español general, o por lo menos al de unos cuantos países: *ají, arcabuco, baquiano, batata, balea, bejuco...* (etc.)”.⁹

Y más adelante, concretándose al término que nos ocupa, resume:

Arcabuco. Friederici la clasifica como del taíno (arahuaco insular); registra las variantes *alcabuco, arcabuzo, arcabuz*: resultados, las dos últimas, de confusión léxica. Lenz indica que subsiste en Chile. A los textos conocidos pueden agregarse Juan de Castellanos, *Elegías*, 51 y 259, y Ercilla, *Araucana*, XXIII; Fray Pedro de Aguado, en su *Historia de Venezuela*, trae el adjetivo *arcabucoso*, pág. 58.¹⁰

En 1954 Joan Corominas estudia el término en su *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* y, tornando a las dudas apunta:

Arcabuco, ‘boscaje espeso’, probablemente del taíno de Santo Domingo, 1ª doc.: 1535. Fz. de Oviedo.

Lenz, *Dicc.*, s. v.; Friederici. *Am. Wb.* 58-59; Hz. Ureña. *Indig.* 110-111. Además de las variantes citadas en estas fuentes se han empleado *alcabuco* (en Mateo Alemán, *Vida de San Antonio*), y *arcabuzo* (sólo en Bernal Díaz) ‘quebrada, barranco’ (donde hay cruce con *carcavuzo*). Que era palabra propia de América lo atestigua J. de Acosta (H. 1590). Hoy ha salido del uso en todas partes.¹¹

⁸ Alfredo Zayas Alfonso: *Lexicografía antillana. Diccionario de voces usadas por los aborígenes de las Antillas...* La Habana, Imp. El Siglo XX, 1914. pp. 38-39.

⁹ Pedro Henríquez Ureña: “Palabras antillanas”, *Para la historia de los indigenismos*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1938, p. 103.

¹⁰ *Ibid.*, p. 110-111.

¹¹ Joan Corominas: *Diccionario crítico-etimológico de la lengua castellana*, I, Madrid, Editorial Gredos, 1954, s. v.

En 1957 Manuel Álvarez Nazario, compartiendo la opinión de Henríquez Ureña, y registrando además una documentación anterior a la de Corominas, consigna:

Arcabuco, m. Monte fragoso y lleno de malezas. Henríquez Ureña señala esta voz como tainismo, hoy usado en la América del Sur, pero olvidado del todo en las Antillas. En carta de Rodrigo de Figueroa a S. M., fechada en Puerto Rico en 1519, se lee: “Fui a la cibdad, allela en un llano entre unos montes que acá llaman *alcabucos* e cuesta con muchas arboledas al derredor della”. En otro documento Figueroa escribe *arcabuco*.¹²

Por último, en 1966 Marcos A. Morínigo lo registra en su *Diccionario manual de americanismos* de esta manera:

“*Arcabuco*. (Del taíno *arcabuco*). m. Ant. Bosque espeso en la montaña o en el llano. // Lugar fragoso de espeso bosque y maleza enmarañada. OBS. Aparece en el español desde principios del siglo xvi”.¹³

Siendo esta papeleta la más reciente, pudo Morínigo haber tenido en cuenta que, según Henríquez Ureña y Álvarez Nazario, ya no se usa en las Antillas: ha sido desplazado en las tres por *monte* o *maleza*, y en cuanto a Cuba, cuando el hablante desea denotar características muy específicas, por el tainismo *manigua*. Y con respecto al étimo, no sé de ninguna frase que autorice postular que en taíno se decía *arcabuco*. Si ha sido prolijo en reiterar que se han registrado las variantes *alcabuco*, *arcabuco*, *arcabuzo* y *arcabuz* es porque estas grafías llevan a pensar que ha habido confusión léxica con *arcabuz* y tal vez también con el arabismo *alcaduz* o *arcaduz* ‘caño de agua’ o ‘cangilón de noria’, voces ambas bien conocidas de los conquistadores, tanto por su oficio guerre-ro como por la procedencia campesina de muchos de ellos.

Puesta en tela de juicio cuál haya sido la grafía que mejor represente el étimo indígena, tratemos de averiguarla, aunque eso implique internarnos en el inseguro campo de las reconstrucciones de un idioma ya desaparecido. Por cautela metodológica procedamos apoyándonos primero en datos bien documentados. Por ejemplo, en taíno *ciba* es ‘pie-dra’, y de *çiba* se formaron *Cibao* ‘pedregal’ y *cibaruco* o *ceboruco*

¹² Manuel Álvarez Nazario: *El arcaísmo vulgar en el español de Puerto Rico*, Mayagüez, Puerto Rico, 1957, pp. 166-167.

¹³ Marcos A. Morínigo: *Diccionario manual de americanismos*, Buenos Aires, Muchnik Editores, 1966, s. v.

‘pedrusco’.¹⁴ Los ceborucos son, en efecto, pedruscos informes, de superficie áspera y llena de puntas agudas, lo que hace muy molesto el andar por ellos.¹⁵ De modo que en el vocablo *ceboruco* el sufijo *-uco* conlleva un sentido peyorativo que expresaría las cualidades de irregularidad, aspereza y molestia que causa. El mismo sufijo aparece, entre otros términos taínos, en *bejuco*, especie de liana que hace dificultoso el tránsito por los bosques; *cayuco*, barquichuelo de dimensiones y navegabilidad inferiores a las de la canoa; *conuco*, pequeña heredad o campo de labranza, y *jabuco*, cesta generalmente más tosca que la jaba y sin la tapa que ésta suele tener.¹⁶

Yendo ahora al étimo que nos interesa, *adda - ara* es ‘árbol’ en varias lenguas de la familia arahuaca: *arabo* es ‘arboleda’, vocablo que se conserva en las Antillas como topónimo y como fitónimo.¹⁷ Y *arabo*, modificado por el sufijo *-uco* nos daría *arabuco*, o sea una arboleda informe, enmarañada, molesta. O como apuntaba Acosta, “monte [...] donde por la espesura y matorrales” se dificulta andar a caballo. Por consiguiente, *ara*, y no *arca*, o *alca*, sería la raíz; *arabuco*, y no *arcabuco*, el étimo, y, desde luego, taíno de origen.¹⁸

Al proseguir el examen de los otros antillanismos usados por Acosta, nos encontramos con dificultades acaso más enmarañadas y espinosas: el siguiente vocablo, *bejuco*, la Academia lo registra como voz del Caribe, y hace lo mismo con *cabuya*, *canao*, *iguana*, *maíz*, *nigua* y *sabana*; en cambio, de *caribe* y *cazabe* dice que son voces haitianas, y a la *guayaba* la clasifica como araucana (sic). Huelga decir que tales ambigüedades e inexactitudes sólo conducen a mayores confusiones. Para no enzarzarnos, o tal vez mejor, para no embejucarnos desde el principio en

¹⁴ Se hallará documentación sobre estos términos en *Aportaciones lingüísticas al conocimiento de la cosmovisión taína*, Santo Domingo, Ediciones de la Fundación García Arévalo, 1974, y en otros estudios míos allí citados.

¹⁵ Una de las mayores descripciones de los ceborucos se encontrará en Esteban Rodríguez Herrera: *Léxico mayor de Cuba*, II, La Habana, Editorial Lex, 1959, bajo la grafía *seboruco*.

¹⁶ A estos ejemplos, pudiera agregarse *Bahuruco* o *Baoruco*, la escarpada sierra dominicana donde Enriquillo acaudilló una victoriosa guerra de guerrillas (1519-1533) contra los opresores de su pueblo; *cimiruco*, voz con que se llamaba a una especie de cereza silvestre, *tabunuco*, árbol que produce una resina correosa y amarga y *guayuco*, que designa al taparrabo indígena en Venezuela y Colombia, y se ha conservado en Puerto Rico, según Álvarez Nazario, “en los campos y entre el vulgo urbano” como “ropa ya muy vieja y gastada” (*Op. cit.*, p. 172).

¹⁷ Véanse, entre otras fuentes, Zayas y Alfonso: *op. cit.*, p. 37 y Julián Vivanco: *El lenguaje de los indios de Cuba*, La Habana, 1946, pp. 16-17.

¹⁸ En apoyo de la grafía *arabuco* podemos añadir que en Santo Domingo se ha conservado el vocablo que Tejera consigna así: “*Charabuco*. Maleza tupida. Tal vez corruptela de *arcabuco*. Uso popular” (*Palabras indígenas de la isla de Santo Domingo* [Santo Domingo] Ediciones del Caribe, 1951, s. v.).

enojosas explicaciones, postulemos la hipótesis de que dichas palabras son taínas, con excepción de algunas que pueden haber sido préstamos de otras lenguas amerindias incorporadas al español a través del taíno.

Una de las excepciones es precisamente, el vocablo *caribe*. Las variantes con que ingresó en el español general, y los cambios semánticos que luego ha sufrido, han sido cabalmente documentados en el magistral estudio que Pedro Henríquez Ureña le dedicó a esa palabra.¹⁹ Y de su posible étimo me he ocupado ya en otra parte.²⁰ Tales dilucidaciones no son, empero, ni fáciles ni frecuentes. La coexistencia —pacífica unas veces, hostil otras— entre taínos y caribes, dio lugar a complejas relaciones. Y éstas a su vez resultaron en préstamos mutuos no siempre susceptibles de verificaciones categóricas. Tal pudiera ser el caso de *cabuya*.

En 1586 el significado de esta voz era tan conocido que Acosta la usa, sin dar explicaciones, en una oración subordinada cuyo patente propósito es aumentar la impresión de aislamiento y pobreza en que se hallaba el peregrino:

“De esta suerte vivió en aquel monte y soledad ocho meses; rezaba por las mañanas sus devociones y el rosario dos veces al día, el cual había hecho de *cabuya*”.²¹

Si el sentido del término es claro, quedan serias dudas en cuanto a si es caribe, taíno o acaso mera deformación de una palabra castellana. El estado presente de la cuestión la resume Corominas en esta papeleta:

Cabuya, ‘pita’, ‘su fibra’, ‘cuerda de pita o de otra materia’, amer. and.. del taíno de Santo Domingo. 1ª doc.: 1535, Fz. de Oviedo.

Friederici. *Am. Wb.*, 108. Las Casas atestigua la procedencia haitiana. Hoy sigue siendo vivo en las lenguas caribes. Sin embargo, Goeje (*Journ. de la Soc. des Amér. de P.*, N.S. XXXI, 1939, pp. 1 y ss. cree que *cabuya*, hoy *kabula* en ciertos dialectos caribes, no es en definitiva más que una deformación que los indios hicieron sufrir al cast. *cable*. Quizás sea así; en 1535 ya habían vivido dos generaciones de indios haitianos bajo el dominio español.

Deriv. *cabuyera*, *cabuyería*, *encabuyar* (mal escrito *encabullar* en la Acad.).²²

¹⁹ Pedro Henríquez Ureña: “Caribe” en *Para la historia de los indigenismos*, pp. 95-102.

²⁰ Aportaciones, pp. 6-7.

²¹ Acosta: *Obras*, p. 314.

²² Corominas: *op. cit.*, s. v.

Antes de seguir adelante tal vez convenga resolver la ambigüedad implícita en el uso del gentilicio *haitiano*. Los taínos llamaban *Haití* a la región noroeste de la isla que en su totalidad designaban con el nombre de *Quisqueya*.²³ Colón, entendiendo mal lo que los indígenas le decían por señas, creyó que la isla se llamaba *Bohío*, y apenas arribó a sus costas procedió a nombrarla la Española. Pocos años después, por extensión del nombre de la recién fundada capital, pasó a conocerse por Santo Domingo. Por otra parte, algunos de los primeros cronistas a veces también la llamaron Haití. Pero tal designación no prosperó. Los topónimos que se impusieron fueron, como es sabido, la Española y luego Santo Domingo.

Hacia 1603 Felipe III ordenó que los moradores de la parte noroeste de la isla de Santo Domingo, porque mantenían un activo comercio de contrabando con navíos luteranos, fueran obligados a trasladarse a las inmediaciones de la capital. Aquella orden se ejecutó quemando las poblaciones y arrasando con los hatos. La región tan cruel y neciamente despoblada pronto comenzó a ser repoblada por franceses. En 1697 España la cedió a Francia. Y andando el tiempo llegó a ser la más floreciente de las colonias francesas en el Caribe.

A fines del siglo XVIII los esclavos de dicha colonia se sublevaron. Derrotaron primero a sus amos. Luego a las tropas enviadas por Napoleón y en 1804 instauraron una nación independiente. La llamaron, en recuerdo del nombre aborigen de la región, *Haití*. Desde entonces el gentilicio *haitiano* se aplica, como acertadamente, registra la Academia, al “natural de Haití” y asimismo a lo “perteneciente a este país de América”. Pero añade una tercera acepción: “idioma que hablaban los naturales de aquel país”. Y esto ya no es acertado: el idioma que hablaban los naturales de aquel país es el taíno, idioma que también se hablaba en el resto de la isla de Santo Domingo, y en las Lucayas, Cuba, Jamaica, Puerto Rico, y la mayoría de las Antillas Menores. Aquel uso es patentemente inexacto y, por consiguiente, impropio en un texto que aspire a tener carácter científico.

Hecha esta aclaración puntualicemos que en ningún momento Las Casas atestigua la procedencia “haitiana” de *cabuya*. En las numerosas

²³ Sobre los topónimos de La Española véase Aportaciones, pp. 12-13. También Tejera: *op. cit.*, pp. 262-263. Gómara resume la cuestión del uso en su época en los términos siguientes: “En lengua de los naturales de aquella isla se dice Haití y Quizqueia. Haití quiere decir aspereza y Quizqueia, tierra grande. Cristóbal Colón la nombró Española; agora la llaman muchos Santo Domingo, por la ciudad más principal que hay en ella”. (Francisco López de Gómara: *Historia de las Indias*, p. 172).

citas que pueden espigarse en sus obras, lo que escribe en cuanto a *cabuya es* “destas islas”, “en esta Española” o “desta isla Española”. Por ejemplo, en la *Apologética historia* informa en relación al maguey:

“[...] no sabían los vecinos naturales destas islas usar más dellos de hacer cáñamo más doncel y delgado que otro que sacaban de los árboles muy semejantes, que llamaban *cabuya*, la penúltima sílaba luenga [...]”²⁴

En la *Historia de las Indias* expone:

“[...] hacen [...] anzuelos de hueso y conchas de tortugas, y porque les falta el hierro, córtanlo con unos hilos de cierta especie de cáñamo que hay en estas Indias, que en esta Española llamaban *cabuya*”.²⁵

Y en la misma obra, comentando el *Diario del primer viaje de Colón*, explica:

“Lo que dice del lino debe querer decir *cabuya*, que son unas pencas como la çábila de que se hace hilo y se puede hacer tela o lienzo dello, pero más se asemeja al cáñamo que al lino; hay dos maneras dello, *cabuya* y *nequén*: la *cabuya es* más gruesa y áspera, y el *nequén* más suave y delgado; ambos son vocablos desta isla Española”.²⁶

Puesto que Las Casas suele ser el mejor enterado de los cronistas en cuanto a la lengua y la cultura taínas, sus reiterados testimonios debieran de haber bastado para dar por resuelta la cuestión. Pero Corominas introduce una vez más el elemento de duda, en esta ocasión alegando que Goeje “cree que *cabuya* [...] no es en definitiva más que una deformación que los indios hicieron sufrir al castellano *cabla*”.

Esta alegación nos obliga a verificar lo que en realidad escribió Goeje. En el citado artículo, al cabo de catorce páginas dedicadas al taíno, añade una breve sección que titula “Mots taino d’origine espagnole”.²⁷ Esta sección contiene únicamente tres palabras: *cabuya*, *tiburón* y *ñame*. De las dos últimas dice, apoyándose ambas veces en la opinión de Friederici: “requin *tiburón*, mot espagnol emprunté à la langue tupi du Brésil” (G. Friederici. *Zeitschrift für französischen Sprache und Literatur*, LIV, p. 182, Jena, Leipzig, 1930).

“igname *ñame*, mot africain (Fr., pp. 51, 71)”.

²⁴ *Apologética historia*, cap. LIX. En la ed. Madrid, 1909, p. 153.

²⁵ Libro III, cap. 26. En la ed. México, 1951, vol. II, p. 291.

²⁶ Libro I, cap. 148, ed.cit., vol. II, p. 67.

²⁷ El título del artículo es “Nouvel examen des langues des Antilles, avec notes sur les langues arawak-maipure et caribes et vocabulaires shebayo et guyana (guyane)”, *Journal de la Société des Américanistes*, nouvelle série XXXI (1939), pp. 1-120. La referida sección ocupa parte de la p. 18.

Y en cuanto a *cabuya* escribe:

“cordes du hamac plante fibreuse (Bromelia?) *kabuya*; (grosse corde A *kabula*, C *kaboya*. Kal *Kubuia*. *Kapuia*, Chayma *kabuya*, Makusi *kapuya*, Maq *kahuya*), Espagnol *cable*, *cabre*”.

Obsérvese, en primer lugar, que ni *tiburón* ni *ñame* son voces de origen español. Son préstamos adquiridos, tardíamente a través del portugués: *ñame* pocos años antes del descubrimiento de América y *tiburón* pocos años después.²⁸ Ni tenemos evidencia alguna de que los conquistadores introdujeran esos términos en el habla de aquellos a quienes subyugaron y luego obliteraron como pueblo. De modo que al incluirlas en una lista de “palabras taínas de origen español”, Goeje asume que los taínos desecharon su propio término para llamar al tiburón,²⁹ y que se dieron a cultivar ñames, introducidos posteriormente de África, en lugar de su yuca y sus ajos y batatas. Todo sumamente improbable.

Con *cabuya* no tuvo mejor suerte. A las cuerdas con que se cuelgan las hamacas ellos las llamaban *hicos*, y así se les llama todavía en Cuba. En cuanto a “grosse corde”, la *cabuya* también puede ser delgada: en mi niñez cubana bailé muchos trompos enrollándolos con una cuerda delgada que mis compañeros y yo llamábamos *cabuya*, y el mismo vocablo se usa en Centro y Sur América en el sentido de cuerda en general. Y de haber sido deformación de un término castellano, más lógico sería derivarla de *cabo*, y no de *cable* o del inexistente *cabre*. Estos deslices, empero, resultan útiles para constatar la fuente de las opiniones de Goeje.

En los casos de *ñame* y de *tiburón* se fundó, como se ha visto, en la autoridad de Friederici. Para *cabuya* se basó asimismo, aunque no la consigne, en otra autoridad. Esta vez, creo yo, esa autoridad es el *Dictionnaire françois-caraïbe* del P. Bretón. Allí, en la página 57, se lee: “Cable, grosse corde de navire. *cáboya*”.

El hecho de que no mencione autor, título y página, como hizo anteriormente, hace pensar que escribía de memoria.³⁰ Eso explica que dijera: “cordes du hamac” donde Bretón apuntó “corde de navire” y que

²⁸ Ñame es otro de los términos del Viejo Mundo de los cuales se valió Colón en el *Diario del primer viaje* para dar una idea aproximada de frutos desconocidos en Europa. Vid martes 6 de noviembre y especialmente viernes 21 de diciembre. Los *mames* (sic.) o sea *niames* o *ñames* a que confusamente se refiere el Almirante eran los ajos y batatas y la yuca. Probablemente aprendió el término en sus viajes a la Guinea portuguesa.

La primera datación de *tiburón* en portugués data de 1500; en español de 1519, Vid. Corominas, s.v.

²⁹ En arahuaco continental al tiburón se le llama *morokaimó* o *muruari* (Goeje: *The Arawak language of Guiana*, Amsterdam, 1928, p. 262). La voz taína probablemente sería parecida a éstas.

³⁰ La confusa ordenación de este diccionario tal vez haya sido la causa de que Goeje no buscara nuevamente la palabra en cuestión.

pensara que la voz indígena provenía de *cabe*, *cabre*. Goeje, cuyos conocimientos de las lenguas arahuacas era excelente, en este caso opinaba en una materia que no era de su competencia.

Tornando al tema de *cabuya* como voz indoamericana, las formas que Goeje registró en lenguas, en su mayoría pertenecientes a la familia arahuaca, confirman la naturaleza indígena de dicha voz. A esos valiosos apuntes quisiera añadir dos más por lo que pudiera aportar al esclarecimiento de su origen. En un libro, raro y apenas conocido, he hallado un sorprendente testimonio a ese efecto. La obra se atribuye a César de Rochefort y lleva por título *Histoire naturelle et morale des Iles Antilles de l’Amerique... avec un vocabulaire caraïbe*. A Rotterdam. Chez Arnould Leers. M. DC. LVIII. En el vocabulario, que ocupa las páginas 515 a 527, aparece, en la página 523, lo siguiente:

“cable- *kaboya*. C’est un most qui sent le batagoin et qu’ils ont formé, sans doute, depuis qu’ils ont fréquenté avec les étrangers”.

Esta breve nota exige nuevos esclarecimientos. Quien busque la palabra *batagoin* en los diccionarios franceses descubrirá que no aparece en ninguno de ellos. La que sí encontrará es *baragouin*, que significa ‘el que habla mal, de manera bárbara e incorrecta’ y también ‘lenguaje incorrecto y bárbaro’. Acudiendo ahora a los relatos escritos por los primeros misioneros franceses que pasaron a las Antillas Menores, se halla que para 1658 —fecha de publicación del libro citado— ya hacía años que los caribes se comunicaban con los europeos en una especie de *lingua franca* que abundaba en términos procedentes del español. Así lo manifiesta el jesuita Jacques Bouton en su *Relation de l’establissement des françois depuis l’an 1635. En la isle de la Martinique...* (París, Sebastien Cramoisy, 1640). Y hasta cita algunas frases de aquella extraña jerga, con su correspondiente traducción: “*¡Magnane navire de France, c’est á dire, demain arrivera un navire de la France*” (p. 108). y “*mouche bourache, c’est á dire, bien yvre*” (p. 111). El lector fácilmente descubrirá, tras la grafía francesa, las frases españolas ‘mañana navío de Francia’ y ‘muy borracho’.

Todavía un paso más. Bouton también comenta que, por los años en que escribía, loa caribes realizaban sus audaces correrías marítimas en canoas (*canots*), hechas de una sola pieza, y en piraguas (*pirogues*), de mayor capacidad, hechas de dos o tres piezas, y “a las cuales ponía velas a imitación de las nuestras” (p. 123). Pero el uso de las velas lo aprendieron mucho antes de que arribaran los franceses. El cronista Oviedo,

con un siglo de antelación, escribía en su *Historia natural y general de las Indias*:

“Estas (barcas) he visto de porte de cuarenta y cincuenta hombres, y tan anchas, que podría estar de través una pipa holgadamente entre los indios flecheros [...] e llámanlas los caribes *piraguas*, y navegan con velas de algodón y al remo”.³¹

Todo lo cual pone de manifiesto quienes hablaban el *batagoin*, con qué fines adoptaron las cabuyas, y cuáles serían los extranjeros de quienes aprendieron el uso de velas y gruesos cables de navío.

El otro apunte resulta, si menos complicado, no menos significativo. *Cabuya* entra en la formación del hidrónimo *Guaracabuya*. Ése es el nombre que llevan en Cuba varias corrientes fluviales y a veces el lugar por donde pasan. *Guaracabuya* es un afluente del Agabama, en la región de Trinidad, un arroyo que cruza por el barrio de igual nombre en Placetas, y un poblado cerca de Santi Spiritus.³² Sería poco razonable pensar que hubieran sido pobladores españoles tardíamente asentados en el interior de la isla, o caribes en rápidas incursiones guerreras, quienes les dieron tal nombre a esos sitios.

En resumen, decir que *cabuya* es voz haitiana constituye una inexactitud. Sugerir que “no es en definitiva más que una deformación que los indios hicieron sufrir al castellano *cable*” es parafrasear con demasiada libertad la opinión de Goeje. Y registrarla como voz caribe equivale, en el mejor de los casos, a confundir diferentes familias de lenguas amerindias. Los datos aquí expuestos tienden a confirmar que es “vocablo desta isla Española”, es decir, taíno. Y de ser así, que Las Casas tendría, como tantas otras veces, toda la razón.

Las pesquisas a que nos han llevado *arcabuco* y *cabuya* evidencian cuán dilatadas y complejas pueden resultar esas investigaciones. Y asimismo, cuán urgidos estamos de que se hagan. Los indoamericanismos que han ingresado en nuestra lengua la han enriquecido confiriéndole ductilidad, concisión, exactitud y vigor. No son, pues, menos merecedores de atención que el caudal léxico con que contaba antes de extenderse por las vastas regiones donde se habla hoy.

³¹ Oviedo, lib. VI. cap. 4, p. 149.

³² Vivanco, pp. 104-105. *Guaracabuya* tal vez signifique algo así como ‘cabuya que reptá o serpiente’. Sería una metáfora digna de Góngora o de Lezama Lima.

Aportaciones lingüísticas al conocimiento de la cosmovisión taína*

Es bien sabido que los idiomas reflejan y a la vez moldean la manera de pensar del pueblo que los habla. En el caso del idioma de los taínos, obliterado hace casi cinco siglos y apenas estudiado desde entonces, es muy poco lo que de él se conserva. Pero aún así, haciendo un esfuerzo por reunir y analizar sus dispersas huellas, acaso todavía podemos vislumbrar algunos de los procesos mentales de los aborígenes antillanos a través de las palabras que nos han dejado. Es decir, valernos de ellas como testimonios del modo en que captaban la realidad por medio del lenguaje. Y de ese proceso inferir cómo se veían a sí mismos y a sus semejantes, cómo identificaban las islas a donde llegaban y nombraban los accidentes geográficos que en ellas descubrían, cómo se situaban ante su organización social y cómo percibían y caracterizaban la flora y la fauna que les rodeaban. A ese efecto escogeremos algunos términos relativos a distintas actividades y procuraremos analizar su estructura para dar con los significados implícitos que habrán de auxiliarnos en la tarea.

Comencemos por la manera en que se veían a sí y a sus semejantes. Varios cronistas atestiguan que era con no disimulado orgullo que se referían a sí mismos como taínos. Pedro Mártir de Anglería relata: “Les salió al encuentro un hombre de arrugada frente y altiva mirada, acompañado de otros ciento, los cuales [...] gritaban que eran *taínos*, o sea nobles, no caníbales”.¹ Y así es, en efecto. C. H. de Goeje ha registrado en lokono o arauaco legítimo la raíz *tai* con el sentido de ‘noble, prudente’ y el sufijo *no* como signo del plural masculino.² *Tai-no* equivale,

* Conferencia pronunciada el día 7 de junio de 1973 en el Salón de Actos de la Asociación de Industrias de la República Dominicana, con motivo de la inauguración de la Sala de Arte Prehispánico de la Fundación García Arévalo, Inc.

¹ Pedro Mártir de Anglería: *Décadas del Nuevo Mundo*, déc. 1ra., lib. II, cap. 5. En la edición de Buenos Aires, 1944, p. 23.

² C. H. de Goeje: *The Arawak Language of Guiana*, Amsterdam, 1928. A no ser que se indique otra fuente, el lector hallará las voces arauacas mencionadas en el presente trabajo en dicha

por consiguiente, a ‘nobles, prudentes’. A los de su misma lengua y estirpe los designaban de modo igualmente encomiástico. Los que habitaban en las Bahamas eran nombrados *lucayos*, de *lukku* ‘persona, ser humano’ y *cay*, *caíri* ‘isla’, o sea ‘gente de los cayos’. Y sus hermanos del continente aún hoy se llaman *lokono*, término formado por la misma base *lukku* y el sufijo pluralizador masculino *no*, es decir, ‘seres humanos’. No así a los de otras lenguas y culturas. A los que vivían en estado seminómada en las cavernas y refugios rocosos de Guacayarima y otras apartadas regiones de las Antillas les llamaban *ciboney*, de *ciba* ‘piedra’ e *igneri*, *igney* ‘hombre’, o como si dijésemos ‘hombre-de-piedra’ o ‘cavernícola’. *Macorix* y *ciguayo* también conllevan significados despectivos. Según Las Casas “*macorix* quiere decir como lenguaje extraño, casi bárbaro”.³ Y a los del segundo grupo los “llamaban *Cyguayos* porque traían todos los cabellos muy luengos, como en nuestra Castilla las mujeres”.⁴ Hasta en el mito etiológico para explicar la presencia en las islas de gentes de costumbres y lenguas distintas a las suyas, les inventaron un origen separado. Ellos, los nobles, los sensatos, aparecieron por una gruta llamada *Cacibajagua* o ‘Cacimba de Jagua’. Los demás salieron de otra cueva, más pequeña, llamada *Amayaúna*, voz formada por el prefijo privativo *ma* ‘sin, carente de’ y la base *iaúna*, *ioúna* ‘precio, valor, mérito’ o sea los otros, los ‘sin importancia o sin mérito’.⁵

Es evidente el alto concepto en que los taínos se tenían en relación con los demás pueblos antillanos. La excepción serían los caribes. Pero no es excepción, sino confirmación de la regla cuando se sabe que no fueron los taínos los que dieron tal nombre a los caribes, sino los caribes los que dieron su propio nombre y lo impusieron luego por la fuerza de su inigualada valentía. Mártir, apoyándose en el testimonio de unos religiosos dominicos que habían sufrido algunas bajas a manos de los caribes, escribe: “Afirman que [...] *carib* en todas las lenguas de aquellos países es lo mismo que más fuerte que los demás; *caribes* lo mismo”.⁶

obra. Tenga asimismo en cuenta que como el idioma que Goeje analiza es en realidad el llamado arauaco legítimo o *lokono*, con frecuencia emplearé este último término para diferenciarlo del guajiro, otra lengua arauaca, cuya fuente de información consigno en la nota 18.

³ Bartolomé de Las Casas: *Apologética historia de las Indias*, cap. 3.

⁴ Bartolomé de Las Casas: *Historia de las Indias*, lib. I., cap. 67. En la edición de México, 1965, vol. I, p. 304.

⁵ Véase mi artículo “De cómo se poblaron las Antillas: glosas etnolingüísticas a un ciclo mítico taíno”, próximo a aparecer en *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña*.

⁶ Mártir, déc. 8va., lib. VI, cap. 1; en la ed. cit., p. 597.

El sacerdote francés Raymond Breton, que no participó en la leyenda negra contra los caribes, sino que convivió entre ellos y en 1665 publicó un excelente diccionario de su lengua, transcribió el gentilicio tal como todavía se escribe en francés: *caraiibe*. Así escrito parece corresponder a dos términos registrados en tupí-guaraní: *carai-be* ‘hombre fuerte’, ‘guerre-ro valiente’. Y Jean de Léry (1578) atestigua que entre los *tupinambás* del Brasil se aplicaba también a los hechiceros poderosos.⁷ Todo lo cual no sólo nos proporcionaría el étimo del gentilicio sino que vendría a confirmar el proverbial grito de guerra caribe: *Ana carina rote*, ‘Sólo nosotros somos hombres’. En suma, que los taínos, como los caribes, como otros pueblos del universo, se sintieron muy superiores a los demás. Ese sentimiento de superioridad colectiva es, por otra parte, tan universal, que hasta tiene una designación específica: *etnocentrismo*.

Al pasar del análisis de los nombres que se daban como nación a los que usaban como individuos es obligatorio citar de nuevo a Mártir de Anglería. Explica éste:

Cuando le nace prole a algún reyezuelo, concurren los comarcanos y entran en la habitación de la reina. Éste saluda a la criatura con un nombre, aquél con otro. “Salve, Lámpara Brillante”, dice uno, “Reluciente” aquél; “Domador de los Enemigos”, otro; quien “Nieto de un Héroe Esforzado”; quien “Más Brillante que el Oro”[...] Bebequio Anacaucoa, señor de la región de Jaragua, del cual y de su discreta hermana Anacaona se habló extensamente en la Década primera, estos nombres tenía: *Tureyguá Hobin*, que significa ‘Rey Resplandeciente como el Latón’; otro solamente *Starey o sea* ‘Reluciente’; otro *Huiho*, que es ‘Altura’; otro *Duiheytiquén*, que significa ‘Rico Río’.⁸

Obsérvese, en primer lugar, la reiteración de imágenes visuales y luminosas: “Lámpara brillante [...] reluciente [...] más brillante que el oro [...] resplandeciente como el latón”. A esta lista se debe agregar, anticipando otras precisiones, que *Huiho* no significa ‘Altura’ sino ‘Estrella’. El predominio de estas imágenes constituye otra ruta de ingreso al mundo interior del taíno. Morador de islas bañadas de sol, donde la intensa luz de los trópicos nítidamente recorta el contorno de los objetos y dora con brillantes reverberaciones sus bruñidas superficies, era natural que esa

⁷ Marcos A. Morinigo: *Diccionario manual de americanismos*, Buenos Aires, 1966, bajo la voz *caribe*.

⁸ Mártir, déc. 3ra., lib. IX, cap. 2; en la ed. cit., p. 281.

luminosidad lo iluminara interiormente e influyera en sus costumbres onomásticas. Ni más ni menos que el tradicional catolicismo de nuestros mayores se refleja en que seamos muchos los que en estas tierras llevamos nombres como José, Jesús o Manuel, y que la mayoría de las mujeres lleven el nombre de la virgen María o alguna de sus numerosas advocaciones: Altagracia, Dolores, Mercedes, Remedios.

Procediendo ahora al análisis de los términos indígenas del párrafo que glosamos, es patente que quien informó a Mártir era persona bien enterada con respecto a la lengua y las costumbres onomásticas de taínos. Ahora bien, como Mártir escribió de oídas, hay en sus traducciones algunos términos que acaso se puedan matizar o rectificar. Al traducir *Tureyguá Hobin* por ‘Rey Resplandeciente como el Latón’, la palabra “rey” está de más: es obvio que corresponde al término *cacique*, que aunque se sobreentiende, en realidad no aparece en la frase indígena. *Hobin*, de acuerdo con Brinton, equivale a ‘metal rojizo’,⁹ *Turey*, empero, no puede traducirse simplemente por ‘latón’. Quienes hayan leído la estratagema de que se valió Hojeda para apresar a Caonabó recordarán que ésta tuvo éxito porque, según cuenta Las Casas,

como los indios llamasen al latón nuestro *turey* y a los otros metales que habíamos traído de Castilla, por la grande estima que de ello tenían como cosa venida del cielo, porque llamaban *turey* al cielo, y así hacían joyas de ellos, en especial del latón, llevó el dicho Alonso de Hojeda unos grillos y unas esposas muy bien hechas, sutiles y delgadas y muy bruñidas y acicaladas, en lugar de presente que le enviaba el Almirante, diciéndole que era *Turey* de Vizcaya, como si dijera cosa muy preciosa venida del cielo.¹⁰

El sentido trascendental que los taínos daban al latón se debe a que entre ellos, igual que en otras culturas amerindias, los metales y las piedras preciosas eran tenidos por emanaciones divinas, las cuales poseían influjos mágico-religiosos que daban y alargaban la vida.¹¹ De modo que teniendo en cuenta las virtudes y el origen atribuidos al *turey*, pudiera libremente traducirse *Tureyguá Hobin* por ‘Celestial Resplandor del Metal Rojizo’.

⁹Daniel G. Brinton: “The Arawak Language of Guiana in its Linguistic and Ethnological Relations”, *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, vol. XIV, 1871, p. 439.

¹⁰Las Casas: *Historia de las Indias*, lib. I, cap. 102; en la ed. cit., I, p. 406.

¹¹Véase artículo citado en la nota 5.

El segundo nombre, *Starey* ‘Reluciente’, lo tradujo el misionero y lingüista francés Etienne de Bourbourg por ‘Estrella’.¹² A decir verdad, el término que se ha registrado en lokono por ‘estrella’ es *wiwa*. Esta voz es la que pudiera corresponder al tercer nombre *Huibo*, que Mártir da por ‘Altura’. Y en cuanto al último, cabe señalar que en arauaco *oni*, *wini* es ‘agua’ y *onikain* (pronunciado onikén/ ‘aguas muchísimas’), es ‘río’. Y ésta sería, desde luego, la voz que entra en la formación de *Duibeyniqué*n.

Pasemos de los nombres de Behequio cuya forma indígena Mártir registra y traduce, a uno de los anteriores, que traduce pero sin que mencione la voz indígena. En la frase nominal “Nieto de un Héroe Esforzado” cabe preguntar si se refería al cacique que Fernando Colón y otros cronistas llaman Manícaotex.¹³ Este nombre parece contener la base *manícato*, que Oviedo transcribió con el sentido de “esforzado e fuerte e de grande ánimo”,¹⁴ y el sufijo ligado *ex* o *el*, que según Pané añade la connotación ‘hijo o descendiente de’.¹⁵ Ese sufijo tendría el mismo valor del español *ez* en la formación de apellidos tales como *Alvaro* > *Álvarez*, *Gonzalo* > *González* o *Martín* > *Martínez*. Y de ser válidos estos datos, *Maníca(o)tex* quedaría bien traducido por ‘Descendiente de un Héroe Esforzado’.

Enfrentémonos ahora con dos antropónimos cuyas etimologías se dan por sabidas: *Caonabó* y *Anacaona*. A Mártir es a quien debemos la traducción de *cacique Caonabó* por ‘Señor de la Casa del Oro’.¹⁶ Y en términos generales tiene razón: *cacique* es como ‘señor’, *caona* equivale a ‘oro’ y *bo* parece un apócope de ‘bohío’. Ahora bien, penetrando hasta estratos significativos más profundos, resulta que *caona* a su vez se compone del prefijo atributivo *ka* ‘con’ o ‘presente en’ y la base *iaúna*, *ioúna* que ya hemos encontrado con el sentido de ‘valor, precio, mérito’. Es igual que en el caso de *turey*, su verdadero valor no es el crematístico que tenía para los conquistadores, sino el mágico-religioso que poseía en las culturas indígenas. De modo que *Ka —(i)ouúna—bo* vendría a ser ‘Casa de lo Valioso’, y mejor, ‘de lo Sacramentalmente Valioso’.

¹² Charles Etienne Brasseur de Bourbourg: “Quelques vestiges d’un vocabulaire de l’ancienne langue de Haiti et de ses dialectes”, *Relation des choses de Yucatán de Diego de Landa*, París, 1864, p. 511.

¹³ Fernando Colón: *Historia del almirante don Cristóbal Colón...*, México, 1947, p. 237; Las Casas: *Historia de las Indias*, lib. I, caps. 105, 107 y 118; en la ed. cit., pp. 417, 423 y 454.

¹⁴ Gonzalo Fernández de Oviedo: *Historia general y natural de las Indias*, lib. XVII, cap. 2; en la ed. de Madrid, 1851, I, p. 499. También lib. XIII, cap. 9; I, p. 435. Acentúo de acuerdo con Brinton, *op. cit.*, p. 440.

¹⁵ Ramón Pané: *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, cap. IX.

¹⁶ Mártir, déc. 1ra., lib. II, cap. 6; ed. cit., p. 24.

