

Opiyelguobirán y Maquetaurie Guayaba. Nueva propuesta de interpretación*

Racso FERNÁNDEZ ORTEGA* y Juan CUZA HUART (†)**

*Instituto Cubano de Antropología. ** Investigador independiente, Cuba.

Resumen:

Se aborda la histórica problemática en torno a la valía de utilizar el texto *Relación acerca de las antigüedades de los indios* de Ramón Pané. A partir del análisis lingüístico del nombre de estos dos personajes míticos del pueblo aruaco insular, pretendemos arriesgar una hipótesis que rompe con la interpretación tradicional. La propuesta, en síntesis, permite una nueva mirada a la función y la responsabilidad asignada a cada una de estas deidades de los grupos agricultores que poblaron el Caribe insular.

Palabras clave: Mitología antillana, deidad, numen, Opiyelguobirán y Maquetaurie Guayaba.

Abstract:

This paper deals with the historical problematic about the value of utilizing the text of Ramón Pané's *Narration regarding the antiquities of the Indians*. Stemming from the linguistic analysis of these two mythical personalities of the Arawakan insular people, we may risk a hypothesis that breaks with the traditional interpretation. Our proposal, briefly put, allows a new look at the role and the responsibility assigned to each of these deities of the agricultural groups that populated the insular Caribbean

Key words: Antillean mythology, deity, numen, Opiyelguobirán and Maquetaurie Guayaba.

Introducción

De la *Relación acerca de las antigüedades de los indios* escrita por Ramón Pané, fraile de la Orden de San Jerónimo, mucho se ha escrito y, en la medida en que transcurra el tiempo, aparecerán nuevas propuestas de interpretación, corrección y análisis de lo señalado en el texto.

Varios son los autores que utilizan la *Relación...* para intentar desentrañar los móviles de la conducta social que están reflejados en las acciones en las que se ven envueltos todos y cada uno de los personajes míticos y legendarios que en ella aparecen, pues son el resultado de la experien-

cia acumulada y la memoria colectiva de un grupo que aún cuando llegó a las tierras antillanas hacia el 750 a.n.e. —el fechado radiocarbónico calibrado más temprano corresponde a 2.700 años AP, reportado para el sitio Fond Brule en la Isla de Martinica (Chanlatte 1986)— sus orígenes ancestrales ya habían tomado cuerpo en el continente suramericano.

Entre estos especialistas se destaca el holguinero José Juan Arrom, que desde su posición de lingüista, intentó relacionar el significado etimológico de los nombres míticos con las piezas, artefactos y diseños de la cacharrería aborigen (Arrom 1975; Arrom 1990). Otros por su parte, motivados por los innegables aportes realizados por el

* El artículo que les presentamos es el resultado de las sesiones de trabajo con el colega y amigo Juan Cuza Huart en el año 2004, cuando preparábamos el artículo “El behiquismo de los aborígenes de Las Antillas Mayores” que fuera publicado entonces en el Boletín del Museo del Hombre Dominicano. Como sucede en no pocas ocasiones, las notas de las discusiones y las líneas que conformaría el artículo, habían quedado engavetadas por múltiples razones. Lamentablemente Juanito, hoy no se encuentra entre nosotros, motivo por el cual me entregué a la tarea de concluirlo, como homenaje a sus enseñanzas y siempre abierta disposición a la cooperación.

primero, se unieron como continuadores de su obra, relacionando directamente las imágenes y motivos de la iconografía aborígen con los pasajes mitológicos, para lo cual toman como punto de partida, las válidas consideraciones y reflexiones propuestas por J. J. Arrom para reconstruir las relaciones sociales, la cosmovisión y los fundamentos astronómicos que dominaba esta cultura marinera (Alegría 1986; Arrom y García 1988; Morbán 1988; García 1989; Robiou 1996; Oliver 1998); mientras que otros estudios, se apoyan en fragmentos de los pasajes para proponer hipótesis que en ocasiones presentan resultados más o menos parciales, o que se articulan bajo presupuestos inferidos *a priori* por los autores (Guarch y Querejeta 1992).

