

EL MUNDO MITICO DE LOS TAINOS: NOTAS SOBRE EL SER SUPREMO

I. A MODO DE PREAMBULO

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, diezmados, aturdidos, los escasos sobrevivientes tuvieron que aceptar el nuevo orden de vida impuesto por los vencedores. De aquel trágico hundimiento se salvó muy poco: el cultivo y aprovechamiento de ciertas plantas, la manera de fabricar sus chozas, 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 obscuras noticias de los dioses en quienes creyeron y confiaron.

Estas obscuras noticias las recogió un humilde fraile je-
rónimo cuyo nombre, en la general confusión, no sabemos a ciencia cierta si fue Román o Ramón, Pane, Pané o quizá Paner. Este fraile fue a vivir por orden del propio Colón entre los naturales de la Española para enterarse de la religión que aquellos practicaban e informar luego al Almirante. Y con tales fines, valiéndose de los limitados conocimientos que logró adquirir de la lengua taína, obtuvo del cacique Guarionex y de otros indios principales los informes que a duras penas entendía y que con grandes inconvenientes puso por escrito en su *Relación acerca de las antigüedades de los indios*.

Para colmo de males, la obra de Pané ha tenido una historia muy accidentada. Fray Ramón entregó el manus-

crita de la *Relación* al Almirante. Este, a su vez, lo dejó entre los papeles que a su muerte pasaron a manos de su hijo Fernando. Estando en manos de Fernando, lo vio y aprovechó Pedro Mártir de Anglería para resumir en latín, en una carta 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 Fernando lo incluyó entero en la biografía de su padre, hoy conocida en español por el título de *Vida del almirante don Cristóbal Colón*. De esta biografía que quedó inédita al morir Fernando en 1539, hizo una traducción al italiano Alfonso de Ulloa, la cual se imprimió en Venecia en 1571. Pero, a partir de esa fecha, nada ha vuelto a saberse ni del original de la biografía que escribió Fernando ni del manuscrito de Pané.

En aquellos compendios, extractos y traducciones, las palabras indígenas que aparecen en la *Relación* han sufrido considerables alteraciones a manos de copistas e impresores. 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, 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 a esto se añade que la mayor parte de los investigadores que han consultado la obra de Pané lo han hecho manejando retraducciones al español en las cuales se han aumentado los descuidos y las erratas, fácil será comprender por qué es muy poco lo que sabemos de los mitos taínos, y que aun lo poco que sabemos resulte sumamente confuso.

Urge, pues, cambiar de algún modo ese estado de cosas. Y no por simple prurito de erudición. Los mitos son como un compendio de la historia cultural y espiritual de un pueblo. Y en el caso del taíno, lo que aquel pueblo pensó y soñó acaso haya influido en los antillanos de hoy más de

lo que pudiéramos imaginarnos. Contrariamente a lo que tradicionalmente se ha venido repitiendo, existe amplia evidencia en los documentos que nos quedan de los siglos xvi y xvii para demostrar que el indígena fue diezmado pero no extinguido. Y de ahí que, en el inicial proceso de transculturación, junto con lo material y lo visible de sus modos de hacer también puede habernos dado algo de lo soterrado e inapresable de sus modos de sentir. El saber algo más de cómo imaginaron los taínos el mundo y poetizaron las fuerzas de la naturaleza tal vez nos ayudaría a calar más hondo en nuestras propias creencias y a entender mejor algunas de las actitudes vitales que se reflejan en nuestras costumbres y en nuestras letras. Será, pues, cuestión de buscar y seguir buscando hasta que demos con el hilo que nos lleve, por caminos todavía intransitados, hasta el cerrado recinto espiritual de aquel pueblo desaparecido.

Y puesto que de abrir brecha se trata, he comenzado por reunir y esclarecer las fuentes documentales con que contamos. A ese fin he traducido de nuevo la *Relación* de Pané y el resumen de Mártir, y he compulsado con las versiones originales las noticias de Las Casas y los pasajes pertinentes de Colón y de Oviedo. Y una vez fijado el texto de los diversos documentos, me propongo continuar las pesquisas así iniciadas realizando una serie de análisis lingüísticos de ciertos nombres indígenas consignados por aquellos cronistas. Dados los tenues rastros que han quedado de la lengua de quienes nos precedieron en estas islas, y lo poco que hasta hoy se han estudiado esos rastros, confieso que la empresa es bastante aventurada. Pero me arriesgo, de todos modos, porque esos maltrechos términos expresan los símbolos, las funciones y los atributos que los taínos les asignaban a sus dioses: desentrañar su perdido sentido sería como escuchar, a casi cinco siglos de distancia, las débiles voces con que aquel desventurado pueblo quisiera todavía confiarnos sus íntimas creencias. Por otra parte, para ampliar y a la vez reforzar esas búsquedas, trataré de relacionar las deducciones lingüísticas con las noticias suministradas por los cronistas y el tangible testimonio de ciertas piezas