Tal vez sea demasiado temerario poner en tela de juicio la consabida etimología según la cual *Anacaona* significa ‘Flor de Oro’. Propuesta hacia mediados del siglo XIX y repetida desde entonces como artículo de fe, en ella simplemente se da por sentado que *ana* es ‘flor’.¹⁷ Debo declarar que en ninguno de los registros de voces arauacas que me son conocidos he hallado que ‘flor’ se diga *ana*. Las voces que he hallado con ese sentido Goeje las transcribe indistintamente como *to-tokoro* y *to-thocolo* (pp. 230 y 234), y en el manuscrito anónimo titulado *Vocabulario para la lengua aruaca* ‘flor’ se traduce por *totocolo*.¹⁸ Por otra parte, tanto Goeje como Brinton registran la voz *annaká*, *annakán* como ‘medio centro’. Y el propio Las Casas afirma que *Cubanacán* significa “cuasi el medio de Cuba, porque *nacán* quiere decir en la lengua de estas islas ‘medio’ o ‘en medio’”.¹⁹ *Annaka-ioúna* equivaldría, pues, a ‘Centro o Corazón de lo Celestialmente Valioso’. Lo cual, además, vendría muy bien a quien Las Casas describió como “notable mujer, muy prudente, muy graciosa y palaciana en sus hablas y artes y meneos y amicísima de los cristianos”.²⁰ O sea, que en éste y en los anteriores antropónimos se traslucen imágenes relacionadas con lo bello, lo noble o lo sagrado. Esa actitud de respeto y de encomio, enaltecedora de la persona que llevaba aquellos nombres, vendría a ser la manera taína de afirmar su concepto de la dignidad del hombre.

Hagamos ahora unas calas en los principales topónimos. En su migración desde la costa norte de Sur América, los taínos les fueron dando a las nuevas tierras nombres sumamente sencillos. A Trinidad le llamaron simplemente *Cáiri* ‘Isla’.²¹ Navegando por el arco de las Antillas Menores, para identificar a cada una generalmente añadieron algún escueto rasgo colorista a la básica imagen de ‘isla’. A la Martinica la llamaron, según una antigua grafía francesa, *Iounacaera* o sea *Iguana-caíri* ‘Isla de Iguanas’.²² Y a las isletas que rodean a Guadalupe las nombraron *Caaracaera*, o sea *Ka-era-cairi* ‘Isla con Corteza o Piel’, e interpretando la metáfora, ‘con protección externa’. Llegan luego a Puerto Rico. La

¹⁷ Uno de los primeros en proponer esta traducción fue Brasseur de Bourbourg. *op. cit.*, p. 507.

¹⁸ *Vocabulario para la lengua aruaca*. Anyo de 1765. Ms. en la Biblioteca del Palacio de Oriente, Madrid, signatura 2913, folio 7, *sub voce* “flor”.

¹⁹ Las Casas: *Historia de las Indias*, lib. I, cap. 44, ed. cit., I, p. 224.

²⁰ *Ibid.*, lib. I, cap. 114; I, 442.

²¹ K. M. Laurence: “Notes on Ière, the Amerindian Name for Trinidad”, *Caribbean Quarterly*, XIII, no. 3, September 1967, pp. 45-51.

²² Samuel E. Morrison declara que la isla mencionada por Colón con el nombre de Matininó es la Martinica. Esta aseveración es infundada, pues según el testimonio del padre Breton, el nombre indígena de esta isla no era Matininó sino *Ioüanacáera*. Véase su *Dictionnaire caraïbe-français*, Auxerre, 1665, p. 412.

encuentran vasta, fértil, abundante en corrientes de agua dulce y en protegidos valles buenos para el cultivo de la yuca. La llamaron *Borinquen* o *Burenquen*. De esta voz se ha propuesto una interpretación imaginativa y poética: “Tierra de los Valientes Señores, Tierra de los Fuertes Hombrés”.²³ La que yo propongo, más modesta, consiste en tomar al pie de la letra los dos elementos de que creo está compuesta: *burén*, el utensilio de barro sobre el cual tostaban el cazabe, y *kén*, sufijo registrado tanto por Goeje como en el *Vocabulario* con el valor de ‘muchísimo’. *Burén-ken* literalmente sería ‘Burén-ísima’, o más latamente traducida, ‘Tierra de Abundantes Burenes’ o ‘Buenísima para Burenes’.²⁴ Pasan después a otra isla que resulta ser aún más vasta. La llaman, según la grafía de Mártir, *Quizquella*, término que él mismo traduce por ‘alguna cosa grande que no la haya mayor’.²⁵ En 1871 Brinton notaba que esa grafía no concuerda con ninguna de las voces que le eran conocidas. Esa opinión, que comparto plenamente, me hace pensar que tal vez fuera *Quiz-cairi*, o más españolizada, *Quiz-caya* ‘Isla grande’. A la región por donde allí desembarcan la nombran *Cay-cimú*, porque, según atestigua Mártir, “en su lengua *cimú*, significa ‘frente o principio’”²⁶ siguiendo la ruta al poniente entran en la parte occidental de la isla. La llaman, por el carácter frágoso del terreno, *Haití* ‘monte, montaña’.²⁷ Y a la extensa franja de tierra que forma la extremidad suroeste le dan el nombre de *Gua-cay-arima*, o sea *wa* ‘nuestra’, *cay* ‘isla’ y *arima* ‘culata o parte trasera’.²⁸ Lo cual, de paso, confirmaría lingüísticamente la trayectoria que siguieron en sus exploraciones: *Cay-cimú*, ‘frente de la isla’, al lugar por donde llegaron, y *Guacayarima*, parte posterior de la isla, a la región que últimamente exploraron; cruzan luego el estrecho y arriban a otra isla, todavía más extensa, tan extensa que la nombran *Cuba* ‘tierra, territorio’, o como si dijésemos, la tierra por antonomasia.²⁹ Y a la región central de Cuba la designan, como ya se dijo, *Cuba-anakán* ‘en medio de Cuba’, ‘en medio de la tierra’. A las islas al norte de Cuba las nombran, apropiadamente,

²³ Formuló esta etimología Luis A. Lloréns Torres, basándose a su vez en trabajos de Cayetano Coll y Toste. He demostrado la inexactitud de esa etimología en mi estudio “Baneque y Borinquen: apostillas a un enigma colombino”, *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña*, año XIII, no. 48, julio-septiembre de 1970, pp. 46-47.

²⁴ *Ibid.*, pp. 47-48.

²⁵ Mártir, déc. 3ra., lib. VII, cap. I, p. 261.

²⁶ Explica Mártir: “El principio de la isla por el Oriente lo coge la provincia de *Caicimú*, así dicha porque en su lengua *cimú* significa ‘frente o principio’” (Déc. 3ra., lib. VII, cap. 3, p. 264).

²⁷ *Ibid.*, cap. 1, p. 261.

²⁸ *Ibid.*, cap. 3, p. 265.

²⁹ Véase mi trabajo *El nombre de Cuba: sus vicisitudes y su primitivo significado*, La Habana, 1964.

cay-cairi ‘isla’, y a sus habitantes *lukku* ‘hombre’, es decir, *luk-cairi* ‘gente de las islas’, que sirvió para que los españoles las conocieran luego por las Lucayas o de los lucayos.

Con igual economía y precisión fueron designando a los lugares en donde moraban o por los que transitaban. Si encontraban un montecillo de jobos, valiéndose del sufijo abundancial *abo*,³⁰ le llamaban *jo-abo* ‘El Jobabal’, si de güiras, *Güir-abo* ‘El Güiral’, si de mayas, *May-abo* ‘El Mayal’ y si de yayas, *Yay-abo* ‘El Yayal’. Si el terreno era pedregoso, con el locativo *coa* formaban *Ciba-coa* ‘Ahí-piedras’, y si lleno de oquedades en la superficie, *Caciba-coa* ‘Ahí-cacimbas’, y si junto a la costa, *Bara-coa* ‘Ahí-el-mar’. Y así sucesivamente. Sin analizar más topónimos —lo que alargaría innecesariamente este recuento— con los casos citados basta para llegar a esta conclusión: el taíno veía la tierra con suprema naturalidad. Para él constituía, como el aire y el agua, un elemento gratuitamente legado al hombre por los dioses creadores. Por eso, al nombrar las islas y sus parajes, capta lúcidamente el rasgo descriptivo esencial y lo emplea como recurso mnemotécnico para orientarse fácilmente entre ellos.

Pueblo sosegado y afable, esas cualidades definen su organización social: una organización articulada de modo que aún el disfrute de los fundamentales valores humanos y las jerarquías inherentes a un sistema social estructurado para vivir en orden y paz. Cada caserío contaba con una autoridad local que decidía las cuestiones de beneficio público. A esa autoridad se le llamaba, como es sabido, *cacique*. Los cronistas dieron en traducir ese término por ‘rey’, ‘gobernador’, ‘régulo’ y ‘reyezuelo’. El sentido original parece haber sido más restringido y, sobre todo, más modesto. *Ku-siqua* literalmente significa ‘con-casa’, y de ahí el verbo *Kassikoan* ‘tener casa’.³¹ *Cacique* equivalía, por consiguiente, ‘Jefe de casa’ y por extensión ‘jefe del caserío’. La prueba de que éste era el alcance verdadero del término nos la da el uso que adquirió en posteriores documentos españoles. En los informes sobre repartimientos de indios al jefe de cada poblado, por insignificante que fuese, se le llamaba *cacique*. Y para referirse a individuos cuya autoridad se extendía a territorios más dilatados, se dio en llamarlos ‘caciques principales’. La verdad es que los taínos tenían para esas autoridades principales otras designaciones,

³⁰ En realidad *abo* es una cuasi-preposición que equivale a ‘con’, ‘colección de’. *Jobabo* puede traducirse también por ‘Los Jobos’.

³¹ Brinton: *op. cit.*, p. 438. Sobre el verbo *kassikoan* ‘tener o vivir en una casa’, véase el *Arawakisch-Deutsches Wörterbuch*, en J. Crevaux et al.: *Grammaires et vocabulaires roucouyenne, arrouage, piapoco et d’autres langues de la Région des Guyanes*, París, 1882, p. 133.

acaso más apropiadas: *wamá o guamá* ‘señor’, y *wamá-ikini o guamiquina* ‘señor-único’ o sea ‘jefe supremo’.³² Por eso, si bien se recuerda, llamaron a Colón “el guamiquina de los cristianos”.³³ Y también dieron el mismo título a Ovando cuando éste sustituyó a Colón como la autoridad máxima de la colonia.³⁴

Usaban asimismo vocablos precisos para distinguir otras jerarquías. Las Casas, siempre el mejor enterado en estos asuntos, explica los términos de tratamiento de la manera siguiente:

Tres vocablos tenían con que pronunciaban el grado y la dignidad o estado de los señores: el uno era *gaoxerí*, la última sílaba luenga, el cual ser el menor de los tres grados, como nosotros decimos a los caballeros “Vuestra Merced”, significaba, el segundo era *baharí*, la misma última luenga, y éste como a mayor señor que el primero, como cuando a los señores de título decimos “Señoría”, ellos *baharí* lo llamaban; era el tercero y supremo *matunherí*, asimismo el acento en la postrera sílaba, que a solos los reyes supremos, como nosotros a los reyes decimos “Vuestra Alteza”, ellos *matunherí* lo aplicaban.³⁵

Como en otro estudio he aportado los informes para analizar estos términos, me limitaré aquí a resumir que los tres contienen la base arauaca *a-hatí*, que significa ‘camarada, compañero, compatriota’. De modo que *matún-herí* es ‘noble y generoso camarada’, *ba(bü)-harí* (y de ahí *bajar-eque* ‘refugio o covertor del bajarí’) ‘compañero de la casa’ y *wa(o)-heri* (hoy guajiro), simplemente ‘nuestro compatriota o camarada’.³⁶ Lo que sí cabe ahora subrayar es que los tres términos conllevan un alto sentido de compañerismo, de cordial convivencia, de humana igualdad. Y esa esencial igualdad es la que se destaca por sobre las diferentes frases con que se saludaban.

Reaparece ese hondo sentimiento de compañerismo, si bien más intensificado aún, en los términos *da-tiao* y *gua-tiao*. Aunque parezcan muy distintos, sólo se diferencian en el número gramatical. *Da* es la forma singular del pronombre posesivo de primera persona ‘mi, mío’; *wa* es el plural: ‘nuestro’. Ambos prefijos modifican a la base *tiao* ‘amigo’,

³² Sobre estos términos, y también su empleo para designar al Ser Supremo, véase mi trabajo *El mundo mítico de los taínos...* Bogotá, 1967, p. 9.

³³ Las Casas: *Historia de las Indias*, lib. I, cap. 91; vol. I, 172.

³⁴ *Ibid.*, lib. II, cap. 9; vol. II, 236.

³⁵ Las Casas: *Apologética historia de las Indias*, cap. 197; en la ed. cit., p. 516.

³⁶ En “Para la historia de las voces ‘conuco’ y ‘guajiro’”, *Boletín de la Real Academia Española*, L, cuaderno CXC, mayo-agosto de 1970.

cuyo sentido nos lo declara el licenciado Zuazo en carta a Monsieur de Xévres: “nuestros *guatiahos*”, que quiere decir ‘nuestros amigos’”.³⁷ Era eso y algo más, pues el término se refiere al acto mediante el cual dos personas se intercambiaban el nombre, quedando así indisolublemente unidas. De esa costumbre dice Las Casas: “Este trueque de nombres en la lengua común de esta isla se llamaba ser yo y Fulano, que trocamos los nombres, *guatiaos*, y así se llaman el uno al otro *guatiao*; teníase por gran parentesco y como liga de perpétua amistad”.³⁸ Este acto de cononominación en cierto modo equivalía al del compadrazgo entre nosotros, pues mediante el sacramento del bautismo padres y padrinos quedan unidos en indisoluble relación que es, en realidad, una extensión del círculo familiar. Decir *datiao* era, por consiguiente, casi como decir, con voz de nuestro pueblo, ‘mi compay’. Desafortunadamente, el sentido original se desnaturalizó después en boca de los encomenderos: pasó a designar un indio pacífico o sometido, en contraste con *caribe*, que leguleyescamente se aplicó a todos los que, fuese cual fuese su origen étnico, eran esclavizados por el delito de querer seguir viviendo en libertad.³⁹

Nos quedan por examinar otros dos términos relacionados con la organización social. En el tope de la escala, junto al cacique, estaban los *nitaínos*. Según Las Casas los nitaínos “tenían cargo sobre otros como de regirlos y guiarlos; éstos en la lengua común de esta isla se llamaban *miamos*, la *i* letra luenga, ‘nobles y principales’”.⁴⁰ La descripción de Las Casas es precisa y la traducción bastante feliz; *ni* es el pronombre posesivo de tercera persona ‘su’, ‘sus’. *Ni-tai-no* sería comer decir ‘susboble-s’, y evidentemente desempeñaban un cargo administrativo, y acaso consultivo, a las órdenes del cacique.⁴¹

³⁷ “Al muy ilustre Monsieur de Xévres el licenciado Zuazo. De Santo Domingo de la isla Española a 22 de enero de 1518”, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*, tomo I, Madrid, 1864, p. 328.

³⁸ Las Casas: *Historia de las Indias*, lib. II, cap. 8; ed. cit., II, 234.

³⁹ El propio Zuazo da ese sentido a la voz *Caribe* en el párrafo arriba citado: “Hay necesidad también que los caribes de Tierra Firme, que comen carne humana, se puedan traer por esclavos a esta isla”. Y en documento redactado en Santo Domingo el 14 de noviembre de 1520 los oidores informan a Sus Majestades que “declaro las partes do podrán traer por esclavos a los caribes, e las otras declaró ser de *guatiaos*, amigos de españoles” (*Ibid.*, p. 422). Véase, además, Vicenta Cortés “Los indios caribes en el siglo XVI, *Proceedings of the Thirty-Second International Congress of Americanists*, Copenhagen, 1958, pp. 726 -731.

⁴⁰ Las Casas: *Apologética historia de las Indias*, lib. III, cap. 197, p. 516.

⁴¹ Mártir consigna otra importante función de los nitaínos: “También tienen todos gran cuidado de conocer los confines y límites de los reinos, y este cuidado es común a los *nitaínos*, es decir, a los nobles que así los llaman”. (Déc. 3ra., lib. VII, cap. 2, p. 262).

Al otro extremo de la escala estaban los *naborías*. Douglas Taylor, tratando de explicar la etimología de esta voz escribe lo que, traducido a español, lee así: “A uno le gustaría hallar el significado del taíno *naboría*, que se dice designaba la casta o clase más baja; y si el lokono *budía*, glosado por de Goeje como ‘residuo pequeño’ puede traducirse por ‘el resto, lo que queda’, parece que no sería improbable que esta palabra taína contenga la raíz afín a la del lokono, junto con el guajiro y lokono *na* ‘ellos, de ellos, a ellos’”.⁴² La explicación según la cual el lokono *nabudía*, taíno *na-boría* equivalen a ‘el resto de ellos’ parece muy razonable. Lo que parece algo menos razonable es el uso de la voz *casta* en la frase “designaba la casta o clase más baja”. El testimonio de Las Casas es éste: “*Naboría* quiere decir ‘sirviente o criado’”.⁴³ Y en español los criados no constituyen una casta, ni hay certeza de que ése fuera el caso entre los taínos. Es más, si de algo sirven los términos que hemos analizado sería precisamente para indicar que los taínos se dieron una estructura social sin barreras infranqueables ya que, como se ha visto, en el fondo todos eran *taínos*, todos ‘nobles’ todos ‘hombres’. Y si a esto se añade la abundancia de la tierra y la suavidad del clima, es fácil de comprender que su cosmovisión fuese la de un mundo ordenado, luminoso y feliz, e incluyese una sociedad justa y humanitaria, sin esclavos y sin castas.

Para no dilatarlos demasiado, examinemos sólo algunos términos que nos sirvan para ir de la palabra al proceso mental con que captaban, describían y ordenaban la flora y la fauna. Sea el primero el vocablo *maíz*. Es sabido que el maíz se cultivaba en toda América antes de 1492. De lo que sí había dudas era en cuanto al lugar de origen, la época en que fue domesticado y, en relación a este trabajo, si la voz es o no taína. A partir de 1954 se han hecho descubrimientos que definitivamente esclarecen dos de estas cuestiones: hace unos 80 000 años que ya existía en México un tipo de maíz silvestre, antecesor del actual, y unos 5 600 años que ese primitivo maíz fue domesticado y paulatinamente mejorado en el valle de Tehuacán por hibridación con otras gramíneas mexicanas.⁴⁴ Preciados el lugar de origen y la fecha de su inicial domesticación, es evidente

⁴² Douglas Taylor: “Some Remarks on the Spelling and Fomation of Taíno Words”, *International Journal of American Linguistics*, XXVI, 1960, p. 348.

⁴³ Las Casas: *Apologética historia de las Indias*, lib. III, cap. 167. En la ed. de México, 1967, II, 178. Reitera en la *Historia de las Indias*, lib. III, cap. 34: “Comúnmente llamaban los indios en su lengua *naborías* los criados y sirvientes ordinarios de casa”.

⁴⁴ Richard S. MacNeish: “The Origins of New World Civilization”, *Scientific American*, vol. 211, no. 5, November 1964, pp. 29-37.

que luego se extendió por todo el continente, desde el valle del San Lorenzo, en Canadá, hasta las tierras australes de Chile. Agreguemos que en el proceso de difusión, las otras culturas amerindias asimilaban las técnicas de su cultivo y aprovechamiento, pero solían designar al grano con voces procedentes de sus lenguas respectivas. Por ejemplo, en náhuatl se dice *centli*, en quechua *choclo*, en guaraní *abatí*, en caribe *anachi*, en lokono, *marissi* y en taíno, según antiguas grafías, *mahizi*, *mahiz* y *mayz*. En apoyo de una de estas grafías, y sobre todo del origen taíno del término, citemos el categórico testimonio de Las Casas:

Sembraban y cogían dos veces al año el grano que llamaban *mahiz*, no para hacer pan de él, sino para comer tierno por fruta, crudo, y asado cuando está en leche, y es muy sabroso, y también hacían de él cierto potaje, molido y con agua. Era menudo y de muchas colores, morado y blanco y colorado y amarillo, todo esto en una mazorca; llamábanlo *mahiz* y de esta isla salió este nombre.⁴⁵

Y páginas más adelante reitera el origen de la voz y escribe entonces: “grano que nombraron en esta isla Española *mayz* (la última aguda)”.⁴⁶

Desechadas las dudas tanto del origen del grano como del nombre que le dio el taíno, tratemos de analizar estructuralmente dicho fitónimo. La base *isi*, conservada en las transcripciones del término en lokono, significa ‘semilla’. Y aparece modificada por *má ~ mân* ‘todo, totalidad, enteramente’. La imagen resultante viene a ser como esos ideogramas chinos que con dos trazos significativos expresan la realidad representada. Pero hay más. Si *mah-isi* alude a todas las semillas de la mazorca, el indígena se hallaría en la necesidad de formar otro término, o combinación de términos, para designar a un solo grano. Y en efecto así fue. Igual que en español hablamos de un diente de ajo, en las lenguas arauacas se dice, como ha documentado Goeje, *marisi-ari* ‘diente de maíz’.⁴⁷ Tropo, por añadidura, más afortunado que el nuestro, pues si a una chica se le dice: “Tienes dientes blancos y parejos como el maíz en leche”, es un piropo encantador. Pero si se le espeta: “Tienes la dentadura como dientes de ajo”, ya no es piropo, sino improprio. Y nada se diga del contraste entre el perfume del maíz tierno y el olor de un ajo recién pelado.

Tornando a la estricta indagación lingüística examinemos el fitónimo *Güira*. Esta voz, contiene los morfemas *iwi* ‘fruta’ y *era~eda* ‘cáscara’. De modo que *Iwira* o *iwera* describe al fruto cuyo elemento caracterizador

⁴⁵ *Apologética historia*, lib. I, cap. 11; en la ed. de Madrid, 1909, pp. 31-32.

⁴⁶ *Ibid.*, cap. 59, p. 152.

⁴⁷ Goeje, p. 264.

es su recia corteza. Elemento caracterizador y, además, material aprovechable en la fabricación de instrumentos mágico-religiosos, como fueron originalmente las maracas,⁴⁸ y de vasijas de uso doméstico. Porque ahora resulta que *güira* y *jigüera* o *higuera* constituyen un doblete, es decir, dos palabras que tienen el mismo origen etimológico y adquieren después forma y sentido diferentes. En el caso de *higuera* o *jigüera*, debo agregar que con la grafía *hibuera* pasó a México con Cortés y su gente, y sirvió para designar al Golfo de las Hibueras y luego al sitio donde se libró el encuentro conocido por la Batalla de las Hibueras. Ahora bien, el término correspondiente en náhuatl, *xícali*, aunque momentáneamente desplazado por la voz taína, se impuso nuevamente y a su vez penetró en el español general bajo la forma *jícara*, usado también en las Antillas en relación a las mismas vasijas.⁴⁹

La palabra *higüera* hace pensar en otro fitónimo de igual raíz: *hicaco*. Explicado ya el morfema *iwi* ‘fruta’, despejemos el sentido del resto. Creo que *caco* se compone del atributivo *ka* ‘con’ y la base *ako* ‘ojo’. En conjunto *hik(a)-ako* sería como decir ‘fruta-de-ojo’ o mejor traducido, ‘fruta en forma de ojo’. Y como así es la fruta, resulta otro ejemplo de fitónimo en que el indígena se desentiende de toda carga innecesaria para fijar el rasgo expresivo esencial. Por consiguiente, es otra palabra con que el taíno nos pinta la realidad nominada y a la vez su propia fisonomía mental.

Destaquemos, para terminar, algunos ejemplos de zoonimia. Y comencemos por términos formados con raíces que ya nos son conocidas. Con el mismo morfema *mân* ‘todo, totalidad’ que vimos en la palabra *maíz*, se forman las voces *manxua* y *manxúa-ken* registradas en el ya mencionado *Vocabulario* con el sentido de ‘mucho’ y ‘muchísimo’. Y aparece asimismo en lokono, transcrita como *manswa* ‘ser excesivamente’. Pues bien, hay unos diminutos pececitos, que se congregan en bandadas muy numerosas, a los cuales en Cuba se les llama, con voz indígena muy apropiada, *manjúas*. Y de *manjúa* ‘mucho’ y *arí* ‘diente’ se forma el nombre de otro pez que maravilla a los ictiólogos porque es un eslabón entre el pez y el reptil, que respira por branquias y también por pulmones. Pero lo que impresionó especialmente al taíno es que está dotado de una doble hilera de dientes agudos y fuertes. Por consiguiente lo llamó *manjuarí* ‘muchos-dientes’, o como diría nuestro pueblo, con expresivo neologismo, ‘dientuso’.

⁴⁸ Las maracas fueron los instrumentos que los behiques, igual que sus colegas del continente, usaban para llamar a las divinidades. La palabra *maraca*, empero, es un préstamo que les llegó a los taínos de sus lejanas relaciones con los guaraníes. En guaraní es voz compuesta, de *maira* y *aca* ‘cabeza del ser sobrenatural’. Véase Marcos A. Morínigo: *op. cit.*, *sub voce*.

⁴⁹ Puede añadirse que la voz correspondiente en caribe *totum*, es la que se ha impuesto en el español de Venezuela y partes de Colombia bajo la forma *totuma*.

Pasando del pez al reptil y del reptil al ave, hay un pájaro de preciosos colores al cual en Cuba se le llama *tocororo* o *tooloro*. Como se vio ya que en las lenguas arauacas ‘flor’ es *tocororo* o *totocolo*, es posible que el nombre del pájaro haya sido una ligera modificación por analogía con el verbo *tocar* y el sustantivo *loro*. Resultaría así una metáfora lexicalizada que apunta hacia una exquisita imagen poética: la de un ave que hiende el aire como un relámpago multicolor para posarse en una rama y florecer en pétalos de un verde brillante, azul metálico, suaves grises y rojo bermellón.⁵⁰

Por último, compartiendo el agua y el aire vive el lejano pariente del elefante al cual llamamos *manatí*. Esta vez se trata de un préstamo del caribe, pero para el caso da igual: ésa era la voz que usaba el taíno, y demuestra de nuevo el proceso de ver, escoger y definir con insuperable precisión. Como he documentado en otro estudio, los cronistas nos han dejado una bella colección de dislates al describir al manatí. Colón, encandilada su imaginación por la luz de los trópicos y la euforia de su hazaña, creyó que los manatíes eran sirenas —aunque agrega que “no eran tan hermosas como las pintan”. Mártir, deslumbrado por la extrañeza de un relato que le cuentan sobre un manatí, da rienda suelta a su fantasía y piensa que se trata de un animal fabuloso, “una especie de monstruo desconocido en nuestros mares”. Y para Oviedo (con frecuencia el más equivocado de todos), era un pez que, por tener dos manos cerca de la cabeza, “los cristianos le llamaron *manatí*”. El aborigen, en total contraste, lo vio como en realidad es: un mamífero que vive en el agua y por eso saca el pecho sobre la superficie para lactar a sus hijuelos. Y de ahí que escogiendo el término más significativo, lo llamara con la voz caribe que significa ‘teta, pecho, ubre’: *manatí*.⁵¹

En conclusión, el análisis de las estructuras significativas de estos términos nos ha servido de vía de acceso al mundo interior de los taínos. Andar esa vía ha sido como acompañarlos por los senderos mentales que recorrían al plasmar su visión de la naturaleza, de su sociedad y de ellos mismos. La ruta, empero, apenas ha quedado trazada en estas frágiles notas. Esperemos que futuros investigadores logren ensancharla y darnos una imagen más completa de la cosmovisión de quienes no sólo nos precedieron en estas islas, sino que en parte sobreviven, lingüística, cultural y a veces hasta biológicamente, entre nosotros y dentro de nosotros.⁵²

⁵⁰ Sobre las vacilaciones en la escritura y la descripción del tocororo véase Rodríguez Herrera: *op. cit.*, *sub voce*.

⁵¹ “Manatí: el testimonio de los cronistas y la cuestión de su etimología”.

⁵² El lector hallará otros aspectos de la cosmovisión taína, acaso más importantes aún por lo que representan como legado cultural, en mi libro *Mitología y arte iconográfico del pueblo taíno*.

El mundo mítico de los taínos: notas sobre el Ser Supremo

En busca de raíces

Pocos pueblos han tenido un destino tan cruel como el de los sonrientes taínos que en 1492 recibieron a Colón y su gente en las acogedoras playas antillanas. Los que llegaron en son de paz pronto les hicieron injusta guerra. Y en pocos años, derrotados por la desigualdad de las armas, diezmados por los trabajos, el hambre y las enfermedades, aturdidos al perder su identidad como pueblo, los escasos sobrevivientes fueron rápidamente asimilados por los vencedores. De aquel trágico hundimiento se salvó muy poco: el cultivo y aprovechamiento de ciertas plantas, la manera de fabricar sus casas, algunos artefactos de uso doméstico, las palabras con que nos nombraron la tierra, la flora y la fauna, el vago recuerdo de sus cantos y algunas oscuras noticias de los dioses en quienes creyeron y confiaron.

Ahora bien, de su lengua, a pesar de que contribuyó más que ningún otro idioma americano al enriquecimiento del español general, no se hicieron gramáticas y vocabularios cuando todavía se hablaba, ni se ha investigado adecuadamente después de haberse extinguido. De sus logros artísticos, ignorados e incomprensidos por siglos, nadie ha reunido y estudiado las dispersas muestras que aún se conservan en diversos museos y colecciones particulares de Europa y de América. Y de sus creencias, cuyo conocimiento es imprescindible para comprender el propósito que guiaba a sus diestros ceramistas y talladores, apenas se sabe que rendían culto a ciertos ídolos, llamados cemíes, y que aquellos ídolos representaban seres sobrenaturales de quienes sólo han quedado algunos nombres incomprensibles y una que otra arcana referencia a las funciones que desempeñaban en su oscuro panteón.

Con razón, pues, en 1935 don Fernando Ortiz se preguntaba a este respecto:

¿Qué sabemos, por ejemplo de la religión de nuestros indios fuera de la información del fraile catalán Ramón Pane o Pané, y las

referencias breves de Oviedo, Las Casas, Pedro Mártir y Herrera? ¿Tenemos alguna interpretación seria de su mitología? ¿Pueden hoy apreciarse seriamente el artículo “Ritos y creencias de los primitivos habitantes de Cuba y Santo Domingo” de Ramón de P. Palma y las *Consideraciones sobre las religiones de los pueblos no civilizados* de Eugenio Amadís, ni aun las mismas grandes y valiosas obras de Rochefort, Du Tertre, Davies, Charlevoix y Labat?¹

Las preguntas del sabio etnólogo cubano eran, desde luego, retóricas, y las repuestas, en todos los casos, negativas. Y José Alcina Franch, resumiendo en 1965 lo que sobre la mitología y el arte taínos se había escrito hasta esa fecha, llega a la siguiente conclusión:

Numerosos son los objetos de carácter ceremonial y de interpretación sumamente dudosa. De Puerto Rico y las islas vecinas son los collares o colleras de piedra, cuya relación directa se ha querido ver —como ya indicamos— con los yugos de la región central de Veracruz, en Méjico. También aparecen en esta zona unas piedras acodadas y otras con tres puntas con representaciones de rostros humanos cuya interpretación se hace aún más dudosa que la de los *stone collars*. Su significación general debe ser de carácter mágico, totémico o mítico pero nada podemos decir de su significación concreta.²

Por consiguiente, treinta años después de haberse hecho Ortiz aquellas preguntas, las respuestas seguían siendo igualmente negativas.

El limitado progreso en este género de investigaciones no se ha debido, empero, a falta de interés. Los nombres que cita don Fernando y la bibliografía adicional reunida en su libro por Alcina demuestran que el tema ha suscitado la atención de un número considerable de eruditos. El poco éxito se ha debido, creo yo, a que todas las fuentes en cuanto a los mitos taínos se reducen a una, la *Relación acerca de las antigüedades de los indios* de fray Ramón Pané, y que este documento plantea dificultades tan serias que hasta el presente nadie se había propuesto resolverlas.

La principal de esas dificultades es que el texto de Pané, tras una historia muy accidentada, ha llegado a nosotros sumamente corrompido.

¹ Fernando Ortiz: *Historia de la arqueología indocubana*, 2da. ed., La Habana, 1935, pp. 269-270.

² José Alcina Franch: *Manual de arqueología americana*, Madrid, 1965, pp. 489-490.

Fue fray Ramón un humilde Jerónimo que arribó a la Española en el segundo viaje de Colón. Poco después de su llegada, el propio Colón lo envió a que viviera entre los indígenas y le informara sobre las creencias de éstos.³ Pané anotó sus observaciones en un manuscrito que trabajosamente terminó hacia 1498 y que, muy probablemente, Colón llevó a España en 1500. Ya en España el manuscrito, lo vio y aprovechó Pedro Mártir de Anglería para resumir, en una de las cartas de su *De Orbe Novo decades*, lo que le pareció de mayor interés. También lo vio y aprovechó el padre Las Casas para entresacar algunas noticias que consignó en su *Apologética historia de las Indias*. Y lo incluyó en su totalidad Fernando Colón en la biografía de su padre, generalmente conocida bajo el título de *Vida del almirante don Cristóbal Colón*. De la obra de Fernando, que había quedado inédita al morir éste en 1539, Alfonso de Ulloa hizo una traducción al italiano, la cual se imprimió en Venecia en 1571. Pero, a partir de esa fecha, nada ha vuelto a saberse ni del original de la obra de Fernando ni del manuscrito de Pané. Por consiguiente, todo cuanto ha quedado de la *Relación* es la versión italiana de Ulloa, el resumen en latín de Mártir y las noticias extractadas en español por Las Casas.

En aquellos traslados, compendios y traducciones las palabras indígenas que aparecen en la *Relación* han sufrido considerables alteraciones. Además, tanto Mártir como Ulloa, al traducir trataron también de adaptar a las respectivas grafías del latín y del italiano las voces taínas que Pané había transcrito siguiendo normas prosódicas españolas. Como resultado de estos traslados y adaptaciones, agravados por descuidos de copistas e impresores, con frecuencia un mismo término aparece de manera muy distinta en las versiones de Ulloa, Mártir y Las Casas, llegando las divergencias a tales extremos que a veces resulta imposible relacionar las variantes entre sí. Y si se tiene en cuenta que la mayor parte de los investigadores que han consultado la obra de Pané lo han hecho en ediciones en las cuales no han faltado nuevas erratas y descuidos, fácil será comprender por qué es muy poco lo que hoy sabemos de los mitos taínos, y que aun lo poco que sabemos resulte sumamente confuso.⁴

³ Lo que sigue a continuación es un resumen de las averiguaciones expuestas en el “Estudio preliminar” a la edición de la *Relación* que se indica en la nota 5.

⁴ Un arqueólogo cubano, resumiendo en reciente entrevista el estado de la cuestión, con razón ha dicho: “El colector de la mayor parte de esos mitos fue un religioso catalán que vino con Colón en su segundo viaje. Y Las Casas [...] señalaba que tenía muy poca cultura, que el catalán hablaba muy mal el español y [...] conocía poco la lengua de los aborígenes. Para un hombre de ciencia racionalista le tiene que ser muy difícil aceptar esta información que, de inicio, está viciada por muchas dificultades”. (Ernesto Tabío Palma en “El aborígen cubano: nueva visión de un mundo viejo”, *Cuba Internacional*, La Habana, abril de 1970, p. 47).

Para cambiar de algún modo ese estado de cosas, he comenzado por hacer una nueva traducción al español del opúsculo de Pané basada en la edición veneciana de 1571. En dicha traducción, compulsando el texto de Ulloa con las noticias de Anglería y de Las Casas, he tratado de esclarecer puntos dudosos, de enmendar lecturas erradas y de cotejar las variantes de los términos indígenas que allí aparecen. Y ahora, usando ese trabajo como punto de partida, me propongo interpretar más ampliamente las noticias que contiene analizando lingüísticamente algunos de aquellos términos. Dados los tenues rastros que han quedado de la lengua taína, y lo poco que éstos se han estudiado, esas deducciones a veces resultarán aventuradas especulaciones. Es el riesgo a que tiene que exponerse todo aquel que quiere desbrozar un campo inexplorado. Pero me arriesgo, de todos modos, porque aquellos maltrechos vocablos expresan los símbolos, las funciones y los atributos que el taíno asignaba a sus dioses: descifrar su sentido sería como escuchar, a casi cinco siglos de distancia, las débiles voces con que aquel desventurado pueblo todavía quisiera confiarnos el secreto de sus más íntimas creencias. Por otra parte, para reducir el margen de error y ampliar el alcance de esas deducciones, procuraré confrontarlas con las noticias suministradas por los cronistas, compararlas con mitos análogos recogidos en otras partes de América y, sobre todo, relacionarlas con el tangible testimonio de las numerosas piezas arqueológicas que he logrado localizar.

Este trabajo, por consiguiente, intenta un nuevo acercamiento empleando procedimientos etnolingüísticos y siguiendo un criterio comparativo. Decir esto es decir también que, como al fin obra precursora, inevitablemente tendrá lagunas e imperfecciones. Creo, sin embargo, que por imperfecto que resulte el esfuerzo, vale la pena intentarlo. Los mitos suelen ser compendios de las experiencias espirituales de un pueblo. Y en el caso del taíno, lo que aquel pueblo creó y creyó tal vez haya influido en la actual cultura de las Antillas más de lo que se piensa. He dicho —y existe amplia evidencia en documentos de los siglos XVI y XVII para demostrarlo— que el indígena fue diezmado pero no exterminado. Y de ahí que en el inicial proceso de convivencia y transculturación, junto con lo material y visible de sus modos de hacer, también haya podido darnos algo de lo recóndito e inapresable de sus modos de sentir. Enterarnos de cómo imaginaron el mundo y poetizaron las fuerzas de la naturaleza acaso nos ayudaría a descubrir soterradas raíces míticas en determinadas creencias, costumbres y creaciones artísticas de los antillanos de hoy.

Será, pues, cuestión de buscar y seguir buscando hasta dar con el hilo que nos lleve, por caminos todavía intransitados, hasta el cerrado recinto espiritual de aquel pueblo desaparecido. Y puesto que de abrir sendas se trata, si al lector no le arredra internarse en un territorio apenas explorado y no siempre seguro, le invito a que comencemos, siguiendo a Pané, por las noticias concernientes al Ser Supremo.

El Ser Supremo

El Nuevo Mundo era un mundo pletórico de milenarias creencias cuando llegaron las carabelas descubridoras. Y de aquellas creencias, ninguna tan difundida por todo el hemisferio como la de un Gran Espíritu, invisible y benéfico, protector generoso del hombre americano. Ese Supremo Espíritu es, desde luego, el primero de los dioses que consigna Pané. En los renglones iniciales del relato lo describe en estos términos: “Creen que está en el cielo y es inmortal, y que nadie puede verlo, y que tiene madre, mas no tiene principio, y a éste llaman *lochahuague Maorocon*”.⁵ Ésta es la forma del nombre que aparece, con grafía italianizada del siglo XVI, en la traducción de Ulloa, y la copio tal como está para después confrontarla con las demás variantes que han quedado de dicho nombre. Mártir, por su parte, al resumir en latín los datos que tomó del manuscrito de Pané, asienta lo que vertido a español dice así: “Los antepasados de ellos pusieron al Dios eterno del cielo estos nombres: *Iocáúna Guamaónocon*”.⁶ Y Las Casas trasmite la noticia de este Supremo Espíritu de la siguiente manera: “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, y nombráronlo *Yocahu Vagua Maorocoti*; no sé lo que por este nombre quisieron significar, porque cuando lo pudiera bien saber, no lo advertí”.⁷ Más adelante vuelve Pané a referirse al mismo dios con motivo de cierta conseja de la cual nos

⁵ Fray Ramón Pané: *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, sección preliminar. Las citas de Pané se harán siempre siguiendo la nueva versión de que se ha dado noticia en la Introducción.

⁶ Pedro Mártir de Anglería: *Décadas del Nuevo Mundo*, déc. 1ra., lib. IX. Cito por la traducción, basada en la edición de París, 1587, que aparece en el Apéndice B de la mencionada edición de la obra de Pané.