Tampoco resultan pocos los que segmentan sin desenfado la información aparecida en la *Relación...*, y la utilizan para apoyar o fundamentar las comparaciones que les permita dar una explicación lógica a los fenómenos que nos plantea el registro arqueológico; mientras que por otra parte toman una posición a ultranza, en la que ese mismo ejercicio no puede ser empleado por otros investigadores, ya que asumen que la información recogida por Pané, es el reflejo de la realidad de un grupo muy particular de la isla de Quisqueya, y no de la sociedad en su conjunto (Torres 2006 y Curé, comunicación personal 28 noviembre de 2008).

En otro grupo se encuentran, los que argumentan la necesidad de manejar con suma cautela la información brindada por el texto en cuestión (González 2009), asistidos por los numerosos etnónimos referidos por los conquistadores, olvidando la reconocida unidad lingüística existente en el período precolombino en las islas antillanas (Brinton 1871; Taylor 1957; Valdés 1991, 2003), aún cuando se apreciaban variaciones en el hablar de algunos grupos (Colón 1960; Las Casas 1929; Pané en Arrom 1990), posiblemente como resultando de la dispersión a la deriva, provocada por las múltiples oleadas migratorias producidas por centurias desde el continente. Al mismo tiempo que pretenden, so pretexto de ser acuciosos y someter a estricta crítica a las crónicas de Indias, olvidar el registro arqueológico diseminado por todas las islas —dujos, espátulas vó-

micas, maracas, bandejas e ídolos-bandejas para realizar la cohoba— indicativo de una unidad religiosa, que de seguro no fue rígida, como pretenden verla.

De la misma forma menosprecian los estudios que demuestran las coincidencias existentes en las tramas y los personajes de los relatos míticos de los grupos humanos que poblaban el Arco antillano y la Amazonía continental (López-Baralt 1976, 1985; Alegría 1986; Godo y Celaya 1989; Fernández y González 2003); vínculos culturales que se modifican y reconstruyen en el tiempo con los procesos de reconocimiento, asimilación y adaptación a los nuevos espacios geográficos, pero que mantienen la huella indeleble de su origen.

Asumiendo este criterio, en más de una ocasión hemos intentado reconstruir el orden social de este conglomerado humano empleando como fundamento para el razonamiento, el tantas veces vilipendiado texto de Ramón Pané (Fernández y González 2001a; Fernández y González 2001b; Fernández y González 2003), por lo que se nos ha criticado esgrimiendo el argumento de que el fraile solo había convivido con el grupo ciguayo-macorix que ocuparon el área comprendida desde Samaná hasta el norte de la cordillera septentrional y central.

Sin embargo, es importante considerar lo que señalara el Dr. Marció Veloz Maggiolo (1977) en *Medio Ambiente y adaptación humana en la prehistoria de Santo Domingo*, uno de esos libros convertido en clásico de la arqueología antillana, no solo por romper los esquemas anquilosados, sino por mantener su vigencia y actualidad:

“Pero el arte antillano aparte de ser una expresión importante como elemento de valor estético, permite a los estudiosos conocer detalles de la vida intelectual y religiosa de los grupos que integraban cada vez más un sistema de vida económico y político, llegando casi a la *unificación religiosa y cultural*” (Veloz 1977) [enfaticado de los autores].

Más recientemente el investigador Jorge Ulloa, realiza un análisis muy detallado del panorama del Caribe pre-

colombino, centrando su atención en los procesos migratorios que se operaron en ese espacio geográfico, las causas que lo promovieron y los resultados que los mismos provocaron en la vida, cultura y modos de producción de los pueblos que convivieron en el arco antillano (Ulloa 2005).

Según la opinión de este estudioso, con la cual coincidimos plenamente, el examen de las evidencias arqueológicas y su contrastación con lo relatado en las crónicas de Indias nos permite suponer, con un alto grado de certeza que:

“El hecho de que los vínculos interisleños se mantuvieran de manera estable hasta períodos avanzados, como el siglo XVI, puede señalar la existencia de vínculos parentales y políticos entre los territorios que ayudaban a perfilar una visión general y universal de las culturas precolombinas al momento del contacto. Es de suponer que esta misma integración es la señal de una redefinición de las culturas primarias para el surgimiento de una cultura propiamente antillana cuya expresión más señalada es la llamada cultura Taína” (Ulloa 2005).

