

LOS ROSTROS DE ATABEY

Imaginarios de género y cultura
material en el caribe insular
prehispánico



Ernesto Caveda de la Guardia
Beatriz Dávila Abreu (eds.)

LOS ROSTROS DE ATABEY

Imaginarios de género y cultura material
en el caribe insular prehispánico

.....

EDITADO POR

Ernesto Caveda de la Guardia
Beatriz Dávila Abreu



EDITORIAL
TRAVELER



CENTRO EDUCATIVO ESPAÑOL
DE LA HABANA



Sobre la presente edición:

© Ernesto Caveda de la Guardia y Beatriz Dávila Abreu, 2026.

© Centro Educativo Español de La Habana, 2026.

© Grupo editorial Traveler S.L.

C/ Marie Curie, 7

28521, Madrid

www.editorialtraveler.com

E-mail: info@editorialtraveler

Depósito legal: M-27008-2025

ISBN: 979-13-990893-2-5

Diseño editorial y maquetación: José Luis Cruz Girbau.

Diseño de portada: José Luis Cruz Girbau

Corrección: Suntyan Irigoyen Sánchez

Cita sugerida: «Caveda de la Guardia, Ernesto, y Beatriz Dávila Abreu (eds.). 2026.

Los rostros de Atabey. Imaginarios de género y cultura material en el Caribe Insular prehispánico. Madrid: Editorial Traveler».

Queda prohibida, sin la autorización por escrito de los titulares del *copyright*, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, así como la distribución de ejemplares.

Impreso por Podiprint

Impreso en España



El papel Utilizado para la impresión de este Libro
está calificado como papel ecológico.

..... DEDICATORIA

*A José Juan Arrom y José Manuel Guarch Delmonte, (re)descubridores
de mundos antillanos.*



PRESENTACIÓN



Hay veces que sólo cuando un proyecto se pone en marcha uno toma conciencia de que «aquello estaba deseando suceder». En el Centro Educativo Español de La Habana sabíamos desde hacía tiempo que era necesario abrir espacios de conversación y de visibilización para las culturas del Caribe insular prehispánico. Nos parecía igualmente significativo que esa tarea se impulsara desde una institución española en Cuba, situada en un cruce privilegiado de historias, memorias y responsabilidades compartidas. Lo que quizá no alcanzábamos a prever era el alcance que terminaría teniendo «Los rostros de Atabey».

Una de las pistas de su reseñable acogida puede hallarse en el abordaje pionero del registro etnohistórico y de la cultura material de las comunidades indígenas antillanas desde una perspectiva de género. Desde las pequeñas figurinas cerámicas sexuadas hasta los grandes ciclos míticos han sido releídos, tanto en la muestra museográfica como en el volumen que ahora presentamos, para mostrar cómo las representaciones e imaginarios míticos reflejan determinadas configuraciones sociales en torno a las relaciones de género en el seno de las comunidades taínas.

En un contexto en que los currículos escolares apenas recogen los saberes y prácticas de los pueblos nativos del Caribe insular, este proyecto quiere aportar un pequeño pero decidido gesto de reparación. Aspiramos a que esta obra —y otras que están por venir— contribuya a integrar estos contenidos en la experiencia educativa de nuestro alumnado y de quienes se acerquen a ella desde otras instituciones. Esa tarea se inscribe en la visión y misión del CEEH, que busca poner en valor y difundir los lazos históricos y culturales que unen a España y Cuba, haciéndose cargo de sus aristas y complejidades de manera rigurosa, crítica y respetuosa.

Deseo dejar constancia de la gratitud del CEEH hacia las personas y las instituciones que han hecho posible este proyecto. En primer lugar, al Dr. Armando Rangel Rivero, director del Museo Antropológico Montané de la Universidad de La Habana y curador honorífico de la muestra. Mi reconocimiento se dirige también al equipo de Nodo Habana, en particular a Orlando Inclán Castañeda. Agradezco a la Consejería Cultural de la Embajada de España en Cuba, cuyo apoyo ha sido decisivo desde el inicio para articular este esfuerzo. Nuestro agradecimiento se extiende igualmente a la Dirección de Museos del Consejo Nacional de Patrimonio Cultural, y muy especialmente a la MSc. Gricell Aurora Santana Sarduy. También a la Dra. Beatriz Dávila Abreu, cocuradora de la muestra y coeditora de este volumen. De manera igualmente significativa, corresponde reconocer al profesor Luis Jerónimo, director del Colegio «Estudio» de Madrid, así como a todo su equipo, por hacer posible el montaje peninsular de la muestra. Hacemos extensivo este agradecimiento a los museos colaboradores, a las autoridades educativas y a las personas —docentes, estudiantes, familias— que, desde ambos lados del Atlántico, han acogido «Los rostros de Atabey» como un espacio de descubrimiento y aprendizaje significativo.

Muy especialmente quiero agradecer al profesor Ernesto Caveda de la Guardia, autor material e intelectual de este proyecto, por su empeño y entusiasmo y, sobre todo, por «conspirar activamente» para que una modesta institución escolar como la nuestra haya empezado a posicionarse y a ser reconocida como un actor relevante gracias a su acción cultural. ¡Seguiremos conspirando!

FEDERICO SEVERINO VITANTONIO
Director General del CEEH

ÍNDICE



Isla y cemí: una aproximación al universo de la tainidad.....	13
---	----



Atabey: matriz primordial y señora de las aguas en reposo.....	29
--	----



Guabancex: el rostro femenino del huracán.....	39
--	----



Itiba Cahubaba: maternidad sangrante y umbral de la civilización.....	51
---	----



Guabonito: autonomía femenina y estética ritual.....	61
--	----



Bibliografía.....	74
-------------------	----



Artículos de Investigación.....	79
---------------------------------	----



Arte aborigen de Cuba. Problemas y Expectativas.....	81
--	----



Arqueología y género: la mujer aruaca en el Caribe antiguo.....	101
---	-----



Areito, <i>cohoba</i> y ritos mortuorios: el ritual como expresión del pensamiento en las comunidades indígenas arahuaco insulares.....	115
--	-----



Atabey y sus nombres en la <i>Relación</i> de Fray Ramón Pané: Crítica textual y relectura etnolingüística de los testigos del siglo xvi (1511-1571).....	127
---	-----



Créditos Fotográficos.....	142
----------------------------	-----

RESEÑAS SOBRE LA EXPOSICIÓN Y EL VOLUMEN



«La obra ofrece una renovada interpretación del arte y la cosmovisión de nuestras culturas prehispánicas. Útil y decisiva para promover el conocimiento y la reflexión sobre los imaginarios de género en la sociedad indocubana taína».

DR. ARMANDO RANGEL RIVERO

Director, Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana. Miembro Titular de la Academia de Ciencias de Cuba

«La exposición *Los rostros de Atabey* visibiliza la presencia de las deidades femeninas en el Caribe insular prehispánico. Invita a repensar los roles de género asociados a la maternidad, el trabajo y la vida doméstica, como ejemplos de prácticas y construcciones culturales que en la actualidad se mantienen en determinadas sociedades. Constituye una mirada desde el pasado a la identidad femenina, representada mediante piezas arqueológicas de elevado valor artístico e histórico».

DRA. VANESSA VÁZQUEZ SÁNCHEZ

Antropóloga, Investigadora Titular, Universidad de La Habana

«*Los rostros de Atabey* supone un viaje a los orígenes del Caribe, visibilizando la solución de un vacío historiográfico. Y, lo que es más importante, la muestra reivindica una cultura necesaria, tradicionalmente marginada del eje central de estudio. La tainidad merece un papel mollar como esencia identitaria. Tras visitar la exposición nadie podrá tener dudas sobre ello».

DR. JUAN LABORDA BARCELÓ

Historiador y crítico literario, Colegio «Estudio» de Madrid

«Un proyecto de extraordinario valor científico y docente, que contribuirá sin duda como un aporte relevante a los estudios de género sobre la sociedad indocubana taína, con un impacto significativo en la investigación y la difusión de las piezas patrimoniales del Museo Arqueológico «Felipe Martínez Arango» del Alma Mater oriental».

DR. DAVID SILVEIRA TOLEDO

Historiador del Arte, Jefe del Departamento de Historia y Patrimonio, Universidad de Oriente.

NOTA AL LECTOR



La muestra museográfica «Los rostros de Atabey. Imaginarios de género y cultura material en el Caribe insular prehispánico» abrió sus puertas en La Habana entre el 20 de septiembre y el 17 de octubre de 2025, como un recorrido por los imaginarios femeninos de las poblaciones arahuaco-insulares en vísperas del contacto europeo. Concebida como proyecto conjunto entre instituciones cubanas y españolas, la exposición reunió más de una veintena de piezas arqueológicas originales —en cerámica, hueso, piedra y concha— procedentes de colecciones antillanas, junto con reproducciones, materiales gráficos y recursos digitales que facilitan la lectura comparada de mitos, objetos y paisajes. Poco después de su inauguración, una versión de la exposición fue acogida por el Colegio «Estudio» de Madrid, donde se integró a su programa pedagógico subrayando el valor formativo del patrimonio cultural compartido entre España y el Caribe.

La presente obra no constituye *stricto sensu* un catálogo de la muestra, sino más bien un intento de prolongar sus potencialidades, ecos y resonancias más allá del espacio expositivo, a través de un conjunto de estudios que acompañen al lector en la exploración de la *tainidad* desde una hermenéutica de género cautelosa, que evite imponer interpretaciones forzadas o proyectar sobre las piezas discursos previamente legitimados en la esfera pública. En tal sentido consideramos que son los propios objetos, en diálogo con las fuentes, los que deben fijar los límites de lo que es razonable afirmar.

ALCANCE DE LA MUESTRA. La exposición se ocupó exclusivamente de las poblaciones de origen arahuaco que, al momento de la llegada europea (finales del siglo XV), ocupaban mayoritariamente el Caribe insular. En la literatura académica y popular se las ha denominado comúnmente «taínos». Las fuentes etnohistóricas registran la existencia de minorías no arahuacas y/o de filiación insegura: Guanahatabey (Cuba), Ciguayo y Macorix (La Española), entre otros. En las Antillas Menores tardo-prehispánicas y de contacto, las crónicas también describen poblaciones designadas como Caribes (kalinago). Sin embargo, los imaginarios míticos y las prácticas socio-religiosas mejor documentados para el Caribe insular son los de los grupos taínos gracias a testimonios de primera mano: la *Relación* de fray Ramón Pané —primer tratado etnográfico de América, concluido hacia 1498— y los textos de Bartolomé de las Casas, entre otros. Aunque mediadas por miradas coloniales, estas fuentes permiten reconstruir con cautela un campo de significados donde se inscriben las figuras míticas femeninas que se abordaron en el guión curatorial: Atabey, Guabancex, Itiba Cahubaba y Guabonito. Por otra parte, considerando la unidad cultural esencial —etnolingüística y socio-religiosa— que las fuentes etnohistóricas y la cultura material documentan para los grupos arahuaco-insulares, pese a sus distintos grados de desarrollo y complejidad, resulta metodológicamente defendible sostener que compartieron un sustrato mítico común con variantes regionales.

CRITERIOS DE DATACIÓN USADOS EN ESTA OBRA. Las dataciones que acompañan a las piezas son orientativas y referenciales, no taxativas. Se emplean ventanas asociadas a grandes horizontes regionales basadas en el esquema clásico de Irving Rouse (cuando procede) y en obras de síntesis posteriores, afinadas en cada ficha cuando la investigación

reciente lo aconseja. Varias de las piezas reproducidas conservan las dataciones propuestas por sus instituciones de origen.

RELACIÓN ENTRE MITOLOGÍA Y REGISTRO ARQUEOLÓGICO. Las asociaciones propuestas entre personajes míticos y cultura material siguen hipótesis debatidas a lo largo de la historia de la investigación. Se ofrecen aquí como lecturas informadas, sopesadas y abiertas a revisión por cualquier lector exigente. Mientras la discusión académica continúa, optamos por una presentación que oriente sin simplificar y reconozca en alguna medida los matices (esa «visión archipelágica» de la que se ha hablado en la arqueología antillana), que facilite la entrada a un mundo complejo y, al mismo tiempo, conserve márgenes de indeterminación donde la curiosidad —y la evidencia— sigan trabajando.

AGRADECIMIENTOS. Se agradece especialmente a los profesores Federico Severino Vitan-tonio (Director General del CEEH) y Armando Rangel Rivero (Director del MAM), cuya asesoría inestimable y apuesta por los aprendizajes significativos y contextualizados hicieron posible esta iniciativa. Se reconoce el apoyo decisivo de la Consejería Cultural de la Emba-jada de España en Cuba. Asimismo, expresamos nuestra gratitud a todas las instituciones y profesionales que facilitaron los trámites de préstamo institucional, concedieron permisos de reproducción de imágenes y colaboraron en la preparación de la muestra y el volumen: Grice-ll Aurora Santana Sarduy, Directora de Museos, Consejo Nacional de Patrimonio Cultural; Suitberto Frutos, Director del Centro Provincial de Patrimonio Cultural, Santiago de Cuba; Antonio Quevedo Herrero, Director de los Museos Arqueológicos, Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana; Dra. Lisette Roura Álvarez, Directora del Gabinete de Arqueología, Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana; Katia Cárdenas Jiménez, Directora de Gestión Cultural de la OHCH; Vanessa Vázquez Sánchez, Investigadora Titular, Universidad de la Habana; Orlando Inclán Castañeda, Director de Nodo Habana; Clemente Martínez, Presidente de la Fundación de Museos Nacionales de Venezuela; Nathiam Vega, Presidente ICOM-Venezuela; Isabel de Jesús, Instituto del Patrimonio Cultural de Venezuela; Ángela Ma-ría Pesántez Hoyos, Jefe de Registro, Museo del Oro (Colombia) y Jurahimar Gamboa, Jefe Especialista de Registro, Museo de Ciencias de Caracas; Racso Fernández Ortega, Instituto Cubano de Antropología, Oficina del Historiador de La Ciudad de La Habana; René Silveira Toledo, Oficina del Conservador de la Ciudad de Santiago de Cuba y Carolina Arteaga, Centro Educativo Español de La Habana. Agradecemos al profesor Luis Jerónimo, director del Colegio «Estudio» de Madrid, y coordinador general de la muestra en España. Mención aparte merecen los entrañables profesores David Silveira Toledo (Universidad de Oriente), Ire-ne Ariza Garrido y Juan Laborda Barceló (Colegio «Estudio»), cuya cercanía, generosidad intelectual y dedicación constante resultaron decisivas para el alcance pedagógico del proyecto.

LOS EDITORES

La Habana/Santiago de Cuba

15 de diciembre de 2025



ISLA Y CEMÍ: UNA APROXIMACIÓN AL UNIVERSO DE LA TAINIDAD

Este día primero que allí descendimos andaban por la playa junto con el agua muchos hombres é mujeres mirando la flota (...) diciéndolos: «tayno, tayno», que quiere decir bueno...

Carta de Diego Alvarez Chanca (1494)

En el capítulo «De qué parte han venido los indios y en qué modo», de la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, de fray Ramón Pané,¹ se conserva un relato según el cual la mayor parte de los ancestros de los grupos arahuaco-insulares («taínos») emergió de la cueva de Cacibajagua, situada en la montaña Cauta, en La Española. Desde allí partieron los grupos destinados a poblar las islas, mientras otros, por quebrantar los tabúes y quedar fuera de la protección del umbral, fueron sorprendidos por el sol y se metamorfosearon en piedra, árbol o animal. Entre los personajes referidos en este mito, destaca Mácoael («sin párpados»), guardián del acceso al refugio en el tiempo originario, a quien correspondía vigilar las salidas y custodiar la partición de las tierras de quienes habrían de salir. Por llegar tarde a su guardia, el vigilante fue dejado en una ocasión fuera del umbral y el sol lo petrificó en la entrada como hito de memoria y advertencia.²

Como sentenció Károly Kerényi, «la mitología [no explica:] *fundamenta*».³ En este caso, el mito de Mácoael no pretende narrar la «historia» del poblamiento aborigen antillano, en el sentido occidental, sino establecer las condiciones bajo las cuales es legítimo habitar el mundo. La cueva se define como matriz y umbral: lugar de origen y, al mismo tiempo, frontera simbólica que separa a quienes emergen bajo la protección de las reglas de aquellos que quedan fuera y son relegados a la inmovilidad mineral o vegetal. A esta oposición se añade la distinción entre las cuevas de Cacibajagua y Amayaúna; esta última asociada, por su etimología, a una humanidad secundaria u «otra», posiblemente grupos no arahuacos o comunidades de menor complejidad sociopolítica. En este sentido, el relato no solo distingue un interior «humanizado» y un exterior «natural», sino que introduce una jerarquía entre los propios colectivos humanos: una primera partición del cosmos

1. Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios: el primer tratado escrito en América*, nueva versión con estudio preliminar, notas, mapa y apéndices por José Juan Arrom (México: Siglo XXI Editores, 1988).