⁷ Fray Bartolomé de las Casas: *Apologética historia de las Indias*, cap. 120. Cito por el texto reproducido en el Apéndice C de la referida edición de la *Relación*.

ocuparemos después, y escribe entonces: “Y aquel gran señor, que dicen está en el cielo, según está escrito en el principio de este libro, (mandó a cierto cacique que ayunase) [...] Y dicen que este cacique afirmó haber hablado con *Giocauuaghama*”.⁸ Y Las Casas, al hacerse eco de lo referido por Pané, transcribe el nombre así: *Yocahuguama*.⁹ El Ser Supremo ha cobrado, pues, diversos nombres, y en ellos se encierra, como en una cápsula, la esencia de su naturaleza y de sus símbolos, de sus funciones y sus atributos.

Tratar de abrir la cápsula es ya otra cuestión. Pané, aunque parece haber entendido lo que el taíno decía con aquellas palabras, no creyó necesario declarar su significado. Y Las Casas, como se ha visto, cuando quiso hacerlo era ya demasiado tarde. Para aumentar las dificultades, la divergencia entre los referidos nombres es tan extensa que sus variantes dejan una primera impresión de caos. Ese caos, empero, es más aparente que real. Teniendo en cuenta que las grafías siguen normas ortográficas de tres distintos idiomas, que en las transcripciones a menudo se confunden o se omiten determinadas letras, y que algunas palabras se encuentran mal unidas o mal separadas, tal vez pueda reducirse aquel caos a orden situando los nombres en cuatro columnas, de la manera siguiente:

		I	II	III	IV
Pané-Ulloa,	1ra. mención	locahu	-ua-gue	Ma-oroco-n	
Mártir,	1ra. mención	Ioca'u	- na Gua-	Ma-onoco-n	
Las Casas,	1ra. mención	Yocahu	- Va-gua	Ma-oroco-ti	
Pané-Ulloa,	2da. mención	Gioca'u	-ua-		gha-ma
Las Casas,	2da. mención	Yocahu	-		gua-ma

⁸ *Relación*, cap. XXV.

⁹ Las Casas: *Apol. hist.* cap. 167.

Las variantes en la primera columna, una vez suplida la *h* que falta en dos de las versiones, y establecida la correspondencia de las grafías $I = Gi = Y$, convergen todas hacia el sintagma *Yocahu*, o, marcando la tilde donde cae el acento prosódico, *Yócahu*. Nótese que ésta es la forma que invariablemente emplea Las Casas. Y puesto que Las Casas es, de los autores citados, el único cuyas noticias nos han llegado directamente en español, y también el único que pudo comparar la voz oída en las Antillas con la transcripción que aparece en el texto, es natural que la forma que él registra sea la que nos parezca más fehaciente. El análisis lingüístico viene, por otra parte, a confirmar plenamente la versión de Las Casas. El término *Yócahu* está compuesto de la base *yoca* y el sufijo *-hu*. *Yoca* es la misma palabra que hoy escribimos *yuca*. La vacilación entre las vocales *o* y *u*, cerrando o abriendo la articulación, era común en el siglo *xvi* en la transcripción de palabras indígenas (por ej., *boniato* y *buniato*, *coca* y *cuca*, etc.). Obsérvese, además, que en el caso de *yoca* y *yuca* la articulación abierta se ha conservado en varias palabras, de uso general en español y otros idiomas, tales como *tap-ioca*, *mand-ioca*, *man-ioc* o *man-ioca*, así como también en el regionalismo suramericano *mañoco* (en el cual $n + yod > ñ$). El sufijo *hu* aparece con frecuencia en taíno y también en otras lenguas de la misma familia arahuaca a la que pertenece el taíno. Nancy P. Hickerson lo registra en *lokono* o *arahuaco* legítimo, y lo clasifica como un sufijo nominal (*nominalizer*).¹⁰ Y C. H. de Goeje también lo registra en la misma lengua, agregándole al significado general un sentido de solemnidad.¹¹ Ese sentido solemne aparece en los términos *aiata-hu* ‘imagen o ídolo’ y *yauha-hu* o *yawa-hu* ‘espíritu de la naturaleza’, consignados igualmente por de Goeje.¹² *Yócahu* o *Yúcahu* equivaldría, pues, a ‘espíritu de la yuca’; o acuñando un solemne neologismo, a *Yucador*. Nombre en verdad apropiado para designar al numen que fecundaba o se manifestaba en la yuca, al ser inmortal e invisible a quien el taíno pedía su pan cotidiano, su cazabe de cada día.

Analizado el sentido del primero de los nombres del Ser Inmortal, pasemos a indagar las variantes reunidas en la segunda columna. Una vez corregidas y modernizadas (*na*, en la versión de Mártir, debió ser *ua*, y la antigua *u* con valor consonántico - *v* - *b*), todas corresponden a la

¹⁰ Nancy P. Hickerson: “Two Versions of a Lakono (Arawak) Tale”, en *International Journal of American Linguistics*, XX (1954), p. 297.

¹¹ Explica Goeje: “An object-word without *-hu* denotes a definite thing (or things); with *-hu*, it denotes the thing in general or in a more solemm meaning”. (*The Arawak Language of Guiana*, Amsterdam, 1928, p. 75).

¹² *Ibid.*, pp. 46 y 200.

voz taína *bagua*. Tanto esa voz como su significado han sido, por suerte, registrados por Oviedo. Apunta Oviedo: “Llaman los indios de aquesta isla Española a la mar *bagua*; no digo *báygua*, porque *báygua* es aquel barbasco con que toman mucho pescado, según tengo dicho, sino *bagua* es el nombre de la mar en esta isla”.¹³ Si se recuerda que los taínos fueron no sólo diestros agricultores, sino también excelentes pescadores y audaces navegantes, nada tiene de extraño que este inmortal espíritu benefactor estuviera relacionado igualmente con las actividades marítimas; actividades, por cierto, de capital importancia en la trayectoria de las emigraciones y en la ecología taína. Además, en esto de crear un dios que rigiese las aguas del mar, ni fueron los únicos ni tampoco los primeros; es bien sabido que los griegos, pueblo también de pescadores y navegantes, tuvieron un dios con parecidas funciones al que llamaron Poseidon, y que los romanos rindieron culto al mismo ser bajo el nombre de Neptuno. Los taínos, más directos, lo llamaron simplemente *Bagua*: ‘Mar’.

El problema de las variantes reunidas en la tercera columna tal vez también pueda tener solución. Aquí la transcripción de Mártir vuelve a ser la menos cuidadosa; la palabra está mal dividida, la *n* en *-ónoco* debió ser *r*, y la *n* final acaso sea lectura errada por *ti*; en cambio, la de Las Casas, como se verá a continuación, es de nuevo la más precisa. *Maórocoti* será, por consiguiente, la forma que trataremos de analizar. El primer morfema, *ma-*, es un prefijo privativo, característico de las lenguas arahuacas, cuyo significado equivale en español a ‘sin’, ‘carente de’.¹⁴ Y *órocoti* es ‘abuelo’. Así se deduce de otra frase que Pané nos da, acompañada esta vez de su debida traducción. Dice Pané: “Éstos, tan pronto como llegaron a la puerta de Bayamanaco, y notaron que llevaba cazabe, dijeron: ‘*Ahiacabo guárocoel*’, que quiere decir: ‘Conozcamos a este nuestro abuelo’”.¹⁵ En el sintagma *guárocoel* ‘nuestro abuelo’, pueden separarse el prefijo pronominal *wa-* ‘nuestro’, la base *óroco* ‘abuelo’ y el sufijo *-el*, que a menudo aparece, al final de nombres propios, también como *-ey* o *-ex*: *Guartonel Guarionex*, *Atabey Atabex*, etc. Y vienen a confirmar la deducción de que en taíno *óroco* equivale a ‘abuelo’ las formas *áruguti*, registrada con el sentido de ‘grandfather’ por Douglas Taylor entre los llamados Black Caribs, cuyo idioma es, en lo

¹³ Gonzalo Fernández de Oviedo: *Historia general y natural de las Indias*, Madrid. 1851, lib. XIII. cap. 9; I, p. 436.

¹⁴ Goeje: *op. cit.*, p. 59.

¹⁵ *Relación*, cap. XI.

esencial, de origen arahuaco,¹⁶ y *ádakutti*, recogida, con igual sentido, por Goeje en lokono o arahuaco de las Guayanas.¹⁷ O sea, que *Ma-órocoti* vendría a significar ‘sin-abuelo’, ‘sin antecesor masculino’, o como explicaba Pané, “que tiene madre, mas no tiene principio”.

Las variantes en la cuarta columna parecen corresponder al término *wamá* registrado por Goeje en lokono con el significado de ‘lord’.¹⁸ Entre los taínos, Guamá fue el nombre (o quizá el título), del cacique que en Cuba asumió el mando de los indios rebeldes después de la captura y ejecución de Hatuey.¹⁹ A mayor abundancia, los naturales de La Española llamaban a Colón “el *guamiquina* de los cristianos” porque, según Las Casas, “*guamiquina* llamaban al señor grande”.²⁰ En realidad el término debió haber sido *wam (A)-ikini*, en donde *-ikini* equivale a ‘único’.²¹ Volviendo, pues, a *Guamá*, Pané lo dejó bien traducido cuando lo llama “aquel Gran Señor que dicen que está en el cielo”.²² E igualmente Las Casas: el “Señor Grande que vive en el cielo”.²³

En resumen, aunque los anteriores análisis tal vez puedan rectificarse en alguno que otro pormenor, creo que en general resultan esencialmente válidos. Por consiguiente los nombres *Yucahu Bagua Maórocoti* y *Yucahuguamá* pudieran libremente traducirse por Espíritu de la Yuca y del Mar, Ser sin Antecesor Masculino y Señor Yucador.

Las deducciones obtenidas mediante el análisis lingüístico se ven en parte confirmadas y ampliadas por otras observaciones de Pané. Declara éste en el capítulo XIX de la *Relación*. “Los cemíes de piedra son de diversas hechuras. Hay [...] otros que tienen tres puntas, y creen que hacen nacer la yuca”. Relacionando lo que acaba de citarse con lo visto anteriormente, parece lógico pensar que estos ídolos, en forma de piedras de tres puntas, que hacen nacer la yuca, fueron líticas representaciones de Yucahuamá. Y hasta pudiera inferirse, confrontando estas deducciones con el párrafo de la *Relación* que a continuación examinaremos, que las piedras de tres puntas se usaban en ritos agrícolas de carácter propiciatorio, y que tales ritos consistían en enterrarlas en los

¹⁶ Douglas Taylor: *The Black Carib of British Honduras*, New York, 1951, p. 76.

¹⁷ Goeje: *op. cit.*, p. 21.

¹⁸ *Ibid.*, p. 199; II, 166, f.

¹⁹ *Colección de documentos inéditos de Ultramar*, 2da. ser., vol. IV, Madrid. 1888, pp. 168, 217, 254, 308, 325, 353 y 358.

²⁰ Las Casas: *Historia de las Indias*, 3 vols., México. 1951, lib. I, cap. 91; I, 372.

²¹ Goeje: *op. cit.*, p. 92; II, 48, f.

²² *Vide supra*, nota 8.

²³ Las Casas: *Apol. hist.*, cap. 167.

conucos para que su mágica presencia fertilizase los sembrados y multiplicase las cosechas. Así se desprende de lo que les aconteció a seis súbditos de Guarionex que enterraron unas imágenes cristianas con los mismos fines con que empleban sus nativos cemíes. El caso, tal como lo relata fray Ramón, fue que habiendo éste convertido al catolicismo a una familia de indígenas, les dejó unas imágenes para que les rindieran culto en un pequeño templo que para este propósito les hizo construir. Y ocurrió que, ido el fraile, llegaron allí los seis indios, tomaron las imágenes y se las llevaron. Y agrega Pané: “Salidos aquellos del adoratorio, tiraron las imágenes al suelo, y las cubrieron de tierra y después orinaron encima diciendo: ‘Ahora serán grandes y buenos tus frutos’. Y esto porque las enterraron en un campo de labranza, diciendo que sería bueno el fruto que allí se había plantado”.²⁴ Todo lo cual se confirma en las frases de Mártir en que, llamando ajes a la yuca de que se hacía el cazabe, consigna lo siguiente: “En las raíces de los ajes se veneran los que son hallados entre los ajes, es decir, la clase de alimento de que arriba hablamos. Dicen que estos zemes se ocupan de que se forme aquel pan”.²⁵

Pasando ahora a la evidencia arqueológica, a la luz de las anteriores indagaciones reaparece el perdido significado simbólico de numerosas piezas que antes se veían como simples artefactos y ahora, al situarlas en su verdadero contexto cultural, cobran su pleno sentido como obras de arte. Son los llamados trigonolitos, cemíes tricornios, iconos tricúspides o, sencillamente, piedras de tres puntas. Las que he examinado en las principales colecciones de los Estados Unidos, las Antillas y Europa pasan de varios centenares y son muy diversas en tamaño, textura y ejecución. Un buen número de esas piedras se habían descrito, clasificado y reproducido en revistas especializadas.²⁶ Lo que aún no se había conseguido era identificarlas como imágenes relacionadas con el culto de Yúcahu Bagua Maórocoti, esclarecer el uso específico a que se destinaban y apreciar los logros expresivos de algunas de ellas en función de su recuperado sentido.

²⁴ *Relación*, cap. XXVI.

²⁵ Mártir de Anglería: *loc. cit.*

²⁶ El mejor de los trabajos que estudian y reproducen piedras de tres puntas es el de Jesse Walter Fewkes: “The aborigines of Porto Rico and Neighboring Islands”, *Twenty-fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*, Washington, 1907, pp. 3-220, especialmente pp. 111-132 y láms. XXXII-LIII. Ahora bien, al tratar Fewkes de explicar el simbolismo y las funciones de esas piezas, declara de entrada: “The use of the tripointed stones is as enigmatical as that of the stone collars or rings. Many authors have regarded them as idols, while others consider them as decorated mortars” (p. 128). Y después de analizar las interpretaciones de los varios autores que cita, y demostrar que carecen de base,

Para que los lectores no familiarizados con las piedras de tres puntas tengan una idea de la variedad de formas que les daban los artífices indígenas, reproduzco, en primer lugar, tres de las más conocidas. Son las que aparecen en la lámina 1, que he tomado del reciente libro de Frederick J. Dockstader *Indian Art in Middle America*. El doctor Dockstader, director del Museum of the American Indian y persona muy versada en estas cuestiones, dice de estas imágenes:

“These finely worked objects, whose function is completely unknown, are believed to have had a ceremonial use. The tri-pointed stone carvings, commonly termed a *zemi* have various forms, and usually the head of a human or animal adorns the ends”.²⁷

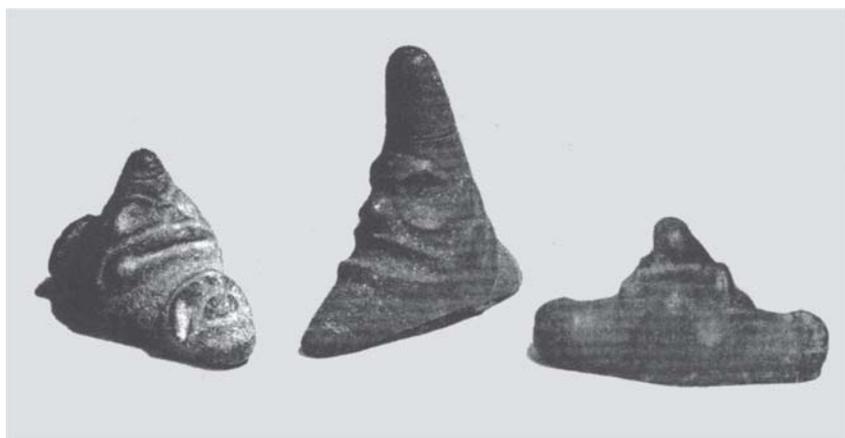


Lámina 1. Imágenes labradas en piedra (Cortesía del Museum of the American Indian, Heye Fundation, Nueva York).

Los esclarecimientos llevados a cabo en las anteriores páginas permiten deducir que, excluyendo la imagen de la derecha (por razones que se expondrán en otro capítulo), las restantes representan el impresionante rostro de Yucahuguamá, el Gran Señor que hacía nacer la yuca. Comenzando, pues, por la del centro, obsérvese en ella la solemne dignidad del

sólo llega a formular la siguiente conclusión: “From whatever side we approach the subject, we come back to the conclusion that they were idols, or zemis. If they were not actually worshipped, they assumed forms which are duplications of idols that were worshipped” (p. 132). Y en el más reciente de los trabajos sobre esta materia, Frederick I. Dockstader, a quien cito más abajo, asume la misma posición.

²⁷ Frederick J. Dockstader: *Indian Art in Middle America*, Greenwich, Connecticut, 1964, comentarios a la lámina 199.

perfil y la aparente sencillez con que el tallador lo adapta al diseño triangular de la composición; el extraño efecto de los grandes ojos excavados; la oreja de lóbulo horadado para insertar en ella una placa de reluciente guanín; la boca entreabierta y de exageradas proporciones, como ávida de ingerir sustancias nutricias para alimentar la yuca, y concentrando todo el vigor genésico de la imagen hacia el vértice superior, la llamativa protuberancia que tal vez haya querido significar el brote ya henchido, próximo a germinar en una nueva planta. El resultado es un ídolo de extraordinaria fuerza sugeridora. Y admirable, además, por el poderoso simbolismo, la sencillez de líneas y la excepcional economía de recursos de esta genial representación lítica de Yucahuaguamá.

La imagen de la izquierda es, a todas luces, una variante de la anterior. Repite, por consiguiente, algunas de las características observadas en la del centro: el mismo rostro formado por una boca que se agiganta hasta desmesurarse en ávidas fauces, unos grandes ojos excavados en cuencas circulares y una frente como en vías de vegetalizarse en el brote de una nueva planta. Tal vegetalización vendría a reflejar, tanto en este caso como en el anterior, la idea fundamental de los pueblos amerindios en cuanto a sus dioses agrícolas: las plantas por ellos legadas al hombre son una manifestación directa del cuerpo mismo del dios, renuevos constantes de su inmortal substancia. Concepto que, por otra parte, no dista mucho del credo cristiano de la transubstanciación. Lo que diferencia a esta imagen de la antes vista es, en primer término, que el vértice representa una especie de cabecita antropomorfa muy elementalmente esbozada. Esa cabecita, que hallaremos de nuevo en otras piezas análogas, acaso represente una visión igualmente animada del brote, es decir, como si éste fuera un ser dotado de instinto para abrirse paso hacia la superficie y dirigir la posterior transformación en tronco, ramas y hojas. Y se diferencia también en que los extremos de la base comienzan a cobrar un valor representativo todavía impreciso. Esas formas imprecisas podrán interpretarse mejor si antes procedemos a examinar las piedras de tres puntas que se comentarán a continuación.

La que se reproduce en la lámina 2 no se ha dado a conocer todavía en publicaciones especializadas. Se trata de otro ídolo tricornio, labrado en piedra gris, que se encuentra en el Museo de Antropología, Historia y Arte de la Universidad de Puerto Rico. Otra vez representa el solemne rostro de Yucahuaguamá ajustándose al contorno de uno de los lados del triángulo, y en ella reaparecen las características que se han señalado anteriormente. Lo singular de esta notable pieza es que el Gran Señor de la Yuca adquiere ahora un cuerpo antropomorfo de estilizadas líneas, y que esas líneas lo representan dentro del forzoso diseño triangular, en



Lámina 2 (Cortesía del Museo de Antropología, Historia y Arte de la Universidad de Puerto Rico).

una posición que confirma la función fertilizadora de la imagen. Sería poco razonable interpretarla, partiendo de una tradición religiosa ajena a la cultura taína, como “en pose de orante o suplicante”. Situada dentro de las creencias indígenas que hemos ido revelando, es patente que Yucahugamá no está orando o suplicando a un dios euroasiático; está, creo yo, removiendo la tierra bajo yuca recién plantada. Nótese que a ese fin el brazo termina en dedos contraídos, como para excavar mejor, y la pierna acaba en un pie estilizado, con los cinco dedos unidos a modo de paleta, para acelerar la subterránea locomoción. Y obsérvese asimismo que el escultor taíno con el fin de aumentar la impresión de movimiento, articula imaginativamente las extremidades al tronco mediante hábiles incisiones geométricas. Este último detalle hace pensar que, como en el caso de los llamados collares o colleras de piedra, que no eran tales colleras sino cinturones monolíticos,²⁸ quizá esta imagen haya sido una posterior adaptación al arte lapidario de modelos que originalmente se

²⁸ Sobre los cinturones líticos, su empleo en los juegos de pelota y su relación con previos cinturones de madera, véase Ricardo E. Alegría: “The Ball Game Played by the Aborigines of the Antilles”, *American Antiquity*, XVI (1951), pp. 348-352, y también Gordon F. Ekholm: “Puerto Rican Stone ‘Collars’ as Ball-game Belts”, en Samuel K. Lothrop *et al.*: *Essays in Pre-Columbian Art and Archeology*, Cambridge, Massachusetts, 1961, pp. 356-371 y 476-478.

labraban en madera. De ahí que las extremidades aparezcan como si estuviesen unidas al cuerpo por una especie de clavija que permitiese el libre juego de esas partes, y que estén talladas en bajo relieve, como para aumentar la impresión de independencia. De todos modos de haber existido tal forma anterior hecha en madera, la evidencia, acaso destruida por condiciones climatológicas adversas, no ha llegado hasta nosotros. Y haya sido así o no, de lo que no cabe duda es que la pieza representa un ser cuyo dinamismo se ajusta admirablemente a la función fertilizadora del numen generador de la yuca.



Lámina 3. Ídolo tricórneo. Institución Smithsonian, Washington.

Las extremidades que acabamos de señalar en este espécimen aparecen con igual claridad en otros trigonolitos. Tal es el caso del que se reproduce en la lámina 3. Si bien se nota una mayor complejidad en la traza y los pormenores, es evidente que se trata de otra representación del mismo ser mítico: desmesurado rostro situado en uno de los lados del triángulo, ojos cavados en forma circular, boca enormemente distendida, orejas de lóbulo perforados, incisiones que representan un número inexacto de costillas. El escultor sin duda tenía una idea precisa de la imagen que deseaba esculpir. Ahora bien, dentro de la esencial unidad del diseño, aparecen variaciones que conviene seguir teniendo en cuenta. Por ejemplo, el vértice de ésta no remata, como en los dos ejemplares anteriores, en una superficie redondeada en la cual se esboza una diminuta cabeza antropomorfa; termina en un botón que se asemejaría todavía más al brote o yema de una planta. Y lo que acaso pudiera ser de mayor importancia en la tarea heurística; los ornamentos en torno a la faz del dios también son diferentes: en algunas de las anteriores imágenes se vieron unas ranuras en formas de espirales o corrientes envolventes; en éstas son unos dibujos rectilíneos que se combinan formando diseños triangulares y terminan en una figura sigmoide al nivel de la oreja

El espécimen que se reproduce en la lámina 4 a primera vista pudiera desconcertar un poco. Mirado de lado, como en la exposición que aparece en la parte superior de la lámina, causa de momento la impresión de que fuera la cabeza de un pez o de un batracio. Pero no es así. Observando con mayor detenimiento se nota que las incisiones a la derecha, que parecían representar el contorno inferior de la cabeza del pez, en realidad representan la pierna flexionada del dios. Esto se hace aún más patente al mirar la imagen desde arriba, como en la exposición a la izquierda de la lámina. El complejo diseño que parecía la parte superior de dicha cabeza, mirado otra vez desde arriba se nos revela como el rostro, ahora más estilizado, de Yucahugamá. Y resultan entonces inconfundibles los ojos ahuecados, la testa adornada con un cintillo labrado, los dos circulillos que indican las ventanas de la nariz —semejantes aquí a los de la trompa de un reptil— y, desde luego, las distendidas fauces del gran ser engullidor fertilizador de los conucos.

Examinemos ahora el trigonolito que se reproduce en la lámina 5. Es evidente que su diseño general corresponde al de los anteriores. Lo que lo diferencia de aquéllos es, en primer lugar, que tanto los brazos como las piernas están dirigidos hacia adelante. Y de ese modo, al quedar libre la otra punta de la base, el artífice la emplea para esculpir en ella una figura que se asemeja a una indeterminada representación zoomorfa. Y



Lámina 4. Ídolo tricórneo. Institución Smithsonian, Washington.

la diferencia, sobre todo, que el vértice esté formado esta vez por el extraño capacete que cubre la testa del dios. Este capacete no produce ya una impresión de brote fitomorfo ni de cabecita antropomorfa; más bien hace pensar en una cabeza como de tortuga. Por consiguiente, de la comparación de todos estos iconos se desprende que si el concepto central que se externaliza en ellos es siempre uno y el mismo, el artista quedaba en libertad de seleccionar aquellos pormenores que mejor simbolizasen determinados aspectos de la naturaleza y funciones del buen Yucahuguamá.



Lámina 5. Ídolo tricórneo. Museo de Arqueología y Etnografía de la Universidad de Cambridge.

Los especímenes que acabamos de examinar sirven también de llave para interpretar rectamente las formas imprecisas que se observaron antes en un extremo de la base de otras piedras de tres puntas. Aquellas formas, cotejadas ahora con las de estas imágenes, evidentemente corresponden a las extremidades de Yucahuguamá. Y lo mismo puede decirse de los ídolos que se reproducen en las láminas 6 a 10. El primero de éstos, con un rostro de aspecto humano en una punta y las referidas extremidades en la otra, cobra especial interés por los dibujos geométricos que adornan su combado dorso. Completamente distintos a los que observamos anteriormente, no sabemos con certeza cuál pudo haber sido su esotérico sentido. De todos modos, el extraño ensamblaje de círculos, enlaces, triángulos y cruces asombra por la exactitud de sus líneas y



Lámina 6. Idolo tricórneo. Institución Smithsonian, Washington.

su calculada simetría. Todo lo cual deja ampliamente comprobadas la capacidad visualizadora y la destreza lograda por el tallador taíno. Los otros cemíes, reproducidos en las láminas 7 a 10, permiten seguir a través de ellos una especie de evolución de los elementos antropomorfos hacia otros de evidente cariz zoomorfo. El vértice del icono que se reproduce en la lámina 7 representa la parte anterior de una rana. Al extremo derecho de la lámina 8 fácilmente se reconoce una cabeza de ave acuática. La lámina 9 despliega, en la base del tronco bulbáceo, lo que probablemente sea la cabeza de un manatí. (Yúcahu Bagua era también, como se dejó dicho, un dios marino). Y sobre el tronco bulbáceo aparece



Lámina 7 (Cortesía del Museo de Antropología, Historia y Arte de la Universidad de Puerto Rico).

(lám. 10) lo que a todas luces es el cuerpo de una serpiente.²⁹ Todos son, otra vez, impresionantes demostraciones de la maestría a que podían llegar los artífices antillanos cuando deseaban ajustarse a una representación realista. Por otra parte, estas extraordinarias piezas vuelven a suscitar una serie de interrogaciones. ¿Serían esas figuras zoomorfas concretizaciones de las fuerzas abstractas del numen? ¿O se tendrían esas figuras por mensajeros, auxiliares o animales sagrados de Yúcahu, como el águila lo era de Zeus y el búho de Palas Atenea? La penuria de los informes que hoy poseemos nos impide dar a estas interrogaciones una respuesta categórica. Señalemos, de todos modos, que también en México, como observa Paul Westheim, “el mundo pre-cortesiano recurre

²⁹No son éstos los únicos motivos zoomorfos que se descubren en los trigonolitos, sino los que se encuentran con mayor frecuencia. He visto otras figuras, menos claras o menos aseguibles, de iguanas, tortugas, cotorras y hasta de lo que tal vez haya sido un perro. Es de esperar que los ejemplares aquí seleccionados sirvan de estímulo para iniciar un estudio más completo y pormenorizado de todos esos motivos.



Lámina 8 (Cortesía del Museo de Antropología, Historia y Arte de la Universidad de Puerto Rico).

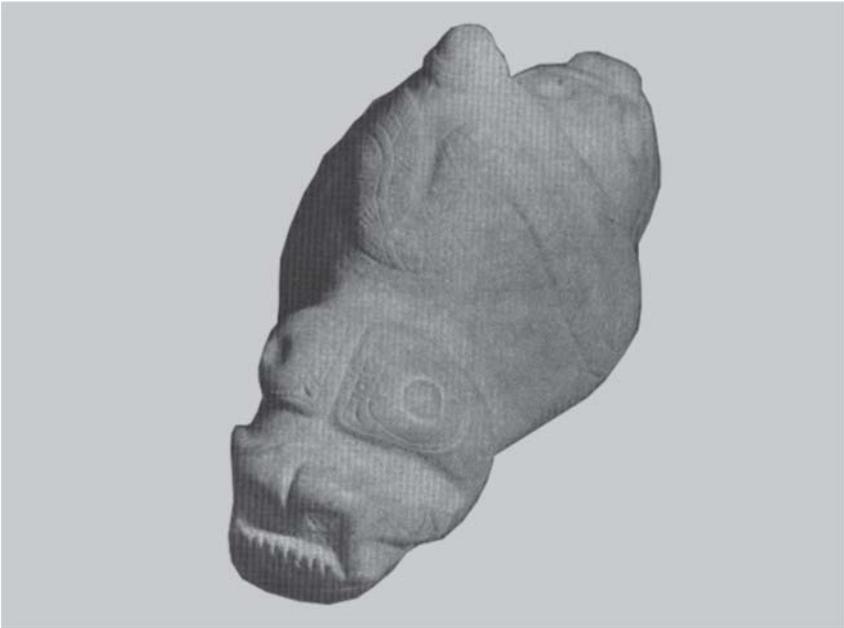


Lámina 9. Esta lámina y la siguiente corresponden al ídolo tricórneo de la colección Samuel Pión, vista frontal y lateral.

con preferencia al animal para traducir en forma sensible y palpable su concepto de la deidad”.³⁰ De haber sido aquel nuestro caso, tal vez no sea demasiado aventurado sugerir que los animales tallados al extremo de la base de estos trigonolitos representasen avatares o transformaciones del dios del mar y de la agricultura, relacionados con el agua (rana, ave acuática, manatí), o con la metaforización de las nubes cargadas de lluvia (serpiente).

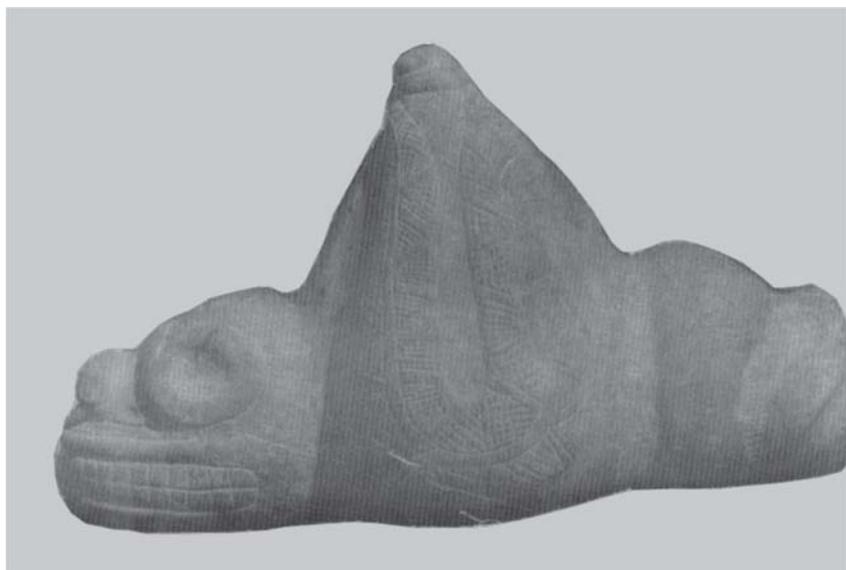


Lámina 10. Ídolo tricórneo con cabeza de manatí a un extremo. Colección Samuel Pión (Foto de Marcio Veloz Maggiolo).

Los numerosos trigonolitos de rostros antropomorfos, motivos zoomorfos y complicados dibujos geométricos no son las únicas efigies del numen fertilizador de los sembríos. Igualmente abundantes son las representaciones en las que los elementos simbólicos se reducen a su mínima expresión, dando por resultado diversos tipos de piezas de suma sencillez. Unas están toscamente labradas en diversos tipos de piedra. Otras están hechas por separación de las protuberancias calcáreas que aparecen en la concha del cobo. Y en estos últimos años han estado apareciendo en Santo Domingo numerosas figurillas tricúspides, hechas de barro cocido, de unos 3 a 4 cm de base. La variedad de diseños, materiales y medidas, y sobre todo la extraordinaria abundancia de todos

³⁰ Paul Westheim: *Ideas fundamentales del arte prehispánico de México*, México, 1957, p. 32.

los tipos, son elocuente indicio del uso generalizado de estos cemíes. Cabe pensar, por consiguiente, que no sólo el cacique, sino cada individuo de la tribu, poseería el suyo propio para emplearlo en el rito propiciatorio de su recién plantado conuco.

Para cerrar por hoy estas observaciones sobre el Ser Supremo, ocupémonos ahora de la conseja que recogió Pané y que de allí repitieron Las Casas y otros cronistas. Fray Ramón la relata de la manera siguiente:

Y a aquel gran señor, que dicen está en el cielo, según está escrito en el principio de este libro, hizo Cáicihu un ayuno [...] Y dicen que este cacique afirmó haber hablado con Yucahuguamá, quien le 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 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 trate del Almirante y de la gente que lleva consigo.³¹

Y Las Casas, trasladando directamente al castellano lo que leía en Pané, la refiere así:

Tornando al propósito del cacique o señor que había comenzado aquel ayuno decían, y era pública voz y fama, que habiendo hablado con cierto cemí, que tenía por nombre Yucahuguamá, le había dicho que los que después de él fuese muerto fuesen vivos, poco gozarían de sus tierras y casas, porque vendría una gente vestida que los señorearía y mataría y que se morirían de hambre; de allí adelante creyeron ellos que aquella gente debía ser los que llamamos caribes, y entonces los llamaban y llamábamos caníbales.³²

Fue, pues, a Yucahuguamá a quien se atribuyó la triste misión de vaticinar la destrucción del pueblo taíno y de su tradicional modo de vida. El lector tal vez recordará que, según otros cronistas, también en México y Perú los dioses nativos anunciaron, en términos muy parecidos, el derrumbe de sus respectivas civilizaciones. Esa fatídica profecía, ¿era

³¹ *Relación*, cap. XXV

³² Las Casas: *Apologetica historia*, cap. 167.

expresión de un mito apocalíptico creado independientemente en distintas regiones de América? ¿O pasó de las Antillas a Tierra Firme llevada en boca de los conquistadores? Paralelismo o difusión, el afán de propagar aquellos melancólicos augurios bien pudo haber servido a otro fin que suele acompañar a las empresas conquistadoras: atribuir a designio divino lo que es racionalización y defensa de la agresión y el despojo. Y todo eso no concuerda, a la verdad, con el carácter compasivo y las funciones benéficas de Yucahuguamá.

Resumiendo ya, el Ser Supremo de los antillanos no fue un enamorado don Juan, como Júpiter; ni un juez exigente y vengativo, como Jehová; ni un contumaz guerrero, como Odín. Creado por un pueblo que vivía en islas casi paradisíacas, sin reptiles venenosos ni bestias feroces, sin crudos inviernos ni agobiantes veranos, sin desiertos y sin páramos, en donde una naturaleza benigna ofrecía aves y peces en abundancia y fértiles tierras para la labranza, Yúcahu Bagua Maórocoti fue, como sus creadores, pacífico y bienhechor. Estrechamente vinculado a la ecología de las islas, sus funciones fueron las de generoso Ser Sustentador que rige las fuerzas genésicas de la tierra y el mar. Visto así, el mito tiene un significado preciso dentro del medio en que habitaba el taíno y refleja su carácter y su cosmovisión. Yúcahu Bagua Maórocoti, el Señor de los Tres Nombres, el Icono de las Tres Puntas, en sí resume los tres factores primordiales que felizmente se armonizan en las Antillas: tierra, mar y hombre.³³

³³ Fred Olsen, basándose en recientes excavaciones hechas en las Antillas Menores, sugiere la hipótesis de que la representación de este dios como una imagen conoide fuera un proceso que se inició con la llegada de los taínos a esas islas. Véase su artículo "The Arawak Religion: The Cult of Yocahu", *Mill Reef Digger's Digest*, Antigua, West Indies, April 1970, pp. 1-18.

Presuntos ritos atribuidos a los indígenas de Cuba, de Jamaica y Puerto Rico

A propósito de la voz “manicato” y un rito nupcial imputado a los aborígenes de Cuba

Hay palabras que convocan cuestiones históricas y posturas ideológicas tan disímiles que exigen una definición exacta de su sentido original y de su campo semántico. Así ocurre, por ejemplo, con los vocablos *cimarrón*, *criollo* y, aunque en grado mucho menor, con el indoantillanismo *manicato*.

Los lexicógrafos antillanos al registrar el término y su significado generalmente dan como fuente a Oviedo. Luis Hernández Aquino, en su conciso *Diccionario de voces indígenas de Puerto Rico* sencillamente consigna:

“*Manicato*. Persona esforzada, valiente y de buen corazón, según lo registra el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo”.¹

Alfredo Zayas y Alfonso, con el propósito de ofrecer información más amplia y precisa, escribe en su *Lexicografía antillana*:

“*Manicato*. Según Oviedo este vocablo significaba ‘esforzado o animoso’. Las Casas niega que esta fuera la acepción de dicha voz”.

El relato donde Oviedo se refiere a la palabra *manicato* es muy singular.²

A continuación cita el pasaje de Oviedo, pero no menciona el otro lugar en que éste vuelve a ocuparse del término, ni da a conocer cuáles son las objeciones de Las Casas ni dónde aparecen.

Y Emilio Tejera, en el más documentado y abarcador de los registros de voces taínas, apunta:

“*Manicato*. Significa esforzado, de buen corazón”.³

¹ *Diccionario de voces indígenas de Puerto Rico*, Bilbao, Editorial Vasco-Americana, 1969, p. 258.

Pese a lo exclusivo del título, el diccionario incluye voces comunes a las demás Antillas y aun otras originarias del continente.

² *Lexicografía antillana*, La Habana, Imprenta El Siglo XX, 1914, p. 372.

³ *Indigenismos*, Santo Domingo, R. D., Editora de Santo Domingo, 1977, II, pp. 1042-1043.

Tejera consigna luego las dos ocasiones en que Oviedo se ocupa del término, agrega numerosas referencias a otras lenguas amerindias, pero omite por completo toda referencia a Las Casas.

Sumariamente expuesto el estado actual de la cuestión, acudamos a Oviedo para compulsar sus informes en el debido contexto. Oviedo registra el término dos veces. La primera documentación aparece al explicar la manera en que el taíno adiestraba el pez llamado *guaicán* o pez reverso para emplearlo en la captura de presas mayores:

“[...] toma el indio en la mano este pescado reverso e halágalo con la otra e dícele en su lengua que sea *manicato*, que quiere decir esforzado e de buen corazón, e que sea diligente, e otras palabras exhortatorias a esfuerzo, e que mire que ose aferrarse con el pescado mayor e mejor que viere”.⁴

La segunda documentación ocurre, algunos capítulos más adelante, al referir ciertas costumbres matrimoniales que atribuye a los indígenas cubanos, y que constituyen “el relato [...] muy singular” que menciona Zayas:

La gente de la isla de Cuba o Fernandina es semejante a la de esta isla Española [...] La estatura, el color, los ritos e idolatrías, el juego del batey o pelota, todo es como lo de la isla Española; pero en los casamientos son diferentes, porque cuando alguno toma mujer, si es cacique, primero se echan con ella los caciques que se hallan en la fiesta; y si es hombre principal el que ha de ser el novio, échanse con ella primero todos los principales; y si el que se casa es plebeyo, todos los plebeyos que a la fiesta vienen la prueban primero. E después que muchos la han probado, sale ella sacudiendo el brazo, el puño cerrado e alto, diciendo en alta voz: *manícato, manícato*, que quiere decir esforzada o fuerte o de grande ánimo, cuasi loándose que es valerosa se para mucho.⁵

La imputación licenciosa de este párrafo no pasó inadvertida a Las Casas, a la cual opone los siguientes razonamientos:

Oviedo dice muchas cosas, como suele, que no vido, de costumbres malas de la gente de aquella isla, que ni yo supe, que fui de los primeros y estuve allí algunos años, ni jamás oí a hombre que

⁴ Gonzalo Fernández de Oviedo: *Historia general y natural de las Indias*, lib. XIII, cap. 9. En la ed. de Madrid, Real Academia de la Historia, I, 1851, p. 435.