arqueológicas, dispersas en numerosos museos y colecciones particulares de Europa y América, cuyo simbolismo religioso no se había logrado esclarecer hasta el presente. Los resultados de esas indagaciones a veces han de ser inevitablemente hipotéticos y han de estar sujetos, como toda hipótesis, a posibles rectificaciones. Pero pudieran servir desde ahora para trazar la nueva ruta que buscamos. Y como para empezar a andar es necesario dar el primer paso, invito al lector a que comencemos, siguiendo a Pané, por los informes concernientes al Ser Supremo.

II. 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 continente 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: "Crean que hay en el cielo [un ser] inmortal, y que nadie puede verlo, y que tiene madre, mas no tiene principio, y a éste llaman *Iocahuuague Maorocon*"¹. Esta 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 confrontarla luego 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 nom-

¹ Fray RAMÓN PANÉ, *Relación de las antigüedades de los indios*, sección preliminar. La *Relación* se halla en el capítulo LXII de la *Vida del Almirante don Cristóbal Colón escrita por su hijo Fernando*. En la versión castellana más asequible de la obra de Fernando (México, Fondo de Cultura Económica, 1947), la *Relación* aparece en las páginas 186-206. En el presente trabajo cito a Pané traduciendo directamente de la edición príncipe, Venecia, 1571.

bres: *Iocauna Guamaonocon*"². Y Las Casas transmite 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"³. Más adelante vuelve Pané a referirse al mismo dios con motivo de cierta conseja de la cual nos 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*"⁴. Y Las Casas, al hacerse eco de lo referido por Pané, transcribe el nombre así: *Yocahuguama*⁵. 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, funciones y 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 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

² PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA, *Décadas del Nuevo Mundo*, vertidas del latín a lengua castellana por el Dr. D. Joaquín Torres Asensio, Buenos Aires, 1944, Déc. 1^a, lib. IX, pág. 96. La grafía de éste y de los demás nombres que se citan de Mártir ha sido debidamente comprobada con la versión latina, edición de París, 1587.

³ Fray BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Apologética historia de las Indias*, Madrid, 1909, cap. cxx, pág. 321.

⁴ *Relación*, cap. xxv.

⁵ LAS CASAS, *Apol. hist.*, cap. CLXVII, pág. 447.

encuentran o 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,	1ª mención	<i>Iocahu</i>	- <i>ua-gue</i>	<i>Ma-oroco-n</i>	
Mártir,	" "	<i>Ioca'u</i>	- <i>na Gua-</i>	<i>Ma-onoco-n</i>	
Las Casas,	" "	<i>Yocahu</i>	- <i>Va-gua</i>	<i>Ma-oroco-ti</i>	
Pané-Ulloa,	2ª mención	<i>Gioca'u</i>	- <i>ua-</i>		<i>gha-ma</i>
Las Casas,	" "	<i>Yocahu</i>	-		<i>gua-ma</i>

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 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 $n+yod > \tilde{n}$). 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*)⁶. Y C. H. de Goeje también lo registra en la misma lengua, agregándole al significado general un sentido de solemnidad. Explica de Goeje: "An object-word without *-hu* denotes a definite thing (or things); with *-hu*, it denotes the thing in general or in a more solemn meaning"⁷. 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 Goeje⁸. *Yócahu* o *Yúcahu* equivaldría, pues, a 'espíritu de la yuca'; o acuñando un solemne neologismo, a *Yucador*. Nombre en verdad apropiado para designar al espíritu 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 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 *baygua*, porque *baygua* es aquel barbasco con que toman mucho pescado, según tengo dicho, sino *bagua* es el nombre de la mar en esta isla"⁹. 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

⁶ NANCY P. HICKERSON, *Two Versions of a Lokono (Arawak) Tale*, en *International Journal of American Linguistics*, XX (1954), pág. 297.

⁷ C. H. DE GOEJE, *The Arawak Language of Guiana*, Amsterdam, 1928, pág. 75.

⁸ *Ibid.*, págs. 46 y 200.

⁹ GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, 1851, lib. XIII, cap. 9; I, pág. 436.