De esta manera, como en otras oportunidades (Fernández, González y Cuza 2004; Fernández 2005; Fernández, González y Gutiérrez 2009a y Fernández, Gutiérrez y González 2009b), trataremos de reconstruir las reglas con las cuales se mantuvo el control social de este grupo humano marcado por las restricciones o tabúes, estableciendo los posibles vínculos entre el símbolo —expresado en el relato mítico— y los personajes mitológicos representados, testigos inigualables de las reglas y las normas que dieron forma a la estructura de la sociedad que les dio origen.

El cemí Opiyelguobirán dicen que tiene cuatro pies, como de perro

De la misma manera en que hemos procedido en las ocasiones anteriores, y como método aceptado en las investigaciones vinculadas al análisis de la mitología nos

apoyaremos en la etimología de los nombres de los personajes míticos que mencionaremos, intentando desenrañar los mensajes que subyacen en los relatos a ellos asociados, así como la posible relación establecida entre estos y los mundos de lo ignoto y el desorden (la noche) y el de la cultura y el orden establecido (el día), para junto con el análisis acercar una propuesta que permita una nueva mirada reflexiva sobre la naturaleza y las funciones de cada personaje.

Gracias a las notas que nos legara Ramón Pané, conocemos el testimonio de lo que escuchó en La Española, sobre la existencia de varios númenes venerados por los aborígenes que la habitaban, cada uno de los cuales cumplía una función social muy específica, en correspondencia con la ideología animatista que profesaban los grupos con los que trabó contacto el Almirante de la Mar Océana a su llegada al mal llamado “Nuevo Mundo”. En el universo de las comunidades del tronco lingüístico aruaco, cada cosa y cada ser tienen un lugar y una función social ideológica que cumplimentar como refiere la cita del fraile ermitaño:

“...tienen muchos cemíes... los cuales están hechos de piedra o madera. Y de ambas clases tienen muchos; algunos que hablan, y otros que hacen nacer las cosas que comen, y otros que hacen llover, y otros que hacen soplar los vientos” (Arrom 1975).

Es bien conocido por los estudiosos el pasaje mitológico narrado por Pané en el capítulo XXII, sobre una deidad indígena que poseía cuatro pies, como de perro, que la tenía un principal; como la cita será motivo de nuestras próximas reflexiones creemos oportuno reproducirla:

“El cual cemí Opiyelguobirán dicen que tiene cuatro pies, como de perro, y es de madera, y que muchas veces por la noche salía de casa y se iba a las selvas. Allí iban a buscarlo, y vuelto a casa lo ataban con cuerdas; pero él se volvía a las selvas” (Arrom 1990).

Si analizamos con detenimiento este pasaje mitológico referente a la conducta asumida por *Opiyelguobirán*, el mismo caracteriza su condición de ente irreverente e insubordinado a las normas culturales establecidas, por lo que aprovecha la oscuridad como el espacio ideal para transgredir lo normado, y regresar a su lugar de origen —la selva—, donde nada le es ajeno y, por demás, todo le es permitido, sin la presencia civilizatoria —la casa del señor principal—, que le impone una conducta fundada por normas inviolables —los tabúes—, alejada de su condición de animal de origen salvaje, aún cuando durante el día permanece fiel junto a su amo por ser un animal domesticado.



FIG. 1. Imagen reconocida como Opiyelguobirán (Arrom 1990)

De esta forma queda evidenciada la conducta asumida por *Opiyelguobirán* —de salir de noche e irse a la selva— que, como sabemos, también tiene mucha relación con el comportamiento de los opías, los que durante las horas nocturnas se trasladan desde Coaybay —región de los muertos— para frecuentar los espacios destinados a los vivos, participar en fiestas eróticas y disfrutar abusivamente del fruto de la guayaba.

“Dicen que durante el día están reclusos, y por la noche salen a pasearse, y que comen de un cierto fruto, que se llama guannaba... y por la noche... hacen fiesta y van junto a los vivos” (Arrom, 1990).

Analizando el proceder del numen *Opiyelguobirán* el investigador José Oliver (1998) ha señalado muy oportunamente que:

“Tiene [Opiyelguobirán] la obligación de mantener a los seres vivos y no vivos, en el mundo que le es apropiado. Controlando —por así decirlo— lo que entra y lo que sale de un dominio al otro. Este es un personaje mediador que marca la separación y, a la vez, mantiene el balance entre ambos mundos al regular el tránsito de espíritus en el tiempo (día vs. noche) adecuado” (Oliver, 1998).