2. Pané, *Relación*, 22.

3. Carl Gustav Jung y Karl Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios eleusinos* (Madrid: Siruela, 2012), 21 (Los corchetes y las cursivas son nuestros).

entre quienes se reconocen como «gente propia» y quienes ocupan posiciones subalternas o marginales.

Esa partición mítica proyecta un modo de pensar la insularización del espacio. El poblamiento de las islas se concibe como una emergencia ritual de la tierra: los grupos salen de la montaña Cauta por turnos, reciben una porción del mundo habitable y constituyen un archipiélago de comunidades autorizadas a ocupar el territorio. El «recuerdo» de Mácoael y su transgresión, como fundamento antropogónico, tendría una gran resonancia en las prácticas de ritualización táina del espacio. Por eso no extraña que en tantas cuevas de las Antillas Mayores se honrara la embocadura con grandes petroglifos vigilantes; presencias mudas que sellan el pacto de salida y guardan el tránsito entre los vivos y los ancestros. Desde esta primera partición —un poblamiento imaginado como emergencia mítica de una caverna-matriz y como reparto ritual del espacio habitable—, se dotaba de sentido al mundo social de las poblaciones arahuacas que habitaron el Caribe insular antes de la llegada de los europeos, a fines del siglo xv.

Ecología interinsular y teorías del poblamiento: Rouse y sus matices

El origen y legitimación míticos del poblamiento antillano encuentra su correlato en una ecología interinsular. El arco de las Antillas entrelaza costas, manglares y macizos cársticos que alumbran manantiales, junto a valles aptos para el cultivo de la yuca amarga (*Manihot esculenta*). Las corrientes y el cabotaje establecieron corredores marí-

timos que conectaron islas y promontorios costeros, habilitando rutas para materias de amplio alcance regional, desde las zonas septentrionales de Sudamérica hasta las Bahamas. Las bondades vegetales eran igualmente decisivas: bosques espesos de guayacán y caoba proveían maderas duras para producir herramientas y canoas; las palmas aportaban fibras, techumbre y alimento; y el algodón, cultivado en suelos cálidos, nutría una producción textil básica para el intercambio. Estas riquezas naturales hicieron de cada isla un nodo autónomo, pero abierto, con capacidad de sostenerse y, al mismo tiempo, de integrarse en redes de circulación.

Para comprender el horizonte que llamamos «taíno», la arqueología ha trabajado fundamentalmente con una gramática cerámica.⁴ El modelo clásico de Irving Rouse distingue la llegada de poblaciones con tradiciones cerámicas saladoides —agrocramistas procedentes del noreste sudamericano— al arco antillano ca. 500-200 a. C., expansión y consolidación en Puerto Rico entre ca. 200 a. C. y 400/600 d. C. Luego una transformación postsaladoide, que da paso a complejos cerámicos ostionoides desde ca. 600/700 hasta 1200 d. C.; y finalmente, la cristalización de estilos cerámicos tardíos asociados al mundo denominado «taíno»: meillacoides (ámbitos occidentales) ca. 800/850-1500, elenoide —ostionoides oriental— (este de Puerto Rico y Antillas Menores septentrionales) ca. 700-1200, y chicoide (ámbito central o «clásico», sobre todo La Española y Puerto Rico central) ca. 1200-1500, con fronteras porosas y solapamientos regionales.⁵ Estas cronologías combinan episodios de despliegue poblacional

4. Irving Rouse, *The Tainos: Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus* (New Haven: Yale University Press, 1992).

con innovaciones tecnológicas y estilísticas intrainsulares. El meillacoide, por ejemplo, aparece en La Española hacia 800–900 d. C., se documenta en Jamaica ca. 900 y, en las Bahamas, hacia 800–1000 d. C. se desarrollan las cerámicas lucayas de la subserie Palmettana. De manera esquemática, Rouse agrupó estas tradiciones en tres grandes conjuntos:

- *Táinos occidentales*, vinculados sobre todo con Cuba y Jamaica, herederos ligados a un sustrato predominantemente meillacoide, aunque con notables variantes culturales.
- *Táinos clásicos*, radicados en La Española y Puerto Rico central, asociados al estilo chicoide.
- *Táinos orientales*, asentados en el este de Puerto Rico y en sectores de las Antillas Menores, ligados al complejo elenoide.

El esquema de Rouse ha sido duramente cuestionado en las últimas décadas por su carácter excesivamente esquemático y reduccionista. En no pocos casos, tiende a homogeneizar realidades insulares diversas, subestima las redes de interacción interinsular y pasa por alto variantes locales y cronologías solapadas. En lugar de bloques culturales cerrados, la evidencia apunta a mosaicos regionales y a trayectorias históricas múltiples

que desbordan la tripartición clásica.⁶ Sin embargo, este esquema seriado mantiene un claro valor heurístico, pues ofrece una periodización coherente y operativa que permite organizar grandes conjuntos materiales, comparar secuencias regionales y formular hipótesis sobre migraciones e interacciones en el Caribe. Su uso extendido en la literatura especializada lo ha convertido en un lenguaje común de referencia; de modo que, pese a las revisiones recientes, sigue facilitando la comunicación entre arqueólogos de distintas tradiciones y, al mismo tiempo, la traducción de esos intercambios hacia un público más amplio. En el caso de Cuba, las propuestas de Rouse sobre la expansión y cronología de los llamados «táinos clásicos» fueron afinadas y territorializadas por el trabajo arqueológico de José Manuel Guarch Delmonte, en particular, a partir del estudio sistemático de los estilos cerámicos, los patrones de asentamiento y otros rasgos de cultura material en el oriente de la isla. En este contexto, su noción de «variantes culturales» —definida sobre todo a partir de conjuntos cerámicos diferenciados y de ciertos rasgos asociados de organización espacial— se ha vuelto un punto de referencia obligado para designar las divergencias internas del registro (por ejemplo, las variantes «Baní», «Maisí», «Mayarí»), entendidas como expresiones regionales de un mismo sustrato arahuaco compartido.⁷

5. Rouse, *The Tainos: Rise and Decline*; Samuel M. Wilson, *The Archaeology of the Caribbean* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); William F. Keegan y Corinne L. Hofman, *The Caribbean before Columbus* (Nueva York: Oxford University Press, 2017).

6. L. Antonio Curet, «The Taíno: Phenomena, Concepts, and Terms», *Ethnohistory* 61, num. 3 (2014); Keegan y Hofman, *The Caribbean before Columbus*; Samuel M. Wilson, *The Archaeology of the Caribbean* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); Reniel Rodríguez Ramos, *Rethinking Puerto Rican Precolonial History* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2010).

7. José M. Guarch Delmonte, *El taíno de Cuba. Ensayo de reconstrucción etno-histórica* (La Habana: Instituto de Ciencias Sociales, Academia de Ciencias de Cuba, 1978); José M. Guarch Delmonte, *Estructura para las comunidades aborígenes de Cuba* (Holguín: Ediciones Holguín, 1990).



E.E.U.U

GOLFO
DE
MÉXICO

I. Andros

BAHAMAS
Archipiélago
de las
Bahamas

I. de Cuba

TAÍNOS
OCCIDENTALES

CUBA

I. de Pinos

GUANAHATABEYES

I. Cozumel

MÉXICO

I. Caimán

I. de Jamaica

JAMAICA

BELICE

HONDURAS

NICARAGUA

COSTA RICA

PANAMÁ

COLOMBIA

Copia no autor. Prohibida la reproducción o comercialización total o parcial de esta obra sin la autorización de los titulares del copyright.

Principales áreas de influencia de las comunidades
taínas de acuerdo al esquema de I. Rouse

OCÉANO ATLÁNTICO



Aunque la arqueología cubana reciente se distancia del esquema rousiano y del uso rígido de «taíno», en la comunicación pública del patrimonio —sobre todo en exposiciones temporales en el exterior, incluso gestionadas por instituciones cubanas— la propuesta de Rouse sigue siendo influyente. Los discursos museográficos, las fichas catalográficas y los materiales divulgativos a menudo emplean ese marco para hacer más inteligible el registro arqueológico al público no especializado. Así, piezas consignadas en Cuba como «agro-alfareras», sin adscripción cultural específica, aparecen como «taínas». Esta decisión resulta razonable en la medida en que remite a un conjunto de formas compartidas que se distingue de otras culturas del Caribe insular y continental, aunque el análisis arqueológico fino prefiera hablar de estilos locales, solapamientos regionales y variantes culturales.

¿Taínos o tainidad?

Cabe preguntar si puede hablarse, con propiedad, de un «pueblo taíno» en sentido étnico. El término *taíno* aparece temprano en las crónicas y parece derivar de una voz que significaba «bueno» o «noble», probablemente usada en situaciones de contraste más que como autoetnónimo. A ello se suma el registro del término *nitáino* —título de rango— todavía no esclarecido de forma satisfactoria. Lo que muestran las fuentes es una autoidentificación fragmentaria por *yucayeques* y linajes, no un gentilicio común para todas las islas. En el mundo arahuaco continental existen autodenominacio-

nes del tipo lokono (*lukkumú*, «la gente», «el pueblo», cf. taíno *lukku*), pero para las Antillas no hay evidencia concluyente de un equivalente único. Esta cautela obliga a tratar «taíno» como una categoría analítica, útil, pero no totalizante.

Frente a la noción normativa de un «pueblo taíno», Reniel Rodríguez Ramos y José R. Oliver proponen pensar en una *tainidad* (*tainoness*): un continuo o mosaico de configuraciones que distintos grupos isleños expresan, negocian y disputan en contextos de interacción, sin perder sus diferencias; por eso usan *taíno*/*tainoan* como rótulo operativo para ese espectro más que como etnónimo cerrado.⁸ Esta *tainidad* resulta de historiales múltiples y fuentes diversas —ideológicas y materiales—, apropiadas selectivamente por imitación, síntesis o sincretismo, de modo que en cada generación se recompone lo taíno.⁹ Para iluminar la dinámica, se dialoga con casos comparativos (Delta del Níger), donde el arte y la iconografía muestran cómo se construyen y reconfiguran identidades, entre conservadurismo e invención.¹⁰

La vida social: economía y política

La economía de los taínos se sostenía en la horticultura intensiva de yuca amarga, organizada en conucos y acompañada por un conjunto de técnicas que permitían transformar la raíz en casabe; un alimento básico de consumo cotidiano y de ritual. Este cultivo se complementaba con la pesca en arrecifes y lagunas, la recolección

8. José R. Oliver, *Caciques and Cemi Idols: The Web Spun by Taíno Rulers between Hispaniola and Puerto Rico* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2009).

9. Rodríguez Ramos, *Rethinking Puerto Rican*.

10. Martha G. Anderson y Philip M. Peek, eds., *Ways of the Rivers: Arts and Environment of the Niger Delta* (Los Ángeles: Fowler Museum at UCLA, 2022), 33.

de moluscos, la caza menor y el aprovechamiento de palmas, algodón y maderas densas como el guayacán. Junto a ello, la artesanía lapidaria, de concha, de hueso y de madera generaba bienes de prestigio — pendientes, collares, *guaízas* (*caratonas*), *trigonolitos* (piedras de tres puntas), *duhos* (asientos rituales) y objetos de *guanín* (*objetos metálicos ornamentales dorados*)—, que circulaban por medio de redes interinsulares. El mar constituía la vía para sustentar relaciones con otras locaciones, a partir de una movilidad arriesgada, basada en experiencias construidas y donde los individuos desarrollaban historias que se incorporaban a los objetos movidos. Lo extraño y distante, era ansiado, intercambiado y trasladado por medio de redes de alianza, que vinculaban las islas entre sí y conectaban con territorios más lejanos del área circunscribe. La navegación de cabotaje permitía que piedras verdes, conchas, fibras y otros productos se desplazaran en un sistema que combinaba intercambio recíproco y redistribución a través de los cacicazgos, con ceremonias como los areítos, las cuales reforzaban alianzas y legitimaban la circulación de alimentos, tabaco y *cemíes*.¹¹

Por su parte, la vida política se organizaba en torno a cacicazgos estratificados, regidos por principios de matrilinealidad y pautas avunculocales en los linajes de ma-

yor rango, donde el tío materno desempeñaba un papel central en la transmisión del prestigio.¹² El cacique, asistido por *nitainos* y behiques, no solo dirigía la distribución de recursos y el trabajo colectivo, sino también se legitimaba a través del patrocinio de ceremonias, el resguardo de *cemíes* y el cuidado de los espacios comunales, especialmente las plazas ceremoniales o bateyes.¹³

¿Qué es un *cemí*?

El concepto de *cemí* constituye la categoría más importante en torno a la cual se articula todo el sistema de creencias y prácticas rituales taínas. Más que «ídolo», *cemí* nombra una condición de ser y una potencia eficaz que puede habitar soportes materiales sin reducirse a ellos. Como precisa José R. Oliver en su exhaustiva monografía *Caciques and Cemi Idols*, «*cemí is [...] a condition of being, not a thing. It is a numinous power, a driving or vital force that compels action; it is the power to cause [...]*».¹⁴ De ahí que los petroglifos, los *trigonolitos*, los ídolos portables o las *guaízas* funcionen como soportes de presencia, pero el *cemí* remite a una ontología comparable —salvando contextos— a *mana/tapu* o *hau/mauri*, entendida como «esencia vital».¹⁵ Cuando una raíz, piedra o tronco se revela como *cemí* a través del

11. Rouse, *The Taínos: Rise and Decline*; Wilson, *The Archaeology of the Caribbean*; Keegan y Hofman, *The Caribbean before Columbus*; Oliver, *Caciques and Cemi Idols*.

12. William F. Keegan y Michael D. MacLachlan, «The Evolution of Avunculocal Chiefdoms: A Reconstruction of Taíno Kinship and Politics», *American Anthropologist* 91, num. 3 (1989).

13. Rouse, *The Taínos: Rise and Decline*; Wilson, *The Archaeology of the Caribbean*; Oliver, *Caciques and Cemi Idols*; Keegan y Hofman, *The Caribbean before Columbus*.

14. «El *cemí* es [...] una condición de ser, no una cosa. Es un poder numinoso, una fuerza impulsora o vital que obliga a la acción; es el poder de causar...» (Traducción nuestra). Oliver, *Caciques and Cemi Idols*, 59.

15. En este punto, Oliver se apoya en Raymond Firth, *The Economics of the New Zealand Maori*, 2.^a ed. (Wellington: R. E. Owen, Government Printer, 1959) y David Graeber, *Toward an Anthropological Theory of*



ritual —especialmente en el trance de cohoba dirigido por behiques y caciques—, la entidad declara su nombre, sus títulos y poderes específicos, así como el régimen de obligaciones rituales que se le adeuda (ofrendas, cuidados, etc.). Ese proceso fija su «forma corporal idoliforme» y sus atavíos, de modo que el ídolo no es una mera representación, sino el cuerpo mediante el cual actúa una persona no humana. En este marco, Oliver define los cemíes como «personas no humanas» dentro de una ontología animista (relacional), siguiendo la noción de persona «dividual» o «fractal» elaborada en la antropología contemporánea.

Sin embargo, hay que advertir que esta persona numinosa no humana jamás se disocia de la dimensión ontológica objetual y de cierto «anclaje histórico». De acuerdo con el historiador dominicano Roberto Cassá, «los cemíes se veían inseparables de su corporización en los ídolos». ¹⁶ De ahí que no sea de extrañar que, en los pasajes de Pané, algunos de los cemíes de mayor rango cosmológico aparezcan siempre ligados a zonas geográficas precisas y al amparo de caciques específicos, aun cuando no podamos delimitar con claridad, en cada caso, si se trata de paisajes y personajes históricos o de construcciones de carácter mítico.