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, igual que en los casos anteriores, 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'¹⁰. 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 Basamanaco, y notaron que llevaba cazabe, dijeron: '*Ahiacabo guaórocoel*', que quiere decir: 'Conozcamos a este nuestro abuelo'"¹¹. En el sintagma *guaórocoel* '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*: *Guarionel* ~ *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 esencial, de origen arahuaco¹², y *ádaḱutti*, recogida, con igual sentido, por de Goeje en lokono o arahuaco de las Guayanas¹³. Es decir,

¹⁰ DE GOEJE, ob. cit., pág. 59.

¹¹ *Relación*, cap. XI.

¹² DOUGLAS TAYLOR, *The Black Carib of British Honduras*, New York, 1951, pág. 76.

¹³ DE GOEJE, ob. cit., pág. 21.

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 de Goeje en lokono con el significado de 'lord'¹⁴. 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 Hatuey¹⁵. 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"¹⁶. En realidad el término debió haber sido *wam(A)-ikini*, en donde *-ikini* equivale a 'único'¹⁷. Volviendo, pues, a *Guamá*, Pané lo dejó bien traducido cuando lo llama "aquel Gran Señor, que dicen que está en el cielo"¹⁸. E igualmente Las Casas: el "Señor Grande que vive en el cielo"¹⁹.

En resumen, aunque los anteriores análisis acaso puedan rectificarse en alguno que otro pormenor, creo que en general resultan esencialmente válidos. Por consiguiente, los nombres *Yúcahu 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 algunos que dicen... 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

¹⁴ DE GOEJE, ob. cit., pág. 199, § 166, f.

¹⁵ *Colección de documentos inéditos de Ultramar*, 2ª ser., vol. IV, Madrid, 1888, págs. 168, 217, 254, 308, 325, 353 y 358.

¹⁶ LAS CASAS, *Historia de las Indias*, 3 vols., México, 1951, lib. I, cap. 91; I, 372.

¹⁷ DE GOEJE, ob. cit., pág. 92, § 48, f.

¹⁸ *Vide supra*, nota 4.

¹⁹ LAS CASAS, *Apol. hist.*, cap. CLXVII, pág. 446.

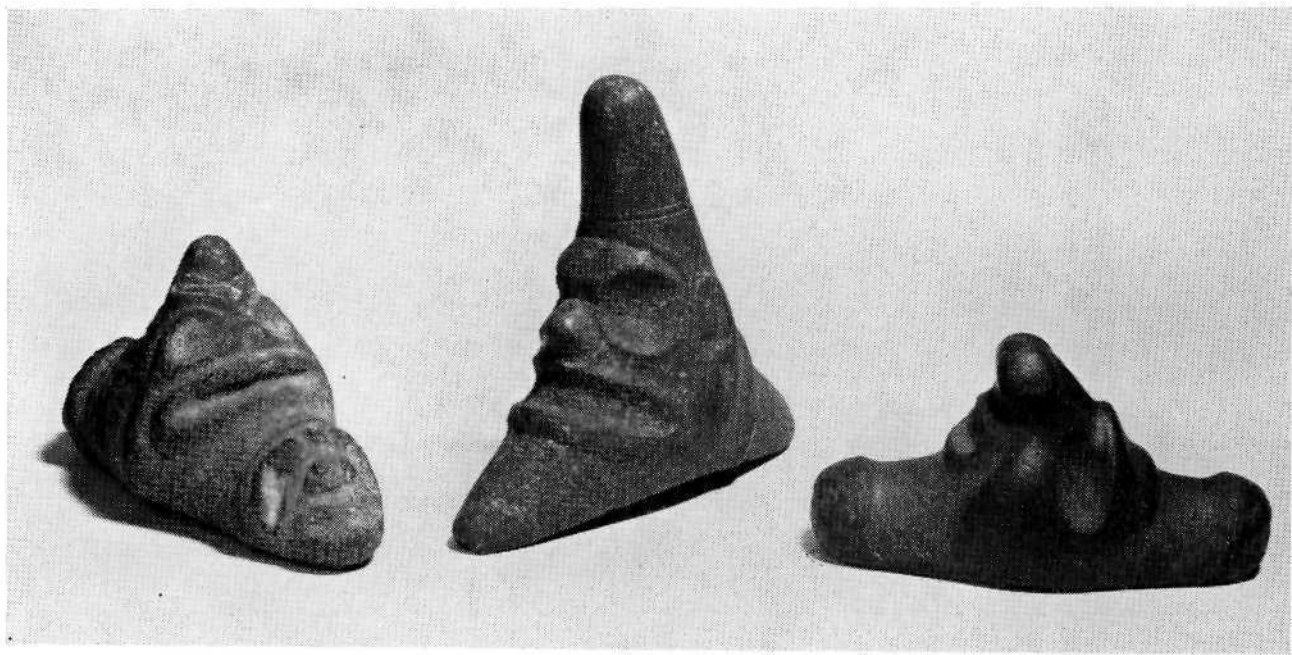


LÁMINA I

(Cortesía del Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York).