Esta forma de proceder de *Opiyel* —se aleja de los vivos en la noche a la inversa de los opías— a pesar de su relación con el mundo de los muertos, está vinculada directamente con su condición de ente mediador, como ya habíamos apuntado, entre los mundos de la cultura y el de lo salvaje o primitivo.

Tomando estos elementos como base, y considerando que en la generalidad de las lenguas originarias existe un vínculo directo entre los nombres de los personajes legendarios, los númenes y las funciones sociales que éstos tenían predestinadas en el grupo cultural que les creó, inicialmente intentaremos un acercamiento a la etimología del nombre de la deidad, para luego trazar las hipótesis que nos permitan acercarnos a descifrar aquellas acciones

que quedaron implícitas, pero no explícitas, en los pasajes mitológicos asociados al régimen de control de la conducta social de los aruacos insulares.

Al realizar el examen y la interpretación lingüística del nombre *Opiyelguobirán*, personaje asociado por numerosos autores a una figura caninomorfa, estaremos encaminando nuestros pasos hacia el entendimiento de la función social de esta importante deidad del panteón mitológico aruaco y su papel en el contexto de su cosmovisión regida fuertemente por el culto a los ancestros como lo indican los hallazgos arqueológicos realizados en la región.

El nombre del numen se compone por el morfema inicial *Opiyel* que, como sabiamente indicara José Juan Arrom, parece estar relacionado con el Caribe insular *opoye-m*, o con el Taíno insular *opía*, que respectivamente significan “espíritu de los muertos”; propuesta para la interpretación de la primera partícula con la que coincidimos plenamente.

Sin embargo, para el sufijo *el*, Arrom propone la traducción como “el hijo de”, y lo interpreta como “el hijo del espíritu de los muertos” (Arrom 1990), aún cuando la terminación compuesta por la partícula *yel* —*ii-el*—, puede también asumirse como indicadora o ejecutora de una acción y en particular relacionada con el verbo “llorar” (al igual que sucede con la deidad de la lluvia *Boina-yel*, donde la partícula es asumida como “el llorador de lluvias o el llora lluvias” y no como “el hijo de”); de tal suerte que *Opiyelguobirán* podría ser el “espíritu llorón o lloroso”, alusión directa al sufrimiento y desamparo a que son sometidos los que pierden a un ser cercano ypreciado, y en este caso, muy relacionado con el culto a los ancestros.

Por otra parte, aun cuando la partícula *guobirán* ha permanecido sin traducción hasta nuestros días, nos permitimos proponer un acercamiento a su interpretación, asumiéndola como la unión de las partículas *wa* —*gua*—, reconocida como “nuestro”, y *biram*, que creemos proviene del verbo del aruaco genérico —*ibiran*— “burlar, jugar” (Herrnhunter 1883; De Goeje 1928), verbo que caracteriza con precisión la forma de actuar y proceder de

los opías, que con frecuencia engañan y hacen múltiples travesuras a los seres con vida, como se puede apreciar en la siguiente cita:

“Y así quedan engañados algunas veces, que no reparan en esto, y yacen con alguna mujer de las de Coaybay —*los opías*— y cuando piensan tenerlas en los brazos, no tienen nada, porque desaparecen en un instante... y que se les aparecen en forma de padre, madre, hermanos o parientes, y en otras formas” (Arrom, 1990) [enfaticado de los autores].

Es así que nuestro personaje ejecuta esta tarea —lloroso—, por la angustia que provoca la pérdida constante de los miembros de la comunidad y el tener que conducir a los recién fallecidos, a la región de Coaybay en las noches; pero sin perder su condición de personaje irreverente y burlón como el resto de los opías, por lo que huye a la selva salvaje e ignota, en alusión directa a la región de los ausentes, de los muertos. Así las cosas, consideramos oportuno proponer que el nombre de la deidad *Opiyelguobirán* podría traducirse como “nuestro lloroso espíritu burlón”.



FIG. 2. Imagen reconocida como Maquetaurie Guayaba (Arrom y García 1988)

Estos dos elementos que caracterizan la personalidad de la deidad, de hecho lo asocian directamente al proceder de los habitantes de los dos mundos concebidos por los aruacos en sus concepciones ideológicas, como hemos apuntado, el llanto —a los humanos— y la burla —a los opías o espíritus—.