Otro elemento relevante es que, en el universo sociorreligioso taíno, cada cemí poseía un nombre propio, una biografía,

Ídolo del Tabaco. Maisí, Guantánamo, Cuba.
Taíno. ca. 850 d.C. (datación radiocarbónica: 1100 ± 69 AP) 92 x 22, 5 cm.
Madera de Guayacán. Museo Antropológico Montané (Universidad de La Habana); No Inv. 779. Hallado en la finca Chafarina y entregado al Presidente Tomás Estrada Palma en 1906.
Fotografía: Cortesía del MAM.



Trigonolito (piedra de tres puntas). San Juan de la Maguana, República Dominicana. Taíno clásico; 900–1600 d. C. 17,1 × 9,5 × 18,4 cm. Piedra caliza tallada. The Metropolitan Museum of Art, Nueva York; compra, donativo de Oscar de la Renta, 1997; inv. 1997.35.2. Fotografía: The Metropolitan Museum of Art. Licencia de la imagen: CC0 1.0 Universal (Creative Commons Zero – dominio público).

capacidades específicas y un campo de acción delimitado, y funcionaba como un nodo donde se condensaban relaciones entre caciques, linajes, territorios y circuitos de intercambio político y ritual.¹⁷ Este entramado no fue homogéneo. La distribución de ciertos tipos como los trigonolitos, generalmente asociados al Ser Supremo Yúcahu, se concentra entre el sureste de La Española y Puerto Rico, señalando tradiciones regionales y redes de intercambio específicas.¹⁸ Como se verá en los capítulos siguientes, los ce-

míes expresan realidades sociales. En sus biografías condensan relaciones de parentesco (madre-hijo, abuelo-nietos) y en sus funciones codifican relaciones de género (androgénesis mítica) y poder (formas de servidumbre y subordinación).

Finalmente, conviene precisar que, en sentido estricto, un cemí no debería identificarse sin más con un «dios» o una «deidad» según categorías teológicas occidentales.¹⁹ Aunque la literatura divulgativa y ciertos movimientos indigenistas contemporáneos han generalizado la equiparación

Value: The False Coin of Our Own Dreams (New York: Palgrave, 2001). Sobre la comparación de *cemí* con nociones antropológicas clásicas como *mana*, Oliver subraya que se trata de conceptos «análogos, aunque no idénticos», en la medida en que todos remiten a una *vital essence* inmaterial y eficaz. Sin embargo, consideramos necesario advertir que esta analogía puede resultar equívoca si lleva a entender el *cemí* como fuerza impersonal y difusa. La categoría de *cemí* solo puede comprenderse adecuadamente como esencia vital *personificada*.

16. Roberto Cassá, *Los taínos de La Española* (Santo Domingo: Editora de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1974), 134.

17. Oliver, *Caciques and Cemí Idols*, 61-66; Alfred Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

18. Oliver, *Caciques and Cemí Idols*, 74-77.

19. Oliver, *Caciques and Cemí Idols*, 10.



Vasija cerámica con figura zoomorfa/antropomorfa en el borde. Banes, Holguín, Cuba. Taíno occidental; ca. 900–1500 d. C. (Banes). Barro cocido modelado, con figura aplicada en el labio, incisión y alisado. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 5833. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

de los cemíes con «dioses» y «diosas», esta traducción resulta excesivamente reductora. Es cierto que los registros etnohistóricos mencionan algunos cemíes de alto rango —entre otros, Yúcahu (sustento agrícola), Atabey (aguas dulces y fertilidad), Guabancex (huracán), Yaya/Yayael (principio supremo y origen del mar) y Deminán Caracaracol y sus her-

manos (impulsores de episodios civilizatorios)—, cuyas funciones han llevado a diversos autores a hablar de politeísmo o incluso de henoteísmo taíno. Sin embargo, aun en estos casos, resulta más preciso entenderlos como cemíes mayores; esto es, como esencias vitales personificadas dentro de una ontología animista jerarquizada, antes que como «dioses».

Guanines, conchas y cibas: materiales y repertorios del arte taíno

El arte taíno se caracteriza por una gran diversidad de soportes, entre los que se incluyen piedra, concha, hueso, madera y cerámica, utilizados tanto para la creación de objetos rituales como para ornamentos. Los guanines —aleaciones de cobre-oro, a veces con plata— operan como emblemas de rango y dones de prestigio: usados en orejeras y pectorales de los caciques. Otro tanto sucede con las *cibas* —guijarros sagrados recogidos en ríos o cuevas—, las cuales actúan como soportes estético-rituales de presencia numinosa y dones de prestigio. Los motivos recurrentes en la iconografía taína incluyen formas geométricas (espirales, círculos concéntricos y cabezales antropomorfos), animales (aves, iguanas, peces, murciélagos, jicoteas y caguamas) y otros elementos simbólicos que reflejan su cosmovisión (trigonolitos o *guaízas*). En cuanto a la fauna representada, destaca la figura del manatí, asociado al agua y la fertilidad, y aves como el flamenco (*Phoenicopterus ruber*), la co-torra y el pájaro carpintero, que aparecen tanto en la cerámica como en la escultura. La estética taína se organiza principalmente bajo el principio de simetría axial, una característica que refleja la búsqueda de orden y equilibrio en las representaciones visuales. Este principio es evidente no solo en los *duhos* y otras piezas de madera, sino también en la cerámica decorada. Sin embargo, la variación regional es clave: mientras que en las Antillas Mayores se desarrolló una cultura más volumétrica y tridimensional,

en las Menores prevaleció una cerámica más detallada, con representaciones más bidimensionales.

Los antecedentes de la cerámica taína encuentran sus raíces en los estilos de los grupos arahuacos continentales, especialmente en las culturas de la región amazónica y de la cuenca del Orinoco. Estas influencias se reflejan en las técnicas y en los patrones geométricos de la cerámica taína, como los diseños de espirales y figuras geométricas repetitivas. La circulación de estas formas, a través de las rutas interinsulares, permitió el contacto de las tradiciones continentales en las islas, fusionándose con las técnicas locales y evolucionando hacia los estilos distintivos del Caribe. En Cuba, la representación de murciélagos, jicoteas y ranas se convirtió en un motivo recurrente en las asas y apliques del arte cerámico. Sin embargo, como ha señalado el arqueólogo cubano Roberto Valcárcel, la expresión estética en barro no se restringió a la decoración cerámica, sino que también incluyó proyecciones escultóricas en forma de figuras modeladas de pequeño formato, a las que se ha atribuido un significado mágico-religioso.²⁰ Resulta significativo que la mayoría de estas representaciones antropomorfas correspondan a figuras femeninas; fenómeno que se ha puesto en relación con los registros etnográficos (cf. Pané y Las Casas) y con las tradiciones cerámicas bien establecidas en el área continental vecina, destacando, en particular, las célebres «Venus de Tacarigua» en Venezuela y ejemplos excepcionalmente elaborados en oro y cerámica de las llanuras caribeñas de Colombia.

20. Roberto Valcárcel Rojas, «Seres de barro: Un espacio simbólico femenino», *El Caribe Arqueológico*, num. 4 (2000): 20.



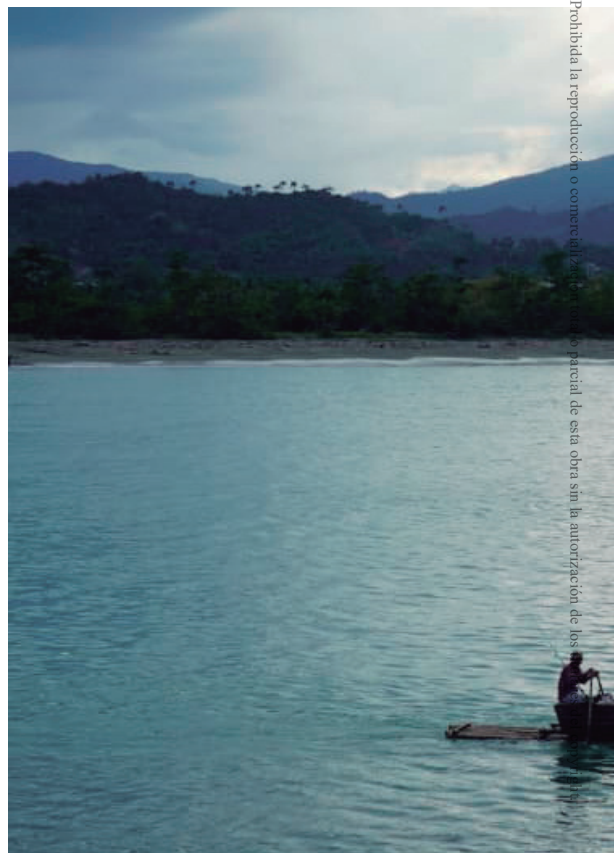
Figura antropomorfa femenina (Venus de Tacarigua). Lago de Valencia, estado Carabobo, Venezuela. Cultura Valencioide; ca. 1200 d. C. $26 \times 19,3 \times 9,5$ cm. Cerámica (arcilla cocida). Colección Fundación Museos Nacionales; reg. MCN-3005; en custodia del Museo de Ciencias (Caracas). Fotografía: Museo de Ciencias (MCN) – Fundación Museos Nacionales



Figura antropomorfa femenina (Venus de Tacarigua). Lago de Valencia, estado Carabobo, Venezuela. Cultura Valencioide; 800–1500 d. C. 28 × 16 × 8,5 cm. Cerámica (arcilla cocida). Colección Fundación Museos Nacionales; reg. MCN-1856; en custodia del Museo de Ciencias (Caracas). Fotografía: Museo de Ciencias (MCN) – Fundación Museos Nacionales

Mujeres en el mito: una segunda partición

Resulta interesante que, tras informar sobre el origen mítico de las comunidades taínas, fray Ramón Pané relate inmediatamente el mito que explica el surgimiento de las mujeres en la isla bajo el título «Cómo se separaron los hombres de las mujeres». A grandes rasgos, el relato cuenta cómo los hombres, tras haber quedado sin mujeres en las cuevas por un ardid de la figura liminar Guahayona, salieron una noche a lavarse en los charcos. Desde lejos vieron a unos animales que trepaban por los miribálanos con una apariencia femenina. Al acercarse, intentaron atraparlas, pero las criaturas se deslizaban de sus manos como anguilas. Los ancianos decidieron buscar a los caracaracoles (hombres con las manos ásperas por enfermedades como la sarna) para que pudieran retenerlas con mayor facilidad. De las muchas que intentaron atrapar, solo retuvieron a cuatro, pero pronto descubrieron que carecían de sexo femenino. Ante esta situación, los ancianos resolvieron consultar sobre qué hacer, y decidieron buscar al pájaro *ínriri* (también «ínriri cahubebayael» en Pané), conocido por perforar la madera con su pico afilado. Este pájaro, se pensó, podría realizar la misma acción sobre las mujeres. Después de localizar a las criaturas sin sexo, las ataron, y el pájaro comenzó a picotearlas en la zona genital, convirtiéndolas en mujeres.²¹



Difícilmente puede exagerarse la importancia de este mito como clave interpretativa decisiva para comprender cómo se configuraban los imaginarios de género en la sociedad taína. La creación diferenciada de las mujeres introduce una segunda partición fundamental en el registro mítico —tras el poblamiento inicial y la insularización—: la división de género, que resaltarán, a través de los cemíes femeninos, el papel central de las mujeres en la regeneración y reproducción de la vida.²² Sin

21. Pané, *Relación*, 23-26.

22. El mito incluye un pasaje singular y conmovedor en el que los niños huérfanos de las primeras mujeres desaparecidas lloran de hambre y ausencia repitiendo «toa, toa» (taín. «teta» o «agua»). Según el relato, se transforman en ranas (*tona*), símbolo por excelencia de la fecundidad de la tierra y uno de los motivos más destacados de la iconografía taína (véase: Pané, *Relación*, 24).



El «Yunque» visto desde la bahía de Baracoa, Guantánamo, Cuba. Macizo de gran endemismo y paisaje natural emblemático del oriente cubano, cuya silueta singular fue descrita por Cristóbal Colón en su diario de navegación el 27 de noviembre de 1492, en una región antaño densamente ocupada por comunidades taínas. Fotografía: Ramiro Remón Dávila.

embargo, la narrativa legítima, al mismo tiempo, los dispositivos de control sobre la sexualidad, situando las jerarquías de poder en función de los roles asignados a cada sexo y su situación en el binomio simbólico activo/pasivo. La concepción del surgimiento femenino encuentra paralelos en otras tradiciones americanas

que explican la etiología del género a partir de seres asexuados; no obstante, en este caso se trata de una *poiésis* singular: la recreación de un otro simbólico desde la masculinidad, donde los hombres-sujeto producen al género opuesto (ente pasivo sin identidad), mediante un acto de genitalización.



ATABEY: MATRIZ PRIMORDIAL Y SEÑORA DE LAS AGUAS EN REPOSO

«**T**iene madre, mas no tiene principio».¹ Con esa frase escueta, fray Ramón Pané dejó fijado uno de los enunciados más sugerentes de la mitología taína: el Ser Supremo (Yúcahu Bagua Maórocoti) carece de origen, pero reconoce maternidad. La paradoja no es un adorno literario; funciona como clave de lectura para una sociedad que pensó la legitimidad desde la matriz. Sin embargo, nuestro acceso a esa constelación simbólica es precario: el dossier etnográfico es breve, fragmentario y mediado por cronistas europeos; el registro arqueológico, por su parte, habla en objetos pequeños, desgastados por el uso y el tiempo. Por ello, conviene articular con prudencia lo que atestiguan las fuentes, lo que sugiere la comparación etnolingüística arahuaca y lo que permiten inferir las piezas asociadas al culto de los cemíes.

Nombres y sentidos probables

Los testimonios iniciales coinciden en atribuir a la madre del Ser Supremo varios nombres. Pané menciona cinco: Atabey, Yermao, Guacar, Apito, Zuimaco. Anglería transmite una serie afín, ya latinizada: Attabeira, Mamona, Guacarpita, Iela, Guimazoa.² Las Casas, por su parte, conserva la forma Atabex y alude a «un hermano suyo, Guaca». Por prudencia metodológica, nos limitaremos a examinar, a la luz de la crítica textual y de la convergencia de las fuentes, los tres teónimos mejor documentados en el registro etnohistórico: Atabey, Guacar y Apito.

Para Atabey se han propuesto dos etimologías plausibles, recogidas y analizadas con rigor por el erudito cubano José Juan Arrom.³ La primera remite al vocablo *itabo*, con el sentido de «charco o depósito de

1. Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*: el primer tratado escrito en América, nueva versión con estudio preliminar, notas, mapa y apéndices por José Juan Arrom (México: Siglo XXI Editores, 1988), 21.

2. Sobre los teónimos «Attabeira», «Mamona» e «Iela»en, la tradición angleriana, convendría decir que la escasa o nula convergencia con otros testigos textuales (Ulloa y Las Casas), sugiere que se trata de lecturas espurias producidas por errores de segmentación y regularización latina. Para un análisis detallado del tema, véase el artículo (incluido en la segunda parte de la presente obra): Ernesto Caveda, «Atabey y sus nombres en la *Relación* de fray Ramón Pané: crítica textual y relectura etnolingüística de los testigos del siglo xvi (1511–1571)», *Thakhi MUSEF*, num. 11 (2025).

3. José Juan Arrom, *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, 2a ed. corr. y ampl. (México: Siglo XXI Editores, 1989).

agua dulce y limpia [...] con manantiales que salen del fondo»⁴. La segunda apunta al vocativo arahuaco continental *atté/latte* («madre», con tratamiento respetuoso). La conjunción de ambos campos semánticos —aguas dulces en reposo y maternidad sacralizada— ha dado lugar a la caracterización de Atabey como «Madre de las Aguas», probablemente la lectura más influyente a la hora de definir la naturaleza y las funciones de este cemí femenino tanto en la investigación especializada como en la cultura popular, incluyendo las creencias y prácticas de algunos grupos pertenecientes al denominado «Taino revival» contemporáneo.

Guacar, por su lado, puede analizarse como *wa-* («nuestro» en lenguas arahuacas) unido a una base *-kar*, asociable a *kattilkairi* («luna, mes»), donde *ka* alude a «fuerza» e *iri* a «marea/menstruación». El conjunto apuntaría a una dimensión lunar-mareal, con paralelos entre la osci-

lación de las aguas y el ciclo menstrual.