LÁMINA II

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

estos ídolos, en forma de piedras de tres puntas, que hacen nacer la yuca, fueran líticas representaciones de Yucahugamá. Y hasta pudiera inferirse, confrontando estas deducciones con otro párrafo de la *Relación*, que las piedras de tres puntas se usaban en ritos agrícolas de carácter propiciatorio, y que tales ritos consistían en enterrarlas en los 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 empleaban sus nativos cemíes. El caso fue que habiendo Pané convertido al catolicismo a una familia indígena, 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"²⁰. 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. Y dicen que estos zemes se ocupan de que se forme aquel pan"²¹.

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 un alto valor 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 y las

²⁰ *Relación*, cap. xxvi.

²¹ MÁRTIR DE ANGLERÍA, ob. cit., pág. 101.

Antillas pasan del centenar y varían en tamaño, textura y ejecución. Un buen número de esas piedras se habían descrito y reproducido fotográficamente en revistas especializadas²². Lo que aún no se ha conseguido, que yo sepa, era identificarlas como imágenes de Yúcahu Bagua Maórocoti, esclarecer el uso a que se destinaban y apreciar los logros expresivos de algunas de ellas en función de su recuperado sentido.

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 I, 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 *zemí*, have various forms, and usually the head of a human or animal adorns the ends²³.

²² 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*, en el *Twenty-fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*, Washington, 1907, págs. 3-220, especialmente págs. 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" (pág. 128). Y después de analizar las interpretaciones de los varios autores que cita, y demostrar que carecen de base, 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 *zemís*. If they were not actually worshipped, they assumed forms which are duplications of idols that were worshipped" (pág. 132). Y en el más reciente de los trabajos sobre esta materia, FREDERICK J. DOCKSTADER, a quien cito más abajo, asume la misma posición.

²³ FREDERICK J. DOCKSTADER, *Indian Art in Middle America*, Greenwich, Conn., 1964, comentarios a la lámina 199.