La descripción que proponemos de la interpretación lingüística del nombre, no está en contradicción, por el contrario, guarda una estrecha relación con el hecho de que este personaje se mantenga en el área fronteriza y establezca la relación y el contacto entre el mundo de los vivos —nueva generación— y el de los muertos —antepasado—, como

han apuntado otros autores, lo que nos puede estar indicando que la hipótesis es válida para reevaluar los estudios realizados hasta la fecha.

El señor de Coaybay se llama Maquetaurie Guayaba

En este orden, también quisiéramos llamar la atención sobre la etimología del nombre de otro destacado numen del mismo panteón mitológico, que consideramos es susceptible de análisis, por lo que a continuación pasaremos a exponer nuestra propuesta.

Para analizar el significado del nombre del primer señor que vivió en el área de Coaybay, *Maquetaurie Guayaba*, volveremos a apoyarnos en la interesante propuesta realizada por Arrom hace más de dos décadas.

Sobre el particular J. J. Arrom apunta que éste, puede estar relacionado con el aruaco *kokke, kakü*: “vivir, vida”, que precedido de la partícula privativa *Ma* equivaldría a “sin vida”, y lo asocia dentro de las mitologías americanas con Mictlatecuhtli, “señor de Mictlan, la morada de los desaparecidos” (Arrom 1990); sin embargo, siguiendo esta forma de pensar, su lectura literal sería “el señor sin vida aurie Guayaba”.

Esta interpretación hasta nuestros días ha sido aceptada por la generalidad de los investigadores del tema, pero evidentemente la interpretación del nombre no refleja la magnitud e importancia del personaje al que hace alusión —el señor de Coaybay—, además de que en ella quedan segmentos libres, sin explicación —como es el caso de la partícula *aurie* y la palabra *Guayaba*—, que permiten augurar la posibilidad de que sea otro su significado.

En este sentido, opinamos que el término acepta también otra interpretación la que puede desglosarse de la manera siguiente:

Makutún-aurie Guayaba donde:

Makutún, Makoto: podría estar relacionado con el verbo aruaco que significa “ayunante, abstinente” (Herrnhunter 1883; De Goeje 1928).

Aurie: puede vincularse con *auri* que indica “perro” en Achagua, Maipure, Piapoco, Paraujano, y es muy similar al *anli* y al *aon* del Caribe y Taíno insular, manera en que lo recogen los estudiosos Emiliano Tejera (1951) y Coll y Toste (1972). Como también se podrá apreciar en la Tabla 1, sobre la forma en que se dice “perro” en varias de las lenguas de la Amazonía continental e insular pertenecientes al tronco lingüístico Arauco, que hemos elaborado con la valiosa información proporcionada por De Goeje (1928), por lo que nos parece oportuno reproducirla:

LENGUA	PERRO	ÁREA GEOGRÁFICA
Aruaco	ualiro	Guyana
Piapoco	aouri	Guyana
Goajiro	er, guariz	Venezuela, Colombia
Paraujano	ieri	Venezuela, Colombia
Achagua	auri	Venezuela, Colombia
Maipure	auri	Venezuela, Colombia
Caribe insular	anli	Antillas Menores
Taíno	aon	Antillas Mayores

TABLA 1. Forma en que se expresa la palabra “perro” en las lenguas del tronco lingüístico Arauco de la Amazonía continental e insular (De Goeje, 1928)

Guayaba: fruta tropical muy parecida al membrillo en su forma, textura y sabor.

De esta manera, el señor de Coaybay en la mítica región de Soraya podría ser el “perro ayunante, abstinente de guayabas” que además, como es conocido, son el fruto predilecto de los opías.

“El primero que estuvo en Coaybay dicen que fue uno que se llamaba Maquetaurie Guayaba, que era el señor del dicho Coaybay, casa y habitación de los muertos” (Arrom, 1990).

Asumiendo este significado para el nombre, de “perro ayunante, abstinente de guayabas”, entonces no tendría ninguna incongruencia el hecho de que fuese *Maquetaurie Guayaba* el primer habitante de la región donde abunda el alimento predilecto de los opías, las guayabas, pues

como buen protector y señor de Coaybay, en su nombre —que le da toda la autoridad en la región bajo su dominio— queda explícita la prohibición de su consumo¹.