El caso de Apito resulta algo más sugestivo. Desde el punto de vista lingüístico, la secuencia trisilábica a-pi-to se ajusta al patrón fonotáctico del taíno clásico y permite distinguir una base *api-* y un formante nominal *-to*. La comparación con el dominio norarahuaco sitúa *api* / *a:pi* / *āpi* en una serie bien documentada con el sentido de «serpiente, anaconda, jararacá», respaldada, incluso, por la reconstrucción protoarahuaca de *api* «serpiente». Sobre esa base, Apito se deja leer como un epíteto relacional «serpéntineo» o «vinculado a la serpiente», que subrayaría la dimensión ofídica de Atabey, en el marco de un complejo acuático-ctónico de larga duración. En paralelo, la teonimia tariana y de lenguas vecinas sugiere una posible lectura alternativa a partir de *api/āpi* «hueso», que abriría la vía a un valor «óseo/esquelético» y, por extensión, tanatológico-ancestral.⁵

4. Arrom, *Mitología*. Para respaldar esta etimología, Arrom cita a Daniel G. Brinton, «The Arawack Language of Guiana in its Linguistic and Ethnological Relations», *Transactions of the American Philosophical Society*, núm. 14 (1871): 444; Esteban Rodríguez Herrera, *Léxico mayor de Cuba* (La Habana: Editorial Lex, 1959), vol. II, 120; Alfredo Zayas y Alfonso, *Lexicografía antillana* (La Habana: Imprenta «El Siglo XX» de A. Miranda, 1914), 317; Cayetano Coll y Toste, «Vocabulario español-borriqueño», en *Prehistoria de Puerto Rico* (San Juan: s. e., 1907), 180.

5. Caveda, «Atabey y sus nombres». En este punto resulta pertinente traer a colación algunas propuestas etimológicas recientes para los teónimos de Atabey, en particular la formulada por el investigador cubano Mauricio Celeiro Chaple, a partir del *lokono*. Aunque discrepamos de manera sustantiva de su afirmación sobre que los nombres transmitidos por la tradición angleriana serían los más fieles al registro original, así como de ciertas derivaciones difícilmente sostenibles —por ejemplo, la propuesta que hace depender *Iella* (pronunciada [ˈjeja], según el patrón del español actual) del *lokono* *üya*, cuando en el latín de Anglería cabría esperar una articulación aproximada [ˈi.el.la]—, su trabajo ofrece, no obstante, algunos puntos de contacto con las líneas aquí esbozadas (parte de nuestra propuesta para Apito) y, sobre todo, una lúcida observación sobre la variante ulloana *Zuimaco*, que vincula con el cognado «*simaki*, *simaka*» («gritar, llamar, llorar»). Para una exposición detallada de estas hipótesis puede verse: Mauricio Celeiro Chaple, «Atabeira: los nombres de la diosa», *La otra raíz*, 21 de junio de 2024, <https://www.laotraraiz.cu/atabeira-los-nombres-de-la-diosa/> (consulta: 25 de noviembre de 2025).



Figura antropomorfa femenina. Banes, Holguín, Cuba. Taíno occidental. 7,2 × 8,6 × 3,3 cm. Cerámica modelada. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 525 (reconstruida). Cortesía del MAM.

Cuerpo y cosmos: ciclos mareales-menstruales

Si Atabey es «Madre de las Aguas» y Guacar incorpora la cadencia lunar, la imaginaria que se dibuja es la de un cuerpo-mundo ritmado por flujos: las mareas y la menstruación como lenguaje compartido. Los cronistas registran una tríada de virtudes asociadas a piedras-cemíes —sembradíos, buen parto, aguas/temporales— que encajan con esa lógica.⁶ Cultivo, alumbramiento y lluvia no aparecen como dominios separados, sino como ámbitos de una misma economía del

cuidado. Esta clave permite releer ciertos objetos. Pequeñas efigies en hueso o concha, a veces perforadas, muestran vientres distendidos, manos sobre el bajo vientre o posturas que evocan la parturienta supina.⁷ Su escala portátil y la pátina de uso sugieren proximidad corporal y función amulética. Sin fijarles un significado unívoco, su morfología dialoga con la eficacia que Pané atribuye a los cemíes: «[...] son los mejores para hacer parir a las mujeres preñadas».⁸ Frente a los grandes asientos y vasijas ceremoniales, estas miniaturas parecen moverse en una esfera íntima, ligada al cuerpo femenino y a su protección ritual.

6. Pané, *Relación*, 89-90.

7. Arrom, *Mitología*.

8. Pané, *Relación*, 42-43.



Figura antropomorfa femenina. Ventas de Casanova, Santiago de Cuba, Cuba. Taíno occidental. ca. 900-1550 (Ventas). 10,2 × 5,6 cm. Barro cocido. Museo de Arqueología de la Universidad de Oriente; inv. 3-165.



En el caso particular de Cuba, se han registrado numerosas figurinas de barro de carácter amulético, interpretadas como imágenes vinculadas a Atabey. Su concentración resulta especialmente notable en el oriente de la isla, donde alcanza el mayor porcentaje entre figuras antropomorfas.⁹ La figurina de Banes (Museo Antropológico Montané, inv. 525), aunque de reducidas dimensiones, ofrece una composición compacta y de frontalidad absoluta. El rostro presenta rasgos simplificados —ojos cóncavos, nariz prominente y boca rectilínea—, mientras que los senos se proyectan de manera marcada. La escotadura inferior

exhibe una incisión vertical que alude de forma explícita a la vulva, sin que se representen extremidades. En los laterales de la cabeza se aprecian múltiples perforaciones, probablemente destinadas a sostener una diadema o cresta de carácter ritual. La condensación iconográfica recae en tres ejes: senos, vulva y cabeza perforada. El primero acentúa la función nutricia; el segundo, la potencia generativa; y el tercero, la ritualización de la figura como imagen sacralizada.

Otro ejemplo elocuente lo ofrece una figurina (Fig. 2) conservada en el Museo de Arqueología de la Universidad de Oriente (n.º 3-165), procedente de Ventas de Casanova, Santiago de Cuba. Modelada en barro cocido, mide 10,2 × 5,6 cm y presenta un cuerpo femenino en pose frontal rígida. El rostro, de síntesis geométrica, está enmarcado por un tocado que ciñe la parte superior de la cabeza. El modelado concentra los volúmenes en el par mamario y en el vientre, en tanto la región púbica se señala mediante una incisión vertical. El gesto de los brazos y la incisión genital remiten a un ideograma de fertilidad; el tocado, por su parte, refuerza la noción de sacralidad similar a la diadema antes mencionada.

Atabey como figura civilizadora iniciática

En varias obras especializadas y de síntesis contemporáneas sobre el universo mítico y ritual taíno se ha llegado a atribuir a Atabey otra función, también con resonancias en los movimientos indigenistas: la de figura civilizadora que transmite los misterios

9. Roberto Valcárcel Rojas, «Seres de barro: Un espacio simbólico femenino», *El Caribe Arqueológico*, núm. 4 (2000).

de los cemíes y custodia el saber ritual.¹⁰ El origen de esta interpretación parece hallarse en la comparación del escueto testimonio de Pané con un mito de los arahuacos continentales de Guyana, propuesta por el lingüista Daniel G. Brinton y recogida posteriormente por Arrom. Según su versión, en un tiempo en que los arahuacos desconocían los medios para propiciar a la deidad suprema Yauhahu y evitar su ira, un héroe cultural, Arawanili, recibe de una figura femenina acuática — Orehu, «espíritu de las aguas» y «mujer de las olas» — la clave del orden ritual: ella le revela los misterios de los *semici*, le enseña los ritos eficaces ante Yauhahu y le entrega la maraca sagrada —una calabaza con piedrecillas blancas, cuyo sonido convoca a los seres del mundo invisible. Arawanili transmite fielmente estas instrucciones a su pueblo y, al término de una vida ejemplar, no muere, sino que «asciende», consolidando su perfil de héroe civilizador.

Brinton destaca, además, la pervivencia de Orehu como figura mítica asociada a los desplazamientos históricos de los arahuacos: se afirma que acompañó a su gente desde la isla originaria hasta el continente y que aún habita un paraje desolado en la ribera del río Pomeroon. En la tradición local, los descendientes africanos de la colonia conservaban su memoria como «watra-mamma», la «madre de las aguas».¹¹

La comparación con el mito arahuaco continental (lokono) de Orehu es sugerente por varios paralelos con lo que se puede inferir sobre Atabey como entidad mater-

na ligada a las aguas dulces, la fertilidad y el universo de los cemíes. Sin embargo, el testimonio de Pané no documenta explícitamente una función civilizadora o reveladora de ritos atribuida a Atabey; de modo que la comparación, aunque útil para perfilar un horizonte común amazónico-circuncaribe, debería manejarse con cautela y permanecer en el plano de una hipótesis de trabajo, siempre subordinada a las fuentes del siglo xvi.

Atabey – Yúcahu: maternidad sagrada y orden sociopolítico

El enunciado de Pané que examinamos al inicio conduce al nombre compuesto del Ser Supremo: *Yúcahu Bagua Maórocoti*. La exégesis filológica ha sugerido para *Maórocoti* la idea de un «no engendrado por varón», reforzando el carácter de un ser sin principio, pero con madre. Más allá de la segmentación exacta del término, lo significativo es la estructura: una entidad suprema definida no por el linaje paterno, sino por el materno. Aquí resulta inevitable evocar el «mundo clásico» y aquella vieja crítica de Jenófanes de Colofón, que advertía que los hombres modelan a sus dioses a su semejanza: los etíopes los imaginan negros y chatos; los tracios rubios y de ojos azules. En paralelo, los taínos proyectaron en la teogonía su propia lógica de parentesco y filiación (matrilineal y avunculocal), venerando a un Ser Supremo que reflejaba

10. Gerardo Chávez y Manuel Rivero, «Atabey», en *Nuevo diccionario de mitología cubana* (Ciudad de Panamá: Aurelia Ediciones, 2019), 24; José Manuel Guarch Delmonte y Aníbal Querejeta Barceló, *Cemíes olvidados: Mitología aborigen de Cuba* (Holguín: Editorial La Mezquita, 2023).

11. Brinton, «The Arawack Language of Guiana», 444. Brinton sitúa explícitamente a sus «Arawacks» en la franja entre los ríos Corentyne y Pomeroon, en la Guayana británica y holandesa, y señala que ellos se llaman a sí mismos *lukkunú*, de manera que estamos en presencia de un mito *lokono*.



Petroglifo con la «Mujer de Caguana», comúnmente asociado al cemí Atabey. Taíno clásico. Parque Ceremonial Indígena de Caguana, Utuado, Puerto Rico, Caribe. Fotografía: Jbermudez / Wikimedia Commons, licencia CC BY 2.5.

la centralidad de la madre y el peso social de los hermanos maternos.¹²

Como se ha referido antes, el cemí nunca actúa como imagen pasiva, sino como agente relacional, cuya potencia también depende del rito: se le resguarda, se le invoca, se le emplaza. En el ámbito de Atabey, los objetos portables rituales asociados al parto se sitúan en el umbral entre lo doméstico y lo comunal. La protección ritual de la parturienta favorece la conservación del linaje y la reproducción de las dinámicas de legitimación social, cristalizadas en el pensamiento mítico. Así, un imaginario materno estructura prácticas de cuidado que son, a la vez, *prácticas de gobierno*.

Los rostros de Atabey: la propuesta de Robiou Lamarche

El estudioso puertorriqueño Sebastián Robiou Lamarche¹³ ha planteado una propuesta reveladora al considerar las figuras míticas de Atabey, Iguanaboína y Guabancex como manifestaciones complementarias de un mismo principio femenino. De acuerdo con este planteamiento, sustentado en un análisis de la iconografía trigonolítica, la mitología y ciertos matices de arqueoastronomía —ya esbozados en parte por Fernando Ortiz en su obra

fundacional *El Huracán: su mitología y sus símbolos*—, el principio hídrico-fecundo que se expresa en Atabey, como matriz serena, se densifica en Iguanaboína —caverna-serpiente, madre del sol y la luna— y se dinamiza en Guabancex, como energía rotatoria del huracán, el rostro meteórico de ese mismo poder. Iguanaboína puede entenderse como la reapropiación antillana de la gran serpiente amazónica¹⁴: un ser celeste-telúrico que encarna simbólicamente las nubes cargadas de agua, y su cuerpo ondulante figura la cortina de tormenta. En el registro de Pané, Iguanaboína alberga a Boinayel (Boynayel) y Marohu (Marohú), cemíes de la lluvia y del tiempo seco, cuya alternancia rige el paso entre lluvia y bonanza.¹⁵ En este mismo horizonte ofídico-acuático, puede insertarse, de manera esclarecedora, la hipótesis etimológica antes propuesta para el nombre Apito como epíteto relacional de Atabey, vinculado al campo lingüístico arahuaco para «serpiente». No deja de resultar significativo, como colofón etnográfico a la propuesta de Robiou Lamarche, que, en el seno del imaginario mitológico de los campos cubanos, perviva la figura mítica conocida como «Madre de Aguas», una entidad ofidiforme que habita y custodia la vitalidad de manantiales y charcos.¹⁶ Así, el puente simbólico entre Atabey e Iguanaboína podría estar más cercano y vigente de lo que sospechamos.

12. William F. Keegan, *The Caribbean before Columbus* (Oxford: Oxford University Press, 2017); William F. Keegan y Morgan D. MacLachlan, «The Evolution of Avunculocal Chiefdoms: A Reconstruction of Taino Kinship and Politics», *American Anthropologist* 91, num. 3 (1989).

13. Sebastián Robiou Lamarche, «La Gran Serpiente en la mitología taína», *Gabinete de Arqueología*, boletín 3, año 3 (La Habana: Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana, 2004).

14. Arrom, *Mitología*, 38-39. Para el análisis de un estudio de caso relacionado a Iguanaboína en el arte rupestre indocubano, véase Caveda de la Guardia, Ernesto, «El sol y la luna dentro de la cosmogonía taína y su expresión en el arte rupestre: revisión de una propuesta cubana desde el análisis estructural del mito», *Cuba Arqueológica* 15, n.º 2 (2022).

15. Pané, *Relación*, 31.

16. Samuel Feijóo, *Mitología cubana* (La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1986); Ana Vera y Iralia García, *Cuentos, leyendas y fábulas de la oralidad cubana. Vol. I: Cuentos y leyendas del imaginario tradicional* (La Habana: Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, 2017).



Figurina antropomorfa femenina. Banes, Holguín, Cuba. Taíno occidental; ca. 900–1500 d. C. (Banes). 12,4 × 6,2 × 3,0 cm. Barro cocido, modelado, con incisión. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 2-126. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.