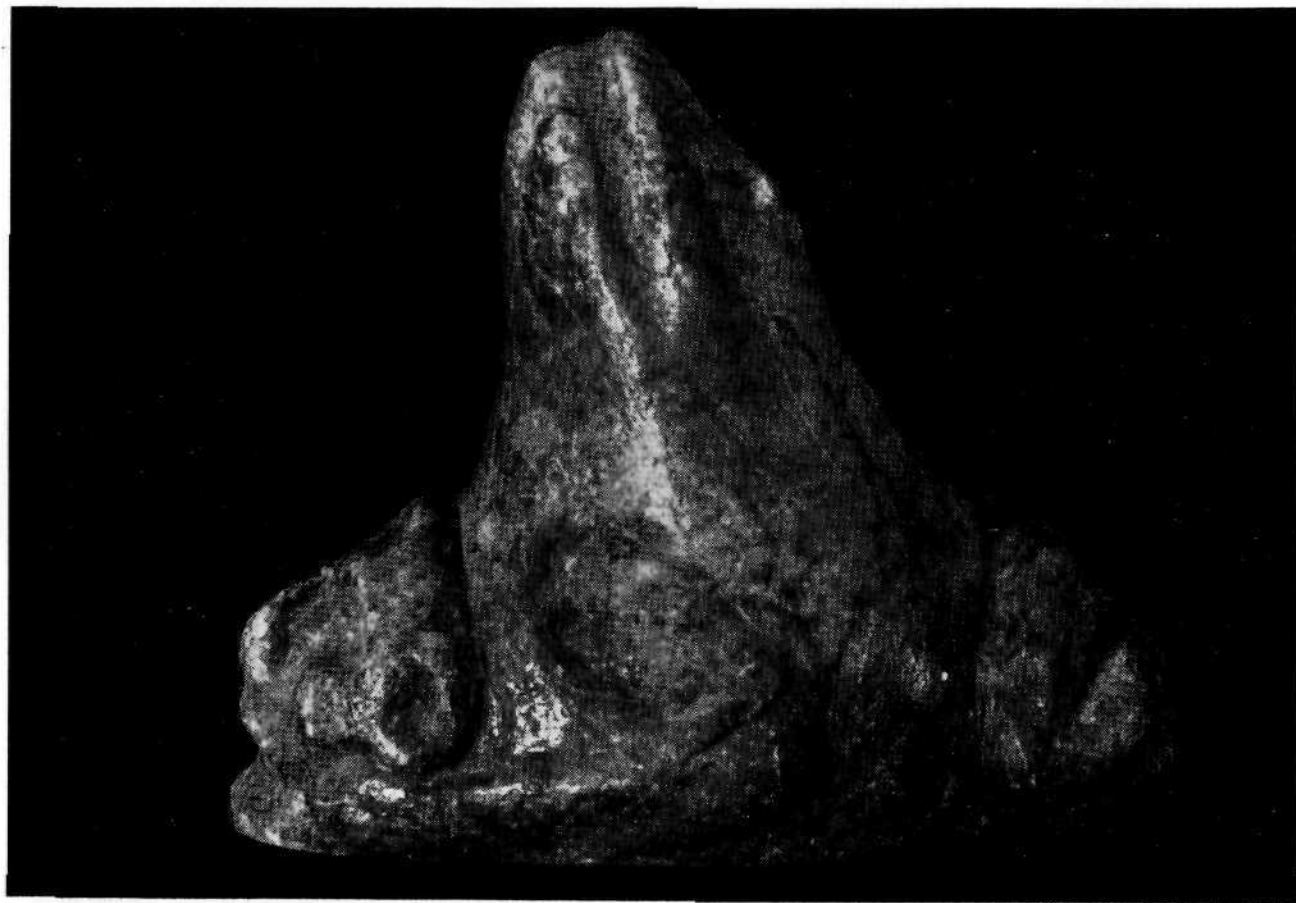


LÁMINA III

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

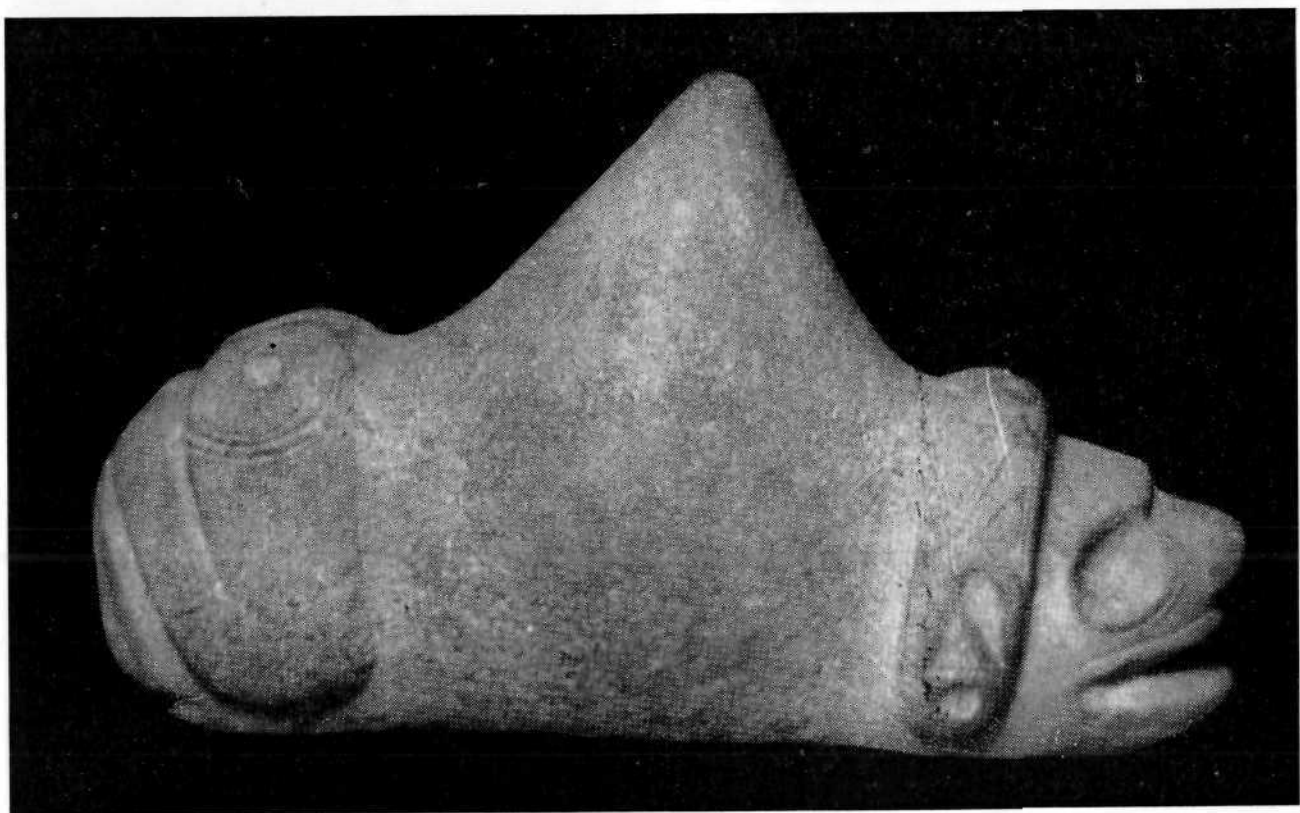


LÁMINA IV

(Cortesía del Museo Nacional, Santo Domingo).

Creo que los esclarecimientos llevados a cabo en las anteriores páginas nos permiten aseverar que la figura central de las tres que aparecen en esa lámina representa la impresionante faz de Yucahuguamá, el Gran Señor que hacía nacer la yuca. Obsérvese en ella la solemne dignidad del 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 nutritivas para alimentar la yuca, y, concentrando todo el vigor genésico de la imagen hacia el vértice superior, el cangre ya henchido de la planta, próximo a germinar en generoso renuevo. El resultado es un ídolo antropomorfo de extraordinaria fuerza sugeridora. Que todo esto pasara inadvertido hasta el presente en nada disminuye el poderoso simbolismo, la sencillez de líneas y la excepcional economía de recursos de esta genial representación lítica de Yucahuguamá.

La imagen a la derecha es, a todas luces, una variante de la anterior, concebida esta vez con ese aire entre solemne y grotesco que los artistas barrocos solían infundir a sus angelotes mofletudos y los escultores medievales a sus personificaciones de los vientos. Y nótese que al quedar el perfil de Yucahuguamá en una posición horizontal, el creador de esta imagen reorganiza y altera la función expresiva de sus elementos: comprime la frente y las mandíbulas, como si al sumirlas en el diseño triangular quisiera a la vez reducirlas a una posición secundaria; en contraste, al ocupar la nariz el vértice superior, es decir, el punto de máximo interés genésico, la agiganta hasta