⁵ *Ibid.*, lib. XVII, cap. 4; I,498-499. Acentuó *manícato* como esdrújula. Vid n. 8.

lo alcanzase [...] Dice Oviedo que cuando alguno se casaba, señor o principal o de los plebeyos y bajos, todos los convidados, primero que el novio, habían de tener con la novia mala parte; yo creo que el que lo dijo a Oviedo no le dijo verdad, porque nunca hubo tiempo para que aquello de los indios se alcanzase [...]⁶

Queda visto que la repulsa de Las Casas no iba enfilada a “la acepción de la voz” —como apuntó Zayas— sino a la cuestionable autenticidad del relato. A ese efecto obsérvese que Oviedo es el único cronista que divulga esas noticias, con el agravante de que no fue testigo presencial: escribe de oídas lo que acaso había recibido en forma ya adulterada, o tal vez él mismo alteró para conferir al discurso un tono algo más subido —como hizo al pormenorizar “los vicios y lujurias” de los matrimonios indígenas.⁷ De uno u otro modo, su versión dista de ser una inobjetable evidencia etnográfica.

Si resulta muy dudosa la veracidad del relato, no ocurre lo mismo en cuanto al origen y alcance del término *manícato*. Daniel G. Brinton, en su clásica monografía *The Arawack Language of Guiana*, específicamente declara:

Various compound words and phrases are found in different writers, some of which are readily explained from the Arawack [...] Oviedo says that at marriages in Cuba it was customary for the bride to bestow her favors on every man present of equal rank with her husband before the latter's turn came. When all had thus enjoyed her, she ran through the crowd of guests shouting *manícato*, *manícato*, lauding herself, meaning that “she was strong, and brave, and equal to much”. This is evidently the Arawack *manikade*, from *mân*, *manin*, and means I am unhurt, I am unconquered.⁸

La precisa traducción de *manicato* por “I am unhurt” ‘estoy ilesa’ (o más literalmente, ‘no-lastimada, no-herida’) y por “I am unconquered” ‘estoy invicta’ (literalmente ‘no-conquistada, no-vencida’) contribuye a esclarecer la naturaleza de la ceremonia y de su función social. Es sabido

⁶ Fray Bartolomé de Las Casas: *Historia de las Indias*, lib. III, cap. 24. En la ed. de México, Fondo de Cultura Económica, 1951, II, pp. 521-522.

⁷ Oviedo, *op. cit.*, lib. V, cap. 3; I, 132 y ss. Cf. nota 9 y cita 15.

⁸ Daniel G. Brinton: “The Arawack Language of Guiana in its Linguistic and Ethnological Relations”, *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, XIV, 1871, p. 440.

La acentuación esdrújula de *manícato* aparece así en el texto, y así acentuó.

que entre los patrones culturales de otros pueblos amerindios exógamos es de rigor buscar consorte (o raptarla si fuese el caso) fuera del grupo o de la tribu del desposado. De modo que las festivas circunstancias de la boda no conducirían a las violaciones en serie alegadas por Oviedo, sino más bien a la representación ritual de un intento de rapto, del cual salía la novia, gracias a su denuedo, “ilesa e invicta”, es decir, todo lo contrario de lo alegado por Oviedo. Y ello vendría a reforzar la impugnación del pasaje como fidedigna fuente etnográfica, dejándolo reducido a otro de los frecuentes infundios de un cronista inconfiable.⁹

Presuntos sacrificios humanos en el juego de pelota en Jamaica y Puerto Rico

En recientes estudios sobre las ceremonias religiosas de los aborígenes antillanos se dice que los taínos, a semejanza de los mayas, sacrificaban víctimas humanas en sus juegos de pelota. El conocido investigador Eugenio Fernández Méndez escribe a este respecto:

El juego de pelota era al mismo tiempo una diversión y un rito religioso [...]

Algunas veces jugaban en apuestas a un enemigo cautivo —en estos juegos de pelota— adjudicándole el derecho de hacer un sacrificio a sus dioses al equipo vencedor. En los sacrificios usaban como instrumento los cuchillos de piedra, en los cuales estaban figuradas las imágenes de sus dioses.¹⁰

Reitera este parecer y agrega otros significativos pormenores en su *Arte y mitología de los indios taínos de las Antillas Mayores*:

“El juego de pelota antillano (o Batey) como en Tajín, Chichén Itzá y otros lugares se asociaba muy probablemente con los sacrificios de cautivos. Estos sacrificios destinados al dios solar o Dios Viejo del Fuego

⁹ Los juicios de Oviedo sobre la naturaleza, el carácter y las costumbres de los taínos han de examinarse críticamente, pues suelen ser suposiciones infundadas y no observaciones objetivas. V. mis artículos “Gonzalo Hernández de Oviedo, relator de episodios y narrador de naufragios” (*Casa de las Américas*, año XXIV, no. 141, nov.-dic. 1983, pp. 114-123, e *Ideologies & Literature*, no. 17, sept.-oct. 1983, pp. 133-145.

¹⁰ Eugenio Fernández Méndez: *Historia cultural de Puerto Rico, 1493-1968*, San Juan, Puerto Rico, Ediciones El Cerní, 1970, pp. 47-48.

cuyo símbolo son los cuchillos de pedernal, son correspondientes en su forma e intención ritual a los de Mesoamérica”.¹¹

Al formular estos juicios, acaso por el carácter meramente informativo que quiso darles, el autor no indicó las fuentes históricas en que se sustentan. Por otra parte, la importancia que asumen para fijar el alcance de los ritos religiosos taínos es tal que resulta indispensable reexaminar la cuestión. A ese fin he comenzado por consultar el exhaustivo estudio de Ricardo E. Alegría *Ball Courts and Ceremonial Plazas in the West Indies*. Al hacerlo encuentro que el profesor Alegría específicamente consigna:

“The ritual aspect of the game, which was sometimes used to determine who should have the honor of sacrificing a captive, appears only incidentally in the historical sources. We have specific references to this only in regards the Taíno Indians of Puerto Rico and Jamaica”.¹²

Y con el rigor científico que el asunto requiere, a continuación consigna la procedencia de sus informes: para el caso de Puerto Rico, “the chronicler Oviedo (1851-55, I: 471)”, y para el de Jamaica, as “told by a companion of Christopher Columbus, Diego Méndez (in Fernández de Navarrete, 1825, I: 470)”. Puesto que se trata de dos casos aislados, y ambos aparecen incidentalmente en las fuentes históricas, procedamos a situar los testimonios en su contexto para determinar las circunstancias en que se obtuvieron, los objetivos de sus respectivos autores al narrarlos y el grado de confiabilidad que puedan inspirar. Siguiendo las indicaciones bibliográficas del doctor Alegría, comencemos por el relato de Diego Méndez.

La sonadísima proeza de Diego Méndez ocurrió en 1503, durante el cuarto y último viaje de Colón. Al regreso de las calamitosas aventuras de Centro América, y a punto de hundirse los carcomidos cascos de sus naves, Colón se ve forzado a embicarlas en una playa de Jamaica. Sin bastimentos para sobrevivir, sin medios para continuar el viaje, y en constante peligro de ser atacado por los indios, Colón pregunta a sus abatidos tripulantes quién estaría dispuesto a cruzar en una canoa hasta Santo Domingo en busca de socorro. El único que respondió afirmativamente fue, desde luego, Diego Méndez. El bravo marino pasa a la Española,

¹¹ Eugenio Fernández Méndez: *Arte y mitología de los indios taínos de las Antillas Mayores*, San Juan, Puerto Rico, Ediciones Cemí, 1979, p. X.

El autor ofrece mayores detalles en el capítulo VII, “El juego de pelota”, pp. 69-80. Esos informes, si más extensos, siguen siendo conflictivos.

¹² Ricardo E. Alegría: *Ball Courts and Ceremonial Plazas in the West Indies*, New Haven 1983, p. 11 (Yale University Publications in Anthropology, 79).

obtiene una carabela, y con ella el Almirante y su gente llegan a Cádiz. Era noviembre de 1504.

Treinta y dos años después Diego Méndez otorga su testamento en Valladolid el 6 de junio de 1536. Con el manifiesto propósito de magnificar sus servicios a Colón y al Rey escribe el relato de la expedición y lo inserta en el testamento. Haciendo memoria de aquella lejana odisea cuenta lo siguiente:

Y llegado al cabo de la isla, estando esperando que la mar se amansase para cometer mi viaje, juntáronse muchos indios y determinaron de matarme y tomar la canoa y lo que en ella llevaba; y así juntos jugaron mi vida a la pelota para ver a cuál de ellos cabría la ejecución del negocio. Lo cual sentido por mí víneme escondidamente a mi canoa, que tenía tres leguas de allí, y híceme a la vela.¹³

Y agrega este intencionado recordatorio:

“He querido poner aquí esta breve suma de mis trabajos y grandes y señalados servicios, cuales nunca hizo hombre a señor, ni los hará de aquí adelante del mundo; y esto a fin que mis hijos lo sepan y se animen a servir, e Su Señoría sepa que es obligado a hacerles muchas mercedes” (*Ibid.*, p. 246).

Y luego, apoyándose en que el Almirante le había prometido —pero no se le había dado— el alguacilazgo perpetuo de la ciudad de Santo Domingo, pide “que Su Señoría haga merced del alguacilazgo mayor de la ciudad de Santo Domingo a uno de mis hijos para en toda su vida, y al otro le haga merced de su teniente de almirante en la dicha ciudad” (247).

Es patente que el objetivo de aquel párrafo es encarecer servicios y magnificar peligros para reclamar mercedes. En tales circunstancias ¿será necesario preguntar si el narrador tuvo noticias ciertas de que los indios iban a sacrificarlo después de jugar su vida a la pelota, o se trataría de puras fantasías, imaginadas por el terror de lo que pudiera haberle ocurrido? No existe prueba alguna para afirmar lo uno o lo otro. De lo que sí hay irrefutable evidencia es de que tal sacrificio no se efectuó: de haberse efectuado, Diego Méndez no hubiera quedado para contar el cuento.

Del incomprobado caso del sacrificio de un cautivo en Jamaica pasemos al de otro cautivo en Puerto Rico. Cuenta Oviedo que en la conquista

¹³ “Relación hecha por Diego Méndez de algunos acontecimientos del último viaje del Almirante don Cristóbal Colón”, en Martín Fernández de Navarrete: *Obras*, Madrid, Ediciones Atlas, 1954, I, p. 245. (Biblioteca de Autores Españoles, 75).

de la isla participó un hidalgo “llamado Diego de Salazar, el cual demás de ser muy devoto de la Madre de Dios y de honesta vida, era muy animoso hombre y de gran esfuerzo [...] [Y] pues se ha tocado del esfuerzo e persona de este hidalgo, diré otro caso muy señalado de él”.

Un cacique que se decía del Aymanio tomó un mancebo cristiano, hijo de un Pero Suárez de la Cámara, natural de Medina del Campo, e atólo, e mandó que su gente lo jugasen al batey (que es el juego de la pelota de los indios), e que jugado, los vencedores lo matasen [...] Y en tanto que comían los indios, para después en la tarde hacer su juego de pelota, como lo tenían acordado sobre la vida del pobre mancebo, escapóse un muchacho, indio naboría del preso Pero Suárez, e fuese huyendo a la tierra del cacique de Guarionex, donde a esta sazón estaba Diego de Salazar [...]

Enterado éste, sale a rescatar al mancebo, y en llegando,

entró en un caney o buhío redondo, a donde estaba atado el Suárez, esperando que acabasen los indios de comer para lo jugar e jugado lo matar; y prestamente Diego de Salazar le cortó las ligaduras con que estaba atado e díjole: “Sed hombre e haced como yo”. E comenzó a dar por medio de trescientos indios gandules o más, con una espada y una rodela, matando o hiriendo con tan gentil osadía y efecto, como si tuviera allí otros tantos cristianos en su favor, e hizo tanto estrago en los indios, que aunque eran hombres de guerra, a mal de su grado lo dejaron salir con el dicho Suárez.¹⁴

Tal vez sea oportuno preguntamos si habría algo de hipérbole —y de ficción— al describir la descomunal batalla en la que este devoto paladín, émulo animoso de Amadís de Gaula y la andante caballería, con sólo una rodela y una espada desbarató a trescientos y más espantables enemigos. E inquirir quién se propuso incrementar el interés narrativo añadiendo la inminente inmolación del inocente prisionero. Y traer a colación el juicio que en el siglo pasado emitió Martín Fernández de Navarrete en cuanto a los informes que Oviedo escribía de oídas:

“No fueron tantos los documentos que tuvo de los primeros tiempos, y así refiere candorosamente y con poca crítica cuanto oyó a personas

¹⁴ Gonzalo Fernández de Oviedo: *op. cit.*, lib. XVI, cap. 4.; I, 1851, pp. 470-471. Otros autores, siguiendo a Oviedo, repiten el mismo episodio. *Vid.* Alegría, *op. cit.*, pp.11-12.

que abusaron de su credulidad o halló adoptado por las tradiciones populares, que adulteran más cuanto más se propagan y alejan de su origen”.¹⁵

Con el propósito de discernir entre lo sucedido y lo imaginado en este asombroso episodio ofrezcamos unos datos precisos: el rescate del joven ocurre en 1511; Oviedo llega a las Indias en 1514; la invasión y conquista de México comienza en 1519, y la *Historia* de Oviedo se publica en 1535. Sería después de 1519 que se propalarían en las Antillas las noticias de sacrificios humanos en ceremonias religiosas mesoamericanas, y entre esa fecha y 1535 que la hazaña de Diego de Salazar se enriquecería con los nuevos peligros a que estuvo expuesto el joven cautivo. Atiéndase a que ningún otro cronista ofrece informes sobre tales sacrificios en Puerto Rico —ni siquiera el propio Oviedo, con excepción de este “caso muy señalado”— y que lo hace incidentalmente, al interpolar lances que habían sufrido una sustancial elaboración durante el proceso de transmisión oral. Y sea de esto lo que fuere, otra vez sobresale una irrefutable evidencia: tampoco en Puerto Rico se ejecutó el sacrificio. Y como la ejecución ritual es precisamente lo que falta, sin esa base se desploma el inestable andamiaje de este otro caso. Además, de los ritos, ceremonias y creencias religiosas de los taínos tenemos sólo una fuente textual directa: la *Relación* de fray Ramón Pané.¹⁶ Y en ella no hay noticia alguna de que rindiesen culto a sus dioses sacrificándoles enemigos cautivos, o que tuviesen un “dios solar o Dios Viejo del Fuego cuyo símbolo son los cuchillos de pedernal”. Carece, pues, de las más elementales evidencias la atribución a los indígenas borinqueños de sacrificios humanos en sus juegos de pelota.

En resumen, la atenta lectura de los textos lleva a rechazar el aserto de que las indias cubanas practicasen una especie de prostitución ritual como parte de las ceremonias nupciales. Y asimismo a objetar que en Jamaica y Puerto Rico los taínos hubieran sacrificado cautivos en sus ritos religiosos.

¹⁵ Fernández de Navarrete: *op. cit.*, I, p. 43.

¹⁶ Fray Ramón Pané: *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, Nueva versión con notas, mapa y apéndices por J. J. Arrom. México, Siglo XXI Editores, 1974. Octava edición, corregida y aumentada, México, 1988.

Criollo: Definición y matices de un concepto

Leyendo en el último número de *Hispania* el valioso trabajo del profesor J. E. Davis sobre los americanismos de *El inglés de los güesos*, he notado que se define el término *criollo* como: “American child of Spanish parents”.¹ En cambio, en la reseña de un notable libro sobre nuestra cultura colonial, aparecida en el *New York Times*, un conocido americanista lo emplea del modo siguiente: “[...] as fast as the Indian and Negro wards of the Spaniards were taught to read Castilian, these Creoles [...]”² Como estas citas son sólo dos ejemplos de los distintos y hasta opuestos sentidos en que se viene usando dicho vocablo, creo que tal vez interesaría a los lectores de *Hispania* seguir la trayectoria de esta palabra para conocer su significado original y observar los matices que ha ido adquiriendo en los cuatro siglos que lleva de vida en nuestro idioma.³

Siguiendo un orden cronológico, encuentro por primera vez esta voz a fines del siglo XVI, en la *Historia natural y moral de las Indias* del padre José de Acosta. En esa obra, publicada en 1590, se emplea en sólo una ocasión para aludir, de paso, a los “criollos (como allá llaman a los nacidos de españoles en Indias)”.⁴ Ahora bien, el sentido que por esa misma época le dan otros escritores es más amplio. El Inca Garcilaso de la Vega, por ejemplo, explica en la Primera Parte de los *Comentarios reales*, publicada en 1609, que criollo “es nombre que lo inventaron los negros y así lo muestra la obra. Quiere decir entre ellos negro nacido en

¹Jack Emory Davis: “The Americanisms in *El inglés de los güesos*”, *Hispania* (1950), XXXIII, no. 4, p. 336.

²Herschel Brickell: “Art and Life in New Spain”, *New York Times Book Review*, Jan. 1, 1950, p. 5.

³Por supuesto que el tema tiene ramificaciones en portugués, francés, inglés y otros idiomas. El objeto de estas pesquisas se circunscribe a la lengua española y a los “criollos” sólo en cuanto el término se refiere a los de Hispanoamérica.

⁴José de Acosta: *Historia natural y moral de las Indias*, libro IV, cap. 25. Primera edición: Sevilla, 1590. Cito por la edición de Madrid, 1742, p. 247.

Indias; inventáronlo para diferenciar los que van de acá, nacidos en Guinea, de los que nacen allá, porque se tienen por más honrados y de más calidad, por haber nacido en la patria, que no sus hijos, porque nacieron en la ajena, y los padres se ofenden si les llaman criollos. Los españoles, por la semejanza, han introducido este nombre en su lenguaje para nombrar los nacidos allá. De manera que al español y al guineo, nacidos allá, les llaman criollos y criollas”.⁵

Y Silvestre de Balboa, en un poema escrito en Cuba en 1608, emplea el término precisamente como lo define Garcilaso, pues describe a un joven blanco como

*... mancebo galán de amor doliente,
criollo del Bayamo, que en la lista
se llamó y escribió Miguel Batista,*⁶

y más adelante se refiere a otro cubano, llamado Salvador, de la manera siguiente:

*iOh, Salvador criollo, negro honrado!
[...]
Y no porque te doy este dictado
ningún mordaz entienda ni presuma
que es afición que tengo en lo que escribo
a un negro esclavo y sin razón cautivo.*⁷

Queda visto en estos ejemplos que no era la pigmentación de la piel ni la condición social lo que caracterizaba al criollo, sino haber nacido en el Nuevo Mundo, de ascendientes no indígenas, bien fuesen europeos o africanos. Y aclaremos que la condición, esencial y determinante, de haber nacido en el Nuevo Mundo no es mera frase ni simple accidente. La tierra, la vegetación y el clima que los colonos encuentran en el recién descubierto continente son tan distintos a los que habían dejado allende el mar, que en el proceso de adaptación a esas nuevas condiciones físicas improvisan soluciones de tipo cultural distintas también de las que dejaron en sus distantes comunidades de origen. El conjunto de esas nuevas soluciones, ese vivir de manera diferente en una tierra diferente, crea, por extensión, un clima social parecido, pero no idéntico, al de la vieja patria lejana. La convivencia con una población indígena de

⁵ Inca Garcilaso de la Vega: *Comentarios reales de los Incas*, Primera parte, libro IX, cap. 31. La primera edición: Lisboa, 1609. Cito por la edición de Madrid, 1723, pp. 339-340.

⁶ Silvestre de Balboa: *Espejo de paciencia*, La Habana, 1941, p. 91.

⁷ *Ibid.*, pp. 103-104.

muy diversos patrones culturales acelera e intensifica el proceso, de manera que cuando surge la primera generación de hombres nacidos en Indias, tanto el ambiente geográfico primario como el social derivado ejercen un influjo decisivo en el modo de ser, de pensar y hasta de hablar de estos “hombres nuevos” del Nuevo Mundo. Lo que le acontece al hijo del colono europeo le sucede, tal vez con más razón, al hijo del esclavo africano. Y como tanto el uno como el otro son productos del medio en que conviven, por igual adquieren matices culturales comunes que los distinguen de los inmigrantes que posteriormente siguen llegando del Viejo Mundo.

Prueba de que esos matices diferenciadores eran fácilmente observables desde antes de terminar el siglo XVI la dan algunos documentos literarios de la época. Así, en 1591, el doctor Juan de Cárdenas, médico sevillano con larga residencia en México, dedica un capítulo de su libro *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* a explicar las diferencias en modales, expresiones verbales y actitud mental que distinguían al nacido en Indias del “cachupín o rezín venido de España”.⁸ Precisamente las mismas cualidades que señala Cárdenas las enumera en 1604 Bernardo de Valbuena al describir a la juventud mexicana.⁹ Y no sólo las diferencias, sino también el resultante antagonismo que dividía ya a los de acá y a los de allá queda consignado, también en 1604, en la *Sumaria relación de las cosas de Nueva España* del criollo Baltasar Dorantes de Carranza.¹⁰

⁸ Juan de Cárdenas: *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, libro II, cap. 2. Primera edición: México, 1590. Cito por la edición facsimilar, Madrid, 1945, pp. 176-178.

⁹ Bernardo de Valbuena: *Grandeza mexicana*, cap. III. Primera edición: México, 1604. En la edición de México, 1941, véanse especialmente las páginas 39-40.

¹⁰ Baltasar Dorantes de Carranza: *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, México, 1902, pp. 112-114 y 150-154. Del primer trozo proceden las frases: “Oh, Indias, madre de los extraños [...]madrasta de vuestros hijos [...]” En el segundo se halla el soneto que cito a continuación como síntesis del resentimiento criollo:

*Viene de España por el mar salobre
a nuestro mexicano domicilio
un hombre tosco, sin algún auxilio,
de salud falto y de dinero pobre.*

*Y luego que caudal y ánimo cobre,
le aplican en su bárbaro concilio,
otros como él, de César y Virgilio
las dos coronas de laurel y robre.*

*Y el otro que agujetas y alfileres
vendía por las calles, ya es un conde
en calidad, y en cantidad un Fúcar:*

*Y abomina después el lugar donde
adquirió estimación, gusto y haberes,
y tiraba la jábega en Sanlúcar.*

Fácil resultaría abundar en esto de los rasgos diferenciadores, y sobre todo en los opuestos puntos de vista de criollos y peninsulares, especialmente a medida que avanza el coloniaje y se hace más agria y violenta la pugna.¹¹ Como no es ése nuestro propósito, sino seguir sucintamente la trayectoria histórica del vocablo, pasemos a examinar otro ejemplo, y sea éste de la segunda mitad del siglo xvii. El doctor Juan de Espinosa Medrano, en su célebre *Apologético en favor de don Luis de Gongora*, publicado en 1662, explica: “Tarde parece que salgo a esta empresa; pero vivimos muy lejos los criollos, y si no traen las alas del interés, perezosamente nos visitan las cosas de España”.¹² Sabido es que Espinosa Medrano fue, como Garcilaso, un peruano en cuyas venas corría buena proporción de sangre indígena. Si un docto mestizo se llama a sí mismo criollo, es evidente que el término carecía de connotación racial y tenía esencialmente el significado cultural que hemos venido notando.¹³

En el siglo xviii no varía el contenido ideológico de esta palabra. Jorge Juan y Antonio de Ulloa la emplean en 1748 sin darle la menor connotación racial, pues consignan, primero, que “el vecindario blanco que habita en Cartagena se puede subdividir en dos especies: una de los *européos* y otra de los *criollos*, o hijos de aquel país”,¹⁴ y poco después apuntan que los negros “se dividen en dos estados, que son libres y esclavos, y uno y otro en otros dos, que son *criollos* y *bozales*”.¹⁵

Igualmente, en 1788, fray Íñigo Abbad declara que en Puerto Rico, donde se había extinguido ya la población indígena, “dan el nombre de criollos indistintamente a todos los nacidos en la isla, de cualquiera casta o mezcla que sean”.¹⁶

¹¹ Esa pugna fue, como se sabe, de carácter esencialmente político. En lo cultural, si bien es cierto que existen los matices diferenciadores que acabo de puntualizar, españoles e hispanoamericanos constituimos un solo cuerpo de cultura dentro de la occidental. Se trata, pues, de diferencias dentro de un mismo patrón general que resultan insignificantes si se comparan, digamos, con las que nos distinguen de los franceses.

¹² Juan de Espinosa Medrano: *Apologético en favor de don Luis de Góngora*, Lima, 1662, sección “Al lector” en las páginas preliminares sin numerar.

¹³ Cabe citar aquí, a manera de aclaración, el siguiente párrafo de don Pedro Henríquez Ureña: “Resulta artificial trazar una tajante línea divisoria entre el criollo como descendiente puro de europeos y el mestizo como hombre de sangre mezclada. Por regla general, decíase criollo al miembro de los grupos sociales más altos, aun cuando tuviese sangre india —acaso no muy perceptible después del siglo xvi, pues los grupos a que pertenecía continuamente se mezclaban, por matrimonios, con los recién llegados de Europa” (*Las corrientes literarias en la América Hispánica*, México, 1949, p. 215, nota 15).

¹⁴ Jorge Juan y Antonio de Ulloa: *Relación histórica del viaje a la América meridional*, Madrid, 1748, tomo I, libro I, cap. 4, p. 40.

¹⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹⁶ Íñigo Abbad: *Historia geográfica, civil y política de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*, Madrid, 1788, p. 267.

Pasemos ahora a los siglos XIX y XX. En el primer tercio del XIX comienzan dos procesos históricos que matizan el sentido del referido término aunque sin cambiar, por supuesto, su condición esencial. Estos dos procesos son la prohibición de la trata de esclavos y la formación de las nacionalidades.

Con la prohibición de la trata dejan de llegar los cargamentos de africanos. Como consecuencia, en aquellas regiones donde una parte considerable de la población era negra, a medida que desaparecen los “guineos”, “bozales” o “de nación”, van quedando sólo los “criollos”. Y al llegar a ser todos criollos, se hace inútil el uso de un adjetivo que subraye una diferencia ya inexistente. En otras regiones, donde los negros formaban una parte exigua de la población, esos pequeños grupos fueron disminuyendo progresivamente absorbidos por los grupos predominantemente.¹⁷ Ambas razones contribuyeron a que “criollo” se usara, cada vez más, únicamente para diferenciar a los blancos nacidos en la América de los que continuaban llegando de España, y también de Alemania, Italia, Irlanda, Francia y otros países. Así se explica que en 1883 el peruano Juan de Arona afirmara que criollo “designa lo americano, pero de puro origen europeo”.¹⁸ Aunque lo de “puro origen europeo” no deje de parecernos, tanto histórica como etnográficamente, un puro dislate, ese significado exclusivo ha corrido con fortuna y de él se han hecho eco casi todos los diccionarios. El lector habrá de tener en cuenta esa connotación, pero sin olvidar que si todos los nacidos en la América, de origen europeo, son criollos, no todos los criollos son, necesariamente, de puro origen europeo.

Los sentimientos nacionalistas que surgen al desmembrarse el vasto imperio colonial afectan, en otro sentido, el significado de “criollo”. A principios del siglo XIX todavía se sentían los fuertes vínculos unitarios que permitieron las proezas militares de un argentino en Chile y de un venezolano en Colombia y el Ecuador hasta converger ambos sobre el Perú; es decir, se tenía plena conciencia de que constituíamos una sola comunidad política al igual que lingüística y cultural. Pero con el triunfo de las armas americanas, y por razones que no cabe aquí explicar,¹⁹

¹⁷ En Chile, a principios del siglo XIX, se estimaba una población negra de unos 120 000; hoy es difícil hallar uno. En la Argentina, en tiempos de Rosas, había en Buenos Aires numerosos negros; hoy han desaparecido casi por completo.

¹⁸ Juan de Arona (seudónimo de Pedro Paz Soldán y Unanue): *Diccionario de peruanismos*, Lima, 1883, p. 264.

¹⁹ Puede consultarse el ameno y penetrante estudio de Germán Arciniegas: *Este pueblo de América*, México, 1945, especialmente las páginas 151-163.

fuimos fragmentándonos y levantando artificiales barreras políticas que no por artificiales fueron menos eficaces para separarnos y aislarnos. Como resultado, los criollos dejamos de ser los “hombres nuevos” del Nuevo Mundo, americanos todos, para transformarnos en argentinos y uruguayos, bolivianos y peruanos, colombianos y panameños, mexicanos y guatemaltecos, dominicanos y cubanos. Y “criollo”, ajustándose al nuevo concepto, vino a significar no lo americano esencial, sino lo nacional y particular.

Basten algunos ejemplos. Del Perú, precisamente, es la frase “venían dos chilenos y un criollo”²⁰ donde “criollo” equivale a “peruano”. De Chile es la copla

*Color 'e la tierra mesma
tiene su cara:
a esa linda crioyita
quien la besara,*²¹

donde “criollita” significa, por supuesto, “chilena”. Y en el propio *El inglés de los güesos*, cuando doña Casiana dice: “Tomá, inglés sonso, pa que no te metás con las criollas”,²² dudo que quiera decir con las “American children of Spanish parents”, sino con las “argentinas”. Y es más, como lo autóctono argentino se ha venido identificando con lo rural y lo gauchesco, “criollas” tiene allí el valor de “campesinas argentinas”.

Ahora en cuanto a animales y objetos inanimados. En la provincia de Buenos Aires, por ejemplo, he visto un tipo caballar, completamente diferenciado de otros tipos equinos, al que se designa por “caballo criollo”. “Criollo” significa allí “argentino”, y cuando más “rioplatense”, pues no se encuentra esa clase de caballos en otras regiones de Hispanoamérica. Del mismo modo, en Cuba se cosecha una papa llamada “criolla” para distinguirla de las importadas de los Estados Unidos. Como todas las papas son de origen americano (inclusive las “Irish potatoes!”), es evidente que el adjetivo significa “cubana”. Y los que hayan aprendido por experiencia que para conocer cabalmente a Hispanoamérica no basta verla y sentirla, sino que además hay que oírla, olerla y gustarla, quizás recuerden haber saboreado esas suculentas papas criollas en un guiso

²⁰ Citada por Augusto Malaret: *Diccionario de americanismos*, 3ra. ed., Buenos Aires, 1946, p. 267.

²¹ Augusto Malaret: *Los americanismos en la copla popular*, Nueva York, 1947, p. 51.

²² Benito Lynch: *El inglés de los güesos*, 6ta. ed., Buenos Aires, 1940, p. 265.

muy típico de Cuba, que se llama, por la misma razón, “ajiaco criollo”. ¿A qué insistir más? Criollo, en su sentido traslaticio, significa lo nacional, lo autóctono, lo propio y distintivo de cada uno de nuestros países.

Desde el siglo XIX, y muy especialmente en estas últimas décadas del siglo XX, el vocablo adquiere notable vigencia literaria en expresiones tales como “la novela criolla”, “el drama criollo” y “escritores criollistas”. Desglosar en todos sus pormenores en qué consiste el criollismo literario habrá de quedar para otra ocasión.²³ Por ahora baste señalar una de sus más importantes características. Lo criollo, en el sentido traslaticio que acabamos de definir, se halla con mayor facilidad en los campos y las pequeñas poblaciones, donde se ha conservado con su viejo aroma familiar el espíritu de nuestra tradicional cultura, que en las grandes ciudades, que son cosmopolitas. De ahí que la literatura criollista sea, en gran parte, una literatura de carácter rural en la que predomina el paisajismo y la descripción de ambientes y tipos locales. Ahora bien, sin sorpresa de nadie que conozca a Hispanoamérica, cavando en la cantera de lo local se ha vuelto a descubrir nuestra unidad continental: el argentinismo de *Don Segundo Sombra*, el colombianismo de *La vorágine* y el venezolanismo de *Doña Bárbara* resultan, vistos en conjunto, facetas de la unidad constituida por la novela americana. Y a través de la comprensión del fenómeno literario se ha ido más lejos todavía. Los escritores, acostumbrados al intercambio de libros, de revistas y de cartas, y no pocos de ellos dados a viajar, ya como diplomáticos —pues los diplomáticos criollos han sido tradicionalmente hombres de letras— o ya como periodistas, profesores y últimamente expatriados políticos, han hallado que los argentinos, peruanos, venezolanos o dominicanos no pueden sentirse extranjeros entre mexicanos o cubanos, que nos unen no sólo un idioma común sino una comunidad de experiencias históricas, de problemas y de aspiraciones, de íntimos sentimientos, en fin, la misma *Weltanschauung* que dirían los alemanes. Entre los hombres de le-

²³ El lector que quiera ir adentrándose en este asunto puede comenzar con los siguientes trabajos: Juan Carlos Álvarez: “¿El espíritu criollo?”, *Nosotros*, Buenos Aires, 2da. época, X, 1939, 67-77; Carlos Alberto Erro: *Medida del criollismo*, Buenos Aires, 1929; Mariano Latorre: «Bret Harte y el criollismo sudamericano», Atenea, Chile, XXXI, 1935, 437-462 y XXXII, 1935, 105-109; Felix Lizaso: “El criollismo literario”, conferencia en la Universidad del Aire, recogida en los Cuadernos de dicha institución, La Habana, 1933; Victor Pérez Petit: “Defensa del drama criollo”, *Nosotros*, Buenos Aires, 2da. ép., IV, 1937, 239-255; Arturo Usler Pietri: “Lo criollo en la literatura”, *Cuadernos americanos*, México, XLIX, no. 1, enero-febrero 1950, 266-278.

tras, por eso, “criollo” adquiere en nuestros días su prístino sentido de “lo americano esencial”.²⁴ Y así volvemos a donde comenzamos: criollo, en lengua española, es un término que indica distinciones de carácter cultural, y los criollos somos los que, sin ser indígenas, hemos nacido de este lado del charco y hablamos y pensamos en español con sutiles matices americanos. O dicho en otras palabras, somos, individual y colectivamente, la resultante humana del “Spanish American way of life”.

²⁴ Este concepto está pasando rápidamente al pueblo. En la Habana, hace poco, oí un diálogo entre un limpiabotas y un vendedor de periódicos (uno negro, blanco el otro), en que el primero aseguraba que tal y tal cosa no podía suceder “entre nosotros los criollos, porque en la América criolla [...]” Y se refería, claro está, a la misma América que otro habanero, José Martí, llamó hace más de medio siglo “Nuestra América”.

La virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético

A José María Chacón y Calvo, amigo cordial

Impenitente inventor de leyendas e incansable catador de verdades, el pueblo cubano se ha puesto entero en las tradiciones en torno a la virgen de la Caridad del Cobre. En los episodios de la aparición resume sus orígenes como nación. Y en lo que inventa, altera y mitifica, revela los veneros de su íntimo sentir. El esclarecimiento de tal proceso sería, por consiguiente, otro modo de cobrar conciencia de la idea que ese pueblo se ha formado de sí mismo.

La cuestión histórica

Para deslindar lo que hay de histórico de lo que hay de mítico en esas leyendas es necesario proceder ante todo al examen y confrontación de las fuentes escritas que han quedado sobre la aparición. Esa labor, imprescindible como base para posteriores indagaciones, tal vez resulte algo lenta. Pero, por otra parte, el lector podrá así constatar directamente los datos esenciales, y hasta quizá encuentre cierto desusado deleite en saborear la prosa antañona de las citas que sustentan estos primeros esclarecimientos.

Entre las escasas fuentes escritas que nos quedan sobre la aparición, la principal es un raro folleto compuesto 1782 por el presbítero Bernardo Ramírez.¹ Este folleto se basa a su vez en otro manuscrito, del cual dice Ramírez en su “Advertencia al lector”:

Mirando, no con poco dolor de mi corazón, casi enteramente perdidas las memorias de la aparición de Nuestra Señora de la Caridad [...] quiso [Dios] por su misericordia concederme ver un manus-

¹ La portada del ejemplar que manejo dice: *Historia de la aparición milagrosa de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre, sacada de un manuscrito que el primer capellán que fue de ella,*

crito de D. Onofre de Fonseca, hecho en el año de 1703, primer capellán que fue del Santuario [...] El referido manuscrito en el principio tenía algunas autoridades en donde probaba ser esta divina imagen traída de España por un cabo militar; parte de ellas no se entienden por la corrupción del papel, pero las que están inteligibles hacen la misma fuerza sobre el propio asunto.²

Perdido el manuscrito de Fonseca, tenemos que recurrir al relato de Ramírez para conocer la base documental en que se sustenta la tradición, Y éstas son las fuentes que el presbítero Ramírez acopia en el capítulo primero, titulado “Donde se prueba cómo esta milagrosa imagen, antes de aparecida sobre el mar, estuvo en esta isla de Cuba protegiendo a sus habitantes nuevamente convertidos”:

El padre Novarino, en su tratado *Umbrá Virginea*, lib. 4, núm. 638, dice así: “En las Indias Occidentales sucedió un caso digno de eterna memoria y fue que en la isla de Cuba, la mayor que entre todas las de las Indias rodea el mar, un reyezuelo o cacique de ella triunfaba de todos sus enemigos, venciéndolos y haciéndolos retirar, porque a imitación de los cristianos, valiéndose de una imagen de María Santísima que un cabo militar le había dado, se la colgaba ante los pechos cuando salía a reñir, con cuya protección siempre vencía”.

El Ilmo. Sr. Dr. D. Diego de Arteaga, obispo de Cartagena y Trujillo, en su *Alfabeto mariano*, fol. 88, lib. 10, dice así: “Que debiéndosele dar gracias a Dios por las obras grandes de su poderoso brazo [...] es con mayor excelencia el primer triunfo de un régulo o cacique cubano, el cual, usando a imitación de los católicos de una imagen de María Santísima, y valiéndose de su protección, triunfaba de sus enemigos en toda la isla, por lo cual él y toda su gente recibieron la fe católica con mucha alegría”.

El reverendo padre fray Martín del Castillo, de la orden de los Menores, en el tomo que compuso intitulado *Panegírico de María*

presbítero D. Onofre de Fonseca, componía por el año de 1703 y sacaba de los autos que en el de 1688 se formaron ante juez competente, los cuales se hallan en el archivo de la santa casa, por el presbítero D. Bernardo Ramírez, capellán que también fue de la Santísima Virgen [Santiago de] Cuba, Imprenta de la Viuda e hijos de Espinal, 1853.

Hay noticias de estas otras ediciones: Santiago de Cuba, Imprenta de L. Espinal, 1829; Santiago de Cuba, Imprenta del Real Consulado, 1830; La Habana, Imprenta Fraternal, 1840; La Habana, Imprenta de D. Bermúdez, 1916.

² Ramírez: *op. cit.*, p. 5.