GUABANCEY: EL ROSTRO FEMENINO DEL HURACÁN

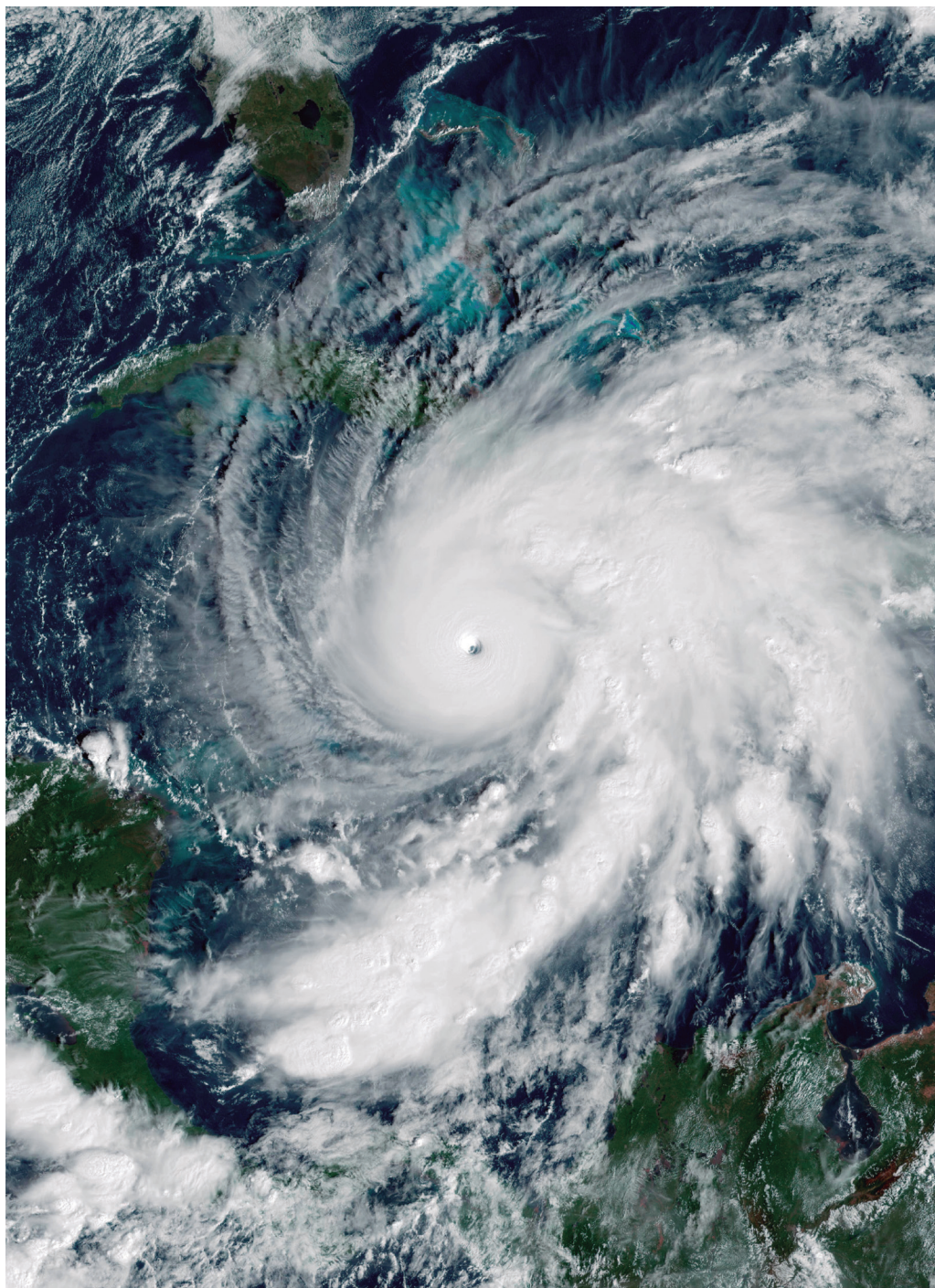
Todo habitante de las Antillas ha sido marcado, de una u otra forma, por la experiencia del huracán. El imaginario colectivo de la región se ha impregnado de la imagen terrible y familiar de este gran fenómeno atmosférico, que interrumpe los ritmos de vida y deja huellas materiales y emocionales duraderas. Puede incluso decirse que la meteorología contemporánea, al asignar nombres propios a estos sistemas, ha reforzado su carácter antropomórfico en la cultura popular: en la conversación cotidiana se habla de ellos como si fueran sujetos dotados de voluntad, capaces de «atacar», «no saber cómo salir» o «perdonar» un territorio. Cada año, hacia el final del verano y el inicio del otoño, el antillano sigue con atención la formación, fortalecimiento, debilitamiento y desaparición de estas imprevisibles «criaturas» cíclicas.

La experiencia indígena del huracán integró en su pensamiento mitopoiético el giro ciclónico que, aunque no es visible como tal en el gran meteoro, sí lo es en trombas marinas y tornados costeros. Ese hecho físico —verificable hoy por la ciencia atmosférica— fue reconocido y

traducido en imágenes que privilegian el movimiento helicoidal de brazos y manos, como paletas que «peinan» nubes y empujan rachas. En la iconografía taína, ese gesto se fija en rostros de bocas entreabiertas que sugieren soplar y en brazos curvos en sigma: una «coreografía» de hálito y empuje que convierte al viento en figura. Resulta particularmente significativo que, aunque las figuras con la boca en forma de soplido y decoraciones de ondulaciones geométricas aparezcan en diversos lugares del ámbito antillano, los ejemplares dotados de brazos alabeados se hayan hallado exclusivamente en Cuba. En este punto, conviene señalar que en su enciclopédica obra *El huracán, su mitología y sus símbolos*, el destacado antropólogo y etnólogo cubano Fernando Ortiz propuso una lectura ecomitológica original, a partir de la elaboración de un pequeño corpus de figuras indocubanas con el referido motivo iconográfico, al que denominó *sigmoide* o *cefalosigmoide*.¹

La mirada europea renacentista, por su parte, aportó un registro distinto sobre el fenómeno, fundado en escritura técnica y navegación. Los temporales antillanos

1. Fernando Ortiz, *El huracán: su mitología y sus símbolos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1947). Ortiz llegó a denominar a este ideograma: «la [figura] más típica de Cuba en sus culturas indias».



Huracán Melissa en su paso por las Antillas Mayores. Imagen satelital geo-color captada el 28 de octubre de 2025, a las 14:40 UTC, por el instrumento ABI a bordo del satélite GOES-19 de NOAA. Fotografía: NASA Worldview / NOAA (dominio público).

pasaron pronto a diarios de a bordo y derroteros, a glosarios de pilotos mayores y a los repertorios normativos de la Carrera de Indias. El léxico de la tormenta se afinó al compás de una cultura instrumental: brújula y ampolletas para el ritmo del tiempo; escandallo para medir fondos antes y después del temporal; astrolabio marinerio y ballestilla para sostener la latitud en cielos velados; cartas portulanas y padrón oficial para consolidar rutas y desvíos estacionales. Con todo, el vocabulario europeo («tempestad», «tormenta») no bastó para caracterizar la especificidad del fenómeno: el araucanismo *huracán* se impuso como tecnicismo y pervivió más allá del ámbito hispano, traspasando las fronteras idiomáticas más insospechadas: *hurricane* (inglés); *ouragan* (francés); *furacão* (portugués); *uragano* (italiano); *Hurrikan* (alemán); *orkaan* (neerlandés); *orkan* (sueco/danés/noruego); *huragan* (polaco); *uragan* (rumano); *ypaзаh* (ruso).

En el plano etimológico, el vocablo *huracán/juracán* presenta una historia discutida. Se han propuesto tres derroteros principales: (1) una familia lingüística caribe con variantes próximas que expresan valores demonológicos; (2) el complejo maya-quiché, donde *huracán* designa «una pierna» dentro del nombre triple del creador asociado al rayo; y (3) una hipótesis arahuaca, documentada por algunos misioneros del siglo XIX, cuya raíz remite a un verbo del campo semántico de soplar/

arrancar. Una de las propuestas más lúcidas sobre la interpretación mitológica del término, en el ámbito arahuaco-insular, la ofrece José Juan Arrom en su monografía *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, donde *huracán* nombra el fenómeno atmosférico, mientras que el *cemí* femenino Guabancex es la agencia personal que lo encarna y gobierna.²

La tríada de la tempestad: Guabancex y sus ayudantes

La *Relación acerca de las antigüedades de los indios* refiere que Guabancex «estaba en un país de un gran cacique de los principales, llamado Aumatex».³ El dato no parece apuntar a un enclave histórico identificable, sino a un escenario simbólico de geografía mítica. Probablemente se tratase de un señorío paradigmático del viento, es decir, una suerte de espacio ritual donde la tempestad se convoca y se gobierna. Que el pasaje nombre a Aumatex como «gran cacique» subraya jerarquía y concentración de poder. El drama meteorológico se piensa en clave política, bajo tutela de un jefe principal y su corte.

Guabancex es presentada explícitamente como mujer y como ídolo de piedra «de aquel país».⁴ Su agencia es inequívoca: cuando se encoleriza, pone en marcha el viento y las aguas; a su paso, caen bohíos y se desgajan árboles. El *cemí* determina y

2. José Juan Arrom, *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, 2a ed. corr. y ampl. (México: Siglo XXI Editores, 1989), 51.

3. Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios: el primer tratado escrito en América*, nueva versión con estudio preliminar, notas, mapa y apéndices por José Juan Arrom (México: Siglo XXI Editores, 1988), 45.

4. Pané, *Relación*, 46.



Ídolo de Guabancex. Samá, Holguín, Cuba.
Taíno occidental; ca. 900–1500 d. C. (con posibles retoques contemporáneos). 19,3 × 8,5 × 4,6 cm.
Diorita tallada y pulida. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 457.
Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

comanda el vector de la devastación. Un aspecto particularmente interesante es el carácter femenino atribuido a esta figura, que en el contexto indígena antillano no limita lo femenino al ámbito de la fertilidad, sino que lo proyecta como instancia de gobierno sobre fuerzas dinámicas destructoras del orden humano. Acompaña a Guabancex un mensajero: Guataúba, quien actúa como pregonero u heraldo y que, por mandato de su señora, convoca a los otros cemíes de la provincia para multiplicar el viento y la lluvia. La forma léxica de este nombre invita a pensar en la combinación de un prefijo posesivo arahuaco —*wa-*, «nuestro»— con una base *taubá* que, por correspondencias internas en familias tupí-guaraní, evoca al señor del trueno (*Tupá/Tupán*).⁵ El testimonio de Pané, aunque siempre condicionado por su carácter parco, deja bien establecido que la escena es coral: la ira de Guabancex, por sí sola, no resulta suficiente, sino que se activa una red de agentes que, advertidos, «ayudan» a impulsar el temporal. Así, de forma razonable, atendiendo a su enormidad fenoménica y a los múltiples ámbitos del cosmos indígena que resultaban alterados, la tormenta se presenta como un proceso *concertado*. El tercero de la tríada, Coatrisquie, gobierna el entorno fluvial: reúne las aguas en los valles entre montañas y luego las deja correr para que arrasen el país. Arrom advierte que, en el caso de este último cemí, la proximidad gráfica con la diosa madre mexicana Coatlicue no debe inducir a realizar paralelos apresurados. Coatrisquie rige las aguas en movimiento y, por ello,

5. Arrom, *Mitología*, 47.

6. Arrom, *Mitología*, 47.



Ídolo lítico con figura antropomorfa ventral (brazos en aspa). Cueva Cazonal, Santiago de Cuba, Cuba. Taíno occidental; ca. 900–1500 d. C. 83,5 × 27 × 21 cm. Piedra tallada con incisiones. Museo Provincial Emilio Bacardí; inv. 2-146. Fotografía: René Silveira Toledo.

su perfil se acerca más a las atribuciones de Chalchiuhtlicue (señora de corrientes y lagunas en el panteón mexica) que a la madre de los dioses.⁶ En general, el gesto mitopoético es técnico —canalizar, acumular, liberar— y completa el tríptico: mando/génesis (Guabancex), voz (Guataúba), caudal (Coatrisquie). La triada no descompone el huracán en partes, sino que dramatiza cada una de sus fases entre el anuncio y la avenida.

Apuntes sobre el motivo cefalosigmoide y la figura de Guabancex

Como se ha mencionado arriba, la iconografía escultórica y cerámica indígena del oriente cubano ofrece un motivo recurrente compuesto por una cabeza antropomorfa de la que emergen dos brazos arqueados en forma de sigma. En piezas de piedra, el módulo aparece como imagen aislada; en vasijas, como figura adosada. El repertorio no es uniforme —hay variantes levóginas y dextróginas, muñequeras marcadas o no—, pero el patrón se mantiene: rostro frontal, brazos helicoidales y gesto de empuje.

Un magnífico ejemplo del motivo cefalosigmoide lo encontramos en el ídolo n.º 2 146, tallado en piedra (83,5 × 27 × 21 cm) y expuesto en la colección permanente del Museo Provincial Emilio Bacardí (Santiago de Cuba). La figura, trabajada a partir del volumen natural del bloque,

se organiza en vertical con cabeza de gran desarrollo: ojos excavados de gran diámetro con borde inciso, tabique marcado y boca abierta que probablemente alojó incrustación de concha, hoy ausente. En el campo abdominal, se talla, en bajo relieve profundo, una cabeza secundaria enmarcada por brazos que se cruzan en aspa y rematan en digitaciones. De esta forma, el módulo cefalosigmoide parece actuar como núcleo semántico de la composición (figura mayor + motivo interno). El tallista aprovechó la volumetría irregular del soporte, concentrando el trabajo en rostro y módulo ventral; la superficie presenta erosión alveolar compatible con roca calcárea y pátina homogénea. La bibliografía especializada atribuye la procedencia de la pieza a Cueva Cazonal, Santiago de Cuba,⁷ reforzando su inserción en el horizonte agroalfarero arahuaco-insular. Esta figura fue una de las primeras de su tipo registradas en Cuba.

De la misma Cueva de Cazonal, y para subrayar la importancia del ideograma en el grupo de origen, procede el fragmento de piedra tallada inv. 2-940 (12,1 × 10,2 × 1,8 cm). Sobre una plaqueta de contorno irregular y escaso espesor, el tallista resolvió, por incisión profunda, un rostro frontal —ojos perforados, boca breve— ceñido por dos brazos que emergen del cuello y se cruzan en aspa; los dedos se individualizan mediante trazos radiales y, en la muñeca elevada, se advierte una banda incisa frecuente en la antropomorfía insular. El módulo, variante «aislada»

7. Racso Fernández Ortega *et al.*, «Los petroglifos de Santiago de Cuba y el personaje con los brazos en aspa. Un caso de obligatoria justicia», *Catauro. Revista Cubana de Antropología* 12, núm. 22 (2010): 66-86.



Placa lítica con figura antropomorfa (brazos en aspa). Cueva Cazonal, Santiago de Cuba, Cuba. Taíno occidental; ca. 900–1500 d. C. 12,1 × 10,2 × 1,8 cm. Piedra con incisión. Museo Provincial Emilio Bacardí; inv. 2-940. Fotografía: René Silveira Toledo.

del motivo cefalosigmoide, condensa a escala mínima el gesto del movimiento de paletas en rotación. Donada el 2 de junio de 1913, la pieza integra la colección permanente del Museo Provincial Emilio Bacardí.

Un ejemplo más polémico —y, sin embargo, decisivo para la cristalización de la imagen de Guabancex en los repertorios visuales contemporáneos— lo constituye el denominado Ídolo de Guabancex. Este ejemplar, conservado en el Museo Antropológico Montané (inv. 457), está tallado en diorita, presenta tipología destrálfirme⁸ con las dimensiones 193 × 85 × 46 mm y procede de Samá, Holguín (Cuba). De cuerpo ovoide y alargado, conserva en el dorso la curvatura natural del guijarro, concentrando el trabajo en la cara frontal: cabeza principal levemente adelantada sobre el cuello, cuencas oculares profundas, tabique recto y boca oval biselada; dos depresiones marcan la transición cuello-cabeza. En la zona ventral se talla el motivo cefalosigmoide: una cabeza menor, con ojos puntiformes y boca oval, de la que parten dos brazos curvos ejecutados en surco continuo; el derecho asciende en arco abierto y el izquierdo desciende hacia el vientre, ambos rematados en manos tetradactilares. Resulta provechoso añadir que Fernando Ortiz puso en duda el ejemplar de Samá por su orientación dextrógira. Sin embargo,

es posible asumirlo como variante tipológica válida, debido a que en el corpus actualmente conocido —al que Ortiz accedió solo de forma parcial—, cuatro de diez piezas documentadas comparten ese sentido del giro.⁹

A lo largo del siglo XIX, se formularon interpretaciones muy diversas sobre el motivo cefalosigmoide. Algunas forzaron analogías lejanas, mientras otras intentaron situarlo en campos semánticos más próximos, como la danza (Carlos de la Torre), la natación (E. de Boyrie Moya) o la demonología —mediante su identificación con el espíritu maligno «Mabuya» (Armando Leyva)—, en el contexto de las culturas indocubanas. Aunque hoy algo relegada, la primera lectura detallada del signo fue propuesta en 1939 por el Dr. Fernando Royo Guardia en su artículo *Posible significación de un ideograma taíno*.¹⁰ Royo no solo reunió un pequeño corpus informal de cinco piezas y criticó algunas de las hipótesis precedentes, sino también ofreció una interpretación sistemática del ideograma como símbolo de fecundidad, en particular femenina. Para Royo, la disposición ventral del motivo en figuras de carácter «femenino» lo vincula con la representación del embarazo y la génesis de la vida. La ausencia de un contexto funcional claro y la falta de elementos coreográficos esenciales —como torso y piernas— dificultan, sin embargo, la sustentación de la lectura danzaria de

8. René Herrera Fritot, *Estudio de las hachas antillanas* (La Habana: Departamento de Antropología, Comisión Nacional de la Academia de Ciencias, 1964).