convertirla en brote fecundo de un nuevo tallo. Todo lo cual, lejos de constituir una actitud sacrílega, refleja la idea fundamental de los pueblos amerindios en cuanto a sus dioses creadores: las plantas por ellos legadas al hombre son una manifestación directa del cuerpo mismo del dios, renuevos constantes de su inmortal sustancia. Concepto que, por otra parte, no dista mucho del credo cristiano de la transubstanciación.

Volviendo a la lámina I, la imagen de la izquierda repite algunas de las características observadas en la del centro: representa el mismo rostro formado por una boca que se agiganta hasta desmesurarse simbólicamente en ávidas fauces, unos grandes ojos excavados en cuencas circulares y una frente en vías de vegetalizarse en el brote de la nueva planta. Lo distinto de esta imagen, igual que de la anterior es que los extremos de la base comienzan a tener un valor representativo todavía impreciso. Esas formas imprecisas podrán interpretarse mejor si procedemos a examinar primero las piedras de tres puntas que se comentarán a continuación.

La que se reproduce en la lámina II 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. De nuevo representa la solemne faz de Yucahuguamá 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 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 Yucahuguamá no está orando o suplicando a ningún dios euroasiático; está sencillamente removiendo la tierra bajo la 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 tallador taíno, con el fin de aumentar la impresión de movimiento, articula las extremidades al tronco, y que a ese efecto se vale de hábiles incisiones geométricas. Este último detalle hace pensar que, como