Santísima, fol. 130, núm. 176, dice las siguientes palabras: “[...]En el año de 1515 después de nuestra redención, en esta isla nuestra vecina llamada de Cuba [...] gobernaba cierto régulo de los indios, el cual continuamente guerreaba con los comarcanos pueblos, empero tan dichoso [...] que nunca se retiró de la campaña vencido, siendo de tanta felicidad ésta la causa: cierto soldado cristiano que fue arrojado, no sé por qué acaso, en esta dicha isla (refiérela así Lorenzo Beyerline [i. e. Beyerlinck] en su *Teatro* letra M, en la palabra María), se alistó en los ejércitos del referido régulo, cuyas tropas seguían trayendo siempre en el pecho la imagen de la Sacratísima Virgen María, la cual indefectiblemente le servía en todas las guerras como escudo o brazalete en el diestro brazo, por cuya causa siempre que el dicho soldado y régulo salían a campaña vencían a los enemigos, de que resultó moverse acerca de las guerras esta duda entre los indios de dicha isla; sería más poderosa aquella imagen de María para conseguir victorias en la guerra, o la de los ídolos de los indios, para cuya resolución los centuriones y capitanes de ambos ejércitos con unánime acuerdo convinieron en esto: que se pusiesen en la espaciosa llanura del campo dos mancebos, cuyos brazos se habían de atar fuertemente a las espaldas con cordeles por el ejército contrario, debajo el patrocinio de sus ídolos, y que del mismo modo por el otro ejército se ligaran otros dos bajo la protección de María Santísima, y que aquella parte cantara la victoria por sí, como si la hubiera conseguido a fuerza de armas, cuyos mancebos sin humano favor quedasen libres de dichas prisiones, en lo que convinieron los magnates de uno y otro ejército, y puesto por obra todo lo dicho, estando los militares de ambos cuerpos esperando por instantes el suceso de este caso, se apareció con admirable majestad la Reina del Cielo al reyecillo (que estando instruido del soldado cristiano, decía a voces repetidas: ‘Ave María, Ave María’), la cual acercándose a los dos ligados jóvenes del régulo, los desató con el contacto solo de un cetro que traía en las manos [...]”³

Interrumpe entonces el padre Ramírez la relación de sus fuentes para añadir un fervoroso elogio mariano a la “Madre Soberana, con el título de Caridad”,⁴ y vuelve al hilo de la historia para concluir el capítulo así:

³ *Ibid.*, pp. 7-8.

⁴ *Ibid.*, pp. 8-9.

En el libro intitulado *Patrocinio de María Santísima a los españoles* se halla el caso siguiente: Dice el escritor, como fervorizando a los católicos, para que con mayor aprecio correspondan a lo mucho que a la Reina del Cielo deben, que era tan grande la devoción que los indios de la isla de Cuba tenían con la imagen de María Santísima y su santo nombre, que además de tenerle la iglesia en Cuba muy adornada y entapizada con paños de algodón finos, el cacique o régulo había establecido ley con graves penas para cualquiera que se atreviera a mentar el santísimo nombre de María fuera del templo, a menos que no fuera su real persona y las mujeres en los peligros de los partos.

El mismo autor en el dicho libro hace relación de que este régulo con su gente últimamente, por las muchas persecuciones que tenía de sus contrarios, se retiró al riñon de la isla a la parte que cae hacia el norte, y que celoso de que no le quitasen la imagen, que él tanto veneraba, un día, quizá movido de inspiración divina, con resolución al parecer bárbara, la echó en uno de los ríos que derraman sobre las costas del expresado norte.

Discurso hecho sobre el antedicho asunto

Este caso estupendo nos hace sentir fue misterioso el arrojado del régulo, pues quizá Dios, previniendo que por entonces se ponía a riesgo la milagrosa imagen de que los bárbaros enemigos la ultrajaran, o que tomándola otras gentes la perdiera esta isla, permitió al referido régulo tal acción; por cuyo motivo se discurre que la Altísima Providencia de Dios la mantuvo ilesa a incorrupta en las aguas o en otra parte. Ni dudamos tampoco ser aquella imagen la misma que hoy veneramos en el real de minas del Cobre, aparecida en la bahía de Nipe, conservándose hasta aquel tiempo que Dios halló conveniente venir a remediar por medio de ella nuestras calamidades, después de más de un siglo que hubo desde la conquista de esta isla (que fue cuando el dicho cacique la echó en el río), hasta el tiempo de su aparición [...]⁵

Los lectores que estén empapados en los cronistas de Indias habrán reconocido ya las fuentes de los historiadores marianos citados. El episodio de la intercesión de la virgen en las batallas del cacique lo refiere Antonio de Herrera en su *Historia general de los hechos de los castellanos*

⁵ *Ibid.*, pp. 9-10.

en las islas y tierra firme del mar Oceano,⁶ quien lo copió del manuscrito, entonces inédito, de la *Historia de las Indias*, de Fray Bartolomé de las Casas, Las Casas lo tomó, a su vez, según él mismo declara, de “Pedro Mártir, en su *Década segunda*, capítulo 6º... habiéndolo oído en Valladolid del mismo Anciso”.⁷ Hallada la fuente documental del episodio, veamos exactamente lo que escribió Mártir para confrontarlo luego con las citas que hemos leído. Lo consignado por Mártir dice así:

Algunos de los nuestros, caminando por las costas de Cuba, le dejaron al cacique Comendador de la provincia de Macaca un marinero desconocido que estaba enfermo [...]

Este hombre, aunque sin letras, era de buena intención y veneraba devotísimamente a la bienaventurada Virgen Madre de Dios, y perpetuamente llevaba consigo, cosida en el pecho, una imagen de la misma Virgen, lindamente pintada en papel, la cual devoción dijo a Comendador que le había dado siempre la victoria [...]

A petición, pues, del cacique, le regaló la imagen de la Virgen, a la cual dedicó casa y altar [...] Conforme a la enseñanza del marinero, al ponerse el sol el cacique Comendador y todos sus súbditos de ambos sexos, van todos diariamente a la casa dedicada a la Virgen María. Una vez entrados, de rodillas, con la cabeza reverentemente inclinada y las manos juntas, saludan repetidas veces a la imagen con esta palabras: Ave María; pues pocos de entre ellos aprendieron a pronunciar más palabras de esta oración.

Cuando, pues, llegaron Anciso y sus compañeros, les tomaron de la mano y les llevaron alegres a la casa dedicada, diciéndoles que les enseñarían cosas admirables. Les señalaron con el dedo la imagen rodeada de joyas y vasijas de barro que había en poyos, llenas de comida y agua, pues esto era lo que en vez de sacrificios daban a la imagen al tenor de su antigua religión de los zemes [...]⁸

Dejamos sin transcribir lo del desatamiento de los jóvenes, pues con lo citado basta para proceder a dos constataciones. En primer lugar, la imagen que el marinero “perpetuamente llevaba consigo, cosida en el

⁶ Antonio de Herrera y Tordesillas: *op. cit.*, década I, libro IX, capítulo 7.

⁷ Bartolomé de Las Casas: *Historia de las Indias*, lib. III, cap. 24. Cito por la edición de México, 1951, vol. II., p. 520.

⁸ Cito por la traducción española, titulada *Décadas del Nuevo Mundo*, Bueno Aires, 1944, pp. 162-163.

pecho, lindamente pintada en papel” no puede ser la misma que apareció en Nipe. Como es sabido, la virgen del Cobre no es una estampa de papel. Es una imagen de bulto, lo bastante pesada y voluminosa como para hacer improbable que un hombre la llevara consigo constantemente.

Por otra parte, en el relato de Mártir no hay mención alguna de que el cacique, por temor a que le quitaran la estampa, la echase a las aguas de un río. La razón es sencilla: se trata de un episodio distinto concerniente a una imagen diferente. Esta otra peripecia también la refiere Herrera,⁹ habiéndola tomado, a su vez, de Las Casas.¹⁰ Lo que Las Casas relata es que Alonso de Hojeda y un grupo de españoles, después de andar perdidos varios días por tierras cenagosas del sur de Cuba, llegaron al poblado de Cueíba. Y agrega: “Traía Hojeda en su talega, con la comidilla, una imagen de Nuestra Señora muy devota y maravillosamente pintada, de Flandes, que el obispo D. Juan de Fonseca, como lo quería mucho, le había donado”. Y porque Hojeda había “hecho voto que, saliendo salvo al primer pueblo, dejaría en él su imagen, dióla al señor del pueblo e hízole una ermita u oratorio con su altar, donde la puso, dando alguna noticia de las cosas de Dios a los indios, según que él pudo hablarles, diciéndoles que aquella imagen significaba la Madre de Dios”.¹¹

Pocos años después pasa por Cueíba el propio padre Las Casas. Y esto es lo que a él mismo le sucedió:

Porque los españoles que habían visto la imagen dicha, porque iban allí algunos de los que con Hojeda en la ciénaga se habían hallado, y [...] loaban mucho la imagen al dicho padre, y él llevaba otra de Flandes, también devota, pero no tanto, pensó en trocirla con voluntad del cacique o señor del pueblo [...] Comenzó a tratar el padre con el cacique que trocasen las imágenes: el cacique luego se paró mustio y disimuló cuanto mejor pudo, y en viniendo la noche toma su imagen y vase a los montes con ella o a otros pueblos distantes. Otro día, queriendo el padre decir misa en la iglesia, que la tenían los indios muy adornada con cosas hechas de algodón, y un altar donde tenían la imagen, enviando a llamar al cacique para que oyese la misa, respondieron los indios que su señor se había ido y llevado la imagen por miedo que no se la

⁹ *Op. cit.*, déc. I, lib. VII. cap. 4.

¹⁰ Las Casas: *Historia de las Indias*, lib. II, cap. 60, y lib. III, cap. 29, *vide infra*.

¹¹ *Ibid.*, lib. II, cap. 60. En la edición de México, 1951, vol. II, pp. 402-404. Acentúo *Cueíba* y no *Cueibá* siguiendo a Las Casas, quien explica (p. 403): “un pueblo de indios llamado Cueyba, la y letra luenga”.

tomase el padre [...] Proveyó el padre que fuesen mensajeros al cacique, significándole y certificándole que no quería su imagen, antes le daría la que traía graciosamente y de balde. Como quiera que ello fue, nunca quiso parecer el cacique, hasta que los españoles se fueron, por la seguridad de su imagen. Era maravilla la devoción que todos tenían, el señor y súbditos, con Santa María y su imagen. Tenían compuestas como coplas sus motetes y cosas en loor de Nuestra Señora, que en sus bailes y danzas, que llamaban areítos, cantaban.¹²

Queda visto por esta nueva constatación que ni Las Casas persiguió al cacique hasta llevarlo a echar la imagen al agua, ni que aquella estampa, pintada en Flandes, que cómodamente cabía en la “talega, con la comidilla”, es la imagen de bulto que se venera en el Cobre.

¿De dónde surgió, pues, la tradición de que la imagen de la virgen se salvó en las aguas de un río para aparecer luego, “ilesa e incorrupta”, en las aguas del mar? ¿Y de dónde la prohibición del cacique de que nadie mentase el nombre de María fuera del templo, “a menos que no fuera su real persona y las mujeres en peligro de parto”? ¿Y de dónde que muchas mujeres del pueblo, especialmente del campo, en el trance del parto suelen todavía ponerse sobre el vientre una estampa de la virgen del Cobre? Para hallar respuesta a esas preguntas hemos de enfrentarnos con el aspecto más soterrado —y también más importante— de todo el proceso de la creación folklórica.

El proceso sincrético

Obsérvese, ante todo, que al recibir los indígenas la estampa de la Virgen, en ambos casos lo hacen sin conocer el idioma del donante y sin entender, desde luego, la compleja mística en torno a María. En otras palabras, lo que reciben es un objeto material más que un sistema de creencias. Y de ahí que traten a la imagen igual que a las de sus propios dioses. Mártir especifica que el cacique de Macaca la rodeaba de vasijas de barro llenas de comida y agua “al tenor de su antigua religión de los zemes”. Y Las Casas atestigua que el cacique de Cueña y sus súbditos tenían “compuestas como coplas sus motetes y cosas en loor de Nuestra Señora” para cantar en sus areítos. Y en uno y otro caso se ve que los

¹² *Ibid.*, lib. III, cap. 29; en la misma edición: vol. II, pp. 533-534.

indios no habían ido más allá de saber que la imagen era de la Madre de Dios o de repetir, a manera de mágico conjuro: “Ave María, Ave María”. Es evidente, pues, que no es María quien españoliza el credo de los indios, sino los indios quienes indigenizan el credo de María. Lo que ocurre es realmente un caso típico de sincretismo: la Madre de Dios, deidad española, se identifica con la Madre de Dios, deidad taína, y en el proceso la primera adquiere algunos atributos y funciones de la última.

Lo que a estas alturas podemos averiguar sobre esa deidad taína es poco, pero muy significativo. Fray Ramón Pané, el ermitaño que por orden de Colón trató de enterarse de la religión de los primitivos habitantes de las Antillas, nos dice en cuanto al Ser Supremo: “Creen que está en el cielo y es inmortal, y que nadie puede verlo, y que tiene madre, mas no tiene principio, y a éste llaman Yúcahu Bagua Maórocoti, y a su madre llaman Atabey, Yermao, Guacar, Apito y Zuimaco, que son cinco nombres”.¹³ Mártir, basándose en el manuscrito de Pané, repite lo dicho por el ermitaño, pero registra los nombres así; Attabeira, Mamona, Guacarapita, Iella y Guimazoa.¹⁴ Y Las Casas, confirmando lo dicho por Pané, escribe en la *Apologética historia*: “Dios tenía madre, cuyo nombre era Atabex”.¹⁵

La evidente corrupción de los textos, con variantes que a veces es casi imposible relacionar entre sí, hace difícil y arriesgada la tarea de intentar el análisis lingüístico de dichos nombres. No es de extrañar, pues, que hasta el presente sólo Daniel G. Brinton, ilustre americanista del pasado siglo, haya intentado hacerlo, y eso únicamente en cuanto al primero de aquellos términos. Y esto es lo que dice Brinton: “*Atabex* or *Attabeira* is probably from *itabo*, lake, lagoon, and *era*, water, (the latter only in composition)”, a lo cual agrega que algunas de las funciones de Atabex corresponden a las de *Orehu*, Madre de las Aguas entre los arahuacos.¹⁶

Itabo es, en efecto, un término taíno que todavía se usa en las Antillas en el sentido de “laguna de agua clara” (Zayas)¹⁷ o de “charco o depósito

¹³ El relato de Pané fue incluido por Fernando Colón en la biografía de su padre. Cito por la edición de la *Vida del Almirante don Cristóbal Colón*, México, 1947, cap. LXII, p. 186; he confrontado la traducción con la edición italiana de Venecia, 1571, y de allí he rectificado la grafía de algunos nombres.

¹⁴ Pedro Mártir de Anglería: *Décadas del Nuevo Mundo*, década I, libro IX. Cito por la edición en español: Buenos Aires, 1944, p. 96.

¹⁵ Las Casas: *Apologética historia de las Indias*, Madrid, 1909, cap. CXX, p. 321.

¹⁶ Daniel G. Brinton: “The Arawack Language of Guiana in its Linguistic and Ethnological Relations”, *Transaction of the American Philosophical Society*, vol. XIV, 1871, p. 444.

¹⁷ Alfredo Zayas y Alfonso: *Lexicografía antillana*, La Habana, 1914, p. 317.

de agua dulce y limpia” (Rodríguez Herrera).¹⁸ Pero acaso pudiera ser, creo yo, que la raíz que entra en la composición de dicho nombre no fuese *itabo* sino más bien *atté*, *attette*, variantes registradas en diversos vocabularios arahuacos como vocativo de “madre”.¹⁹ Y esta etimología explicaría aún mejor el significado de *Atabex* como “Madre de las Aguas”.

Las grafías de los demás nombres resultan tan confusas y hasta contradictorias que me limitaré por hoy a analizar el tercero. En *Cuacar* pueden identificarse dos morfemas: el prefijo pronominal *wa-*, que en las lenguas arahuacas significa “nuestro” (Brinton, p. 429; De Goeje, p. 57 *et al.*). Y *-kar* pudiera ser la voz *katti*, *kairi* “luna”, término a su vez formado por *ka* “fuerza” e *iri* “fluido, marea, menstruación” (De Goeje, pp. 26 y 172). De ser válido este análisis, la Madre de Dios taína debió ser una divinidad relacionada con las aguas y también con la luna, las mareas y la maternidad.

Otros testimonios confirman en cierto modo las anteriores deducciones. El propio Almirante en su perenne curiosidad renacentista ante la naturaleza y el hombre, observó que “la mayor parte de los caciques tienen tres piedras, a las cuales ellos y su gente tienen gran devoción. La una, dicen que es buena para los cereales y las legumbres que han sembrado; la otra, para parir las mujeres sin dolor, y la tercera para el agua y el sol cuando hacen falta”.²⁰ Pané, coincidiendo con el testimonio de Colón consigna: “Los cemies de piedra son de diversas hechuras. Hay algunos que dicen [...] que son mejores para hacer parir a las mujeres preñadas”.²¹ Y Las Casas, acaso basándose en lo dicho por Colón:

“Estas piedras eran de tres maneras: la forma de ellas nunca la vi, pero cada una estimaban tener su virtud: la de una era que favorecía las sementeras; la de la segunda, para que las mujeres tuviesen buena dicha de parir, la virtud de la tercera, para que tuviesen agua y buenos temporales cuando los habían menester”.²²

¹⁸ Esteban Rodríguez Herrera: *Léxico mayor de Cuba*, vol. II, La Habana, 1959, p. 120. En Puerto Rico también recoge el término, con análogo significado, Cayetano Coll y Toste: “Vocabulario español-borriqueño”, en su *Prehistoria de Puerto Rico*, San Juan, P. R., 1907, p. 180.

¹⁹ C. H. De Goeje: *The Arawak Language of Guiana*, Amsterdam, 1928, p. 42; P. Sagot: *Vocabulaire français-arouague*, p. 66 y [T. Schumann] *Arawakisch-Deutsches Wörterbuch*, p. 101, los dos últimos en el tomo VIII de la *Bibliothèque Linguistique Américaine*, París, 1882.

²⁰ Incluido en la referida *Vida del Almirante*, cap. LXII, p. 185. Tanto esta cita como la siguiente se han confrontado con la edición veneciana de 1571, ajustándolas lo más posible a dicho texto.

²¹ *Ibid.*, p. 198.

²² Las Casas: *Apologética historia*, cap. CXX, p. 322. He localizado e identificado varias “piedras” de los tipos aquí referidos por los cronistas. Haré relación de esos hallazgos y de su sentido en un estudio, ya en vías de terminación, sobre la mitología y el arte religioso de los taínos.

Averiguadas, pues, las funciones de esta maternal deidad taína, ¿no pudiéramos, castellanizando nombres y conceptos, llamarla Nuestra Señora del Buen Parto, Nuestra Señora de las Aguas o Nuestra Señora del Mar? Una vez establecida esta relación, el proceso sincrético se hace evidente. Conviviendo conquistadores y conquistados en fértil cruce de sangres, de costumbres y de credos, los valores míticos del indio se mezclan y se funden con los del español. Y esa síntesis es la que vendría a explicar la presencia de las creencias hidrolátricas que no aparecen en los primeros documentos. Y también que María-Atabex dejara de ser la María guerrera que se trasluce en las citas de Novarino, Arteaga y Castillo para transformarse en la María pacífica que describe y venera el padre Ramírez. La transformación, además, no puede ser más reveladora: el concepto de una belicosa deidad española, especie de Santiago con faldas, buena para acompañar a los conquistadores, se esfuma progresivamente hasta desaparecer. Y viene a ocupar su lugar, perfilándose con rasgos cada vez más firmes y precisos, el de la patrona de las parturientas que socorre a sus hijas en el más difícil de los trances, el de la madre compasiva que con sus aguas benéficas aplaca la sed de la tierra y el hombre, el de la piadosa protectora que rige las mareas y sosiega las olas. Con ese distinto comportamiento, la virgen se identifica con los indios cuando Cuba era india, como luego se ha de identificar con los criollos tan pronto como Cuba se nos vuelve criolla. Y ése es a mi ver, el verdadero, el profundo sentido de la aparición en Nipe.

La aparición en Nipe

Para constatar el significado de la aparición, de nuevo hemos de recurrir a lo que nos cuenta en su prosa antañona el presbítero Ramírez. El trozo que ahora nos interesa procede del capítulo segundo y dice así:

Habiendo entrado el siglo de 1601, y fundándose como se ha dicho (por S. M. Católica) el referido lugar de las Minas del Cobre, sucedió que saliendo del hato de Barajagua, perteneciente a dicho pueblo, a buscar sal a la bahía de Nipe, tres hombres, los dos de ellos indios naturales llamados, el uno, Rodrigo de Joyos, y el otro Juan de Joyos, hermanos en cuya compañía iba por tercera persona un moreno criollo del referido pueblo, nombrado Juan Moreno (que sería de edad como de nueve a diez años, y fue el que teniendo setenta o setenta y uno, hizo la mejor declaración

como testigo de vista), estos tales, habiendo llegado a la antedicha bahía de Nipe, se alojaron en un paraje que llaman Cayo Francés, y también la Vigía; habiendo, pues, hecho mansión allí el día de su llegada, intentaron al siguiente salir a la costa en una canoa en solicitud de la dicha sal, lo que no pudieron ejecutar por los malos vientos y alteración del mar, ni tampoco al otro pudieron emprender el expresado viaje, porque aún se mantenía el tiempo sin bonanza, cuya demora les tenía bastante afligidos; pero acabado el tercer día, reconociendo desde la media noche del cuarto día entrante ya el mar tranquilo y sereno el tiempo, trataron de buena madrugada comenzar el viaje, el que ejecutaron luego con esperanza de llegar a salvamento, según lo anunciaba lo favorable del tiempo; así pues que empezaron a bogar los remos, apartados algún trecho de la dicha Vigía o cayo, principió a aclarar la luz del día, y con el sosiego que el mar tenía entre la confusa luz, descubrieron los tres navegantes, a vista larga, un bulto blanco a manera de aquellos pájaros que vuelan casi tocando con las alas sobre las olas del mar: con esta novedad, cargando más sobre los remos, hicieron por seguir el bulto que venía de encuentro el mismo camino que ellos llevaban; ya más claro el día e inmediatos a la visión, reconocieron que aquello que les parecía un ave era la imagen de María Santísima, Ave de gracia llena, la que les parecía venir volando hacia donde ellos estaban; con este caso maravilloso arriaron la canoa y tomándola en sus manos, la introdujeron en ella; traía un niño hermosísimo en su mano izquierda y en la diestra una cruz de oro. Absortos de todo lo visto, y más reconociendo que venía sobre una reducida tabla, que era la barca donde navegaba sin fluctuarse en ella al mojarse siquiera su vestido; determinados ya a seguir el viaje, les detuvo ver que en la tablilla que venía (y se les quedó sobre el mar), estaban unas letras escritas de bastante proporción, la que también tomaron, y Rodrigo de Joyos, que sabía leer, vio que decían las referidas letras: *Yo soy la virgen de Caridad*. Por fin, tomando esta joya tan peregrina y la dicha tablilla también, siguieron el rumbo de su comenzado viaje a la salina, en donde habiendo llegado recogieron tres tercios de sal, los que formaron de una hoja que echan las palmas en esta isla, que llaman yaguas. Socorridos ya de lo que buscaban, volvieron a emprender la vuelta a la dicha Vigía, la que hicieron alegrísimos, no tanto por haber logrado lo que solicitaron, cuanto por llevar consigo el tesoro tan precioso de Nuestra Señora que habían ha-

llado sobre las aguas del mar. Llegados que fueron a tierra, embicando y aserrando en ella la canoa, celebraron a la divina imagen, colocándola, lo más decente que pudieron, en una de las camas o barbacoas que nombran y tienen los naturales para su descanso, mientras que aceleradamente se disponían para volverse con su divino hallazgo al sobredicho hato de Barajagua de donde vinieron, distantes más de quince leguas de la enunciada Vigía, habiendo otras tantas del referido hato de Barajagua al lugar del Real de Minas del Cobre, donde por último se llevó.²³

Leído el devoto relato, lo primero que cabe preguntarnos es lo siguiente: si la imagen de bulto aparecida en Nipe no es ninguna de las dos estampas que poseyeron los indios, ¿cómo vino a dar a Cuba, y cuándo y de dónde se trajo? Afortunadamente —por primera vez a lo largo de estas indagaciones—, alguien ha resuelto, con documentos fehacientes, la cuestión que ahora nos planteamos. Esos documentos fueron encontrados en el Archivo de Indias por Irene Alice Wright, y se reprodujeron en la revista *Archivos del Folklore Cubano* como apéndice al sustancioso artículo de dicha historiadora titulado “Nuestra Señora de la Caridad del Cobre (Santiago de Cuba), Nuestra Señora de la Caridad de Illescas (Castilla, España)”.²⁴ La tesis de la señorita Wright es que la imagen de la virgen de la Caridad que se halla en el Cobre es una reproducción de la que se venera en Illesca. Esa tesis tiene, de entrada, dos puntos incontrovertibles: el parecido de las imágenes y la correspondencia del nombre. En cuanto al parecido, el lector podrá constatarlo observando las láminas I y II. Y en cuanto al nombre, recordemos que en ninguna de las citas que antes hemos visto, tanto de los cronistas de Indias como de los historiadores marianos, se le llama virgen de la Caridad a las estampas que tuvieron los indios. Virgen de la Caridad se le llama únicamente a la que se venera en el Cobre.

Propuesta la identidad de ambas vírgenes, veamos ahora lo que confirman los documentos. El primero —que transcribo resolviendo abreviaturas y modernizando las grafías— dice:

El rey.

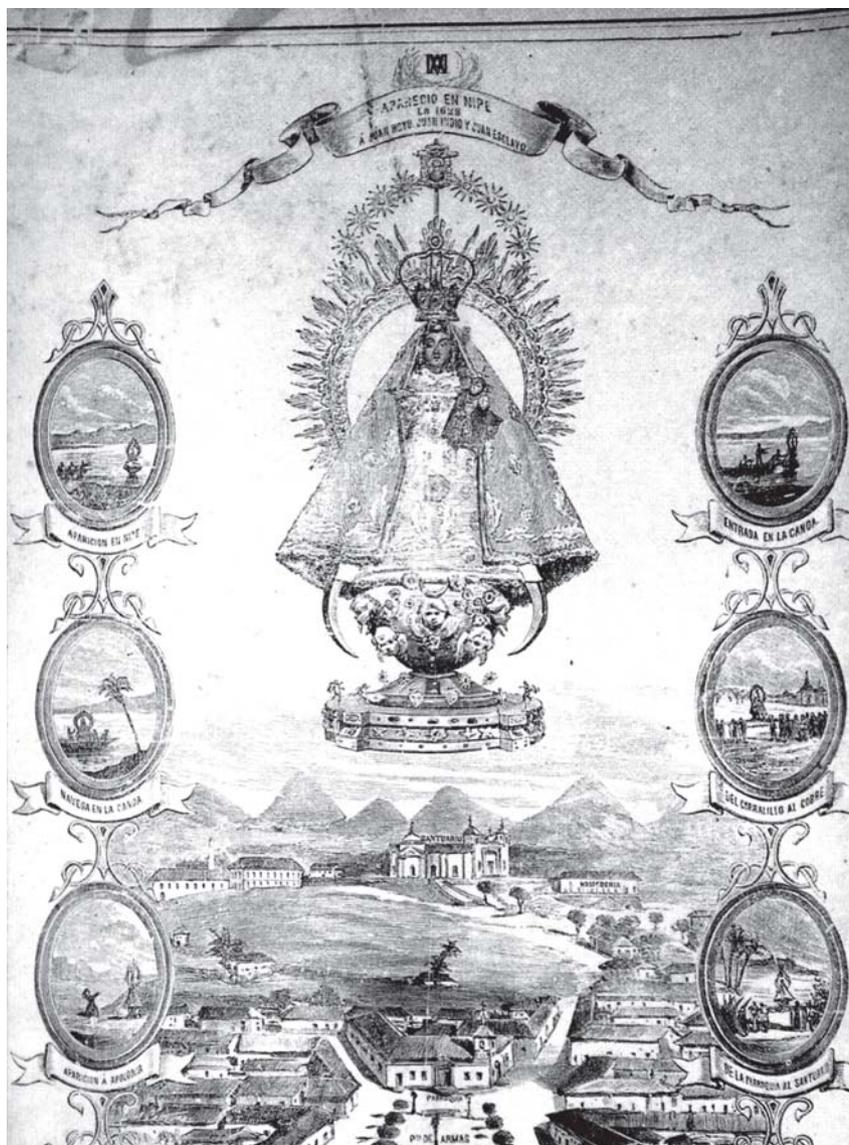
Lo que vos. Francisco Sánchez de Moya, mi veedor de la gente de guerra de Perpiñán, habéis de hacer en la labor de las minas de

²³ Ramírez: *op. cit.*, pp. 11-12.

²⁴ *Archivos del Folklore Cubano*, vol. III, no. I, enero-marzo 1928. El artículo, pp. 5-10; los documentos, pp. 11-15.



La virgen del Hospital de la Caridad de Illesca, provincia de Toledo.



La virgen de la Caridad del Cobre, según *la Historia de la aparición*, Santiago de Cuba, 1853.

cobre que se han de beneficiar en la isla de Cuba y fábrica de artillería es lo siguiente:

[...] Haréis levantar una iglesia y edificio humilde, el que bastare para la gente, y a un religioso que se dará orden asista allí, haréis

dar ración y lo necesario de hacienda, y éste administrará los sacramentos a toda la dicha gente y tendrá cuidado de la corrección y buenas costumbres de todos y de que oigan misa los días de fiesta, principalmente los negros [...]

Hecha en Madrid, a veinte y tres de marzo de mil y quinientos y noventa y siete años [...]²⁵

En lo citado puntualicemos que ese Francisco Sánchez de Moya era, según ha comprobado la señorita Wright, natural de Toledo. Y de las inmediaciones de Toledo es la Virgen de la Caridad de Illescas, pues Illescas está a sólo 31 kilómetros de la referida ciudad. El segundo documento dice:

Francisco Sánchez Moya, capitán de la artillería esta isla de Cuba por Su Majestad.

Por cuanto, habiéndome mandado el Rey Nuestro Señor que viniese a esta isla de Cuba a formar dos fundiciones, una de sacar cobre y otra de artillería, fue su voluntad que en la parte que hiciese mi asiento se fundase una iglesia donde se administrasen los Santos Sacramentos a la gente a mi cargo [...] Y por la satisfacción que tengo de que con cuánta virtud, suficiencia y cuidado el padre Miguel Jerónimo ha ejercido el oficio de cura y vicario en algunos lugares de esta isla [...]

Por tanto, en virtud de las dichas cédulas reales, le nombro por capellán y vicario de la iglesia parroquial del bienaventurado Santiago el Mayor de esta villa [...]

Hecho en las minas de la villa del Prado. A once de septiembre de mil y seiscientos años.²⁶

Este segundo documento deja aclarado que en 1600 ya funcionaba la iglesia parroquial del Cobre. Y sirve para aclarar algo más. Se recordará que en la “Advertencia al lector” el presbítero Ramírez decía: “El referido manuscrito en el principio tenía algunas autoridades en donde probaba ser esta divina imagen traída de España por un cabo militar”. Ahí el término “cabo” no significa “individuo inmediatamente superior al soldado” sino “cabeza o Jefe principal”. (Etimológicamente, del latín *caput* “cabeza”, sentido que persiste en viejas frases proverbiales, como cuando decimos “de cabo a rabo”, o en antiguas designaciones, como cuando en La Habana se llamaba al edificio, contiguo al que fue residencia del

²⁵ *Ibid.*, p. 11.

²⁶ *Ibid.*, pp. 11-12.

Capitán General, el Palacio del Segundo Cabo.) El “cabo militar” que según las autoridades aportadas por Fonseca trajo de España la imagen tiene que haber sido este capitán Francisco Sánchez de Moya, y no un marinero anónimo o uno de los aventureros perdidos en la costa sur de Cuba. Así, pues, si se nos permite el juego verbal, este segundo documento sirve para atar otro cabo entre la tradición y la realidad histórica. Y pase-mos al tercer documento. Dice:

[...] Reconocimiento del asiento de estas minas y labores que se ve que están hechas en ellas.

Primeramente hay una iglesia, fundada sobre pilares de madera, cercada de tablas y cubierta de teja, con tres altares [...]

[...] En el cerro de la mina hay una ermita de Nuestra Señora, en que reside un ermitaño, que está con ella con licencia del obispo de esta isla. Hecho el dicho reconocimiento en estas minas del Prado, a veinte y nueve de noviembre de mil y seiscientos y ocho años.²⁷

En 1608 hay, pues, una iglesia y además una ermita. Como veremos a continuación, la imagen de Nuestra Señora de Illescas no es la que está en la iglesia, sino la que está en la ermita. Dice así el cuarto documento:

[...] En las minas del Prado, en treinta días del mes de enero de mil y seiscientos y veinte años [...] estando presente el señor capitán Francisco Sánchez de Moya [...] empezaron a hacer entrega al dicho señor alcalde mayor Juan de Eguiluz de la santa iglesia de estas dichas minas del Prado, y ornamentos y demás cosas del servicio de ella, por ante mí, Juan de Frómesta, escribano público, lo cual se hizo en la manera siguiente:

Primeramente se le entregó la santa iglesia de estas minas, armada sobre dos pilares de cal y canto y sobre pilares de madera, que tiene tres naves, y con una división de una reja que hace capilla mayor y otra del coro para que detrás de ella oigan misa los negros separados de los blancos [...] y en el altar mayor [...] una imagen de bulto de Santiago el Mayor, advocación de esta santa iglesia [...]

[...] dos lámparas de plata con sus vasos de lo mismo, que alumbran los dos alares de la Madre de Dios y Santa Bárbara, las cuales el señor capitán Francisco Sánchez de Moya declaró que la del altar de Santa Bárbara se hizo de la cofradía de ella [...]

²⁷ *Ibid.*, p. 13.

Un pendón de raso blanco que es de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario.

Una imagen de Santa Bárbara, de bulto, que está en su altar, dorada [...]

Una ermita que está en el cerro de la mina, de la advocación de Nuestra Señora de Guía Madre de Dios de Illescas, cubierta de teja y sobre pilares de madera con un altar e imagen de Nuestra Señora, de bulto y pequeña, y otras imágenes en estampas, y una casa en que vive un ermitaño [...] ²⁸

Queda visto que en la iglesia se veneraban las imágenes de Santiago el Mayor, Santa Bárbara y Nuestra Señora del Rosario; en la ermita, la imagen “de bulto y pequeña” de “Nuestra Señora de Guía de Dios de Illescas”. Que el escribano anotase “Guía” por “Caridad” en nada afecta a la cuestión de su origen toledano. La imagen de la virgen del Cobre es, por consiguiente, de indudable procedencia española, la hizo traer el “cabo militar” Francisco Sánchez de Moya, y debe haber llegado a Cuba después de 1597, cuando éste recibe órdenes de trasladarse a la isla, y antes de 1608, cuando la imagen se encuentra ya instalada en la ermita.

Fecha y significado de la aparición

Estos datos permiten proceder a la rectificación de la fecha de los legendarios sucesos de Nipe. El autor de la *Historia de la aparición* nos informa que en 1688 cuando se hicieron las primeras pesquisas, el único sobreviviente era

Juan Moreno, testigo de vista en la aparición, declarando sin decir el día, mes ni año, por no acordarse; pues regularmente, en un sujeto que no sabe leer ni escribir, estas memorias, con el curso del tiempo, se olvidan, y más cuando ya tenía de edad más de setenta o setenta y un años, como se dice en el capítulo segundo.

También declararon otros sujetos formales lo que habían oído decir a los mismos a quienes se les apareció Nuestra Señora, sin acordarse tampoco del tiempo [...] ²⁹

El basamento cronológico no puede ser, por cierto, más endeble. De todos modos, el padre Ramírez saca la cuenta siguiente: si cuando el viaje a Nipe Juan Moreno tenía “de nueve a diez años” y en 1688

²⁸ *Ibid.*, pp. 13-15.

²⁹ Ramírez: *op. cit.*, p. 15.

“tenía de edad más de setenta o setenta y un años”, habían transcurrido de 60 a 62 entre la aparición y 1688. Restadas esas cifras a 1688, nos da una fecha entre 1626 y 1628. Historiadores posteriores han tomado cómodamente el último de esos años, y de ahí se ha repetido como si se tratase de un dato fiel y preciso. Y dista mucho de serlo.

En primer lugar, las fuentes concuerdan en que la imagen se llevó de Nipe al Cobre cuando administraba las minas Sánchez de Moya. Como éste cesó en su cargo en 1620, el traslado, y por tanto la previa aparición, debe haber ocurrido antes de esa fecha. Y podemos precisar aún más. El padre Ramírez dedica el capítulo cuarto a relatar “las maravillas que obró María Santísima colocada en la parroquial del pueblo del Cobre hasta ponerla en su nueva ermita que se fabricó sobre el cerro”. Y comienza dicho capítulo: “Habiendo traído ya la imagen de María Santísima del hato de Barajagua, y puesta en la parroquial del pueblo, permaneció en ella, dicen algunos, tres años, y otros no aseguran el tiempo”.³⁰ Si, como se ha visto por el reconocimiento verificado en 1608, en dicho año existía ya la ermita, y ésta se construyó unos tres años después del traslado de Barajagua al Cobre, la imagen debió aparecer antes de fines de 1605. Por otra parte, según otro documento hallado en el Archivo de Indias, la señora Wright consigna que “en el verano de 1604 el obispo fray don Juan de las Cabezas y Altamirano visitó el Cobre y bendijo las campanas y altares de su iglesia”, pero que en dicho documento para nada se menciona la existencia de la ermita ni se alude a los sucesos de Nipe y Barajagua.³¹ Eso da a entender que aquellos sucesos deben haber ocurrido con posterioridad a la visita obispal, o sea después del verano de 1604. Por consiguiente, si concedemos validez a estos documentos, la aparición habría tenido lugar entre los últimos meses de 1604 y los primeros de 1605.

La rectificación de la fecha, adelantándola unos veintitrés años a la que supone la tradición, súbitamente nos revela una coincidencia de extraordinaria importancia en nuestra historia cultural: el proceso de la cubanización de María, al aparecer su imagen en Nipe, y el de la cubanización de la poesía, al aparecer los primeros poemas cubanos en Camagüey, culminan exactamente al mismo tiempo. La justeza cronológica linda casi en lo maravilloso. El episodio que dio base al *Espejo de paciencia*³² ocurre a fines de la primavera de 1604, y los milagros de la

³⁰ *Ibid.*, p. 16.

³¹ Wright: *op. cit.*, p. 7.

³² Las fechas, así como las citas que he de hacer del poema de Silvestre de Balboa y de algunos de los sonetos adjuntos, proceden de la edición preparada por Felipe Pichardo Moya, La Habana, 1941.

virgen del Cobre comienzan también a partir de 1604; el poema de Balboa y los sonetos que lo acompañan están terminados, según la dedicatoria, en 1608, y la ermita de la milagrosa imagen está terminada, según el reconocimiento, también en 1608. Si mal no recuerdo, fue Santayana quien dijo que religión es la poesía en que se cree y poesía la religión en que no se cree. Pues bien, a los cubanos nos ha sucedido que ambas se nos aclimataron en la misma región y al mismo tiempo.