9. Ernesto Caveda de la Guardia, «Apuntes sobre el motivo iconográfico “cefalosigmoide” en la plástica arahuaco-insular de Cuba y su interpretación ecomitológica,» (ponencia en *Anthropos 2025*, Universidad de La Habana), <https://eventos.uh.cu/event/133/contributions/4583/>.

Carlos de la Torre. La composición en «S» de los brazos simbolizaría, según su propuesta, la conexión entre el sexo (abajo), los senos (arriba) y la cabeza (núcleo de la vida), en un esquema de lectura ascendente. De este modo, el motivo sintetizaría el proceso completo de la reproducción, tanto en el orden humano como en el vegetal, y adquiriría una función generalizada de fertilidad.

Con todo, como ya se ha dicho antes, sería Fernando Ortiz (1947) quien ofrecería la interpretación más fecunda del conjunto para la posteridad: un ideograma meteórico, síntesis visual del huracán —de su giro invisible a gran escala y de su manifestación local en remolinos visibles. Ortiz elaboró un corpus formal de las ocho piezas entonces conocidas y, articulando referentes de Egipto, del Mediterráneo clásico y de diversas mitologías americanas, propuso que el motivo remitía a un presunto «dios huracán» que, en uno de los dialectos de La Española, habría sido adorado con el nombre de Guabancex. La rotación de los brazos en forma de «S», como hélices, la boca abierta y determinados rasgos faciales

reforzarían esta lectura meteorológica.¹¹ Más tarde, en 1975, y siguiendo la línea ortiziana, José Juan Arrom subrayó que el motivo, en sus formas compuestas o aisladas, se adecua de manera muy particular a la figura mítica de Guabancex, precisando además la distinción que dejan entrever las crónicas entre la percepción indígena del fenómeno atmosférico (huracán) y la agencia personal del cemí.

Las investigaciones cubanas de las últimas décadas han ampliado el corpus y afinado la crítica material. Varios fragmentos de cerámica y el llamado «Ídolo de Zayas» —redescubierto en los setenta y hoy atribuido con mayor seguridad a manos indígenas, no obstante retoques modernos— han sido claves para entender variantes de orientación del signo.¹² Análisis morfológicos describen la coexistencia de trazos antiguos con reavivados contemporáneos, sin descalificar por ello la matriz prehispánica de varias piezas. La presencia de muñequeras y la reiteración del módulo en petroglifos dominicanos refuerzan la idea de una gramática iconográfica compartida en el ámbito arahuaco-insular.¹³



10. Fernando Royo Guardia, «Posible significación de un ideograma taíno», *Memorias de la Sociedad Cubana de Historia Natural «Felipe Poey»* 13, num. 1 (1939).

11. Resulta provechoso agregar que, en correspondencia privada con Ortiz y con motivo de la publicación de *El huracán*, Fernando Royo elogió tanto la obra como a su autor en los siguientes términos: «[...] usted sabe unir la amenidad del relato a la ciencia didáctica y borra la aridez de la ciencia para esculpir el encanto de la poesía», aunque advirtió que persistían varios detalles que le llevaban a mantenerse en su propia hipótesis. Fernando Ortiz, *Correspondencia de Fernando Ortiz, 1940-1949: Iluminar la fronda*, comp. y notas de Trinidad Pérez Valdés (La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2016), 185, n.1.

12. Lourdes Domínguez, «El ídolo de Zayas», *Catauro. Revista Cubana de Antropología* 12, num. 22 (2010): 49-51.

13. Fernández *et al.*, «Los petroglifos de Santiago de Cuba y el personaje con los brazos en aspa. Un caso de obligatoria justicia», 84-85.



Fragmento de vasija con borde y decoración (motivo cefalosigmoide parcial). Ventas de Casanova, Santiago de Cuba, Cuba. Taíno occidental ca. 900-1550 d. C. (Ventas). 4,5 × 4,9 cm. Barro cocido. Museo Provincial Emilio Bacardí Moreau, Inv. 3-147. Fotografía: David Silveira Toledo. Cortesía del Museo Bacardí.

Una hipótesis integradora

A la luz de este dossier, podría proponerse una lectura integradora —iconológica y mítica— del motivo cefalo-sigmoide que recoge los aportes más sólidos de las tres grandes propuestas (Royo, Ortiz y Arrom). Hasta ahora, las interpretaciones tienden a concentrarse de manera parcial en una de sus manifestaciones. A la lectura «canónica» de Ortiz —que interpreta la forma helicoidal a partir de fenómenos atmosféricos observables, como la tromba, y su trasposición por analogía al huracán— puede añadirse la insistencia de Royo en subrayar la estructura de figura compuesta, donde un cuerpo encapsula a otro de menor tamaño, casi en clave materna. La propuesta de Arrom, por su parte, resulta pertinente para vincular el símbolo con el complejo mítico del huracán, rechazando a partir de la etnohistoria, la noción orticiana de un «dios Huracán», pero no alcanza a explicar de forma exhaustiva por qué el motivo se organiza con tanta recurrencia como figura contenedora/figura contenida.

En nuestra lectura, la composición iconográfica es funcionalmente equivalente a la estructura mítica, aunque no la agota. En las representaciones «compuestas», una figura mayor (contenedor) enmarca a otra menor (contenido), que actúa como núcleo semántico. Esa

jerarquía visual se deja leer en paralelo con la tríada mítica: la figura dominante puede interpretarse como Guabancex —o como un numen análogo dentro del sustrato mítico común a diversas comunidades taínas—, mientras que la figura interna, de menor tamaño pero axial, remite al «comando operativo» del temporal (el llamado de Guataúba, la soltura de Coatrisquie) o al fenómeno en sí mismo (*juracan*). En las piezas donde el motivo aparece «solo», sin figura envolvente, podría sostenerse que este funciona como una sinécdoque iconológica (*pars pro toto*); es decir, condensaría el campo de significación del huracán sin necesidad de desplegar toda la escena. No debería postularse, por tanto, una atribución universal y rígida del signo a Guabancex, sino un horizonte de sentido donde el símbolo del huracán y la agencia de un cemí —probablemente de carácter femenino— se superponen. Aun aceptando la existencia de un sustrato sociorreligioso compartido en el universo de la tainidad (atestiguado por la etnohistoria y el registro arqueológico), conviene evitar extrapolaciones mecánicas de las creencias reportadas por Pané en La Española a las comunidades aborígenes de Cuba. El motivo cefalo-sigmoide se entendería mejor como variante regional dentro de ese repertorio común sin tener que hacer de Guabancex, en sentido estricto, un cemí panantillano.



ITIBA CAHUBABA: MATERNIDAD SANGRANTE Y UMBRAL DE LA CIVILIZACIÓN

La *Relación* de fray Ramón Pané ofrece, en el tramo cosmogónico-antropogónico, una secuencia de escenas que fijan el origen del mar, el obrar de los primeros hijos y el tránsito de los humanos hacia formas de vida más complejas. La serie mitológica comienza con Yaya —espíritu mayor, cuyo nombre propio, probablemente tabú, no se enuncia— y con su hijo Yayael. Tras la rebelión del hijo y su muerte a manos del padre, los huesos fueron guardados en una calabaza —más exactamente una «güira», según observa Arrom— colgada del techo.¹ De manera abrupta, irrumpen entonces los cuatro hijos de una mujer llamada Itiba Cahubaba:

Dicen, pues, que un día, habiendo ido Yaya a sus conucos, que quiere decir posesiones, que eran de su herencia, llegaron cuatro hijos de una mujer, que se llamaba Itiba Cahubaba, todos de un vientre y gemelos; la cual mujer, habiendo muerto de parto, la abrieron y sacaron fuera los cuatro dichos hijos, y el primero que sacaron era caracaracol, que quiere decir sarnoso, el cual caracaracol tuvo por nombre Deminán.²

Los cuatro gemelos llegaron a la casa de Yaya y descolgaron la calabaza: los

huesos de Yayael «se habían transformado en peces», y al intentar colgarla de nuevo se rompió, vertiendo «tanta el agua [...] que llenó toda la tierra; y con ella salieron muchos peces». De esta forma se ofrece una fundamentación etiológica del ecosistema marino y de su importancia para las comunidades indígenas desde el «tiempo primigenio». Resulta provechoso destacar los significativos paralelos del mito de Yayael con un conocido relato de presumible origen indocubano, conocido como el «mito de Guanaroca». Este último también intenta ser una fundamentación ecomitológica del hábitat natural del cacicazgo prehispánico de Jagua (actual Cienfuegos, Cuba). Luego de un proemio cosmogónico con varios personajes cuyos nombres parecen evocar antiguos arahuquismos regionales (p.ej. Huión, Okón, etc.), el mito narra cómo una madre india (Guanaroca) pierde a su hijo (Imao) a causa de los celos del padre (Hamao). Los restos mortales de Imao son depositados en una gran güira y colgados de un árbol. Finalmente, cuando son descubiertos por Guanaroca, la güira se rompe brotando de ella peces, tortugas y líquido abundante, que forman los ríos y demás accidentes geográficos de la región de Jagua. Guanaroca llora desconsoladamente

1. Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios: el primer tratado escrito en América*, nueva versión con estudio preliminar, notas, mapa y apéndices por José Juan Arrom (México: Siglo XXI Editores, 1988), 28.

2. Pané, *Relación*, 29.



Espátulas vómicas utilizadas para el ritual de la cohoba. Banes, Holguín, Cuba. Taíno occidental; ca. 900–1500 d. C. (Banes). $12 \times 2,7 \times 1,2$ cm y $5,4 \times 2,3 \times 2,6$ cm. Costilla de manatí y hueso tallados, incisos y pulidos. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 3023 y 434. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

y sus lágrimas dan origen a una extensa laguna homónima. En ambos casos (Yayael e Imao), el desplazamiento y asesinato del hijo «primigenio» por conflictos de poder intergeneracionales, deviene en la creación del ecosistema de subsistencia de la comunidad. El hijo es la simiente que se deposita, madura y se transforma. De este modo, el origen mítico de los bienes que el grupo disfruta en el presente legitima la autoafirmación de la agencia y estatus de la figura hegemónica del padre. En este sentido, y respecto a Guanaroca, llama la atención el notable contraste que existe entre su subordinación como figura pasiva en el plano de la acción humana y su extraordinario papel en el ámbito etiológico natural.

El ciclo de Pané continúa con la huida de los hermanos y su encuentro con el abuelo Bayamanaco, poseedor del secreto del cazabe (pan de yuca sin levadura cocido en burenes tras exprimir la masa) y del uso ritual de la cohoba (polvo psicotrópico aspirado por vía nasal, mediante una caña, con fines purgativos y visionarios). Deminán entra a pedir pan; Bayamanaco, irritado, «le tiró un *guanguayo* a la espalda; el cual *guanguayo* estaba lleno de cohoba». La hinchazón resultante del esputo casi lo mata; sus hermanos le abren la espalda con un hacha de piedra «y salió una tortuga viva, hembra; y así se fabricaron su casa y criaron la tortuga». El episodio concluye lacónicamente, pero deja claras las nuevas adquisiciones de la humanidad: la pesca, el cazabe y la cohoba, mediadas por el «abuelo» y disputadas por los gemelos, y

un nacimiento portentoso que inaugura la *sedentarización* de la comunidad —«fabricaron su casa»— y la cría ritual.

No obstante, conviene subrayar el contraste con la versión de Pedro Mártir de Anglería, en la cual no emerge una tortuga de la espalda de Deminán, sino una mujer que los hermanos «usan» y engendran hijos e hijas: variación que desplaza el centro etiológico hacia la procreación directa y no a la domesticación del que-lonio. A la vez, como advierte lúcidamente Arrom,³ ambos relatos comparten el mitologema del «esputo fecundante»: el golpe/escupitajo de Bayamanaco que desencadena la gestación dorsal de Deminán encuentra un interesante paralelo en el *Popol Vuh*, donde Hun-Hunahpú fecunda a la doncella Ixquic mediante un chisguete de saliva.⁴

Una Pachamama antillana

La figura de Itiba Cahubaba queda presentada por Pané en el instante límite de la muerte en el parto, casi como una suerte de herida/hendidura inicial por la que los personajes civilizatorios irrumpen. La densidad simbólica es manifiesta: la matriz que se abre, la madre que muere y el número —cuatro— que, en muchas cosmologías americanas, ordena el mundo por rumbos y vientos. Casi de inmediato, los hijos posibilitan el surgimiento del mar y su fauna e intervienen en el primer episodio donde se menciona un producto humano y una operación ritual. Desde esta

3. José Juan Arrom, *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, 2a ed. corr. y ampl. (México: Siglo XXI Editores, 1989), 85, nota 15.

4. Adrián Recinos, trad., *Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché* (México: Fondo de Cultura Económica, 1947), 134-5.

clave, Itiba funciona como una Madre-Tierra antillana —posible homóloga funcional de la Pachamama sudamericana— cuyo cuerpo, al ser abierto, inaugura el tiempo humano. La fórmula abrupta del relato («la abrieron y sacaron fuera los cuatro dichos hijos») no es un mero giro narrativo, sino que condensa la violencia ritual del nacimiento como acto cosmogónico y subraya el carácter sacrificial de la matriz que, al desangrarse, hace posible la casa, el pan y, por extensión, el ecosistema marino.

En el plano lingüístico, las etimologías deben manejarse con cautela. La crítica arromiana ha sugerido que Itiba podría vincularse, en el horizonte arahuaco, con raíces (*ite-uttü-ütthe*) que expresan el campo semántico de la sangre y la herida, mientras que la oscilación gráfica Cahubaba/Kayubaba apuntaría a una vieja madre o paridora primordial en registros areales amazónicos-arahuacos.⁵ En este sentido, Arrom propone que los dos nombres pueden contener la idea de «ensangrentada madre vieja». Quizás no es razonable fijar soluciones unívocas, pero sí registrar la coherencia de tales hipótesis con el contexto del relato: una «gran paridora», un «cuerpo-umbral».

Uno de los ejemplos de la cultura material comúnmente asociados a la figura de Itiba es una vasija-efigie de barro de representación antropomorfa bajo el título de «Jar in the form of a woman or the Taíno Earth Mother Cahubaba», conservada en el National Museum of the American Indian (NMAI, cat. 12/7442). Se trata de una vasija-efigie femenina, con ojos oblongos en forma de grano

de café, brazos cruzados sobre el vientre prominente y tocado con cuatro incisiones trapezoidales; el tronco abultado funciona como cámara contenedora y la base amplia garantiza estabilidad funcional y ritual. En la lectura arromiana, el conjunto formal condensa la figuración de la gestación debido a la «enorme capacidad ventral»⁶ y, a la vez, un programa cosmológico de orientación (marcas del tocado vinculadas a ciclos solares y referencias de navegación), reforzando el vínculo entre matriz, ciclo celeste y conducción del linaje. La pieza ofrece un correlato plástico inestimable de la maternidad arquetípica y, por su condición de vasija, subraya la antigua dialéctica simbólica cuerpo-recipiente/vida-contenido.

Los gemelos míticos

El epíteto *caracaracol* («sarnoso») aparece dos veces en la *Relación*: (1) en la etimología de las primeras «mujeres» sin sexo, cuando se requieren hombres «caracaracol» para sujetarlas; (2) en el nacimiento de los cuatro gemelos, donde Deminán recibe la palabra como sobrenombre. El adjetivo parece operar en la mitopoiésis taína como marca de liminalidad; los cuerpos ásperos funcionan como frontera entre naturalezas.

La escena de Bayamanaco condensa, por su parte, la ética del «robo» benefactor. Al pronunciar los gemelos: «Ahiacabo guárocoel», la glosa de Arrom precisa que no se trata literalmente de «conozcamos a nuestro abuelo», sino de «hablemos con nuestro abuelo»; lo que nos sitúa en el ámbito de la negociación e intercambio de bienes y dones,

5. Arrom, *Mitología*, 80.

6. Arrom, *Mitología*, 81.

tan relevante para las sociedades tempranas. Por otra parte, como ya se ha mencionado, la tortuga nacida de la espalda de Deminán dramatiza el parto invertido del que fluye una mujer/animal fundacional, a la vez madre y alimento; que provoca el tránsito de lo errante a lo asentado.