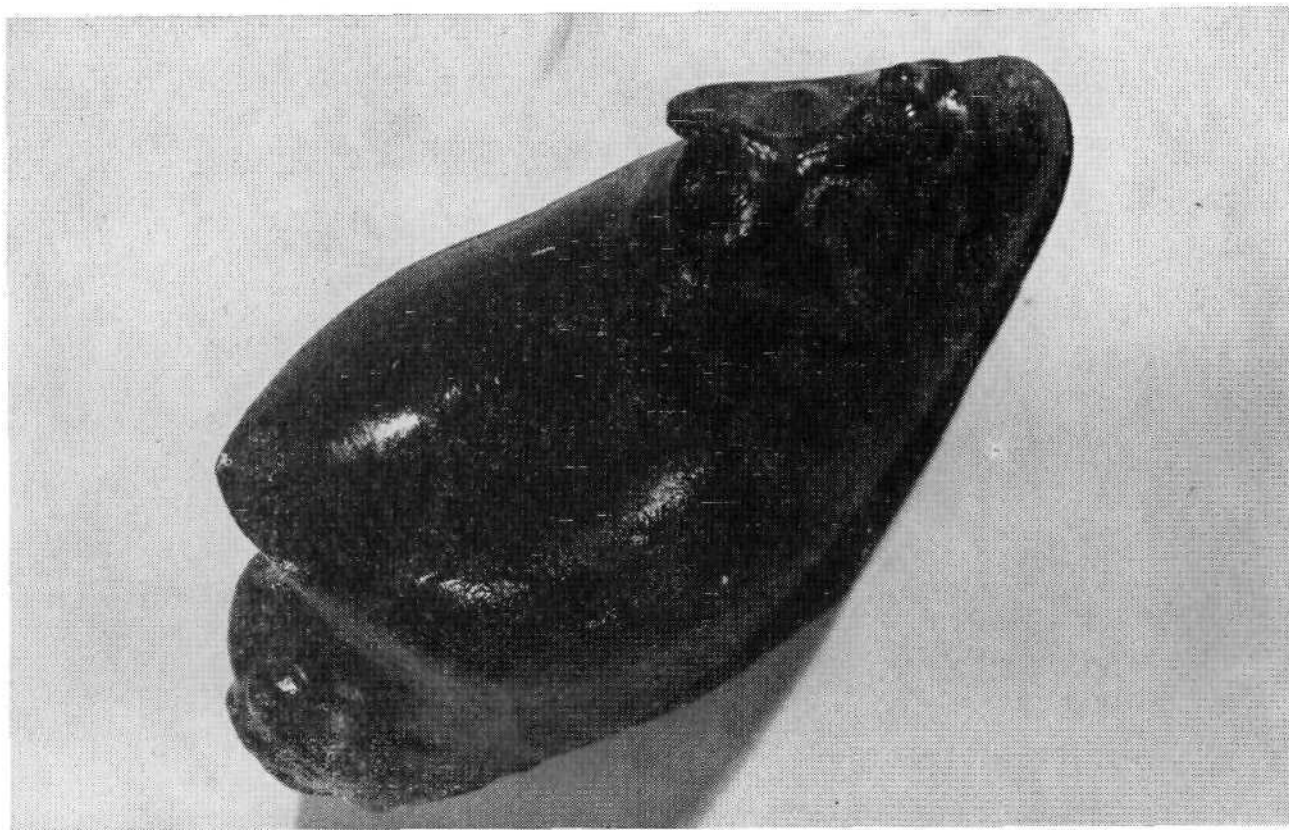


LÁMINA V

(Cortesía del Musco de Antropología, Historia y Arte de la Universidad de Puerto Rico)