El poderoso fermento que actuó en aquellas circunstancias para que los dos milagros, el religioso y el poético, ocurriesen simultáneamente, fue, a lo que colijo, de carácter cultural. Comparando los relatos de Balboa y de Ramírez es fácil descubrir que al finalizar el siglo xvi ya Cuba había dejado de ser una sociedad separadamente india, africana y española, es decir, con los factores étnicos que integran nuestra nacionalidad simplemente yuxtapuestos. Era indoafroespañola, es decir, producto de un proceso de fusión y síntesis que acababa de culminar en la formación de una sociedad distinta, auténticamente criolla.

El hecho admite verificación.

Antes de terminar el siglo xvi la voz *criollo* ya se empleaba en Cuba —y en toda América— para designar esa nueva realidad cultural. Y como quedó acarado anteriormente,³³ la calidad de criollo no la daba la proporción de sangre europea, indígena o africana que corriese por las venas de un individuo. La daba el haber sido conformado por esa nueva sociedad, sentir apego a la tierra nueva, ver y saborear sus cosas con pupila y gusto de acá, hablar y pensar en español con un dejo americano; en fin, ser el hombre nuevo del Nuevo Mundo. Esa nueva realidad humana, que se trasluce en ambos relatos, es la que impele el doble proceso de cubanización.

Comenzando por el *Espejo de paciencia*, tenemos que el autor, natural de las Canarias, era lo que hoy llamaríamos un isleño aplanado. El afecto y cordialidad con que sus vecinos camagüeyanos le dedican los sonetos laudatorios, el goce con que en el poema nombra y saborea las frutas y los peces de nuestra isla, y el encanto que halla en identificarse espiritualmente con todo lo cubano son prueba de ello. Viene a corroborarlo el terceto final del soneto de Pedro de las Torres Sifontes:

*Recibe de mi mano, buen Balboa,
este soneto criollo de la tierra,
en señal de que soy tu tributario.*³⁴

³³ Véase “Criollo: definición y matices de un concepto”.

³⁴ Pichardo Moya, ed.: *op. cit.*, p. 57.

Terceto del cual se desprende que no sólo el hombre, sino también sus creaciones culturales —en este caso el soneto— podían ser, y eran, “criollos de la tierra”. Además, que por el patente propósito de ensalzar lo típico de la tierra, el autor del *Espejo de paciencia* inaugura en Cuba una escuela poética tempranamente criollista. Y de esa escuela Pedro de las Torres Sifontes se siente tributario.

“Criollo de la tierra” es también el soneto de Lorenzo Laso de la Vega. En él se percibe la grata imagen visual, de contornos precisos y superficies relucientes, que produce el luminoso ámbito cubano, así como el íntimo arrobamiento ante la belleza de la isla que luego, buscando ser discretos, los cubanos hemos envuelto risueñamente en la frase “Cubita bella”. De ahí la adjetivación brillante y gozosa con que nos describe la patria:

*Dorada isla de Cuba o Fernandina,
de cuyas altas cumbres eminentes
bajan a los arroyos, ríos y fuentes
el acendrado oro y plata fina.*

Y de ahí también que con orgullo reclame el alarde poético de Balboa como triunfo de Cuba:

*Con cuánta más razón, isla dichosa,
estáis vos dando al orbe admiración
con este nuevo Homero y fértil yedra³⁵*

En fin, que si Góngora expresa, en famoso soneto, sus inequívocos sentimientos hacia su Córdoba natal, igualmente inequívocos son los de este contemporáneo de Góngora hacia su nativa Cuba. Y si cordobeses son el soneto y la cosmovisión de Góngora, cubanos son el soneto y la cosmovisión de Laso de la Vega. Eso no tiene vuelta de hoja.

Vista la posición de los poetas ante el tema, observemos ahora algunos de los personajes que actúan en el *Espejo de paciencia*. Entre los hacendados que salen a rescatar al obispo,

*luego pasó, con gravedad y peso,
un mancebo galán, de amor doliente,
criollo del Bayamo [...] ³⁶*

³⁵ *Ibid.*, pp. 60-61. Cf. el soneto de la Avellaneda “AI partir”, especialmente los primeros versos: “¡Perla del mar! ¡Estrella de Occidente! / ¡Hermosa Cuba! Tu brillante cielo”, y el que inicia el primer terceto: “¡Adiós patria feliz, edén querido”.

³⁶ *Ibid.*, p. 91.

Luego pasan otros:

*Pasan, armados de machete y dardo,
Juan Gómez, con punta fina,
y Rodrigo Martín, indio gallardo.*³⁷

Y hay más indios:

*Juan Gómez con las indios que allí trujo.*³⁸

Y también hay negros:

*Cuatro etíopes de color de endrina.*³⁹

Llegados a la costa, éstos y los otros que forman el audaz escuadrón, para persuadir al pirata a que bajase a tierra:

*un negrito criollo despacharon
con tocinos y carne a la marina.*⁴⁰

Este negrito, avisado y locuaz como tantos otros que hoy conocemos, es quien convence a los piratas en la animada escena que se esboza en los siguientes versos:

*En este tiempo ya el negrillo había
dicho a los marineros en el puerto
que no les podía dar lo que traía
sino saltaba a tierra don Gilberto.*⁴¹

Y baja don Gilberto, bien armado y acompañado. Así y todo, en la batalla que inmediatamente se traba, el jefe pirata muere a manos de uno de los criollos. De ese cubano canta Balboa:

*¡Oh, Salvador criollo, negro honrado!
Vuele tu fama y nunca se consuma,
que en alabanza de tan buen soldado
es bien que no se cansen lengua y pluma.*⁴²

³⁷ *Ibid.*, p. 92.

³⁸ *Ibid.*, p. 99.

³⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 93.

⁴¹ *Ibid.*, p. 95.

⁴² *Ibid.*, pp. 103-104.

En resumen, cubanos blancos, cubanos negros y cubanos cobrizos, que conviven bajo el mismo cielo, que se entienden en la misma lengua, que luchan por la misma causa, que pelean unidos: ésa es la realidad que se trasluce en el *Espejo de paciencia*.

Y ésa es la misma realidad que se descubre en el relato de la aparición. A buscar sal van un negrito criollo y dos indios. Recuérdese que los dos indios, Juan y Rodrigo de Hoyos, tienen nombres castellanos, hablan español y por lo menos uno de ellos sabe leer y escribir; es decir, que no son productos exclusivos de la cultura taína de sus antepasados, sino que están conformados por la cultura criolla de la que forman parte. Esa cultura criolla tampoco es, como he demostrado, exclusivamente española. El aporte indígena se percibe aun en el vocabulario del relato: a la virgen la introdujeron en una *canoa*, la sal la llevaron “en una hoja que echan las palmas de esta isla, que llaman *yaguas*”, y la imagen la colocaron “en una de las camas o *barbacoas* que nombran y tienen los naturales para su descanso”.

Pero hay más. El comportamiento de la virgen en el hato de Barajagua, según el devoto relato, es que

habiendo ido [Juan de Hoyos] una noche, ya tarde, a atizar la referida lámpara, reparó no estar en el altar la imagen de María Santísima, por cuyo defecto, admirado y confundido, empezó a dar voces llamando al mayoral y demás gentes que estaban en el hato, diciéndoles que la Santísima virgen no estaba en el altar. Este acontecido puso a todos en mucha consternación y susto, bien que llegaron a pensar que uno de los que la habían hallado en la bahía de Nipe tal vez la habría ocultado, porque sabían había dicho que era suya y no consentiría que alguno se la apropiara [...] Mas a la siguiente mañana, bien temprano, quiso María Santísima sacarlos de sus cuidados, volviendo a presentarse en altar [...] Este misterioso caso de faltar en su altar se experimentó otras dos noches más, con lo que el dicho mayoral y los demás, a la vista de estos sucesos, llenos de temor y espanto, determinaron por último dar nueva cuenta al referido administrador [...]⁴³

El mayoral y los demás hubieran sentido menos “temor y espanto” de haber sabido que aquellas escapadas nocturnas eran cosa común y corriente entre los cemíes taínos, como era común y corriente entre los dueños de los cemíes unas veces prestárselos y en otras ocasiones

⁴³ Ramírez: *op. cit.*, pp. 13-14.

sustraérselos y ocultarlos. Colón mismo, sorprendido de esta costumbre, comentaba: “Es más de reír el que tengan la costumbre de robarse unos a otros el cemí”.⁴⁴ Y Pané: “El cual cemí Opiyelguobirán dicen que [...] muchas veces por la noche salía de casa y se iba a la selva”.⁴⁵ Y de nuevo, refiriéndose a otro cemí: “Dicen que el cemí salía de aquella casa varias veces, y se iba al lugar de donde lo habían traído, pero no al mismo lugar, sino cerca”.⁴⁶ A la luz de lo referido cobra especial importancia que el autor de la *Historia de la aparición* haya consignado “que llegaron a pensar que uno de los que la habían hallado en la bahía de Nipe tal vez la había ocultado porque sabían que había dicho que era suya, y no consentiría que algunos se la apropiaran”. De los tres que hallaron la imagen, quien esto dijo tiene que haber sido Juan de Hoyos o su hermano Rodrigo, pues Juan Moreno no tenía entonces edad ni autoridad para meterse en tales asuntos. Y fuese Juan o su hermano, es evidente que para ellos la virgen seguía comportándose “al tenor de su antigua religión de los zemes”, es decir, como María-Atabex.

Los tres Juanes

No deseo entrar en la cuestión de si las fuerzas que trasladaron la imagen del Cobre a Nipe fueron humanas o divinas, o si las que luego intervinieron en las nocturnas salidas fueron naturales o sobrenaturales. Baste repetir aquí lo que don Quijote le decía a la Duquesa: “Dios sabe si hay Dulcinea o no en el mundo, y si es fantástica o no es fantástica; y éstas no son de las cosas cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo”.⁴⁷ La averiguación que sí se ha de llevar hasta el cabo es la que concierne a los nombres de los individuos que iban en la canoa. Unamuno decía que creer es crear. Y el pueblo cubano, creyendo y creando, ha modificado esos nombres y también a los hombres tras los nombres. Esas modificaciones no se han hecho, desde luego, deliberadamente. Han sido el resultado de un proceso subconsciente mediante el cual, rodando los nombres de boca en boca, se han ido eliminando las diferencias para simplificar e intensificar el valor simbólico. Y digo simbólico porque esos nombres terminan por coincidir con la imagen que como pueblo tenemos de nuestra propia realidad.

⁴⁴ Fernando Colón: *op. cit.*, cap. LXII, pp. 184-185.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁶ *Ibid.*, párrafo 24, p. 200.

⁴⁷ *Don Quijote de la Mancha*, 2da. parte, cap. XXXII.

A los discípulos de Santo Tomás —no el de la *Suma teológica*, sino el del incrédulo dedo— les invito a ver y creer. En 1782, en el texto de la *Historia de la aparición*, los nombres se dieron como Juan de Joyos, Rodrigo de Joyos y Juan Moreno. Medio siglo después, impresos en la parte superior de la ilustración que acompaña a la edición que manejo, y que reproduzco en la lámina II, se dan, siguiendo la tradición oral y no el texto, como Juan Hoyo, Juan Indio y Juan Esclavo. Las alteraciones llevadas a cabo durante esos años son todas significativas. En cuanto a los nombres de pila, el cambio de Rodrigo a Juan puede explicarse como inconsciente recurso nemotécnico: limada la diferencia, la memoria los retiene mejor reducidos a uno solo. Pero ese cambio, además, les confiere un sentido de designio trascendental a los nombres de los escogidos por la virgen para testigos de su aparición. Se siente ya como un temblor de asombro, un augurio de prodigio en que los tres hombres tengan idéntico nombre: Juan.

Examinemos ahora lo que ocurre con los apellidos. Juan de Hoyos queda reducido a Juan Hoyo, sin preposición y en singular. Ahí Hoyo ya va camino a convertirse, como lo hará luego, en el adjetivo *criollo*: Juan Criollo. A Rodrigo de Hoyos, ahora también Juan, se le sustituye el Hoyos por el adjetivo *indio*: Juan Indio, Y a Juan Moreno, para evitar la posible ambigüedad, se le cambia *moreno* por *esclavo*: Juan Esclavo. Estos tres Juanes, al ser apellidados con adjetivos gentilicios, inopinadamente cobran una función simbólica: representan los implementos étnicos y los valores culturales que han entrado en la composición del pueblo cubano. Los tres Juanes resultan así un solo Juan, un Juan, uno y trino: Juan el Pueblo Cubano, nuestro pueblo indoafrohispano.

Y no termina ahí la elaboración folklórica. Una vez identificados hombres y nombres en el subconsciente colectivo como símbolo de nuestro pueblo, el sentido igualitario del *cubano* se da inmediatamente a emparejarlos. En la estampa, de reciente factura, que se reproduce en la lámina III, puede observarse que en la canoa no van dos hombres y un niño. Van tres individuos igualmente robustos, igualmente curtidos, igualmente angustiados. Es decir, que la leyenda, oyendo la certera voz con que habla el espíritu de toda Cuba, mide a los tres Juanes por el mismo rasero, con rigurosa igualdad para el blanco, para el indio y para el negro.

Ya en ese mundo de símbolos y de portentos, la fantasía popular ahora acabará de conformar el milagro para ajustarlo a su propia visión. La leyenda que hemos oído de boca en boca nos dice —y la estampa

reproducida en la lámina III lo confirma— que fue en medio de horrenda tempestad, batidos por las olas, barridos por las ráfagas, al borde del naufragio, cuando los tres Juanes invocaron a la virgen. Y que fue en plena furia de los elementos cuando ésta aparece y con su milagrosa presencia despeja las nubes, aplaca las aguas y sosiega los vientos. Este enriquecimiento folklórico es, desde luego, más expresivo y más dramático que la prosaica noticia de dos indios y un negrito que esperan en tierra y luego, fuera ya de peligro, encuentran la imagen flotando sobre una tabla cuando van en busca de los consabidos tres tercios de sal. Milagro religioso, pues, y milagro poético.

Otro proceso sincrético

Llegados a este punto y habiendo demostrado que los tres Juanes son uno y trino porque esencialmente una y trina es nuestra cultura, sólo nos resta destacar que la Patrona de Cuba también lo es. En el sincrético símbolo de lo que somos, el blanco puso su castellana Caridad de Illescas, el indio agregó su antillana Atabex, y el negro añadió a su africana Ochún. Lo último es un secreto a voces. Escasos han de ser los que en Cuba todavía no sepan que en muchas viviendas de los arrabales, y también en alguna mansiones de los mejores barrios, se rinde culto a una Santa Bárbara identificada con Changó, a un San Lázaro identificado con Babayú-Ayé, a una virgen de Regla que es igualmente Yemayá, y a una virgen de la Caridad que es también Ochún. Y más escasos han de ser los que no hayan oído esos nombres envueltos en melodías bailables, al acompañamiento de guitarra y claves —palabras españolas—, de güiro y maracas —palabras indígenas— y de bongó —palabra africana. A nosotros nos cumple, empero, ir más allá de esa primera identificación y demostrar que este tercer elemento religioso estaba actuando también entre 1604 y 1608.

No será necesario aportar nuevos documentos. Bastará con que escudriñemos a esta nueva luz dos de los descubiertos por la señorita Wright. Por la Real Orden de 1597 el rey mandó a Sánchez de Moya que en el real de minas levantara una iglesia para “cuidado de la corrección y buenas costumbres de todos, y de que oigan misa los días de fiesta, principalmente los negros”. A esos negros del Cobre se les llevaba a la recién edificada capilla a postrarse ante imágenes europeas que simbolizaban credos europeos. Pero al entrar físicamente en un mundo espiritual que no era el suyo, llevaban interiormente su mundo propio. Un fascinante



La virgen de la Caridad del Cobre, según una estampa reciente.

mundo de mitos, de leyendas y de creencias bullía tras las pupilas de aquellos infelices a quienes la codicia arrancó de sus selvas para obligarlos a trabajar para otros en tierra ajena. Sus miradas se pasean por aquellas imágenes añorando a sus propios dioses. Y como lo que se ve se interpreta siempre en función de lo que se sabe, comienza en ese instante el proceso de sincretización.

Pues bien, como se recordará por el acta de la entrega, en el altar de la iglesia había una imagen de Santa Bárbara. Santa Bárbara, para los blancos, es la señora del rayo y del trueno. Cuando se les explicó esto a los negros, debieron de pensar: “Si es señora del rayo y del trueno tiene que ser Changó. Y si la imagen representa una mujer y no un hombre es porque estos blancos tienen cosas muy raras, pero de todos modos es Changó”. “Changó”, dicen hoy todavía los santeros cubanos, “es Santa Bárbara macho”.⁴⁸

Del mismo modo, los blancos aseguraban que la imagen de la ermita era la madre de Dios. Los indios debieron agregar: “Madre de Dios y señora de las fuentes y los ríos”. Y los negros, protegiendo sus sentimientos tras una sabia sonrisa, pensarían para sí: “Si es señora de las fuentes y de los ríos es desde luego Ochún, la mujer de Changó”. Y haya ocurrida la identificación de manera tan sencilla e instantánea, o haya sido el resultado de un proceso más dilatado y complejo, lo innegable es que para muchos cubanos la virgen de la Caridad desde entonces fue y sigue siendo Ochún. Hasta qué punto ha sido total la identificación puede colegirse de la idea que de Ochún tienen los afrocubanos de hoy. Fernando Ortiz la resume así: “Ochún, que aquí en Cuba se catoliza con la advocación más popular de la gran entidad femenina del santoral eclesiástico, la virgen de la Caridad del Cobre, es, como Venus, la diosa de las aguas, del amor y la fecundidad, la [...] que fertiliza las tierras con su lluvia y hace nacer las cosechas”.⁴⁹ No hay duda, pues. La orisha yoruba ha venido así a darle una tercera dimensión a la Patrona de Cuba: según

⁴⁸ Citado por Arthur Ramos: *Las culturas negras en el Nuevo Mundo*, México, 1943, p. 115.

Changó se identifica con diferentes santos católicos en otras partes. En Río de Janeiro Porto Alegre, por ejemplo, se ha realizado el sincretismo con San Miguel Arcángel, y en Bahía con San Jerónimo. (Véase Arthur Ramos: *O negro brasileiro*, 2da. ed., Sao Paulo, etcétera, 1940, pp. 156 y 167).

A. B. Ellis da una excelente descripción de las funciones míticas de Changó entre los yorubas en su libro *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, London, 1894, pp. 46-56.

⁴⁹ Fernando Ortiz, en el prólogo a Rómulo Lachatañaré: *¡Oh, mía Yemayá!*, Mazanillo, Cuba, 1938, p. XXI.

desde donde se le mire, la virgen del Cobre es María, es Atabex y es Ochún; es decir, una y trina, como nos proponíamos demostrar.

Conclusión

Las apariciones de la virgen María en diversos lugares del mundo católico han servido de medio para identificar su culto con las necesidades, las aspiraciones y la idiosincrasia de los habitantes de cada región. Culto, pues, a la vez universal y local. Ahora bien, lo que nos ha interesado en este ensayo no es comprobar su universalidad, sino descubrir cómo elementos procedentes de apartadas regiones del globo han venido a fundirse en nuestra tierra para hacer de la virgen de la Caridad una creación inconfundiblemente cubana. Lo cubano no está, por supuesto, en la imagen traída por un español de Toledo. Tampoco en las creencias aportadas por los vencidos taínos, ni en las conservadas por los esclavos arrancados de África. Lo cubano se halla en la íntima unión de todo ello, en el distinto sentido que le infunde la aparición, en los nuevos sentimientos que despierta la imagen, en lo que significa esa canoa a sus pies, en que navegan, ya para siempre unidos, los tres Juanes, Y creo haber demostrado que en ese clima de milagro y de prodigio, en esa síntesis de credos y de anhelos, palpita el alma del pueblo cubano; que en la canoa, va, portentosamente, la esencia de nuestra nacionalidad.

Dossier

José Juan Arrom y la formación de una conciencia antillana

Manuel A. García Arévalo

En la unión de dominicanos, cubanos y puertorriqueños he hallado aquí el principio de la Gran Patria, la Patria Antillana.

RAMÓN EMETERIO BETANCES

Si Cuba fue la patria que lo vio nacer —sintiéndose siempre orgulloso de su raigambre nacional—, por la visión y el alcance conceptual y creativo de su obra, José Juan Arrom fue esencialmente antillano. En especial porque muchos de los temas literarios, lingüísticos y antropológicos que abordó con su magistral erudición y agudo sentido analítico, tienen como punto de partida ancestrales raíces étnicas y culturales comunes a Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo, islas que, por su cercana vecindad y rasgos de identidad, constituyen una coherente comunidad desde las épocas prehispánica y colonial.

No en vano José Juan Arrom, imbuido de ese profundo sentimiento antillanista, puso especial énfasis en sus ensayos y conferencias por precisar los caracteres distintivos que conforman el perfil identitario de los pueblos insulares de habla hispana, interpenetrados por la savia de un mismo origen histórico e idéntico idioma, donde los diversos matices y variantes regionales son como ramas que brotan de un mismo tronco, confiriéndole al árbol riqueza y fecundidad.

En su adición a la exégesis antillana, a Arrom le atrajo la captación de lo americano, en forma diversa y sugerente, dentro de su vasto campo de estudio y sensibilidad intelectual, como se palpa en la obra *Certidumbre de América*, que resalta el amplio crisol de lo indio, lo europeo y lo africano, para forjar ese armónico sincretismo, tan propiamente iberoamericano, que pudiéramos llamar *criollo*. Término que Arrom ha contribuido notablemente a dilucidar, confiriéndole el significado de lo propio, de lo americano esencial, de lo que nos diferencia por haber nacido aquí, en este lado del Atlántico, con la plena conciencia de lo que somos y nos singulariza.¹

¹ José Juan Arrom: “Criollo: Definición y matices de un concepto”; *Certidumbre de América*, Estudios de letras, folklore y cultura, segunda edición ampliada, Madrid, Editorial Gredos, S. A., 1971, pp. 11-26.

Su visión enciclopédica del amplio panorama literario de la América española quedó de manifiesto con la periodización histórica propuesta en *Esquema generacional de las letras hispanoamericanas*. En su *Esquema*, Arrom evalúa el enorme cúmulo de obras escritas a lo largo de cinco siglos de constante creación, resaltando la progresiva formación de una expresión auténticamente americana. Porque en su fecunda variedad de matices difiere de los modelos peninsulares, al ser la nuestra una cultura de síntesis, donde se incorporan manifestaciones indígenas y africanas, así como razgos telúricos y costumbristas que la caracterizan, nutriéndose de otras corrientes e influencias provenientes de Europa que rompen con los precedentes del tradicionalismo español, otorgándoles a nuestras propias expresiones literarias cierta autonomía o independencia.

Este singular proceso creativo que Arrom considera de “dimensiones continentales en el espacio y de hondura multiseccular en el tiempo”² constituye, según sus propias palabras, “una corriente continua que, modificándose constantemente en su indetenible fluir, ha ido matizándose y enriqueciéndose de generación en generación”.³ De hecho, para Arrom, desde los inicios de la época colonial, la expansión del conocimiento y de las ideas se mantuvo en una variada y progresiva ebullición que, tras impregnarse de aires renovadores durante el transcurso de la Ilustración, pasó de su pleno desarrollo a su completa madurez con miras a alcanzar una diferencial plenitud creadora, hasta llegar a los grandes logros narrativos y poéticos de Hispanoamérica, que influyeron incluso en la propia España; como sucedió con Heredia, quien anticipa actitudes románticas antes de que irrumpa ese movimiento estilístico en la metrópoli, o bien Martí, iniciador del modernismo, y sobre todo Darío que incorpora esta tendencia a las letras españolas.⁴

Al igual que nuestro Pedro Henríquez Ureña, a quien conoció personalmente y admiró por su formidable amplitud cultural y la dimensión

² José Juan Arrom: *Esquema generacional de las letras hispanoamericanas. Ensayo de un método*, 2da. ed., Bogotá, Ediciones del Instituto Caro y Cuervo, 1977, p. 15. Una referencia sobre la contribución de José Juan Arrom al tema de la periodización literaria la ofrece Ricardo Cuadros M. en “El método generacional en Latinoamérica” (www.critica.cl), donde dice de Arrom que “el hilo conductor de su discurso es el de la progresiva emancipación de los países latinoamericanos de los modelos políticos y estéticos españoles para entrar en diálogo con otros, sobre todo franceses (a través del modernismo y la vanguardia) y ya entrando el siglo xx alcanzar, por cantidad y calidad, la diferencia intuitiva por los precursores como Andrés Bello, José Martí o Alfonso Reyes”.

³ José Juan Arrom: “Martí y las generaciones: continuidad y polaridades de un proceso”, *En el fiel de América. Estudios de literatura hispanoamericana*, Roma, Bulzoni Editore, 1985, p. 36.

⁴ *Ibid.*, pp. 10-11.

de su ejemplar magisterio, José Juan Arrom consideró siempre a la América hispana como una “magna patria”, esmerándose por emular, con sabiduría y originalidad al maestro dominicano en la búsqueda sistemática y analítica de las características más reveladoras de “nuestra expresión”.⁵ En consecuencia, Arrom subrayó, tanto en la docencia como en la investigación, la exaltación de la americanidad como factor vinculante y vitalizador, capaz de concertar desde una amplia perspectiva continental la conciencia de un destino común. Pero esos nexos establecidos durante sus largos años de estudio, reflexión e identificación con el vasto panorama de las letras y la cultura latinoamericanas no logran, con todo ello, desvincular en absoluto a José Juan Arrom de sus esencias raigalmente antillanas, subrayando la insoslayable unidad que identifica y cohesionan a las tres islas mayores del Caribe.

Así, su concepción humanista más íntima y pasional se volcó en una captación y compenetración con lo recóndito del alma antillana, que se evidencia no sólo en los toques localistas asumidos con intensidad y certeza dentro de su quehacer literario sino en la inmensa atracción que reflejan sus obras por lo ritual y lo mágico de los pueblos primitivos que habitaban en las islas del Caribe. En especial, por el habla y por las creencias mitológicas y las artes de la cultura taína, como una forma de exaltación de un pasado que aún late con fuerza en la conformación de nuestra identidad nacional.

José Juan Arrom se adentra en el mundo aborígen a través de la etnohistoria y el análisis lingüístico, para luego centrarse en la interpretación del esotérico significado que emana de las evidencias arqueológicas prehistóricas. Así como Nicolás Guillén, al interpretar el retumbar de los tambores del África remota, supo “llevar a su verso el tono, el ritmo y la gracia de la música popular cubana”,⁶ Arrom, en sus precisiones lexicográficas e indagaciones mitológicas, confiere sentido y expresividad a los vocablos autóctonos y vislumbra el mundo espiritual que conforma la cosmovisión del pueblo taíno que, según atestigua Cristóbal Colón en su Diario, “eran gente de amor y sin codicia y conveniente para toda cosa [...] y tienen una habla la más dulce del mundo, y mansa, y siempre con risa”.⁷

⁵ Pedro Henríquez Ureña: “Seis ensayos en busca de nuestra expresión”, *Obra crítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 241. Ver, también, *La utopía de América*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, pp. 5 y 11.

⁶ José Juan Arrom: “Cuba: trayectoria de su imagen poética”, *En el fiel de América*, p. 178.

⁷ Cristóbal Colón: *Diario de a bordo*, edición de Luis Arranz, Madrid, Crónicas de América 9, Historia 16, 1985, p. 169.

Del deleite ante la exótica naturaleza al debate sobre la dignidad del indio

Paradójicamente, el destino de los risueños y afables aborígenes que habitaban en las paradisíacas islas del Caribe quedó trunco a partir del impacto que trajo consigo la llegada de los nuevos pobladores hispánicos, gestándose desde entonces un intenso y enriquecedor proceso de mestizaje, al que pronto vendrían a sumarse los contingentes de esclavos africanos, para conformar la amalgama racial y cultural que caracteriza a la idiosincrasia antillana.

En busca de conocer los orígenes y trayectoria del período de interacción indohispánica, José Juan Arrom demuestra un especial interés por los cronistas del descubrimiento y la conquista de América, al igual que por otros autores que enriquecen la tradición narrativa del período colonial, destacando en ellos sus actitudes mentales y morales respecto a hechos y realidades surgidos con la incorporación de las nuevas tierras a la corona de Castilla. Además, subraya de manera conceptual los enfoques éticos y la forma de conducirse ante el deslumbrante elemento paisajístico y las exóticas culturas que iban encontrando a su paso, entre otros tantos aspectos naturales y sociales que presentaba la novedad americana en su conjunto. A la vez, analiza con verdadero rigor y autoridad los correspondientes modos de expresión, preferencias temáticas y rasgos estilísticos de esos primeros informantes de las Indias recién descubiertas, como lo demuestran sus ensayos críticos recopilados en *Imágenes del Nuevo Mundo*.

Ante el problema de conciencia surgido con el enfrentamiento de dos mundos disímiles y recíprocamente desconocidos, Arrom se planteó en profundidad lo que el llamó “las dos caras de la conquista”, donde unos blandieron la espada para someter al indio y otros invocaron la cruz para crear un movimiento de protección en favor de los vencidos, lo que generó opuestas posturas de opinión que en no escasa medida se han prolongado hasta nuestros días. Será sólo como resultado de una continuada convivencia y transculturación del español, del indio y del africano que se atenuaron —en opinión de Arrom— las contradicciones surgidas durante la época colonial, dando paso a una nueva realidad cultural y humana como la que evidencian los pueblos antillanos.⁸

⁸ José Juan Arrom: “Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio”, en M. León-Portilla, M. Gutiérrez Estévez, G. H. Gossen y J. J. Klor de Alva, eds.: *De Palabra y*

Revaloración de obras antiguas

A la extensa y fundamental contribución de José Juan Arrom en el desarrollo de la historiografía y de la crítica literaria hispanoamericana y a su lúcido diagnóstico de las narraciones de los cronistas, hay que agregar su importante labor como editor de antiguos textos históricos y literarios que a través de los años habían permanecido inéditos o sólo fueron publicados fragmentariamente, y quedaron muchos de ellos relegados al olvido, por lo que resultaban inasequibles o de difícil consulta.

Éste es el caso de la *Historia de la invención de las Indias*, escrita por Hernán Pérez de Oliva, humanista de regia formación académica, que llegó a ser rector de la Universidad de Salamanca, cuya obra fue una de las primeras crónicas de América escritas en castellano. El manuscrito, que data de 1528, desapareció sin dejar rastros en la famosa biblioteca formada por Fernando Colón, a quien se lo había confiado personalmente su autor. De la versión original se conservó afortunadamente una copia realizada a fines del siglo XVI por orden de Ambrosio Morales, sobrino de Pérez de Oliva. La copia inédita del manuscrito fue localizada en 1943, siendo posteriormente donada a la Universidad de Yale, donde Arrom se interesó por ella, y la dio a la imprenta en 1965. Esta edición fue acompañada de un enjundioso estudio introductorio y de notas al texto, que no sólo enriquecen el alcance de la obra, sino que la sitúan en una adecuada perspectiva histórica.

La obra contiene la depurada versión de uno de los más genuinos representantes del renacimiento español respecto a Colón y al significado del hallazgo del Nuevo Mundo. Además, ofrece con elocuente sensibilidad una interpretación sobre la naturaleza y costumbres de los indios antillanos, relatando muchas de sus creencias mitológicas, sus prácticas religiosas y los atributos de sus dioses o *cemés*. En la obra se refleja la posición intelectual y la convicción moral asumida por Pérez de Oliva ante la dignidad del indio y el cuestionamiento al derecho de la conquista, lo que muestra —como bien señala Arrom— la ejemplar integridad y amplitud de miras de este autor.

Acorde con esa tarea de revalorización de obras antiguas, otro tanto acontece con la *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo*, escrita por José

Obra en el Nuevo Mundo, vol. 1: *Imágenes interétnicas*, Madrid, Siglo XXI de España, 1992, pp. 63-86.

de Acosta y considerada inapropiadamente como una de las producciones menores del célebre autor jesuita, hasta que la reactualización hecha por Arrom reivindica el sentido de su carácter literario, resituándola en su verdadero contexto novelesco, a modo de una biografía ficcional, con ecos de novela picaresca y, a ratos, de viajes y aventuras.

Contribución a la lexicografía antillana

En adición a restituirle sus méritos literarios, la *Peregrinación* escrita por José de Acosta a finales del siglo xvi le sirve a Arrom para destacar cómo la experiencia americana conllevó el uso de numerosos vocablos indígenas, que se incorporaron al idioma de Castilla para nombrar, cuando era preciso, las nuevas realidades de las Indias. Dentro de estos americanismos incorporados al texto de José de Acosta, se destaca, a cada paso, el marcado empleo de palabras taínas, como *arcabuco*, *bejuco*, *bijao*, *bohío*, *cabuya*, *caimán*, *canoa*, *caribe*, *cazabe*, *ceiba*, *cimarrón*, *curaca*, *galón*, *guayaba*, *guanábana*, *iguana*, *jobo*, *maíz*, *mamey*, *nigua* y *sabana*, entre otras.⁹

Nadie como José Juan Arrom, con su demostrada capacidad de razonamiento y análisis, ha llegado tan lejos en las disquisiciones filológicas de los vocablos taínos recogidos por los cronistas y los documentos de la época. Ya porque se hayan conservado en la etimología popular, vía la tradición oral, voces antillanas con sonoridad autóctona que han pasado a formar parte del léxico español y de otros idiomas europeos, ya porque mantienen su vigencia, como trasfondo lingüístico, dentro del conjunto de topónimos autóctonos esparcidos por toda la geografía insular del Caribe.

Sus brillantes ensayos sobre la armoniosa lengua nativa, enmudecida para siempre hace cinco siglos, permiten conocer y valorar el apreciable significado y la relevancia del legado cultural prehispánico que, como se aprecia en su obra *Estudios de lexicografía antillana*, constituye un vínculo ineludible con ese pasado aborigen que aún palpita en los antillanos, sin importar —como decía Arrom— de dónde vinieron nuestros antepasados.¹⁰

⁹ José de Acosta: *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo*, edición y prólogo de José Juan Arrom, Lima, Ediciones Cope-Petropeni, 1982, pp. 22-24; Juan José Arrom: “Arcabuco, cabuya y otros indoamericanismos en un relato del P. José de Acosta”, *Estudios de lexicografía antillana*, 2da. ed., impreso en EE. UU., Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2000, pp. 55-69.

¹⁰ José Juan Arrom: “Del taíno tenemos las palabras más dulces”, *Hoy*, Santo Domingo, 11 de septiembre de 1985.

La fuente primaria de los mitos antillanos

En su empeño por dimensionar el aporte de los primeros cronistas de Indias, José Juan Arrom tuvo el acierto de hacer una exhaustiva relectura de la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, escrita por fray Ramón Pané en los albores del descubrimiento de América.¹¹ Los apuntes de Pané, que en su labor de evangelización aprendió dos de las lenguas habladas por los aborígenes de la Española, constituyen la principal fuente etnográfica existente sobre las creencias y ceremonias religiosas de los primitivos habitantes de las Antillas; se considera el primer compendio mitológico escrito en el Nuevo Mundo en un idioma europeo.¹²

Al igual que los versículos hebraicos de la Biblia o la versión maya-quiché del *Popol Vuh*, los relatos recogidos por Pané en su *Relación*, aunque breves, contienen la genuina expresión de la génesis de los taínos, relatada por ellos mismos. En ella se revelan las creencias sobre los orígenes del universo y la relación existente entre el mundo natural y el sobrenatural. En efecto, la compilación de Pané hace acopio de la cosmogonía indígena antillana acerca de la creación de la tierra y el mar, así como de la ocurrencia de los fenómenos atmosféricos, al igual que de la aparición del género humano, los aspectos del panteón donde moraban los espíritus y sobre el culto a sus múltiples divinidades, y trata de los atributos y facultades que se les confería.¹³

¹¹ Fray Ramón Pané: *Relación acerca de las antigüedades de los indios. El Primer tratado escrito en América*, nueva versión con notas, mapas y apéndices de José Juan Arrom, México, Siglo XXI Editores, 1974, p. 85; José Juan Arrom: "Fray Ramón Pané, autor del primer libro escrito en las Indias", *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. VIII, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1980, pp. 15-22; Mons. Hugo E. Polanco Brito: "Fray Ramón Pané, Primer Maestro Catequizador y Antropólogo del Nuevo Mundo", Santo Domingo, Museo del Hombre Dominicano, Serie Conferencias, no. 1, 1974; Carlos Esteban Deive: "Fray Ramón Pané y el nacimiento de la etnografía americana", *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, no. 6, Santo Domingo, 1976, pp. 133-156.

¹² Pané era catalán, pero escribió en castellano las narraciones mitológicas que oyó en la lengua aborígen que recién había aprendido en la isla Española. Sobre el origen de fray Ramón Pané, su relación con Cristóbal Colón y permanencia en la isla Española, ver Jaume Aymar i Rigolta: "Fray Ramón Pané, primicia de América"; Consuelo Varela y Juan Gil: "La Española a la llegada de Ramón Pané"; José R. Oliver: "Tiempos difíciles: fray Ramón Pané en la Española, 1494-1498", *El Caribe precolombino. Fray Ramón Pané y el universo taíno*, editores José R. Oliver, Colin McEwan y Anna Casas Gilbergas. En catálogo publicado por el Ministerio de Cultura, Museo Barbier-Mueller d'Art Precolombí y Fundación Caixa Galicia, Barcelona, 2008, pp. 34-95; Marcio Veloz Maggiolo: "Fray Ramón Pané: arqueología y entorno cultural en La Española", *Primer Seminario Grandes Figuras de la Evangelización de América*, Fray Ramón Pané. Vida y Obra, colección Quinto Centenario, Serie Conferencias I, Santo Domingo, pp. 65-82.

¹³ José Juan Arrom: *Fray Ramón Pané o el rescate de un mundo mítico. Imaginación del Nuevo Mundo*, pp. 36-46; Abelardo Jiménez Lambertus, "Mitos y leyendas: Fray Ramón Pané", *Primer Seminario Grandes Figuras de la Evangelización de América*, op. cit., pp. 53-64.

El manuscrito de la *Relación* fue entregado por su autor al almirante Cristóbal Colón, quien lo llevó a España en su tercer viaje. El texto original fue consultado por Pedro Mártir de Anglería, que lo compendió en una extensa epístola en latín, dirigida al cardenal Ludovico de Aragón, y que luego pasaría a formar parte de la década primera, capítulo noveno. Igualmente, los apuntes de Pané fueron conocidos por fray Bartolomé de Las Casas, quien tomó muchas informaciones sobre las creencias mitológicas de los taínos para los capítulos CXX, CLXVI y CLXVII de su *Apologética historia de las Indias*. Posteriormente, la *Relación* fue incluida, en su totalidad, en el capítulo LXI de la *Historia del Almirante don Cristóbal Colón por su hijo don Fernando*, escrita originalmente en castellano. La obra de Fernando Colón quedó inédita al morir éste en 1539, sin que nada se supiera de su paradero. No obstante, de ella existe una edición en italiano, realizada por Alfonso de Ulloa e impresa en Venecia, en 1571. Por consiguiente, las indagaciones realizadas por Arrom determinan que lo único que se conoce, hasta el presente, de la *Relación*, es el resumen en latín de Pedro Mártir, el extracto en español de Las Casas y la traducción al italiano hecha por Ulloa de la obra de Fernando Colón, en la cual se incluye el texto completo de Pané.