Desde estas claves hermenéuticas, los cuatro hermanos no constituyen un grupo marginal de embaucadores —como frecuentemente se los presenta desde la lectura superficial del mito—, sino auténticos agentes civilizadores. Su función refleja el esquema cuaternario mesoamericano de los «cuatro Tezcatlipocas»: Tlatlahuqui Tezcatlipoca (rojo), Yayauhqui Tezcatlipoca (negro), Quetzalcóatl (blanco) y Huitzilopochtli (azul), hijos de la pareja primordial, cada uno regente de un rumbo del mundo (oriente, norte, poniente, sur) y asociado a ciclos festivos y a atributos civilizatorios (panoplia guerrera, aliento-viento-saber, renovación agrícola).⁷ En la tradición nahua, estos cuatro dioses toman a su cargo la ordenación del cosmos. Tras una catástrofe primigenia, elevan el cielo y restablecen el eje del mundo —Quetzalcóatl y Tezcatlipoca «se hacen árboles» para sostener la bóveda, en un gesto axial—, mientras el cuadrivio ritual distribuye colores y fiestas por los rumbos.⁸ Por analogía estructural, los gemelos antillanos desempeñan una función similar en la ordenación del ecosistema antillano.

Deminán y la tortuga hembra: correlatos arqueológicos

La arqueología antillana ha identificado un conjunto de representaciones que dialogan con el episodio: figuras antropomorfas, a veces acucilladas, que parecen mostrar el cuerpo de Deminán, con una prominente inflamación dorsal.

Un magnífico ejemplo hallado en Cuba lo constituye el Ídolo de Deminán Caracaracol (MAM, inv. 2684), en el sitio Potrero del Mango (Banes, Holguín). Se trata de una figura vertical y compacta, tallada en piedra porosa (coral calcáreo), de volumen columnar, con dorso abombado a modo de joroba. El brazo derecho se representa flexionado y adosado al tórax; el izquierdo queda subsumido en el bloque, apenas sugerido por planos y aristas. Las piernas se funden en un fuste único que descende en ligero estrechamiento hasta una base mínima (el pie está resuelto como prolongación del mismo eje, sin separación de dedos). El rostro —reducido a una máscara de rasgos sumarios— presenta frente corta, perfil nasal apenas insinuado y barbilla absorbida por la masa; no hay perforaciones ni cavidades profundas: domina la economía de planos. El campo superficial está recorrido por estrías horizontales regulares que, además de reforzar la lectura de «piel áspera», ordenan el bloque y recuerdan tanto cicatrices como segmentaciones de caparazón. Su esquematismo formal —propio de la tradición oriental cubana—

7. Alfonso Caso, *El pueblo del Sol* (México: Fondo de Cultura Económica, 1953).

8. Danièle Dehouve, «5. El cosmograma», en *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos* (México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2014).



contrasta con variantes documentadas en La Española de modelado más naturalista; el rasgo diagnóstico es la «joroba» en resolución de quelonio.

Otro ejemplo asociado al ciclo Iti-ba-Bayamanaco es la efigie de quelonio —jicotea— (MAM, inv. 2320). La figura es una pequeña escultura de diorita, $15,0 \times 11,7 \times 4,1$ cm, con caparazón resuelto mediante líneas oblicuas alternas y una línea perimetral interna. Su ejecución esmerada y su circulación en ámbitos domésticos y ceremoniales confirman la centralidad económica y ritual de los quelonios como recurso estacional, objeto de intercambio y emblema de fecundidad y longevidad.⁹ La presencia de imágenes de jicoteas y de tortugas marinas tierra adentro se explica por procesos de adaptación ecológica con continuidad de tradiciones, sin tabú alimentario: la carne de tortuga formó parte de la dieta indígena.

Conforman este repertorio, además, ornamentos corporales reportados en varios sitios del oriente de Cuba, elaborados en fragmentos de concha y hueso, cuya morfología remite a representaciones zoomorfas y antropozoomorfas que es posible vincular con la tortuga. En general son piezas escultóricas de pequeñas dimensiones, logradas por medio del corte, percusión, abrasión, talla, incisión, pulido y perforación bicónica, en las que destaca el manejo de los planos que exhiben un cuidadoso acabado.

Las representaciones zoomorfas denotan un fuerte componente naturalista que evidencia el conocimiento morfológico de

9. Iván Rodríguez López, «Antillean Islander Space: On the Religious Beliefs and Representations of the Taíno People», *Journal of Religious History* 40, núm. 4 (2016): 466.

10. Michael Ostojki, «Ícono y mito en la zoolatría de la cultura Tumaco-Tolita» (tesis doctoral, Universidad de La Habana, 2008).

las especies, logrado por medio de la observación detenida de hábitos y peculiaridades. Para Ostojki,¹⁰ en estas culturas el animal no solo fue el compañero geográfico y temporal, sino también devino punto de referencia para sobrevivir en el medio. De él aprendió, lo admiró, y sobre él fabuló y creó mitos; criterio que sostiene la existencia de una zoolatría como expresión de la relación hombre-naturaleza. En los objetos de naturaleza antropozoomorfa, la fusión de rasgos animales y humanos, con énfasis en la postura acucillada, los dota de un carácter distintivo. Dada la participación de esta especie en el repertorio mítico antillano, los objetos naturales cotidianos se convierten en fetiches que exteriorizan la fuerza visible de lo invisible.¹¹

Asimismo, se documenta un majador o pilón con quelonio marino —carey, *Eretmochelys imbricata*—, tallado en el remate, procedente de Alcalá (Báguanos, Holguín), 7,0 × 8,0 × 10,5 cm (Museo Histórico Provincial de Holguín, inv. 602). Sobre esta base, se sostiene que la «tortuga mítica» de la iconografía taína y saladoide corresponde, con mayor probabilidad, al carey —y no a la caguama, *Caretta caretta*—, a partir del análisis de escudos vertebrales y de los márgenes serrados del caparazón.¹² Esta



Ídolo de Deminán Caracaracol. Banes, Holguín, Cuba, Caribe. Taíno occidental; ca. 1000–1400 d. C. 24 × 7 × 3,5 cm. Coral calcáreo tallado con relieve central. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 2684.

11. Beatriz Dávila Abreu, *Entre pendientes y cibas. Prácticas estéticas precolombinas en Cuba* (Holguín: Ed. La Mezquita, 2020).

12. Rodríguez López, «Antillean Islander Space», 466-7.



Ídolo con forma de jicotea (quelonio). Baracoa, Guantánamo, Cuba, Caribe. Taíno clásico; ca. 1200–1500 d. C. 15 × 11,7 × 4,1 cm. Diorita tallada y pulida, caparazón convexo con escudos incisos. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 2320.



lectura, compatible con la distinción entre jicoteas fluviales y tortugas marinas, perfila un repertorio técnicamente preciso y semánticamente diferenciado, coherente con la lógica de sustitución/continuidad entre agua salada y dulce, y con la hibridación iconográfica observada en otros motivos.

Como nota histórica relevante, más allá del horizonte indígena, se debe añadir que la pieza del MAM (inv. 2320) perteneció a Fermín Valdés Domínguez, quien la destinó como obsequio al Héroe Nacional de Cuba y ferviente defensor del indigenismo nuestroamericano: José Martí.



GUABONITO: AUTONOMÍA FEMENINA Y ESTÉTICA RITUAL

La figura de Guabonito emerge en el relato de fray Ramón Pané como una mujer del mar que *cura y dota*. A través de una escena mínima se introduce al personaje y se abre a la vez un campo de significados que trasciende la anécdota: el arte taíno tematiza el cuerpo como lugar de paso entre el dolor y la renovación y convierte la materia —concha, piedra, hueso y metal— en soporte visible de alianza, sanación y memoria ritual. A diferencia de Atabey y Guabancex, Guabonito no es un cemí. En un contexto discursivo que privilegia el deseo masculino y la apropiación de lo femenino, ella es una mujer concreta del “tiempo primigenio”, que opera en la escala íntima del cuidado chamánico y el adorno sagrado: es la figura que restituye y prepara para la continuidad del viaje vital.

Guabonito en la Relación. Lecturas del mito en clave de género y estética

Como parte del ciclo mítico del héroe liminar Guahayona, Pané encuadra a Guabonito en el doble movimiento del extravío y la restitución. En primer lugar, se narran con detalle las astucias y las faltas del primero: el engaño a Anacacuya y a los demás caciques, así como el rapto y posterior abandono de todas las mujeres

en Matinino. Todas estas transgresiones sucesivas desencadenan su enfermedad y errancia. Luego, de manera inesperada, el encuentro con la enigmática mujer dejada en el mar:

Dicen que estando Guahayona en la tierra adonde había ido, vio que había dejado en el mar una mujer, de lo cual tuvo gran placer, y al instante buscó muchos lavatorios para lavarse, por estar lleno de aquellas llagas que nosotros llamamos mal francés. Ella le puso entonces en una guanara, que quiere decir lugar apartado; y así, estando allí, sanó de sus llagas. Después le pidió licencia para seguir su camino y él se la dio. Llamábase esta mujer Guabonito. Y Guahayona se cambió el nombre, llamándose de ahí en adelante Albeborael Guahayona. Y la mujer Guabonito le dio a Albeborael Guahayona muchos guanines y muchas cibas, para que las llevase atadas a los brazos, pues en aquellas tierras las cibas son de piedras que se asemejan mucho al mármol, y las llevan atadas a los brazos y al cuello, y los guanines los llevan en las orejas, haciéndose agujeros cuando son pequeños, y son de metal casi como de florín. El origen de estos guanines dicen que fueron Guabonito, Albeborael Guahayona y el padre de Albeborael. Guahayona se quedó en la tierra con su

padre, que se llamaba Hiauna. Su hijo por parte de padre se llamaba Híaguaili Guanín, que quiere decir hijo de Hiauna, y desde entonces se llamó Guanín, y así se llama hoy día.¹

En las breves líneas que Pané dedica al encuentro de Guahayona con Guabonito se concentran varias elipsis significativas. El relato afirma que, al verla en el mar, el héroe sintió «gran placer», pero no precisa en qué consiste ese placer ni cómo se inserta en la cadena de raptos y abandonos que lo precede. ¿El protagonista experimenta placer por encontrar a esta figura femenina especial que devendrá en su curación o solamente por la interacción sexual con ella? Resulta significativo que Guabonito sea la única mujer del ciclo de Guahayona que aparece con nombre propio y perfil reconocible. Frente al conjunto anónimo de mujeres raptadas y abandonadas en Matininó, el texto la sitúa en una posición singular dentro del tiempo mítico, un sujeto activo que incluso — pese a pedir permiso — «sigue *su* (propio) camino» luego de la interacción con el héroe. En cualquier caso, la secuencia es muy reveladora: primero el placer, luego la conciencia de las llagas, después la búsqueda de «muchos lavatorios» y, finalmente, la curación. Más allá de la identificación (anacrónica o no) con el «mal francés», es decir, la sífilis, lo que parece relevante desde una hermenéutica de género es el encadenamiento entre deseo, deterioro del cuerpo y necesidad de purificación. El cuerpo masculino se pre-



senta aquí como vulnerable a un exceso vinculado al contacto sexual con las mujeres, pero jamás a la inversa.

Por otra parte, se debería señalar el régimen de apropiaciones que vertebra la narración. Guahayona pasa de una isla donde se apropia de las mujeres y luego las abandona a otra donde obtiene *guanín*, un metal dorado de alto prestigio. El personaje cambia de bienes y se desplaza

1. Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios: el primer tratado escrito en América*, nueva versión con estudio preliminar, notas, mapa y apéndices por José Juan Arrom (México: Siglo XXI Editores, 1988), 29-30.



Polimita (*Polymita picta*). Fotografía: rappman / iNaturalist. org. Licencia CC BY 4.0.

de la posesión de cuerpos femeninos a la posesión de objetos suntuarios, pero mantiene intacta la lógica de dominio que los rige. En este contexto adquiere interés el motivo de la isla habitada sólo por mujeres (Matininó), que remite a un mitologema ampliamente documentado en otras tradiciones y que más tarde se enlazará con las representaciones europeas de «islas de Amazonas» en América. En realidad, no podemos saber si los taínos concebían a Matininó en clave positiva, negativa o neutra, pero la presencia del mitologema de una isla sin hombres su-

giere que la plena autonomía femenina sólo podía imaginarse en forma de separación espacial, desplazada a un “afuera” del orden social. Desde una hermenéutica de género, Matininó funciona como un escenario límite donde se proyectan a la vez los deseos y los temores masculinos ante un mundo de mujeres no sometidas a tutela.

Ahora bien, el episodio permite también una segunda línea de lectura centrada en el estatuto de los ornamentos y su papel en la construcción de la identidad ritual del individuo y la expresión de las



Oliva tallada (banda geométrica). Banes, Holguín, Cuba. Taíno occidental; ca. 900–1500 d. C. (Banes). 4,0 × 1,9 × 1,7 cm. Concha de oliva/olivella tallada e incisa, con perforación superior. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 6432. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

relaciones interpersonales. Asimismo, indica su relevancia en ritos clave como los de paso, definidos como aquellos que hacen que el individuo pase de una situación determinada a otra igualmente determinada;² pues el protagonista adquiere una nueva identidad y dimensión, gracias a este encuentro y al uso de estos ornamentos. Aquí, la referencia alude a objetos de hechura no muy compleja, lo que sugiere un reconocimiento de su valía a partir de su significado ontológico, y permite extender tal apreciación a un variado universo de bienes, así como definir su significado genérico como piezas especiales.³

A grandes rasgos, la escena puede resumirse en tres gestos que articulan el resto del capítulo: la cura (retiro en la *guanara*), la sustitución onomástica (Albeborael Guahayona) y la dotación (ciba/guanín). Leídas con el aparato crítico de José Juan Arrom, cada pieza narrativa gana nitidez sin perder su nervio mítico. La *guanara* —glosada por Pané como «lugar apartado»— funciona como retiro higiénico-ritual, umbral terapéutico antes de la reinserción social.⁴ El cambio de nombre de Guahayona a Albeborael Guahayona se ajusta a patrones arahuacos de renovación onomástica tras crisis (enfermedad, tránsito, iniciación)⁵ y puede leerse como una restitución identitaria y una elevación de su estatuto narrativo. Por su parte, las fluctuaciones en las terminaciones (-ey/-el), que reflejan distintas tradiciones de copia —por ejemplo, Biberoy en

2. Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso* (Madrid: Ed. Alianza Editorial S.A., 2008).

3. Beatriz Dávila Abreu, *Entre pendientes y cibas. Prácticas estéticas precolombinas en Cuba* (Holguín: Ed. La Mezquita, 2023).

4. Pané, *Relación*, 29.

5. Pané, *Relación*, 67–68, n. 38.

Ulloa—, son indicativas de los problemas de transmisión del texto.⁶ La genealogía del pasaje demanda también una precisión morfológica: si «Híaguaili Guanín» quiere decir «hijo de Hiauna», la forma *Hiauna-el* sería esperable (*-el* como morfema de filiación). Arrom propone, para este caso, que hubo una separación silábica defectuosa y prefiere Híaguaili, cercana a Híali, un vocablo arahuaco documentado por Breton.⁷ Finalmente, en el plano léxico hay dos términos relevantes en tanto funcionan como claves narrativas: la *ciba* —cuenta lítica o conchal— y el *guanín* —aleación de oro, cobre y plata—. Ambos elementos constituyen un conjunto prestigioso de uso corporal (cuello, brazos, lóbulos), en diálogo con voces tempranas como *cobibici* (Anglería) y con el topónimo “Guanín”, que Pané presenta con un interesante valor etiológico: la isla se nombra por lo que se ha traído de ella.⁸

Objetos y prácticas estéticas en las comunidades arahuaco-insulares prehispánicas

En las prácticas estéticas de las comunidades arahuaco-insulares prehispánicas inscritas en el horizonte de la tainidad, la condición estética no se define primordialmente por la “belleza” como criterio de valor heredado de la tradición occidental, sino por la eficacia del objeto, que pudo



Oliva tallada (rostro inciso). Banes, Holguín, Cuba. Taino occidental; ca. 900–1500 d. C. (Banes). 3,2 × 1,8 × 1,6 cm. Concha de oliva/olivella tallada e incisa, con perforación superior. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 66. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

6. En este sentido, resulta significativo que el antropónimo Guabonito reaparezca más adelante en el mismo pasaje con la forma “Gualonito”, oscilación gráfica indicativa de las dificultades propias de la transmisión oral y manuscrita del texto.