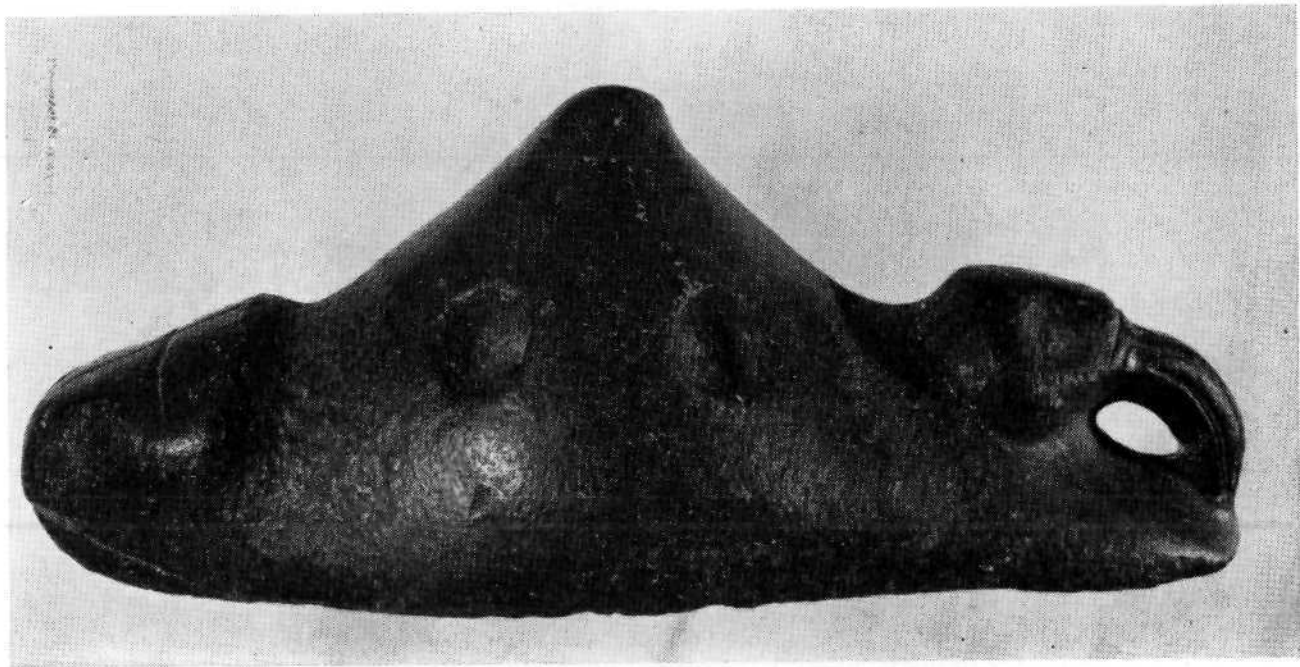


LÁMINA VI

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

en el caso de los llamados collares de piedra (que no eran tales collares sino cinturones monolíticos²⁴), quizá esta imagen haya sido una posterior adaptación al arte lapidario de modelos que originalmente se labraban en madera, y en los cuales las extremidades estuvieron unidas al resto del cuerpo por una especie de clavija que permitiese el libre juego de esas partes. Contribuye a dar esta impresión el hecho de que los brazos estén tallados en bajo relieve, sobresaliendo casi medio centímetro de la superficie del cuerpo. De todos modos, de haber existido tal forma anterior tallada en madera, la evidencia, acaso destruída por condiciones climatológicas adversas, no ha llegado hasta nosotros. Y haya sido así o no — y en esto tal vez nunca se llegue a saber la verdad — no cabe duda de que la pieza representa un ser cuyo dinamismo se acopla con admirable maestría a la tarea fertilizadora del Dios de la Yuca.

El espécimen que acabamos de ver sirve también de llave para interpretar rectamente las formas imprecisas que se observaron antes y que a menudo reaparecen en un extremo de la base de otras piedras de tres puntas. Esas formas, cotejadas con las de esta imagen, evidentemente corresponden a las extremidades de Yucahuguamá. Puede comprobarse lo mismo en algunos de los ídolos que se reproducen en las láminas III a VI. Estos últimos permiten, además, seguir a través de ellos una especie de evolución, en el otro extremo de la base, de las representaciones antropomorfas hacia otras zoomorfas. Y cabría preguntar ¿serían esas figuras zoomorfas concretizaciones de las fuerzas abstractas del numen agrícola, que cobran forma de animales beneficiosos a las cosechas? ¿O se tendrían esas figuras por mensajeros, auxiliares o animales sagrados de Yúcahu, como el águila lo era de Zeus y el buho de Palas Atenea? La penuria de los

²⁴ Sobre los cinturones monolíticos, 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*, en *American Antiquity*, XVI (1951), págs. 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, Mass., 1961, págs. 356-371 y 476-478.

informes que hoy poseemos nos impide de nuevo dar a estas interrogaciones una respuesta categórica. Pero señalemos, de todos modos, que también en México, como observa Paul Westheim, “el mundo precortesiano recurre con preferencia al animal para traducir en forma sensible y palpable su concepto de la deidad”²⁵.

Para concluir 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 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 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 consigo²⁶.

Y Las Casas, trasladando directamente a 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 que 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 caníbales²⁷.

Fue, pues, a Yucahuguamá a quien se atribuyó la triste misión de vaticinar la destrucción del pueblo taíno y de su

²⁵ PAUL WESTHEIM, *Ideas fundamentales del arte prehispánico de México*, México, 1957, pág. 32.

²⁶ *Relación*, cap. xxv.

²⁷ LAS CASAS, *Apol. hist.*, cap. CLXVII, pág. 447.

tradicional modo de vida. El lector tal vez recordará que, según otros cronistas, también en México y en Perú los dioses nativos anunciaron, en términos muy parecidos, el derrumbe de sus respectivas civilizaciones. Esa fatídica profecía, ¿se creó 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 propalar aquellos melancólicos augurios bien pudo haber servido otro fin que suele acompañar a 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 las funciones benéficas del buen Yucaguamá.

Resumiendo ya, el Ser Supremo de los antillanos no fue un enamoradizo 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 cosmovisión. Yúcahu Bagua Maórocoti, el Señor de los Tres Nombres, el Icono de las Tres Puntas, resume en sí los tres factores primordiales que felizmente se armonizan en las Antillas: tierra, mar y hombre.

JOSÉ JUAN ARROM.

Yale University.