A partir de la versión original de Ulloa, Arrom hace una nueva traducción al castellano, con el propósito de reparar las omisiones, alteraciones e inexactitudes que habían sufrido las posteriores ediciones, esclareciendo muchos aspectos de su grafía, consignando adecuadas precisiones y observaciones históricas, lingüísticas y etnográficas que amplían el alcance de la obra. En adición a su enjundiosa revisión de la *Relación*, Arrom incluye en esta nueva edición las abreviaciones que, con base al texto original de Pané, hicieron tanto Mártir como Las Casas. A la vez, incorpora las observaciones realizadas por el propio Cristóbal Colón, quien, dotado de una aguda e innata facultad de observación, mostró un gran interés en conocer la concepción religiosa y las prácticas rituales de los nativos que encontró a su paso por las Antillas, pues pensó que conociendo su mentalidad y modo de ser sería posible satisfacer los afanes evangelizadores que albergaban los soberanos españoles.¹⁴

Gracias a la precisión y coherencia conceptual puestas de manifiesto por Arrom en la relectura hecha de los apuntes de Pané, aunado a la

¹⁴ Sobre los inicios de la labor misional dispuesta por la corona española para la propagación de la fe en el Nuevo Mundo ver Manuel García Arévalo: "Fray Ramón Pané y la evangelización de los indios", *Santo Domingo en ocasión del Quinto Centenario*, Santo Domingo, Colección Quinto Centenario, Serie Estudios 9, 1992, pp. 209-219.

incorporación de las breves noticias de Colón, al resumen de Mártir de Anglería y al extracto de Las Casas, esta compilación documental en torno a la *Relación* constituye un *corpus* o registro pormenorizado que proporciona el material básico para el estudio de los mitos, leyendas y prácticas rituales de los taínos. Ello explica la gran difusión y renovada vigencia que entre los estudiosos de la prehistoria del área del Caribe ha alcanzado la nueva edición de la *Relación*, corregida, ampliada y comentada con la profundidad histórica, el saber lingüístico y la calidad intelectual de José Juan Arrom.¹⁵

Tras la huella de las creencias taínas

No cabe duda de que Arrom quedó aguijoneado con la exhaustiva revisión y puesta al día de ese singular compendio mitológico aborigen, recogido de primera mano por los cronistas de Indias. Por ello se sintió compelido a realizar lo que hasta la fecha constituye el mayor aporte al conocimiento de la religiosidad de los taínos, como se demuestra en su obra *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, que constituye una pieza fundamental o piedra de toque para comprender el alcance y los valores de las alusiones mitológicas y las creencias religiosas antillanas.

Al interrelacionar los textos míticos con la lingüística estructural y las evidencias arqueológicas, Arrom logró una admirable adecuación entre creencia, etimología y objeto, esclareciendo, a la luz de sus magistrales deducciones etnolingüísticas, el intrínseco significado de muchas de las imágenes de culto y artefactos rituales que antes se veían como simples antiguallas indígenas. Ahora, gracias a Arrom, al situárseles en su verdadero contexto cultural, cobran una tangible expresión simbólica como formas y motivos mágico-religiosos, representativos de las diversas deidades o cemíes tribales que dominaban las fuerzas genésicas y auguraban el porvenir al conjuro de los *caciques* y *behiques* bajo los efectos alucinógenos de las inhalaciones de la *cohoba*.

En opinión del historiador José Chez Checo, la obra *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas* —en la que se pone de manifiesto la vasta

¹⁵Entre los investigadores del área del Caribe que consideran a José Juan Arrom como “el más destacado estudioso de la obra de Pané”, está Ricardo E. Alegría: *Apuntes en torno a la mitología de los indios taínos de las antillas mayores y sus orígenes suramericanos*, Barcelona, coedición del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe y Museo del Hombre Dominicano, 1978, p. 27.

erudición interdisciplinaria de su autor—, ofrece una visión más acabada de los mitos taínos y cumple con el objetivo de descifrar el sentido implícito en los nombres de los dioses y de otros seres míticos que se consignan en su lengua vernácula. Para ello, tal y como señala Chez Checo, el autor emplea los métodos de la lingüística estructural en la descripción de las lenguas amerindias, como es el caso de la gran familia étnica de los grupos arahuacos a la que perteneció la taína, con lo cual abrió unas insospechadas perspectivas al conocimiento del contenido simbólico de la iconografía de los taínos.¹⁶

De hecho, este método de investigación etimológica constituye un aporte sustancial para conocer el simbolismo y la función ritual de los numerosos ejemplos de arte autóctono, basado en complejas representaciones abstractas de figuras humanoides y zoomorfas con apariencia de entes espectrales que moraban en la región del *Coaybay* o panteón anímico de los taínos. Como acertadamente señalara Marcio Veloz Maggiolo:

“[...] el libro abre un panorama nuevo a la crítica del arte precolombino en las Antillas, especialmente porque Arrom, al utilizar la lingüística como vía de investigación básica, está señalando un camino que no había sido utilizado en el estudio etnológico antiguo de las Antillas”.¹⁷

Por su parte, Mercedes López-Baralt, al analizar los mitos prehispánicos antillanos y su relación con los existentes en la Amazonia afirma lo siguiente:

El primero en emplear la herramienta lingüística para el estudio del mito aborígen antillano es José Juan Arrom en su *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. Tomando el camino abierto por la monografía de Daniel G. Brinton: *The Arawak Language of Guiana in its Linguistic and Ethnological Relations*, primer trabajo en esclarecer la relación de la lengua taína con la familia arawaka a la que pertenece, Arrom estudia la mitología recogida por Pané.¹⁸

Fue después de su jubilación, tras concluir su larga etapa magisterial en la Universidad de Yale, como profesor emérito de Español y Literatu-

¹⁶ José Chez Checo: comentario a *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas* de José Juan Arrom, *Listín Diario*, suplemento Arte y Letras, 27 de septiembre de 1975, p. 8.

¹⁷ Marcio Veloz Maggiolo: “En busca de los dioses taínos”, *La Noticia*, 15 de agosto de 1975, p. 7.

¹⁸ Mercedes López-Baralt: *El mito taíno: raíz y proyecciones en la amazonía continental*, Argentina, Ediciones Huracán, 1977, p. 17.

ra Latinoamericana, cuando Arrom pudo dedicarse plenamente al estudio sistemático de las culturas prehispánicas, sorprendiéndonos —como reseña Judith A. Weiss— con una serie de trabajos originales y llenos de vitalidad.¹⁹

En su introducción a la *Historia de la Invención de las Indias* de Pérez de Oliva, Arrom ya se había planteado lo que él llama “la arriesgada tarea de fijar la grafía de los nombres taínos y la más arriesgada aún de tratar de hallarles sentido dentro de su propio contexto cultural”. En especial, porque el último capítulo de la obra del humanista español incluye un temprano ensayo de antropología cultural, razón para que muchas de las notas hechas por el editor cobraran un marcado carácter etnolingüístico y de análisis iconográfico.

Con los apuntes que incorpora a la obra de Pérez de Oliva, Arrom se propuso abrir una nueva y prometedora vía de acceso al inexplorado mundo mítico de aquel pueblo desaparecido, con la promesa de continuarla más ampliamente en próximos trabajos de investigación, a pesar de su extrema complejidad, al tratar de penetrar en un campo de estudios apenas desbrozado.

Las enjundiosas indagaciones hechas por José Juan Arrom sobre los niveles estructurales de la sociedad taína alcanzan su culminación en *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. En esta obra, el autor, valiéndose del análisis lingüístico de los vocablos aborígenes insulares y de otros de la misma familia arahuaco continental, logra relacionar las deducciones etimológicas con las narraciones de los cronistas y las evidencias arqueológicas conservadas en museos y colecciones particulares, y logra conceptualizar las creaciones iconográficas del pueblo taíno con el significado y la valoración que se les atribuían en los relatos mitológicos.

Consecuentemente con las anteriores formulaciones, *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas* constituye un verdadero hito, una obra decisiva en su género, tanto por su valor cognoscitivo como por la fluida y diáfana exposición de su autor, en la que se conjugan el absoluto rigor del científico y la amenidad del ensayista. De modo que, no sólo por la originalidad de su tesis sino por la literalidad de su prosa, estamos ante un tratado a todas luces magistral, que vitaliza la captación de los mitos taínos y resulta imprescindible para todo el que quiera profundizar en esta materia.

¹⁹ Judith A. Weiss: “Una despedida generacional: José Juan Arrom (1910-2007)”, revista *Casa de las Américas*, no. 247, abril-junio, La Habana, 2007, p. 109.

Pero más allá del interés que despiertan sus novedosas concepciones etnológicas y antropológicas, la obra de Arrom se propone reivindicar los valores sustanciales de las creencias aborígenes que prevalecen en el tiempo, subrayando hasta qué punto ese modo de pensamiento con reminiscencias mitológicas sobrevive hoy día en las expresiones y rasgos esenciales de nuestros pueblos antillanos.

Al igual que Miguel Ángel Asturias en Guatemala, José Carlos Mariátegui en Perú y Octavio Paz en México, Arrom recurre a los mitos aborígenes como un factor esencial para la formación de una identidad antillana, con el fin de enraizar la imaginación popular con el acervo prehistórico, y darle un contenido ancestral a muchas de nuestras leyendas y tradiciones. Ese proyecto fue largamente acariciado por Arrom desde que publicara su ensayo “Mitos taínos en las letras de Cuba, Santo Domingo y México”,²⁰ donde comprueba la huella de lejanos mitos antillanos en las obras de destacados autores contemporáneos, que en su opinión son vestigios fecundos y soterradas raíces de un vivo legado, aportándoles a las letras americanas lo esencial e inmanente de su profundo contenido metafísico y existencial. En tal sentido, los mitos son como pilares del pensamiento mágico, eterno y atemporal, que, conservados y transmitidos de diversas formas en el imaginario colectivo, determinan de manera subyacente los temas posteriores del pensamiento. Pero dejemos que sea el propio Arrom quien nos ofrezca su impresión al respecto:

Los mitos suelen ser compendio de las experiencias de un pueblo, fuente de sus mejores obras de arte y origen de sus creencias más profundas y significativas. En el caso del pueblo taíno, lo que este pueblo creó y creyó ha influido en la actual cultura de las Antillas más de lo que se sospecha. Existe amplia experiencia documental para demostrar que los indígenas fueron diezmados pero no exterminados, de modo que en el inicial proceso de convivencias y transculturación, junto con lo material y visible de sus modos de hacer, también han transmitido algo de lo recóndito e inapreciable de sus modos de sentir. Enterarnos de cómo percibían el mundo y representaban las fuerzas de la naturaleza habrá de ayudarnos a descubrir soterradas raíces míticas en ciertas creencias religiosas y en determinadas creaciones artísticas de los antillanos de hoy.²¹

²⁰ José Juan Arrom: *Certidumbre de América*, pp. 59-76.

²¹ José Juan Arrom: *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, México, coedición Siglo XXI Editores y Fundación García Arévalo, 1975, p. 18.

La afirmación de la identidad antillana

Fue José Martí quien dijo: “En el fiel de América están las Antillas”. Para José Juan Arrom esa aseveración martiana representó una expresión de homogeneidad cohesionadora. No sólo porque evidencia la estratégica ubicación geográfica que ocupan las Antillas en el hemisferio americano, sino también porque resalta elocuentemente los indisolubles nexos que tradicionalmente han unido a nuestros pueblos, tanto en su composición étnica como en sus comunes experiencias históricas y culturales, al establecerse estrechos vínculos de afinidad que han entrelazado indisolublemente sus destinos, haciéndolas compromisarias en la lucha por la causa de la libertad y la preservación de su identidad. De ahí que Martí visualizara siempre a las Antillas como “las tres hermanas que de siglos atrás se vienen cambiando los hijos y enviándose los libertadores, las tres islas abrazadas de Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo”.²²

Debido a ese acercamiento detenido y profundo en el tiempo y a esa identificación espiritual y humana que hermana a todos los antillanos, José Juan Arrom dedicó lo mejor de su pensamiento y de su obra a estudiar y divulgar, a partir de los esquemas míticos de sus literaturas, los aspectos genuinos y relevantes del legado patrimonial de los pueblos del Caribe. Puestos de manifiesto en una particular forma de ser y en la exaltación de valores, costumbres y tradiciones heredados del pasado que se han visto robustecidos por el trasiego poblacional migratorio en un constante flujo desde lejanos tiempos hasta el presente.

Con el bagaje intelectual adquirido durante su prolongada estadía en la Universidad de Yale, aunado a sus extraordinarias dotes de investigador y a la lucidez de su pensamiento, Arrom se entregó a los estudios literarios, lexicográficos y antropológicos realizando una significativa contribución en la búsqueda, esclarecimiento y divulgación de los elementos esenciales que sustentan los rasgos identitarios comunes a todos los antillanos.

A Arrom le debemos un conocimiento más preciso de la lengua, la mitología y el arte mágico-religioso de los ancestros aborígenes, y la comprensión del alcance que para la posteridad ha tenido su rico legado como sustrato de nuestra cultura popular. Lo mismo se puede decir de su interés por entender y valorar el intenso y fecundo proceso de

²² Emilio Roig de Leuchsenring: *Apóstol de la independencia de la libertad de Cuba y Puerto Rico*, La Habana, Cuadernos de Historia Habanera, 1939, p. 71.

transculturación ocurrido en los siglos formativos del período colonial, que se inicia con las deslumbrantes impresiones y el entusiasmo que causaron en los cronistas europeos tanto la novedad del paisaje como los usos y costumbres de los pobladores antillanos. Además de analizar con rigor la actitud asumida por los autores de la época en relación con la dignidad del indio, censurando el expolio al que fueron sometidos por los encomenderos.

A estos notables aportes debemos sumar su enorme contribución al conocimiento, revaluación y difusión de la historia y la crítica literaria hispanoamericanas en general, y de la cubana y antillana en particular. En esta dirección, Arrom se propuso subrayar la singularidad y autoctonía de las letras y del folclor americano, destacando nuestro característico mestizaje racial y sincretismo cultural, producto de un continuado proceso de fusión y síntesis, que conformó la matriz básica de la idiosincrasia criolla.²³

Fue el patriota y educador Eugenio María de Hostos, ese gran abanderado de la confederación antillana, quien convencido de los lazos espirituales y culturales que unen a las tres grandes islas del Caribe, señaló:

A ese propósito sagrado contribuirá en las Antillas cualquier antillano que empiece por amarlas a todas como su patria propia; por amar su patria en todas ellas juntas, y cumplir en todas y en cada una, con la misma devoción filial y el mismo desinterés de toda gloria y todo bien, el deber de tener tan clara razón y tan sólida conciencia como de todos la exigen el presente sombrío y el porvenir nublado de la familia latina en todo el Continente.²⁴

Y eso fue precisamente lo que hizo José Juan Arrom: “amarlas a todas como a su propia patria”, sentimiento profundo y sincero, que para él se convirtió en inherente a su realidad existencial. Durante toda su vida se propuso resaltar la cohesión entre las tres Antillas hispanas que, por su estrecha vinculación geográfica, histórica y cultural, constituyen una magna comunidad insular con particular fisonomía y personalidad propia. Por eso, nunca se sintió extranjero en ninguna de ellas, en función

²³ Sobre el sincretismo indoafrohispanico como rasgo característico de la cultura antillana ver el ensayo de José Juan Arrom: “La virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético”, *Certidumbre de América*, pp. 184-215.

²⁴ Eugenio María de Hostos: *América: la lucha por la libertad*, estudios preliminares por Manuel Maldonado Denis, San Juan de Puerto Rico, Ediciones Compromiso, impreso en Santo Domingo, 1988, pp. 45-46.

de que las semejanzas que nos unen son muchas más que las diferencias que nos separan.

Betances, Maceo, Hostos, Martí, Luperón, Máximo Gómez, y Henríquez y Carvajal, entre otros tantos de nuestros patricios, soñaron con formar una patria grande en las Antillas. Al igual que ellos, Arrom asumió —de modo inclusivo y plurinacional—, el ideal antillanista más allá de nuestras marcadas diferencias políticas, consagrando con fervor su vida para alcanzar una comprensión más honda e integral de la realidad insular. No pretendía una histórica utopía sino reivindicar el pasado para redefinir la identidad y forjar un espíritu de entendimiento recíproco, porque la búsqueda de la identidad colectiva propicia la formación de una conciencia de unidad, solidaridad y colaboración entre nuestras soleadas islas, bañadas por las cálidas olas del Mar Caribe. Así, legó a la posteridad su visión aglutinante con estas iluminadas y proféticas palabras, impregnadas de una resonancia mística: “Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico son tres islas distintas y un solo pueblo verdadero”.

José Juan Arrom, maestro

Olga Portuondo Zúñiga

Consecuente con las generaciones de intelectuales latinoamericanos a las que perteneció¹ y con quienes intercambió a lo largo de toda su vida, José Juan Arrom (1910-2007) dedicó una gran parte de su energía intelectual, como él señala, a indagar en el pasado para “afianzar raíces y destacar valores”, “íntimamente vinculado a la búsqueda de una expresión auténticamente americana”.² Es la literatura campo fecundo para su perseverancia, la que lo condujo a redescubrir caminos sólidos en la construcción de una identidad propia. Y no fue remiso a centrar su atención en la que singularizaba al Caribe y, sobre todo, a Cuba, su patria.

Relacionado con ensayistas, investigadores, críticos literarios, poetas y narradores de las décadas entre el cincuenta y ochenta del pasado siglo cubano, Arrom intervino en la polémica acerca del origen de la imagen de la virgen de la Caridad del Cobre iniciada en 1928 por la norteamericana Irene A. Wright con el sacerdote católico cubano Guillermo González Arocha. Fernando Ortiz quedó motivado por este lance que se centró en la revista *Archivos del Folklore Cubano* y aplicó a éste sus conocimientos de etnología: examinó la solución en extensos estudios sobre los principios de las creencias religiosas en torno a la representación femenina en todo el mundo, pero no quiso publicar sus resultados.³

Los mecanismos de pensamiento colectivo que indujeron a la elaboración mítica de la aparición de la imagen de la virgen de la Caridad del Cobre, pudieron ser conquistados por J. J. Arrom gracias a su tenacidad y sistemático dominio, como siempre fue su empeño, de la cultura cuba-

¹ Según su propio discurso, en *Esquema generacional de las letras hispanoamericanas. Ensayo de un método*, 2da. ed., Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1977.

² José Juan Arrom: *En el fiel de América*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1985, p. 7.

³ Fernando Ortiz: *La Virgen de la Caridad del Cobre. Historia y etnografía*, compilación, prólogo y notas José Antonio Matos Arévalos, Ciudad de La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2008.

na en el devenir: desde la formación del criollo hasta el cubano de nuestros días. Fiscalizada ciertamente por su racionalismo, no fue esta labor intelectual exenta de pasión; en la que no se discriminó “texto que pudiera ser de valor histórico”.⁴ Su honradez y sentido dialéctico del tiempo dictaron sus palabras para la segunda edición del admirable *Esquema generacional de las letras hispanoamericanas*:

“Con el correr del tiempo las perspectivas cambian: determinados movimientos se ven a una nueva luz; autores casi ignorados adquieren de pronto mayor importancia: otros, tras un momento de brillantez, paulatinamente se opacan, y a diario surgen nuevos escritores que con su llegada afectan el siempre fluctuante panorama”.⁵

Estudiante en Yale, su tesis doctoral sobre el teatro cubano dio inicio a una enjundiosa carrera de ensayista y, ya establecido como profesor en aquella universidad de Norteamérica, se aplicó al estudio de la pieza teatral *El príncipe jardinero y fingido Cloridano* para demostrar la autoría del habanero Santiago Pita y la publicación de esta obra a principios del siglo XVIII.⁶ Y es su exhaustivo conocimiento de autores y críticos literarios hispanoamericanos —en particular del teatro colonial—, lo que lo lleva a la conclusión de que “Los criollos somos los que, sea cual sea el color de nuestra piel, nos hemos criado de este lado del charco y hablamos y pensamos en español con sutiles matices americanos”.⁷

No nos sorprende, pues, que Arrom también se ocupara del poema de Silvestre de Balboa *Espejo de paciencia*⁸—escrito entre 1604 y 1608— para encontrar allí raíces del surgimiento del criollo durante los siglos XVI y XVII en la concurrencia del blanco, del indio y del negro, “que luchan por la misma causa, que pelean unidos”.⁹

Cuando escribía mi libro, *La virgen de la Caridad del Cobre. Símbolo de cubanía*¹⁰ mucho indagué si Arrom y Ortiz habían intercambiado

⁴ Judith A. Weiss: “Una despedida generacional: José Juan Arrom (1910-2007)”, *Casa de las Américas*, no. 247, La Habana, abril-junio de 2007, p. 109.

⁵ José Juan Arrom: *Esquema generacional de las letras...*, p. 14.

⁶ Cira Romero y Marcia Castillo (selección y notas): *Cuestiones privadas. Correspondencia a José Antonio Portuondo (1932-1986)*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 2002, pp. 243-245.

⁷ José Juan Arrom: “Criollo: Definición y matices de un concepto”, *Certidumbre de América*, Ciudad de La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1980, p. 24.

⁸ Silvestre de Balboa: *Espejo de paciencia*, prólogo y notas de Enrique Sañz, La Habana, Ediciones Boloña, 2008.

⁹ José Juan Arrom: “La virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético”, *Certidumbre de América*, p. 205.

¹⁰ Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2008. Hay una primera edición de 1995.

experiencias sobre el tema que obsesionaba a ambos, particularmente al último durante los años treinta del pasado siglo. No pude encontrar esta correspondencia. Pienso que Arrom sí tuvo muy presente las conversaciones con Ortiz al respecto, pues su dedicatoria a José María Chacón y Calvo en el ensayo “La virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético”, me recuerda que fue éste quien condujo al notable folklorista y etnólogo cubano a la iglesia de Illescas para observar la imagen de la Caridad, que la Wright había comparado con la obrera.

No había sido aquélla una polémica más, era la pista que inducía a la búsqueda explicativa de la semilla desde la que germinó la nacionalidad cubana. Arrom volvió entonces sus ojos hacia lo más profundo de la Gran Antilla, a su tierra de origen, y se percató de cómo se había generado la consagración de una identidad mestiza en el popular complejo cultural y racial autóctonos, lo que quedaba expresado sin igual en el mito de la aparición en la bahía de Nipe de la imagen de la virgen de la Caridad y su traslado al centro religioso de Santiago del Prado (Real de Minas del Cobre).

En la dedicatoria de un libro Arrom escribe: “Para la Universidad de Oriente, recuerdo de la visita a *mi tierra* y del cariño de los compañeros que me recibieron”.¹¹ El “ser de la tierra” como bien nos dice él, “no es mera frase ni simple accidente”;¹² implica identificación patriótica. Sin duda, el natal comienzo en Mayarí de José Juan Arrom¹³ pudo influir en la aprehensión de una psicología social donde el aborigen sentó plaza en temprana época para la formación de la identidad criolla: por la amplia región que abarcó el aruaco¹⁴ en sus establecimientos del norte oriental de la isla de Cuba y por los estrechos contactos pacíficos que se realizaron en el transcurso de las primeras épocas de evangelización con el europeo y la filiación cualitativa con el africano y el blanco humilde.

Como era característico en su riguroso saber erudito, Arrom estudió a los Cronistas de Indias:¹⁵ Antonio de Herrera, fray Bartolomé de Las

¹¹ Las cursivas son mías. Se trata de un ejemplar de *Esquema generacional de las letras hispanoamericanas*.

¹² J. J. Arrom “Criollo: Definición y matices un concepto”, *Certidumbre de América*, p. 15.

¹³ Silvia Marina Arrom: *Recuerdos de un niño de Mayarí que viajó a la región de las nieves*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2005.

¹⁴ José Juan Arrom: “Estudio Preliminar”, en fray Ramón Pané: *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1990. Como le era característico, el autor estudió cuidadosamente el texto de Pané sobre la cultura aruaca y su valor .

¹⁵ Vid. Judith A. Weiss: “Una despedida generacional: José Juan Arrom (1910-2007)”, *Casa de las Américas*, no. 247, La Habana, abril-junio del 2007, p. 109, y Antonio Benítez Rojo: *La isla que se repite*, España, Editorial Casiopea, 1998 (nota 65) p.114. El autor destaca la labor de Arrom en la interpretación de los cronistas de Indias.

Casas y Pedro Mártir de Anglería, los cuales se refirieron a la asunción de la virgen María en las creencias aborígenes, para concluir de qué manera ésta había sido indigenizada. La exquisita edición realizada a la obra de Hernán Pérez de Oliva (1494?-1531) titulada *Historia de la Inuención de las Yndias* pone a prueba su sapiencia en materia de cultura aborígen.¹⁶ El texto de fines del siglo XVIII de Bernardino Ramírez —quien toma e interpreta el manuscrito del primer capellán Onofre de Fonseca— es analizado detenidamente por el acucioso investigador para referirse a las entrañas históricas del mito de la aparición de la imagen mariana sobre las aguas de la bahía de Nipe, y también allí conocer de los autos de 1687-1688 en los cuales hace su deposición “el negrito de la virgen”, Juan Moreno, como testigo: le revela la explicación del hombre común, acerca de sus propios orígenes criollos, mediante el traslado de la representación de la virgen María desde el norte oriental hacia El Cobre, laboratorio natural de realización mestiza, ahora como virgen de la Caridad.

En el relato de la aparición de la imagen flotando sobre las aguas de la bahía de Nipe, Arrom no se circunscribió simplemente a explicar el valor autóctono de éste mediante el icono que personificaba la advocación mariana de la virgen de la Caridad; añadió cómo, para los creyentes, esta representación se hallaba incompleta si no se le incorporaba la canoa en que navegaban los que todos denominaban ya “Los Tres Juanes”. La sensibilidad antropológica de Arrom le permitió llegar a la solución de que, en la conciencia colectiva, quienes navegaban en aquella embarcación simbolizaban al pueblo de Cuba y que la representación icónica de la virgen de la Caridad con los Tres Juanes, era la sincretización esencial de la cultura cubana, variable en el decursar histórico: “Juan el Pueblo Cubano”.¹⁷ De esta forma, concluye en su texto: “Y creo haber demostrado que en ese clima de milagro y de prodigio, en la síntesis de credos y de anhelos, palpita el alma del pueblo cubano; que en la canoa, va, portentosamente, la esencia de nuestra nacionalidad”.¹⁸

Extraordinaria conjetura del ensayista cubano es aquella respecto a la versatilidad étnica de quienes van en el barquito, en correspondencia con la composición demográfica durante el transcurrir histórico de nuestro país; tan válida en todas las imaginerías de la virgen de la Caridad, como

¹⁶ Hernán Pérez de Oliva: *Historia de la Inuención de las Yndas*, estudio, edición y nota de J. J. Arrom, Bogotá, Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, 1965.

¹⁷ José Juan Arrom: *Esquema generacional de las letras...*, p. 64.

¹⁸ José Juan Arrom: “La virgen del Cobre:...”, *Certidumbre de América*, p. 214.

cambios se han suscitado en la composición poblacional del común popular.

El texto ha conservado la vigencia del momento en que se escribió y la frescura de su clara deducción, no obstante las numerosas décadas transcurridas luego de su realización; a pesar de que, desde varios siglos atrás, se ha querido negar la presencia cultural aborigen en el espíritu cubano y, desde luego, a otorgar el papel correspondiente a la multirregional herencia africana. Mérito indiscutible de José Juan Arrom es aquel que declara la inserción de este acervo en el fundamento de la cubanía, lo que es fruto de una reflexión dialéctica de las peculiaridades de la conciencia colectiva cubana.

He aquí el magisterio de José Juan Arrom, consecuente con una tradición heredada del siglo XIX en la cual se argumentaba sobre las características singulares del hombre de esta tierra que busca en el pasado los orígenes cualitativos propios, con las armas de las ciencias humanísticas contemporáneas. El mentor evidenció su amplia capacidad en la materia cuando privilegió lo que consideró la mejor explicación de nuestra epopeya de formación como pueblo: el relato cobrero del encuentro de los tres Juanes con la imagen de la Caridad, con lo cual coincido plenamente.

Como ocurre con todos aquellos educadores que han proporcionado las claves auténticas de nuestra filosofía, idiosincrasia y conciencia popular, la obra de José Juan Arrom perdurará a través de las generaciones de cubanos que están por venir.

Guamiquina cara naiba José Juan Arrom*

Abelardo Jiménez Lambertus

Buenas noches amigos de este museo:

Se me honra en esta noche de gala para el Museo del Hombre Dominicano, con la más difícil encomienda de cuantas hubo en esta Isla Española. Es la de presentar al ilustre profesor de la Universidad de Yale, maestro de maestros: José Juan Arrom.

Y resulta harto difícil la “encomienda”, si no imposible, porque sólo puede presentarse a desconocidos, y el profesor J. J. Arrom (como le llamamos todos) resulta conocidísimo, tanto o más que sus obras: *Mitología y arte prehispánicas de las Antillas*, que es un precioso bordado de encaje, y la grandiosa versión, joyel artesanal en filigrana, que es la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, de fray Ramón Pané, a quien el profesor J. J. rescató también nombre y apellido.

Pero debemos recalcar, además que, por sus bien ganados méritos como investigador de la ciencia antropológica y por su amor a la cultura taína, Arrom forma parte de nuestra familia extensa.

Para introducirle, no para presentarle, en esta su casa y entre estos sus amigos, quiero mencionar algunas de las características que se reconocen en él:

Se trata de un “hombre sincero de donde crece la palma”. Su voz es diáfana y cristalina, límpida y emotiva. Su verso, es también “de un verde claro y de carmín encendido”. Su pluma: exquisita, radiante e incisiva como plumaje, canto y pico de aquel anciano carpintero, “antiguamente llamado *Cahubabayael*”. Su pensamiento: escudriñador incansable en las oscuridades mitológicas, es como el alma viva del último

* Palabras en la presentación del profesor José Juan Arrom, en la conferencia “Fray Bartolomé de Las Casas, iniciador de la narrativa de protesta”, dictada en el Museo del Hombre Dominicano, con motivo de la inauguración en Santo Domingo del monumento a fray Antón de Montesino.

de los entes escapados de *Iguanaboina*: el brillante y sorprendente *cocuyo*.

Como vemos, hace falta asir imágenes simbólicas del léxico taíno para hacer adecuada la introducción de este hermano generoso en ideas, y maestro prodigo en conocimientos. Por ello, con el permiso y el perdón de ustedes, vamos a atrevernos a intentarlo en aquella lengua que, a oídos del Almirante, resultó ser “el habla, más dulce del mundo”:

“Guamiquina cara naiba José Juan Arrom, cubanequen arcabuco mayariel (Holguín dayure Castilla), mautiao Cuba cairi, ciba coboncaya bagua taíno. Dayure taína Cuba, Boriken, Haiti, Yucaya, casique-n-nuhurei.

”Guanara Universidad de Yale, guanara yauna, canoán tureiro Kiscaya serra Fray Anton Ciba Cemi.

”Ma-Arrom, Guayacan Opiyelguobiran (epileguanita, Martyr; gua: Opia-yael-guaniban, ca macani), Ma-Arrom Boinayel ciba cemi,

”Yucahu Bagua Maorocoti ciba cemi, ata Yucahu: Atabei Yermao Guacar Apito Suimaco, ¡ca macani!

”Museo del Hombre canei, José Juan Arrom ¡bohio!

”Akonabo behique ahiacabo Arrom: Fray Bartolome-n-bohio (Bartolomé de las Casas, dayure Castilla) guarocoti guatiao abba maro areito Castilla”

Lo que hemos intentado traducir, con el generoso permiso del profesor, y el de ustedes, es lo siguiente:

“El pequeño Gran Señor de los blancos, José Juan Arrom, nació en las entrañas de la isla de Cuba, en un lugar conocido como Mayarí (Holguín en lengua de Castilla), Provincia del Alba: Oriente, en la perla de las Antillas. Es maestro de traductores de la lengua aborigen de Cuba, Puerto Rico, Haití, Las Lucayas, ...

”Procedente de la geográficamente apartada, Universidad de Yale, valioso centro de estudios, llega a nuestra tierra por vía aérea en el intercambio cultural motivado por la inauguración de la estatua de fray Antón Montesino.

”Sin Arrom, el cemí de Guayacán no habría sido identificado como Opiyelguobiran, ni el cemí de Boinayel, ni el trigonolito habría sido identificado como el Señor de la Yuca, ni la madre de Yucahu hubiese sido identificada como Atabey Yermao Guacar Apito Suimaco.

”Por lo tanto, esta gran casa, el Museo del Hombre Dominicano es casa de Arrom.

”Escuchemos su docta palabra en la conferencia titulada: ‘Fray Bartolomé de Las Casas, iniciador de la narrativa de protesta’”.

[...]

Profesor Arrom: ¡Éste es su pueblo, ésta es su casa, éstos sus alumnos!

[...]

El Arrom que conocí: testimonio de una fecunda amistad

Manuel A. García Arévalo

Arrom, su caudal de humanismo y no de río tributario nos ha calmado en sugerente evocación vivencial a un grupo de personas afortunadas la sed territorial del habla; la sed histórica de raíces profundas; la sed premiosa del porvenir porque nos ha devuelto la fe en nuestro destino cultural.

CARMEN QUIDIELLO DE BOSCH

Conservo con viva intensidad en mis recuerdos la primera vez que conversé con José Juan Arrom. De inmediato sentí una intensa admiración por él, fortalecida luego por los estrechos lazos de amistad que por largos años sostuvimos, así como por nuestra relación de estudios e investigaciones conjuntas. Siempre valoré su sabia orientación intelectual, sus enseñanzas y directrices, así como su sencillez, la candidez de su sonrisa y su franca y jovial camaradería. Su sola presencia transmitía la inmediatez y gravitación de su inagotable magisterio, pues era un ser humano extraordinario, culto y meritorio, al que siempre consideré mi maestro, sintiendo por él fidelidad y gratitud como su discípulo a distancia.

Llegó por primera vez a Santo Domingo a finales de 1970, en un viaje de prospección arqueológica por las islas antillanas. Vino acompañado de su esposa, Silvia Ravelo, que por cierto era descendiente de Juan Nepomuceno Ravelo, uno de los nueve fundadores de la sociedad patriótica La Trinitaria y compañero de Juan Pablo Duarte, Padre de la Patria dominicana. Ese nexo familiar de doña Silvia siempre llenó de satisfacción a Arrom, al saber que su esposa y consecuente compañera descendía de un prócer independentista dominicano.

Antes de venir al país, Arrom había permanecido unos días en Puerto Rico. Allí le hablaron de mí y de la existencia de mi colección de objetos indígenas dos grandes amigos míos, don Ricardo Alegría, fundador y primer director del Instituto de Cultura Puertorriqueña, y el arqueólogo dominicano Luis Chanlatte Baik, quien por muchos años ha tenido a su cargo el Centro de Investigaciones Arqueológicas de la Universidad de Puerto Rico.

Arrom se presentó ante nosotros con una carpeta bajo el brazo, la cual contenía el borrador del libro *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. La obra estaba casi concluida para ser enviada a la imprenta,



José Juan Arrom al lado de su esposa Silvia Ravelo de Arrom, en compañía de Juan Tomás Tavares, Julia Tavares y Manuel García Arévalo.

pero su autor quería esperar hasta examinar con detenimiento las evidencias arqueológicas aborígenes que encontrara a su paso por las islas del Caribe. Además, le interesaba conocer el parecer de los estudiosos de la región acerca de sus investigaciones sobre la prehistoria antillana. Colaboración que, con gran honestidad profesional, siempre les reconoció a sus colegas. Por ello, en *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, expresa su agradecimiento por la eficaz ayuda que le prestaron sus amigos dominicanos, entre ellos Emile Boyrie de Moya, José Antonio Caro Álvarez, Fernando Morbán Laucer y Dato Pagán Perdomo, ya fallecidos, en adición a Marcio Veloz Maggiolo, Luis Chanlatte Baik, Bernardo Vega y el autor de estas notas, aunque en realidad nunca me sentí ser merecedor de tan generoso reconocimiento.

Su celebrada obra fue coeditada por Siglo XXI Editores, de México, y la Fundación García Arévalo, de Santo Domingo. Arrom prefirió que en la edición participara nuestra Fundación, con el propósito de que su publicación alcanzara una mayor difusión en los países del Caribe. En

esa labor tuvo una relevante participación el historiador José Chez Checo, quien para entonces estaba al frente del incipiente programa editorial de nuestra Fundación.¹

A principios de mayo de 1971, el arquitecto José Antonio Caro² invitó a Arrom a los actos de inauguración de la Biblioteca Nacional. En aquella ocasión, el eminente profesor de la Universidad de Yale dictó una conferencia magistral acerca de sus indagaciones en torno a la *Relación* de fray Ramón Pané, anticipando algunas primicias de sus originales interpretaciones sobre los mitos y su relación con las imágenes iconográficas prehispánicas. Según avanzaban sus palabras ante el atento y deslumbrado auditorio, integrado por reconocidas personalidades del ámbito intelectual criollo, se iba develando el contenido de numerosos vocablos taños que, con la correcta y emotiva entonación del disertante, alcanzaban una expresiva sonoridad plena de significado. Como si se tratase del melodioso sonar de una ancestral caracola con ritual acento aborigen que, al compás de la cadenciosa musicalidad del *areíto*, nos devolvía, paso a paso, el oculto sentido de un mundo mítico de inusitada belleza simbólica.

Don Pepe —como prefería que le llamáramos sus amigos—, dedicó su disertación al gran americanista Pedro Henríquez Ureña, al que llamó el “ilustre ausente”, recalcando, con la humildad que lo caracterizaba, que debió ser don Pedro y no él la persona más indicada para abrir ese primer ciclo de conferencias en la Biblioteca Nacional.

Yo asistí a la conferencia y quedé extasiado. Durante esos días, Arrom tuvo una agotadora agenda en tierra dominicana. Participó en reuniones con escritores, ruedas de prensa y entrevistas. Además, quiso que le llevara a conocer el derrotero de fray Ramón Pané, en el norte de la isla Española, desde el histórico lugar de La Isabela, pasando por el territorio Macorix, hasta los dominios de Guarionex, en el cacicazgo de Maguá. Acuden a mi memoria sus expresiones de admiración ante la espléndida naturaleza cibaëña, recordándose a cada instante de las emocionantes

¹ Ver José Chez Checo: Comentario a *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas* de José Juan Arrom, *Listín Diario*, 27 de diciembre de 1975. Al igual que María Ugarte: “Taño influyó en actual cultura mucho más de lo que se sospecha”, *El Caribe*, 23 de agosto de 1975, y Pedro Caro: “Editan obra de Arrom sobre mitología y artes”, *Listín Diario*, 23 de agosto de 1975.

² El arquitecto José Antonio Caro Álvarez tuvo una activa participación en el diseño de la Plaza de la Cultura Juan Pablo Duarte, construyendo los edificios que alojan la Biblioteca Nacional y el Museo del Hombre Dominicano, pasando a ser, sucesivamente, el primer director de ambas entidades.

descripciones hechas por fray Bartolomé de las Casas ante los exuberantes paisajes del valle de La Vega Real.³ Desde entonces, al conocer la profundidad de sus exposiciones, junto a su versátil talento y entusiasta personalidad que lo caracterizaban, me convertí en un auspicioso colaborador de sus trabajos indigenistas, compartiendo ideas y proyectos.