De esta manera queda establecida la relación entre estos dos personajes *Opiyelguobirán* y *Maquetaurie Guayaba*, los que en la selva nocturna disfrutaban de plena libertad y mantienen un vínculo directo con la relación establecida entre el mundo de los muertos y el de los vivos; el primero como intermediario o mediador, y el segundo como señor de la región de los ancestros.

- *Opiyelguobirán*, “nuestro burlón espíritu lloroso”. Que aun después de amarrado huye en las noches a la selva. Es el que controla todo lo que acontece, como mediador, en el límite del espacio fronterizo entre el mundo de los vivos y el de los muertos.
- *Maquetaurie Guayaba*, “perro ayunante, abstigente de guayabas”. El Señor de Coaybay y por ende encargado de la guardia y vigilia del espacio donde descansan los ausentes. De esta manera se mantendría por siempre la antítesis establecida entre el día (orden) mundo de los vivos y noche (desorden) mundo de los ancestros.

Históricamente este personaje se ha relacionado con el señor de la noche, “el murciélago”, por estar vinculado a los opías que duermen de día en forma de frutas y salen de paseo en las noches a comer guayaba, cuestión que ahora debemos analizar con otra perspectiva.

Es muy probable que por el importante rol que ocupaban los ancestros en la cosmogonía aruaca, encargados del respeto al orden y las tradiciones vigentes, ambos personajes míticos, relacionados con la muerte y la desaparición física, fuesen los responsables de la protección y el cuidado de Coaybay en la región de Soraya —lugar donde se reúnen los no vivos— y del espacio limítrofe, lugar a partir del cual se establece la ruptura con las reglas que norman la conducta social —entre el mundo de los vivos y el de los muertos—.

De la misma manera en la noche, mientras los opías —espíritus que al igual que *Opiyelguobirán* son “burlo-nes” y “juguetones”, faceta que generalmente asociamos con la bulla y el escándalo— disfrutaban del engaño de los vivos, *Opiyelguobirán* huía de la tribu hacia la selva, para cumplir con su importante tarea de trasladar las almas de los fallecidos hasta Coaybay, teniendo obligatoriamente que guardar silencio, como símbolo de profun-