En lo adelante, la presencia de Arrom se hizo intensa y frecuente en el medio intelectual dominicano. Con motivo de la inauguración de la Sala de Arte Prehispánico, patrocinada por la Fundación García Arévalo, el profesor Arrom dictó otra de sus magistrales conferencias, con el título “Aportaciones lingüísticas al conocimiento de la cosmovisión taína”, que comenzaba de la siguiente manera:

Es bien sabido que los idiomas reflejan y a la vez moldean la manera de pensar del pueblo que los habla. En el caso del idioma de los taínos, obliterado hace casi cinco siglos y apenas estudiado desde entonces, es muy poco lo que de él se conserva. Pero aún así, haciendo un esfuerzo por reunir y analizar sus dispersas huellas, acaso todavía podemos vislumbrar algunos de los procesos mentales de los aborígenes antillanos a través de las palabras que nos han dejado. Es decir, valernos de ellas como testimonios del modo en que captaban la realidad por medio del lenguaje. Y de ese proceso inferir cómo se veían a sí mismos y a sus semejantes, cómo identificaban las islas a donde llegaban y nombraban los accidentes geográficos que en ellas descubrían, cómo se situaban ante su organización social y cómo percibían y caracterizaban la flora y la fauna que los rodeaban. A ese efecto escogeremos algunos términos relativos a distintas actividades y procuraremos analizar su estructura para dar con los significados implícitos que habrán de auxiliarnos en la tarea.⁴

La disertación del profesor Arrom se llevó a cabo en el auditorio del antiguo local de la Asociación de Industrias de la República Dominicana, el 9 de junio de 1973. Al acto asistió el profesor Juan Bosch y su

³ José Juan Arrom: “Bartolomé de las Casas, iniciador de la narrativa de protesta”, *Imágenes de Nuevo Mundo. Diez estudios sobre los inicios de la narrativa hispanoamericana*, Siglo XXI Editores, México, 1991, pp. 50-51.

⁴ José Juan Arrom: “Aportaciones lingüísticas al conocimiento de la cosmovisión taína”, *Estudios de lexicografía antillana*, p. 71. La conferencia fue publicada originalmente en la revista *EME EME, Estudios Dominicanos*, septiembre-octubre 1973, de la Universidad Católica Madre y Maestra y, posteriormente, en un opúsculo editado por la Fundación García Arévalo, Santo Domingo, 1974.

distinguida esposa doña Carmen Quidiello de Bosch, de origen cubano. Ésa fue la primera ocasión en que Bosch acudía a la sede que albergaba al gremio empresarial, sobreponiéndose al hecho de que muchos empresarios habían sido de los principales instigadores del golpe de Estado perpetrado en su contra en 1963. Esto fue un gesto que siempre agradecí al reconocido político y escritor dominicano. No me cabe duda que lo hizo por deferencia a José Juan Arrom, pero también era un reflejo de que Juan Bosch quería la armonía entre sus conciudadanos, superando los escollos del pasado a favor de lograr la convivencia democrática nacional.



El profesor José Juan Arrom en una de sus disertaciones en el Museo del Hombre Dominicano. De izquierda a derecha, aparecen Manuel García Arévalo; el político y escritor Juan Bosch, ex presidente de República Dominicana; José Juan Arrom; el doctor Abelardo Jiménez Lambertus; el licenciado José del Castillo, director del Museo del Hombre Dominicano, y el escritor Carlos Esteban Deive.

Bosch y Arrom se habían conocido con anterioridad en mi casa, donde casi siempre se hospedaba don Pepe en sus estadías en Santo Domingo. En los siguientes viajes que realizó Arrom a la República Dominicana, Bosch usualmente iba a visitarlo para conversar de historia y literatura, en especial sobre temas indigenistas,⁵ por los que sentía una gran predi-

⁵ Ver Manuel García Arévalo: "Juan Bosch y el indigenismo dominicano", *Dos coloquios sobre la obra de Bosch*, Santo Domingo, Colección Banco Central de la República Dominicana, marzo 2010, pp. 101-114.

lección. Recordemos que uno de los primeros libros de Juan Bosch es *Indios. Apuntes históricos y leyendas*, cuya segunda edición, al cuidado del escritor y sociólogo José Alcántara Almánzar, fue impresa por la Fundación García Arévalo. En la introducción, hecha precisamente por José Juan Arrom, se refiere al autor de forma precisa y esclarecida:

En Juan Bosch se conjugan ejemplarmente las dotes de excelente escritor con las del hombre de clara visión. Esas cualidades se destacan ya en su primer libro *Indios, apuntes históricos y leyendas*, publicado en Santo Domingo en 1935. Pasado medio siglo de su aparición, impresiona la lucidez con que el joven autor asumió la responsabilidad de siempre poner su pluma al servicio de una buena causa. Consciente de que un pueblo que ignora su pasado carece de futuro, se entrega a la necesaria tarea de recobrar raíces rescatando sucesos ocurridos en el crucial momento en que dos culturas chocan y se funden en suelo antillano. Como podrá constatar el lector en las páginas de este libro, Bosch aún la resuelta búsqueda de cuanto se sabía entonces de la etnohistoria del pueblo taíno con la captación imaginativa del mundo poético de aquel pueblo desaparecido.⁶

En aquellos gratísimos y enriquecedores encuentros, Bosch iba acompañado casi siempre de doña Carmen, así como de mi pariente Dr. Euclides Gutiérrez Félix, cercano colaborador del líder político y dirigente del Partido de la Liberación Dominicana. Además de contar con la amena presencia de otros contertulios, como José del Castillo, Bernardo Vega, Pedro Delgado Malagón, José Alcántara Almánzar y José Chez Checo.

Otro amigo en común fue Antonio Núñez Jiménez, uno de los principales dirigentes de la Revolución cubana y viceministro de Cultura, quien realizó una profusa labor editorial en torno a la geografía y la espeleología de Cuba. Cabe resaltar que José Juan Arrom, a pesar de haber estado vinculado durante tantas décadas a la Universidad de Yale y de haber residido en los Estados Unidos desde su época de estudiante, nunca abjuró de su fidelidad hacia Cuba. Lo que no fue bien comprendido por sus compatriotas en el exilio. Sin embargo, para él, darle la espalda a Cuba era darle la espalda al pueblo cubano, tanto dentro como fuera de la Isla.

⁶ Juan Bosch: *Indios, apuntes y leyendas*, segunda edición, introducción de José Juan Arrom, Santo Domingo, Ediciones Fundación García Arévalo, 1985, pp. 11 y 12.

La primera vez que visité Cuba, en compañía del economista e historiador Bernardo Vega, que a la sazón era director del Museo del Hombre Dominicano, José Juan Arrom nos estaba esperando en La Habana, para asistir a la IV Jornada de Arqueología Cuba 79, que se realizó en Trinidad, Sancti Spiritus, una de las más antiguas ciudades coloniales cubanas con un valioso patrimonio arquitectónico.⁷

Luego, en compañía de Núñez Jiménez, hicimos una excursión de varios días por la sierra del Escambray, con el propósito de visitar algunas cavernas y abrigos rocosos para apreciar las hermosas pictografías que atesora el arte parietal aborigen de Cuba. Recuerdo que al situarnos sobre un elevado promontorio apareció ante nosotros una espléndida vista de esa escarpada geografía cubana. De inmediato, Arrom, al observar el paisaje y sentir el susurro de la brisa sobre los penachos de palmas y el perfume del bosque, exclamó henchido de emoción: “Qué bella es Cuba, qué linda es mi tierra antillana, por eso nunca he podido olvidarla”, evidenciando así que el amor por su terruño natal estaba a la par de lo que sentía por las demás islas del Caribe, como lo demuestra el alcance de su obra, cuya proyección puede considerarse eminentemente antillana.

A finales de noviembre de 1977, la Sociedad Dominicana de Bibliófilos puso en circulación la obra *Indigenismos*, de Emilio Tejera, realizando un coloquio en el que participaron el presidente de la Academia Dominicana de la Historia, licenciado Emilio Rodríguez Demorizi, junto al arquitecto José Antonio Caro, director del Museo del Hombre Dominicano, y los historiadores Pedro Troncoso Sánchez, Bernardo Vega, Frank Moya Pons —director de la Sociedad Dominicana de Bibliófilos— y yo, que representaba a la Fundación García Arévalo. Para conferirle una dimensión antillana al evento, ya que muchos de los vocablos taínos incluidos en la recopilación de Tejera son comunes en las Grandes Antillas, se invitó al doctor Ricardo Alegría, quien para entonces era director de la Oficina de Asuntos Culturales de Puerto Rico, y a quien no podía faltar en aquella solemne ocasión, el profesor José Juan Arrom.

Al hablar de la obra de Emilio Tejera, Arrom puso de relieve “que se trata de una compilación lingüística sumamente admirable, hecho con una extraordinaria dedicación y exactitud. El autor ha recogido, con devoción,

⁷“Funcionarios del museo participan en Cuba, IV Jornada Nacional de Arqueología”, *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, año IX, no. 13, Santo Domingo, 1980, pp. 389-391.



Acto de presentación de la obra *Indigenismo* de Emilio Tejera. Aparecen en la foto de izquierda a derecha, de pie, Manuel García Arévalo; seguido del doctor Emilio Rodríguez Demorizi, presidente de la Academia Dominicana de la Historia; el arquitecto José Antonio Caro, primer director del Museo del Hombre Dominicano; el doctor José Juan Arrom, profesor de la Universidad de Yale; el doctor Frank Moya Pons, presidente de la Asociación Dominicana de Bibliófilos; el doctor Ricardo Alegría, director del Instituto Puertorriqueño de Cultura, y el historiador Bernardo Vega.

amor y pulcritud, todo lo que se sabía hasta sus días sobre el idioma taíno. De haberlo publicado hace 10 años, yo me hubiera ahorrado infinidad de horas investigando datos que están allí”. Al declararse deudor agradecido de este digno y laborioso escritor dominicano, el profesor Arrom hizo énfasis en el valor antillano de la obra para concluir diciendo que en los estudios “tainólogos” relacionados con el lenguaje, habría que decir un antes y después del libro de Emilio Tejera, agregando con agudo ingenio que si Santo Tomás escribió una *Suma Teológica*, Tejera hizo una “Suma Lexicográfica”.⁸

Al día siguiente, el profesor Arrom, con su estilo preciso, vigoroso y lúcido, pronunció una conferencia con el sugerente título “La otra hazaña de Colón”, donde habló no de las proezas marineras del audaz Almirante sino de su faceta como escritor totalmente deslumbrado por el hallazgo del Nuevo Mundo. Este valioso aporte al conocimiento de la

⁸“Destaca valor y unidad de la obra *Indigenismos*. La obra recoge palabras taínas. Mesa redonda analiza libro”, *Listín Diario*, 3 de diciembre de 1977; María Ugarte: “Consideran obra de Tejera básica en estudio taíno”, *El Caribe*, 3 de diciembre de 1977.

narrativa colombina fue publicado en un opúsculo por el Museo del Hombre Dominicano, con una introducción de Bernado Vega Boyrie, quien, al aludir a los aportes del profesor Arrom, ponderó: “cubano de nacimiento, es ciudadano de las Antillas por vocación y, sobre todo, por haber volcado sus amplios conocimientos lingüísticos y literarios hacia el énfasis en lo que hay de común en la cultura de nuestras islas”. Señalando, además, que “si bien su obra escrita es breve, con relación a otros autores, no es menos cierto que cada uno de sus libros es la obra, si no definitiva, la más permanente sobre el tema que trata”.

De manera similar, al destacar el valor de las contribuciones del profesor Arrom, el laureado escritor Pedro Peix asienta que

La otra hazaña de Colón, título que acuñó José Juan Arrom en una conferencia dictada en el país en 1977 y que ahora, felizmente, el Museo del Hombre Dominicano se ha encargado en editar, es un breve, pero sustancioso y poético hallazgo de los orígenes de nuestro idioma, del llamado “español de América”, portentoso cimiento de nuestras voces cotidianas así como de nuestra mejor literatura. Del mismo modo, *La otra hazaña de Colón* constituye por parte de José Juan Arrom, un merecido reconocimiento a las cualidades estilísticas del Almirante, manifiestas tanto en su Diario como en la carta (*Lettera Rarísima*) que envió desde Jamaica a los Reyes de España.

Con gran acierto, José Juan Arrom recoge los tres sistemas que utilizó Colón para transcribir en su Diario la belleza y la furia del continente americano: comparándolo desafortunadamente con Europa; acosándolo como un cazador a su presa, a esa nueva realidad asombrosamente vista y asombrosamente perseguida (*Circunloquios, cerco verbal*); y entremezclando las voces de su mundo con las voces de este nuevo que empezaba a explorar.⁹

José Juan Arrom regresó con frecuencia a República Dominicana para asistir en calidad de invitado de honor a congresos y seminarios, eventos en los que participaba, rodeado del cariño y el reconocimiento de sus amigos dominicanos, quienes a su vez se nutrían de sus sabias y profundas enseñanzas que resultaban ser muy amenas y llenas de gracia y humor. Tenía un espíritu de colaboración que fue norma constante de su

⁹ Pedro Peix: “La otra hazaña de Colón”, columna periodística “Entre días”, *Listín Diario*, 26 de junio de 1979.

vida, además de testimoniar en cada oportunidad, las lecciones de integridad y devoción intelectual que con su ejemplo le había dado nuestro Pedro Henríquez Ureña,¹⁰ al extremo de que, en sus palabras de agradecimiento al recibir el título de profesor Honoris Causa en Artes y Letras de la Universidad de La Habana, dijo:

Otro de mis grandes maestros, con quien conversé sólo en dos ocasiones, pero leí luego con devoción y aprovechamiento, fue Pedro Henríquez Ureña. Él me enseñó a distinguir entre lo que no queda y lo que sí queda y a tratar de escribir con claridad, sencillez, precisión y energía. Sin la obra de Pedro Henríquez Ureña, muy pobre y muy desaliñada sería la mía.¹¹



El profesor José Juan Arrom junto a Manuel García Arévalo, el ingeniero Elpidio Ortega y el espeleólogo Dato Pagán Perdomo en el primer Congreso Nacional de Arqueología Amado Franco Bidó, auspiciado por el Museo del Hombre Dominicano.

El 12 de octubre de 1982 se inauguró en la desembocadura del río Ozama el colosal monumento de fray Antonio Montesino, obsequiado por el gobierno de México, para honrar la memoria y la acción indigenista del connotado religioso de la Orden de los Dominicos. Arrom asistió a los actos de inauguración, se reunió al día siguiente con un grupo de intelectuales dominicanos, entre los que figuraban el licenciado José del

¹⁰ “Hermanos Pedro, Max, Camila Henríquez Ureña influyeron en carrera de historiador cubano. José Juan Arrom dice Pedro le abrió caminos al futuro”, entrevista periodística realizada por Angela Peña, en el vespertino *Última Hora*, 3 de diciembre de 1977.

¹¹ “José Juan Arrom recibe título de Profesor Honoris Causa en Artes y Letras”, editado por la Sección de Información y Divulgación, Secretaría General de la Universidad de La Habana, 11 de septiembre de 1981, p. 27.

Castillo, entonces director del Museo del Hombre Dominicano; doctor Julio Genaro Campillo Pérez, presidente de la Academia de Historia; Fernando Pérez Memén, del Museo de las Casas Reales; los doctores Manuel Mañón Arredondo, Abelardo Jiménez Lambertus y Carlos Estaban Deive; la antropóloga Julia Tavares; el arquitecto Cristian Martínez; los arqueólogos Elpidio Ortega, José Guerrero y Manuel García Arévalo, y los escritores Manuel Mora Serrano y Claudio Soriano.¹²

Arrom también dictó una conferencia con el título “Bartolomé de las Casas, iniciador de la narrativa de protesta”, que el Museo del Hombre Dominicano se encargó de publicar *in extenso* en la prensa nacional.¹³ En esa ocasión, el profesor de la Universidad de Yale hizo una ardorosa defensa de la dignidad del hombre americano, causa sustentada con vehemencia por el benemérito fraile dominico, a la vez de resaltar, de modo magistral, cómo las dotes expresivas y los recursos narrativos lascasianos siguen vibrando a través de los siglos constituyendo una indignada protesta, llena de coraje y de horror, ante la injusticia humana, tanto de ayer como de hoy.

Entre los asistentes a la disertación estaba doña Carmen Quidiello de Bosch, quien en su columna periodística en la revista *¡Ahora!* comentó con lúcidas y emotivas palabras:

Pocas veces se siente una emoción expectante como la que sentimos al ir en camino a la charla que dictaba en dos noches memorables el profesor Arrom [...]

Su nombre no necesitaba atributos de doctorados ni de especialidades. Su habla nos conmueve por lo que dice sencillamente, como el agua que apaga la sed brindada en el cuenco de una mano generosa. Es la sed de comunicación profunda que pocos seres son capaces de transmitir en forma tan completa. Su erudición no aparece más en los resultados. Su poder de convicción no se basa en adjetivos. Cuando nos habla de Fray Bartolomé de las Casas y de su historia sobre el perro llamado Becerrillo —al cual su cuento humaniza— nos habla de valores literarios creados e inventados sin precedentes conocidos en otras culturas por entonces. Fray Bartolomé inventa un cuento para servir una causa y por lo mismo tiene acentos de creación auténtica no caducable. Cuando

¹² Mirtilio Félix Peña, “Intelectuales RD reúnen con escritor cubano Arrom”, *Listín Diario*, 25 de octubre de 1982.

¹³ Suplemento del *Listín Diario*, sábado 6 de noviembre de 1982.

nos dice que nuestro mundo hispánico —que es uno solo en el habla— creó valores impercederos en Lope de Vega y en Góngora, nos lo dice con un arrobamiento de enamorado de esa lengua. Cuando nos habla de una herencia riquísima que nos llega por la vía de la lengua nos convence de que nuestro patrimonio —por cuanto humano y auténtico— no tiene nada que envidiarles a otras lenguas y a otras culturas. Cuando a eso añade los elementos culturales que se acoplan y se funden a esa estructura básica modificándola y enriqueciéndola, en el devenir del tiempo, recoge con gestos de augur y de iluminado el mensaje de otra lengua —la taína— que endulza y enriquece la primera. A través de palabras, de sonidos y de conceptos Arrom reconstruye una lengua mágica.¹⁴

En adición a sus reconocidos aportes a la lexicografía aborígen y al análisis de los valores discursivos de los cronistas de Indias, la contribución de Arrom como crítico de teatro puede calificarse de fundamental.¹⁵ En 1983, en una de sus cartas me manifestó su interés de realizar un curso en República Dominicana sobre el teatro hispanoamericano, con el objetivo de respaldar a los grupos nacionales de arte escénico:

No he olvidado la posibilidad de pasar una corta temporada en Altos de Chavón. Eso nos daría ocasión para terminar algunos de los trabajos sobre mitología y lexicología antillanas que tengo arrumbados con la presión de otros compromisos. (El mes entrante, por ejemplo, se hará un homenaje en La Habana a Alejo Carpentier, y me han pedido un trabajo sobre *Ecué-Yamba-O*). Y, recordando al joven profesor que me pidió datos sobre el teatro hispanoamericano, y el artículo que escribió el otro joven, del teatro Gratey, que me entrevistó en Nueva York, he pensado que debiera de aprovechar la ocasión para ayudar, en la medida de lo posible, a ese movimiento teatral. Tal vez mi ayuda pudiera consistir en un breve cursillo de conferencias sobre la historia del teatro hispanoamericano. Es sólo una idea que acaso pudiera resultar si se presentara la ocasión adecuada y me quedara todavía cuerda, pues el tiempo corre, a mi edad, con demasiada prisa (Este mes cumpliré mis 73 febreros, ya que se adelantan a los abrilés).

¹⁴ Renata: “José Juan Arrom, profesor y profeta de la lengua taína”, en la sección “Reloj del Sol”, revista *Ahora*, no. 851, 17 de marzo de 1980.

¹⁵ José Juan Arrom: “Perfil del teatro contemporáneo en Hispanoamérica”, *Certidumbre de América*, pp.172-183.

La aludida entrevista en Nueva York fue realizada por Danilo [Puchi] Ginebra, durante la celebración del III Festival Latinoamericano de Teatro Popular en los Estados Unidos. En el curso de la misma, al preguntársele al profesor José Juan Arrom cuál era su relación con nuestro país, reconoció los entrañables nexos que le unían con los rasgos definitorios de la dominicanidad cuando dijo lo siguiente:

Yo tengo distintos vínculos con República Dominicana: el primero es de orden familiar. Mis hijos tienen sangre dominicana porque uno de los fundadores de la Trinitaria, Juan Nepomuceno Ravelo, emigró a Cuba y fundó una familia muy distinguida en Santiago de Cuba y la biznieta, que sabe muy bien la historia de Santo Domingo, es mi esposa. Así es que mis hijos tienen sangre dominicana.

Hay otro vínculo de orden intelectual: y es que yo he tenido el gusto de conocer a los tres Henríquez Ureña: Pedro, Max y Camila. Yo me siento muy allegado a ellos intelectualmente, porque son tres antillanos descendientes de una familia de grandes antillanos. Yo recuerdo que don Max me decía que él había conocido a Martí de niño, cuando éste estuvo en Santo Domingo y se iba camino a Cuba a realizar su último gran esfuerzo por la independencia y dar su vida por su ideal.

Luego conocí a Camila, una encantadora dama, tan dulce, tan modesta, tan profunda, que tan pronto triunfó la Revolución Cubana ella renunció a su puesto de profesora en una universidad norteamericana y se fue a Cuba a trabajar por nuestra patria; sin embargo, cuando sintió que ya llegaba el momento de descansar para siempre, me dio la gran lección que debe conocer todo patriota, regresar a su patria, a ser tierra de su tierra. Y más tarde conocí a don Pedro Henríquez Ureña. Tuvo una influencia extraordinaria en mí, él había ido a Harvard a dar su famoso curso del cual salió el libro «Corrientes literarias en la América Hispánica».

Por relaciones amistosas él me recibió y me dedicó todo un día, enseñándome más que otros muchos profesores en un año o en toda una vida. Luego, él vino a visitarme y me dedicó otro día, lo llevé a la biblioteca. Él conocía profundamente toda la literatura hispanoamericana. Yo diría que todos los que nos dedicamos a la literatura hispanoamericana partimos de él.¹⁶

Arrom concluye sus evocadoras vivencias con los hermanos Henríquez Ureña, revelando un sugerente comentario que le hiciera Pedro Henríquez Ureña con ocasión de visitar juntos la biblioteca de la Universidad de Yale, y que en buena medida signó toda su producción intelectual:

... el maestro Don Pedro Henríquez Ureña, mirando los libros me repetía: este libro no queda, mire, decía abriendo el libro, un error, otro error, éste es efímero, esto no queda. Luego abrió otro libro y decía éste sí queda, mire usted que bien escrito está esto, mire que bien versado está esto. Me dio la gran lección de mi vida. Esto sí queda, esto no queda. Todo lo que está de más no hace falta, se puede quitar. El adjetivo innecesario oscurece, no aclara, no profundiza. Su estilo sencillo, fuerte, limpio, lúcido, eso fue lo que me enseñó Pedro Henríquez Ureña. Así es que yo le agradezco que me pusiera en el camino de la ordenación y profundización de las letras hispanoamericanas; la búsqueda del dato nuevo y significativo. Y luego expresarlo con fuerza, con vigor, pero con sencillez y alegría.¹⁷

¹⁶ Danilo Ginebra, «José Juan Arrom, un corazón antillano grande y noble», *Isla Abierta*, suplemento del periódico **Hoy**, sábado 9 de octubre de 1982, págs. 16-17

¹⁷ *Ibidem*.



José Juan Arrom junto a la historiadora y periodista María Ugarte y de la museógrafa Neus Sicart.

En sus viajes a Santo Domingo, cuando don Pepe no se hospedaba en mi casa, lo hacía en la de Bernardo Vega, donde igualmente pasaba agradables veladas en el calor familiar del hogar. Le encantaban los colores y sabores de las frutas tropicales, así como el aroma y el gusto de los guisos, entre otros platos típicos de la cocina criolla, que le recordaban su infancia en Mayarí, Cuba. En el aspecto culinario, Arrom mencionaba constantemente la contribución de su compatriota Alejo Carpentier, con su obra *La consagración de la primavera*, que a su juicio constituye una oda, un himno a las grandes invenciones de la cocina caribeña.¹⁸

También tuvo la oportunidad de estar unos días en La Romana, cuando junto a su colega de la Universidad de Yale, el arqueólogo Irving Rouse, asistieron a un simposio organizado por Patricia Reid Baquero, codirectora del Museo Arqueológico Regional, ubicado en el espléndido complejo cultural de Altos de Chavón, creado por la visionaria iniciativa del magnate norteamericano Charles Bluhdorn y secundado por la dinámica y meritoria labor de su hija Dominique Bluhdorn.

Personalmente, siempre acudí a Arrom en busca de asesoría, para nutrirme de su experiencia y enorme caudal informativo, que brindaba a manos llenas, con actitud cordial y generosa. Sus palabras resultaban inspiradoras, certeras y esclarecedoras, y me han servido como punto de partida para muchos de mis trabajos personales. Conocedor del esfuerzo que había representado para mí y para mi familia la instalación de la Sala de Arte Prehispánico, en 1973, auspiciada por la Fundación García Arévalo, me escribió una de sus cartas tan llenas de estímulo:

Deseo reiterarte que tu Sala ha quedado que es una joya en muchos conceptos: por el mérito de la colección y por el buen gusto con que está presentada. Y tu discurso fue lo que esperábamos de ti, quienes te conocemos y estimamos: cordial, sincero, hondo, y con toda la fuerza de su sencillez. En fin, que he regresado lleno de gozo por el rotundo éxito de tu labor de tantos años.

Otras veces me reclamaba por mis prolongados intervalos de silencio cuando, inmerso en las actividades empresariales, permanecía ausente de los temas prehistóricos:

Querido Manolito, hace tiempo que no tengo noticias tuyas y me preocupa que hayas tenido nuevas dificultades o que acaso hayas

¹⁸Miguel D. Mena: “Alejo Carpentier en el recuerdo y en nuestra América”, entrevista con José Juan Arrom, suplemento *Isla Abierta*, periódico *Hoy*, Santo Domingo, 6 de octubre de

estado enfermo, ojalá que no haya sido ni lo uno, ni lo otro, sino que has estado más ocupado de lo usual con tus múltiples proyectos ¿Cómo han seguido las excavaciones con Chanlatte? ¿Cómo están Uds.? Y tu hijita ¿aprendió ya a bailar merengue? Un fuerte abrazo, de José Arrom.

En el IX Congreso Internacional para el Estudio de las Culturas Precolombinas, celebrado en Santo Domingo, durante los días 2 al 8 de agosto de 1981, presenté una ponencia dando cuenta del hallazgo de un asentamiento de esclavos africanos cimarrones en la región oriental de la isla Española. Al momento de publicarse el informe arqueológico tenía muchas dudas sobre el origen y significado de la propia palabra *cimarrón*. Al trasmitirle mi inquietud al profesor Arrom, éste realizó un exhaustivo informe sobre las diversas acepciones del vocablo, planteando una sólida propuesta sobre el origen taíno de esta voz que se convirtió en un símbolo de la resistencia y la emancipación de los esclavos en América. De modo tal que nos animamos a hacer una publicación conjunta sobre el tema:

Tan pronto regresé de Caracas, me puse a trabajar sobre tu pregunta en cuanto a cimarrón. Lo que me ha salido es un artículo que acabo de terminar e inmediatamente te mando. Vuelvo a salir de viaje a fines de mes, y cuando vuelva le haré algunos retoques. En tanto, te lo envió, tal como está, con la esperanza de que te llegue a tiempo para leerlo antes de enviar tu ponencia a la imprenta. Como podrás observar, la cuestión era bastante compleja, y ha sido necesario impugnar lo que habían asegurado los diccionarios de la Real Academia, Morínigo, Corominas y los que sencillamente copiaban de ellos, sin ir al fondo del asunto. No sé hasta qué punto habré acertado. Pero, de todos modos, es un nuevo planteamiento que convendrá tener en cuenta. Te envió, también, copia xerográfica de una bibliografía sobre el cimarronaje que acaso te guste tener entre tus papeles. Desearía, por último, agradecerte que me hayas impulsado a ocuparme de este asunto. Hace tiempo que deseaba hacerlo, pero por una razón o por la otra, tenía que posponerlo. Sin tu carta, es muy probable que se me hubiera quedado, como otros tantos temas, en el tintero. Un fuerte abrazo, caribeño, cariñoso y cimarrónico, de Jose Arróm.

Algunas semanas después, Arrom volvía a escribirme informándome que había incorporado nuevos datos a sus disquisiciones en torno al vocablo cimarrón:

El valiosísimo libro, *Santo Domingo en los manuscritos de Juan Bautista Muñoz. Transcripción y glosas de Roberto Marte*, que la Fundación García Arévalo ha publicado es una contribución de primer orden a la historia y la cultura de Santo Domingo y de las Antillas. Lo he leído puntualmente, página por página. Y he hallado tantos datos interesantes, que darían tema para escribir varias monografías. Como, a mi edad, no hay tiempo ya para dispersarme, recogí los concernientes al estudio del término cimarrón. Esos datos me han espoleado a abrir el artículo que tenía ya casi terminado, y añadirle casi tres páginas, más las correspondientes notas. Ahora sí lo cerraré definitivamente, enriquecido con ese nuevo material dominicano. Te agradezco, pues, que fueras tú quien me incitaras a escribir el artículo y ahora me hayas ayudado a que quede menos incompleto.

Por la comunicación del profesor Arrom se desprende la forma cuidadosa, rigurosa y pormenorizada en que realizaba sus críticas literarias y análisis lingüísticos, demostrando solidez y coherencia intelectual al abordar con verdadera propiedad y agudeza los temas más complejos y absorbentes. Tenía un infatigable afán de perfección, pues en definitiva Arrom procedía a tono con la esmerada formación académica de la cual él mismo nos ha dejado un sentido testimonio:

Pensando en los sosegados claustros en los que me eduqué, he descubierto algo más. Mis profesores de Yale (porque es justo que declare que fueron hombres generosos y de impecable ética profesoral) fue mucho lo que me enseñaron. Me enseñaron, ante todo, el camino a la Biblioteca, y el rigor en las pesquisas, y el respeto al dato para no sacarlo de su contexto y obligarlo a que rindiera deducciones amañadas. Me enseñaron una metodología y me comunicaron su amor al saber y su respeto a la verdad.¹⁹

Algo similar a lo que sucedió con el vocablo cimarrón, nos motivó a realizar una segunda publicación sobre lo que Arrom, con su ingeniosa

1984.

¹⁹ “José Juan Arrom recibe título de profesor Honoris Causa en Artes y Letras”, p. 26.

chispa humorística, llamó: “nuestros animalitos de aventuras nocturnas, tus huidizos murciélagos y mis vocingleras lechuzas”. En un seminario sobre la cultura taína, celebrado en Madrid, 1983, presenté un informe titulado “El murciélago en la mitología y el arte taíno”.²⁰ La imagen del murciélago es un motivo de capital importancia en las representaciones mágico-religiosas de los aborígenes antillanos. Aunque su nombre no aparece en las crónicas, resulta evidente su asociación con las formas que adoptaban las místicas *opías* o almas de los muertos. En mi ponencia trato de demostrar cómo las evidencias iconográficas se relacionan con los relatos míticos para ejemplificar al murciélago con la imagen de la muerte y del inframundo taíno.

En adición quedaba por establecer el significado de la lechuza que, al igual que el murciélago, aparece estrechamente vinculada a las ideas animistas y a las concepciones plásticas prehistóricas, a pesar de no ser mencionada de manera explícita en los pasajes mitológicos indígenas recopilados por los cronistas. Por su parte, Arrom se encargó de dilucidar la función que desempeñaba la lechuza en las creencias religiosas taínas. Ave de expectante mirada y lóbrego graznido, cuya agorera aparición infundía gran temor y espanto en los pueblos aborígenes por considerársele que encarnaba el heraldo o mensajero de la muerte. Creencia milenaria que aún sigue vigente en el imaginario popular hispanoamericano, evidenciando la pervivencia de mitos y leyendas prehispánicas.²¹

Bajo esa perspectiva nos propusimos situar las imágenes de ambos motivos zoomorfos en su adecuado contexto simbólico y mitológico. Así nació nuestra obra *El murciélago y la lechuza en la cultura taína*, recobrando su real significado cultural como seres sobrenaturales que, amparados en las sombras de la noche, emergían de la región del *Coaybay* donde habitaban los espíritus de los desaparecidos.

En nuestro constante intercambio epistolar, Arrom hace referencia a esta publicación en los siguientes términos:

²⁰ Manuel García Arévalo: “El murciélago en la mitología y el arte taíno”, *Las culturas de América en la época del descubrimiento. Seminario sobre la situación de la investigación de la cultura taína*, Madrid, Comisión Nacional para la celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 12 y 13 de abril de 1983, pp. 107-117.

²¹ Sobre *Maquetaurie Guayaba*, Señor de *Coaybay*, “casa y habitación de los muertos”, véase José Juan Arrom: *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, pp. 79-98. Arrom presentó su informe “La lechuza: motivo recurrente en las artes taínas y el folclore hispanoamericano”, en el I Congreso Nacional de Arqueología Amado Franco Bidó, organizado por el Museo del Hombre Dominicano, el 6 de septiembre de 1985 y publicado con numerosas ilustraciones en José Juan Arrom y Manuel García Arévalo: *El murciélago y la lechuza en la cultura taína*, Santo Domingo, Ediciones Fundación García Arévalo, 1988. Posteriormente se incluye en *Estudios de lexicografía antillana*, pp. 99-105.

Mucho me alegra saber que están al salir, otra vez juntos dos trabajos nuestros. A no ser que me equivoque, yo diría que ambos van más allá de la apropiada descripción de piezas recobradas y de la fijación de los estilos que representan, es como si en ellos nos hubiéramos propuesto dialogar con quienes nos precedieron en las Antillas, y que en ese diálogo, ellos nos confiaran sus creencias y sentimientos más íntimos, y nosotros les dijéramos que estamos aprendiendo a leer el mensaje que codificaron en sus artefactos y entender las voces suyas que se han conservado en nuestra memoria colectiva. No es mucho todavía, pero hemos empezado.

Al recibir la publicación en sus manos, con su acostumbrada jovialidad, me escribió:

Esa publicación me ha llenado de júbilo. El libro en sí es de una belleza y valor extraordinarios. La abundancia de las piezas que reuniste y la excelencia de las reproducciones fotográficas lo convierten en indispensable fuente para el estudio de las artes taínas, y en joya bibliográfica para los amantes de los buenos libros. La Fundación se ha anotado un nuevo éxito, tanto por la alta calidad como por la trascendencia de esa publicación. En cuanto a mí, de más está decirte cuánto celebro que nuestro diálogo en Madrid culminara con esa obra, y cuánto te agradezco los generosos comentarios de la Presentación.

En La Habana, hace unos días estuve conversando con Osvaldo Guayasamín. Me dijo, lleno de entusiasmo, que en reciente viaje a Santo Domingo había descubierto el gran valor del arte prehispánico de las Antillas. Creo le gustaría recibir un ejemplar del libro. Si te fuera fácil enviarle otro al Dr. Fernando Rojas, Rector de la Universidad de La Habana, que también se interesa en el asunto. Y, por supuesto, a tus demás amigos de Cuba. Desde aquí es imposible enviar libros.

Entre don Pepe y yo medió una diferencia de cuarenta años de edad. En nuestro primer encuentro apenas había cumplido los veinte. Aún así, desarrollamos una estrecha amistad y relación intelectual. Al poco tiempo él me invitó a conocer la Universidad de Yale. Juntos visitamos el Museo Peabody y la grandiosa Biblioteca Beinecke, de la cual Arrom era asesor *ad honorem* de la colección latinoamericana. En New Haven me introdujo en el círculo de sus amigos, entre ellos Irving Rouse, máxima

autoridad de la arqueología prehistórica del Caribe y Venezuela. Al igual que Ursula Lamb, autora de una reconocida biografía del gobernador Frey Nicolás de Ovando. Además de otros reconocidos escritores e historiadores americanistas.

Don Pepe era un magnífico anfitrión, conversador, servicial y hacía gala —como buen cubano— de su pericia en el arte de la coctelería. En especial, preparaba deliciosos cocteles con ron —la bebida más popular del Caribe— al que su compatriota Fernando Campoamor llamó “el hijo alegre de la caña de azúcar”. Incluso, don Pepe, escribió un artículo rastreando la huella etimológica del daiquirí,²² el famoso aperitivo del bar Floridita, que tanto fascinó a Hemingway en La Habana.

Pasé unos días encantadores en la acogedora casa de la familia Arrom. Era pleno otoño y las hojas de los árboles abandonaban el verde para dar paso a una inmensa gama de tonalidades de amarillos, dorados y ocres. En la tarde, a la caída del sol, la brisa fría hacía que don Pepe añorara el “calorcito” del trópico. Es obvio que nunca dejó de soñar con el estrellado cielo del Caribe. En una de sus cartas me decía:

“Tengo abierta a un lado de mi escritorio tu cariñosa tarjeta con la ‘casita dominicana’. Así la veo todos los días y añoro las palmas y el verdor de nuestras islas antillanas. Y no me faltan los deseos de llenar las maletas de libros e irme a pasar un buen tiempo por allá”.

En esa oportunidad, don Pepe me propuso que me quedara a estudiar en New Haven. Su propuesta estaba avalada por Irving Rouse, quien me exhortó a continuar su tarea en torno a la arqueología del Caribe. De haber aceptado su recomendación, hubiese cambiado el curso de mi vida. Pero la presión de mi familia y la influencia que mi padre ejercía sobre mí condicionaron que declinara la posibilidad de ingresar a la Universidad de Yale y me dedicara a los negocios. Don Pepe comprendió las presiones que yo recibía. Era un asunto que pudo desembocar en un conflicto familiar. Fue entonces cuando me exhortó a que nunca renunciara a mi verdadera vocación, la cual se encargó de estimular, sosteniendo conmigo una frecuente comunicación, sobre todo a través de sus cartas manuscritas, cuya letra se mantuvo casi inalterable hasta el final de su vida.

La última vez que vi a José Juan Arrom fue en el acto de apertura de la exposición taína en el Museo del Barrio en Nueva York.²³ Sus proble-

²² José Juan Arrom: “Una copa de Daiquirí”, revista *Areíto*, vol. VI, no. 23, La Habana, 1980, pp. 36-39.

²³ Se trata de la exhibición “Taíno: Precolumbian Art and Culture from the Caribbean”, organizada por el Museo del Barrio, Nueva York, 25 de septiembre de 1997 al 29 de marzo de 1998, proyecto dirigido por Fátima Bercht y Estrellita Brodsky.

mas de visión habían aumentado. Silvita —digna hija de su padre, a quien yo conocía desde tiempos atrás— le ayudaba llevándole del brazo. Don Pepe me dio un emotivo y fraternal abrazo. Con su acostumbrado sentido de buen humor me dijo “que pronto se iría a descansar en el Coaybay”. Y a seguidas agregó: “A lo mejor todavía me queda tiempo para volver a visitar a mis tres islas antillanas”.

Pocos meses antes, me había escrito, a modo de despedida, sin dejar de lado su habitual optimismo:

El puerto de mi llegada definitiva no puede estar ya muy distante. Y creo que debo aprovechar lo más posible el tiempo que me quede antes de embicar mi nave, como hizo Colón con las suyas en una playa de Jamaica. Afortunadamente, a mí no me está vedada la entrada a Santo Domingo, como le ocurrió al desdichado Almirante. Así es que confío en que en algún momento pueda aprovechar tu afectuosa invitación a que te visite. Y haremos un buen brindis, pues es mucho lo que podemos celebrar.

En realidad, es mucho lo que se puede celebrar sobre la vida ejemplar y sobre la profundidad y el alcance de la obra de Juan José Arrom, quien a través de sus certeras enseñanzas como educador y sus fundamentales aportaciones como crítico, ensayista e investigador, en fin, como hombre de letras y estudioso del pasado, ha dejado una huella indeleble en las presentes y futuras generaciones, contribuyendo de manera decisiva al proceso de dilucidación de los valores sustanciales y la esencialidad del alma antillana.