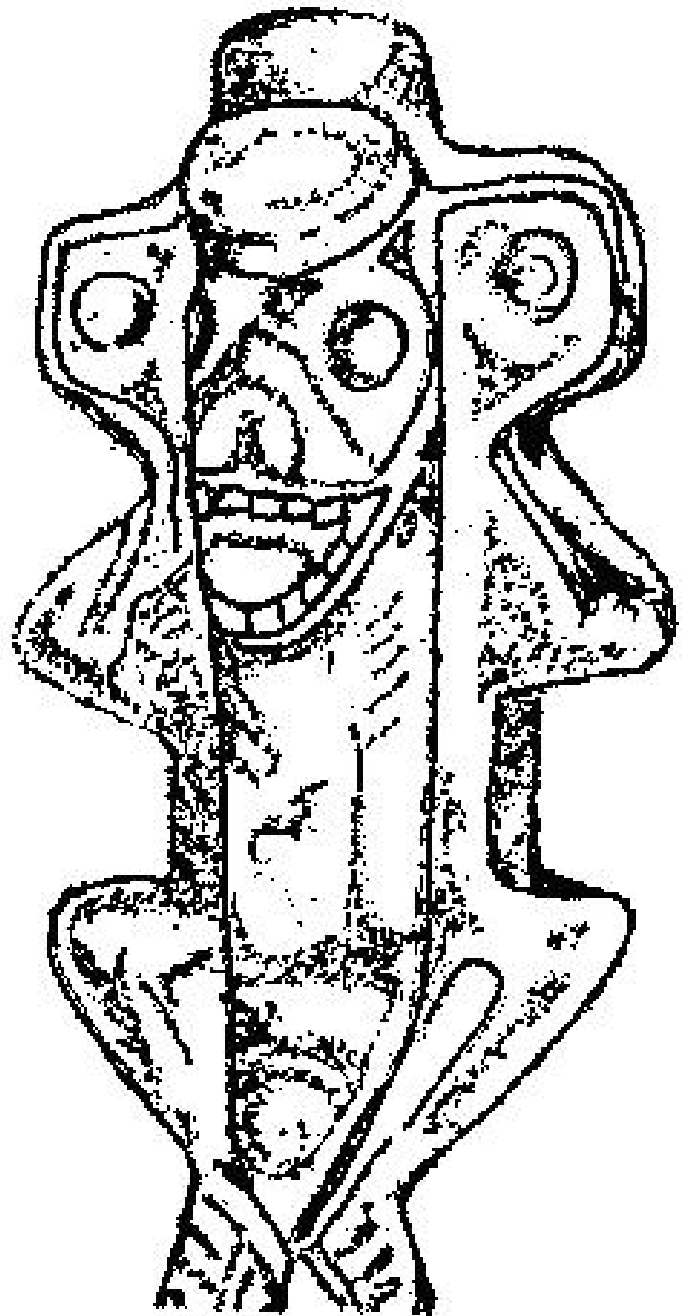


FIG. 1. Idolillo de cuarcita reconocido como *Opiyelguobirán* o *Maquetaurie Guayaba* (Martínez et al. 1993:79)

do respeto a los antepasados, representantes directos de la primera generación del grupo aruaco, la que propició el dominio y conocimiento de los adelantos culturales que le permitieron el desarrollo social alcanzado.

Todos los elementos hasta aquí explicados nos permiten establecer otra mirada al mundo mítico de los aborígenes insulares, buscando un acercamiento a su ideología y a las normas que regularon su conducta social.

Lo que pretendemos con estas nuevas propuestas es que sean consideradas como sugerencias válidas, para abrir nuevos horizontes en el entendimiento de la cosmovisión de nuestros pobladores tempranos. Somos del criterio que cada proposición nos permitirá el acercamiento a una visión más objetiva del significado y la función de las deidades del panteón mitológico de los aruacos insulares.

Referencias

- ALEGRÍA R. (1986), *Apuntes entorno a la mitología de los indios taínos de las Antillas Mayores y sus orígenes suramericanos*, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, Museo del Hombre Dominicano, Barcelona.
- ARROM, J. J. (1975), *Mitología y Artes Prehispánicas de Las Antillas*, Siglo XXI, D. F., México.
- ARROM, J. J. (1990), *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Nueva versión con notas, mapas y apéndices, Ciencias Sociales. La Habana.
- ARROM, J. J. y M. GARCÍA (1988), *El murciélago y la lechuza en la cultura Taína*, Fundación García Arévalo. Santo Domingo.
- BRINTON, D. (1871), "The Arawak Language of Guiana and its Linguistic and Ethnographical Relations". *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 14. Filadelfia.
- CHANLATTE, L. (1986), "Cultura Ostionide: Un desarrollo agroalfarero antillano". *Homines*, Universidad Interamericana de Puerto Rico, San Juan.
- COLL Y TOSTE, C. (1972), *Diccionario Taíno. Vocabulario de voces indígenas del lenguaje aruaco de Las Antillas Mayores*. Clásicos de Puerto Rico, Segunda Edición. Ediciones Latinoamericanas, S. A., San José.
- COLÓN, C. (1961), *Diario de navegación*, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO. La Habana.
- DE GOEJE, C. H. (1928), *The Arawak language of Guiana*, Talug.
- FERNÁNDEZ, R. (2005), *El registro gráfico rupestre como fuente de información Arqueológico-antropológica. La Caverna de La Patana, Maisí, Guantánamo, Cuba*. Tesis en Opción al Título Académico de Máster en Antropología Sociocultural. Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de la Habana (inédito).
- FERNÁNDEZ, R. y J. B. GONZÁLEZ (2001a), *El enigma de los petroglifos aborígenes de Cuba y el Caribe Insular*, Editorial Juan Marinello, La Habana.
- FERNÁNDEZ, R. y J. B. GONZÁLEZ (2001b): "Dos personajes mitológicos en los petroglifos de la caverna de Patana, Maisí, Guantánamo, Cuba". *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, No. 29, Año XXVIII. Santo Domingo.
- FERNÁNDEZ, R. y J. B. GONZÁLEZ (2003), "El mito del Sol y la Luna en el arte rupestre de Cuba". *El Caribe Arqueológico*, No. 3, Editorial Casa del Caribe, Santiago de Cuba.
- FERNÁNDEZ, R.; J. B. GONZÁLEZ y J. CUZA (2004): "El behiquismo de los aborígenes de Las Antillas Mayores", *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, Año XXXI, No. 37. Santo Domingo.
- FERNÁNDEZ, R.; J. B. GONZÁLEZ y D. GUTIÉRREZ (2009a), "El dibujo rupestre como clave semántica de la mitología aborígen en las cuevas de Cuba". *UNAY RUNA* No. 8, Revista de Ciencias Sociales. Instituto Cultural Runa, Lima.
- FERNÁNDEZ, R., D. GUTIÉRREZ y J. B. GONZÁLEZ (2009b), "Por la ruta del agua en la Punta de Maisí, Guantánamo, Cuba. Un estudio de funcionalidad en el arte rupestre". *Sociedades de Paisajes Áridos y Semiá-*

- ridos. Año I, Vol. I. Revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Río Cuarto. Río Cuarto.
- GARCÍA, M. A. (1989), *El murciélago en la mitología y el arte Taíno*, Turner Libros S.A, Madrid.
- GODO, P. y M. CELAYA (1989), “Expresiones mitológicas en los burenes de Cuba”. *Anuario de Arqueología 1988*. Editorial Academia. La Habana.
- GONZÁLEZ, U. (2009), “Cultura e identidad en la sociedad tribal prehispánica de Cuba. El problema de los estudios de reconstrucción etnohistórica”. *Revista Catauro*, Año 10, No. 20, La Habana.
- GUARCH, J. M. y A. QUEREJETA (1992), *Mitología aborigen de Cuba, Deidades y Personajes* Ed. Publicigraf, La Habana.
- HERRNHUTER, BRUDER-UNITET (1883), *Diccionario Aruaco-Alemán*. Editores.
- JIMÉNEZ, A. (1985), “Nueva identificación de Opiyelguobirán en un duho taíno”. Suplemento *Listín Diario*, 20 de abril, p. 6, Santo Domingo.
- LAS CASAS, B. (1929), *Historia de las Indias*, Vol. I-III, Editorial M. Aguilar, Madrid.
- LÓPEZ-BARALT, M. (1976), *El mito taino: raíz y proyecciones en la amazonía continental*. Ediciones Huracán Inc. Río Piedras.
- LÓPEZ-BARALT, M. (1985), *El mito taino: Lévi-Strauss en las Antillas*. Ediciones Huracán Inc. Río Piedras.
- MARTÍNEZ, A., E. VENTO y C. ROQUE (1993), *Historia Aborigen de Matanzas*. Ediciones Matanzas. Matanzas.
- MORBÁN, F. (1988), “El murciélago: sus representaciones en el arte y la mitología precolombina”, *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*. Año XV, No. 21, Santo Domingo.
- OLIVER, J. R. (1998), *El Centro Ceremonial de Caguana, Puerto Rico. Simbolismo iconográfico, cosmovisión y poderío caciquil Taíno de Boriquen*. British Archaeological Reports International Series, Archaeopress, Oxford.
- ROBIOU, S. (1996), *Encuentro con la Mitología Taína*. Ed. Punto y Coma 3ra. Edición, San Juan.
- ULLOA, J. (2005), *Una mirada al Caribe precolombino*. Instituto Tecnológico de Santo Domingo. Santo Domingo.
- TAYLOR, D. (1957), “On the affiliation of Island Carib”. *International Journal of American Linguist*. Vol. 23, No. 4. Baltimor.
- TEJERA, E. (1951), *Palabras indígenas de la Isla de Santo Domingo*, Editora del Caribe, Ciudad Trujillo.
- TORRES, D. (2006), *Taínos: mitos y realidades de un pueblo sin rostro*, Editorial Asesor Pedagógico, México, DF.
- VALDÉS, S. (1991), *Las lenguas indígenas de América y el español de Cuba*. T. I, Editorial Academia, La Habana.
- VALDÉS, S. (2003), “Visión lingüística del Caribe insular precolombino”, *Revista Catauro*, Año 5, No. 8, La Habana.
- VELOZ, M. (1977), *Medio Ambiente y adaptación humana en la prehistoria de Santo Domingo*. Tomo 2, editora de la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Santo Domingo.

Recibido: 28 de septiembre de 2010.

Aceptado: 6 de octubre de 2010.