7. Pané, *Relación*, 68.

8. Pané, *Relación*, 65, 67



Hachas petaloides. Oriente, Cuba. Taíno; ca. 1000–1500 d. C. Dimensiones varias. Roca de grano fino tallada, con picado, abrasión y pulimento. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 1-131 y 1-133. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

estar dada tanto en los valores simbólicos como en la pureza de los trazos, de ahí que se asume como una estética utilitaria.⁹ En tal sentido, resulta oportuna la perspectiva de Estela Ocampo,¹⁰ para quien la estética es una manera de organizar la imaginación, la sensibilidad y la capacidad expresiva en la producción de contenidos. La autora considera que el rasgo principal, determinante, que estructura y da sentido a la práctica estética no concebida como arte, es su dependencia íntegra de los sistemas culturales, en especial de la religión. Se trata de una práctica inmersa, entretrejida, íntimamente relacionada con el saber de la comunidad, es decir, imbricada.

En los procesos creativos de estos colectivos, se sintetizan conocimientos y sentimientos de aceptación grupal e identidad, reflejados por medio de símbolos, que manifiestan la esencia del intelecto. La actitud estética está presente en la gama de apreciaciones que este hombre hace de su universo objetual. Son formas de semiotización e intercambio sensible que funcionan desde la hibridez y no de manera atomizada, en tanto recurren a una resignificación de lo estético, reivindicando su presencia vital en toda experiencia, prescindiendo de la separación, exclusividad y distancia de lo útil que supuso el término arte dentro del imaginario moderno.¹¹

Se trata de soluciones estéticas reguladas por enunciaciones simbólicas que, según el supuesto, parten de entes sobrenaturales y son el reflejo de la tradición del grupo. Los recursos expresivos están mediados por la decisión del cemí, que no es más que la normativa tradicional, donde se inserta toda una carga ceremonial. Se muestra entonces un repertorio iconográfico variado, elaborado en soportes como la concha, la piedra, el hueso y el metal; materias seleccionadas por sus particularidades y valores simbólicos que se convertían en significantes visibles de fuerzas invisibles y cuyo manejo demandaba de habilidades artesanales y conocimientos heredados.

En cuanto a los materiales de confección, la concha tuvo gran connotación simbólica para las comunidades arahuaco-insulares prehispánicas. Su uso estuvo mediado por su sentido mítico-religioso. Llama la atención su notable reporte en locaciones arqueológicas interiores, lo que evidencia la conexión trascendente de los antillanos con el mar como segundo espacio vital y, a la vez, universo indómito. Hernández e Izquierdo¹² sugieren la existencia de algún mito que venerara las fuerzas ocultas del agua. Evalúan, además, el simbolismo sexual del caracol y su relación con el segundo nacimiento, dada su presencia en rituales funerarios.

9. Lelia Delgado, «Los componentes estéticos de la práctica social: notas para el estudio del arte prehispánico». *Boletín de Antropología Americana* 18 (1988).

10. Estela Ocampo, *Apolo y la máscara. La Estética Occidental Frente a las Prácticas Artísticas de Otras Culturas* (Barcelona: Ed. Icaria, 1985).

11. Beatriz Dávila Abreu y Mayra Sánchez Medina, «Las prácticas estéticas aborígenes en Cuba. Apuntes para una contra historia decolonial», *Ciencia y Sociedad* 49, núm. 4 (2024).

12. Giselda Hernández Ramírez y Gerardo Izquierdo, «El caracol en las culturas aborígenes», en *Los indoamericanos en Cuba. Estudios abiertos al presente*, coord. F Pérez Cruz (La Habana: Ed. Ciencias Sociales, 2014).



Idolillos colgantes. Oriente, Cuba. Taíno; ca. 1000–1500 d. C. $4,0 \times 3,2 \times 1,8$ cm y $4,3 \times 2,2 \times 2,0$ cm. Piedra tallada y pulida, con perforaciones de suspensión. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 1257 y 367. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.





La piedra, por su perdurabilidad, fue muy empleada y resultó privilegiada para representaciones que muestran entes hieráticos y alejados de actitudes cotidianas. El trabajo en volumen en tipos como la cuarcita, la jadeíta y la serpentina ofrece ejemplares que impactan por la fuerza visual y nivel de detalles. Los reportes en hueso, aunque más escasos en el registro arqueológico, proporcionan representaciones escultóricas muy interesantes que evidencian el vínculo originario con la materia, portadora de fuerza propia.

Los objetos confeccionados en metal, por su frecuencia restringida en el registro y la carga semántica de ese material, son portadores de sentido jerárquico. Todo indica que eran empleados en ocasiones especiales, en las que se requería hacer notar el estatus del portador. Los metales poseían connotación mítica como creación de importantes antepasados, por lo que eran especialmente apreciados en el contexto antillano.¹³

Al evaluar el registro de estas comunidades, resulta notable la similitud estilística como reflejo de comunión de creencias, proyección simbólico-mitológica y experiencias sociales. No obstante, se trata de una iconografía variada que apela a distintos soportes y tipologías. Así, llega hasta nuestros días una producción material que trasluce identidad regional. Se trata de un acervo en el que se privilegian los

pequeños y medianos formatos, lo que facilitó la condición portable, independientemente del tipo de objeto.

A través del manejo de los medios técnicos, los rasgos icónicos, el empleo de los materiales, los formatos y configuraciones, se ofrecen imágenes reguladas, expresión de soluciones estéticas, que adquieren una connotación especial. En tal sentido, se privilegió la simetría axial, en correspondencia con una norma preconcebida que buscó crear una imagen coherente, además del respeto a los referentes, casi siempre simétricos en sí mismos. Hay un predominio del referente figurativo, aun cuando en ciertos objetos se aprecia una fuerte tendencia a la estilización, que puede llegar a soluciones muy audaces donde la representación se ajusta al fragmento de material.

Del mismo modo prevalecen las representaciones hieráticas, lo que sugiere un propósito de tipo simbólico; no obstante, se advierte en algunos exponentes el empleo de signos fundamentalmente geométricos que se reiteran, lo que aporta una visualidad diferente. En cuanto al manejo de las texturas, se muestran superficies tersas y lustrosas. El color se potencia a partir del trato esmerado de las superficies. A través de un cuidadoso acabado, las materias reflejan sus energías tanto internas como externas, según el criterio de Mary Helms.¹⁴

13. Roberto Valcárcel Rojas, Marcos Martín-Torres, Jago Cooper y Thilo Rehren, «Oro, guanines y latón. Metales en contextos aborígenes de Cuba», *El Caribe Arqueológico*, núm. 10 (2007): 116-131; Roberto Valcárcel Rojas y Marcos Martín-Torres, «Metals in the Indigenous Societies of the Insular Caribbean», en *The Oxford Handbook of Caribbean Archaeology*, ed. William F. Keegan, Corinne L. Hofman y Reniel Rodríguez Ramos (Oxford: Oxford University Press, 2013).

14. Mary W. Helms, «Art styles and interaction spheres in Central America and the Caribbean: polished black wood in the Greater Antilles», en *Chiefdoms in the Americas* (Boston: University Press of America, 1987).

Un ejemplo interesante para la iconografía antillana son los pendientes grabados en el caracol de la especie *Oliva sp.* Este tipo de objeto resulta notable, pues el proceso de talla en otra especie de caracol completo fue inusual.¹⁵ Uno de estos ejemplares procedente de Banes integra la colección del Museo Antropológico Montané (inv. 66). A partir de un conjunto de motivos desplegados en la superficie del caracol, que sugiere una cabeza, la pieza exhibe el diseño de un rostro antropomorfo cuyas comisuras de los labios hacia arriba insinúan una expresión de bienestar. Presenta ojos circulares, rodeados de líneas incisas. La boca es grande, rodeada de labios con incisiones que descubren la dentadura. La nariz es prominente. Debajo del rostro, que se presenta enmarcado por un trazo inciso, aparecen unos elementos que sugieren ser estilizaciones de dos manos. En la parte superior se aprecia un agujero para colgar.

El caracol es llevado de su estado natural a la forma requerida para concebir el objeto. Por medio de la abrasión, el desgaste y la incisión, se delimitan los rasgos del rostro, ajustándose al espacio que ofrece la concha. Se emplea la alternancia de planos y los trazos incisos para reforzar la representación. Muestra elementos inusuales para este tipo de artefacto, en este caso, lo que sugiere ser dos manos estilizadas. Según Guarch y Querejeta,¹⁶ pudiera representar una variante menos jerarquizada de las *guayzas*. Desde otra perspectiva, pudo tratarse de algún objeto

social, o de la imagen de un antepasado. Se trata de una especie que tuvo un amplio uso, pues las olivas fueron empleadas como cuentas, instrumentos sonoros y superficie para la representación. La atribución semántica en este tipo de objeto está presente desde el propio proceso de transformación que se opera en el caracol, al llevarlo desde su estado natural hasta la forma deseada para plasmar el diseño.

Otro ejemplo elocuente se halla en dos idolillos colgantes del acervo del Museo Montané. El primero, de tonalidad verdosa, es un fragmento lítico trabajado en volumen que representa una figura antropomorfa desnuda, de apariencia masculina y proporciones compactas. La cabeza, grande respecto al resto del cuerpo, presenta en la parte superior un elemento a modo de tocado; el rostro se proyecta y los rasgos se resuelven por alternancia de planos e incisiones: ojos circulares en bajo relieve, boca grande con labios y dientes visibles, nariz sugerida por un leve volumen y orejas salientes con ligera oquedad central. El tronco es corto; los brazos, separados del cuerpo por perforaciones biconicas, se apoyan en la cadera y muestran dedos definidos. En el abdomen se observa una oquedad que sugiere el ombligo y, a media altura de cada brazo, depresiones incisas que podrían representar brazaletes semejantes a los descritos por los cronistas. Las piernas se disponen en posición acuchillada, separadas a la altura de las rodillas y unidas en los pies, pequeños y con dedos delimitados; los glúteos se acu-

15. Roberto Valcárcel, «Olivas grabadas: caracoles del arte aborigen en Cuba», *MUSEOLógicas* 2, núm. 2-3 (1994).

16. José M. Guarch Delmonte y Alejandro Querejeta Barceló, *Mitología aborigen de Cuba. Deidades y personajes* (La Habana: Publicigraf, 1992).



Collar de conchas. Banes, Holguín, Cuba. Taíno occidental; ca. 900–1500 d. C. (Banes). Conchas de *Polymita* sp. ensartadas. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 6429. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

san por un leve volumen. Presenta perforaciones laterales y dorsales que permiten distintas modalidades de suspensión.

El segundo ejemplar, de color pardo-rojizo, es igualmente un fragmento lítico antropomorfo, desnudo y de apariencia masculina, de cuerpo cilíndrico que remata en un anillo superior. La cabeza, sobredimensionada, presenta un tocado en la parte superior; los ojos se indican mediante leves volúmenes, la nariz triangular se proyecta y la boca, grande, deja ver los dientes. Posee orejas prominentes, cuello y tronco corto, sin brazos. Las piernas se muestran acucilladas, separadas y culminan en pies pequeños, juntos, con dedos sugeridos por trazos incisos; conserva la perforación para colgar.

En ambos casos se trata de representaciones escultóricas que, mediante corte, percusión, abrasión, talla, incisión, pulido y perforación bicónica, explotan el trabajo de la piedra en volumen, con un manejo destacado de los planos y de la incisión para reafirmar y delimitar los rasgos. Por su imbricación con el entramado sociocultural, no se descarta que constituyan imágenes de culto diseñadas para ser portadas a modo de amuletos protectores, quizá personificaciones de antepasados míticos venerados por el grupo. La postura acucillada refuerza su vinculación con procesos rituales.

En general, estos bienes se comportaron como objetos de culto o fetiches protectores asociados a entidades espirituales y a imágenes de antepasados, así como constituyeron piezas con implicación mitológica, pues materializaron conceptos trascendentes que son posibles de vincular con los principios de estas culturas. Se trata de un universo material portador de historias de vida: imágenes sociales que personifican cómo hombres y mujeres representaron sus modos de articulación sociocultural, así como sus sistemas de relaciones de índole diversa. La iconografía arahuaco-insular prehispánica deviene síntesis de la sensibilidad de estas comunidades y constituye episodio originario y fundamento de la identidad antillana.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Martha G. y Philip M. Peek, eds. *Ways of the Rivers: Arts and Environment of the Niger Delta*. Los Ángeles: Fowler Museum at UCLA, 2002.
- Anglería, Pedro Mártir de. *De orbe novo decades. Incipitur Legatio Babylonica*. Alcalá de Henares: Arnao Guillén de Brocar, 1516.
- Arrom, José Juan. *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. México: Siglo XXI Editores, 1975.
- Arrom, José Juan. *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. 2ª ed. corr. y ampl. México: Siglo XXI Editores, 1989.
- Brinton, Daniel G. «The Arawack Language of Guiana in its Linguistic and Ethnological Relations». *Transactions of the American Philosophical Society*, núm. 14 (1871): 429-44.
- Caso, Alfonso. *El pueblo del Sol*. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- Caveda de la Guardia, Ernesto. «El sol y la luna dentro de la cosmogonía taína y su expresión en el arte rupestre: revisión de una propuesta cubana desde el análisis estructural del mito». *Cuba Arqueológica*, Vol. 15 núm. 2 (2022). <https://cubaarqueologica.com/revista-cuba-arqueologica-vol-15-no-2-2022/>
- Caveda de la Guardia, Ernesto. «Apuntes sobre el motivo iconográfico “cefalosigmoide” en la plástica arahuaco-insular de Cuba y su interpretación ecomitológica». En *Anthropos 2025*. La Habana: Universidad de La Habana, 2025. <https://eventos.uh.cu/event/133/contributions/4583/>.
- Caveda de la Guardia, Ernesto. «Atabey y sus nombres en la Relación de fray Ramón Pané: crítica textual y relectura etnolingüística de los testigos del siglo XVI (1511–1571)». *Thakhi MUSEF*, núm. 11 (2025).
- Chávez, Gerardo y Manuel Rivero. *Nuevo diccionario de mitología cubana*. Ciudad de Panamá: Aurelia Ediciones, 2019.
- Coll y Toste, Cayetano. «Vocabulario español-borriqueño». En *Prehistoria de Puerto Rico*. San Juan: [s. e.], 1907.
- Curet, L. Antonio. «The Taíno: Phenomena, Concepts, and Terms». *Ethnohistory* 61, núm. 3 (2014): 467-95. <https://doi.org/10.1215/00141801-2685406>.
- Dávila Abreu, Beatriz. *Entre pendientes y cibas. Prácticas estéticas precolombinas en Cuba*. Holguín: Editorial La Mezquita, 2020.
- Dávila Abreu, Beatriz y M. Sánchez Medina. «Las prácticas estéticas aborígenes en Cuba. Apuntes para una contra historia decolonial». *Ciencia y Sociedad* 49, núm. 4 (2024): 115-32.
- Dehouve, Danièle. «5. El cosmograma». En *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2014. DOI: 10.4000/books.cemca.9350.

- Delgado, L. «Los componentes estéticos de la práctica social: notas para el estudio del arte prehispánico». *Boletín de Antropología Americana*, núm. 18 (1988): 33-48.
- Domínguez, Lourdes S. «El ídolo de Zayas». *Catauro. Revista Cubana de Antropología* 12, núm. 22 (2010): 49-51.
- Feijóo, Samuel. *Mitología cubana*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1986.
- Fernández Ortega, Racso *et al.* «Los petroglifos de Santiago de Cuba y el personaje con los brazos en aspa. Un caso de obligatoria justicia». *Catauro. Revista Cubana de Antropología* 12, núm. 22 (2010): 66-86.
- Firth, Raymond. *The Economics of the New Zealand Maori*, 2ª ed. Wellington: R. E. Owen, Government Printer, 1959.
- Gell, Alfred. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Graeber, David. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave, 2001.
- Granberry, Julian y Gary S. Vescelius. *Languages of the Pre-Columbian Antilles*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2004.
- Guarch, José Manuel y Alejandro Querejeta (1992). *Mitología aborigen de Cuba (Deidades y Personajes)*. La Habana: Publicigraf.
- Helms, M. W. «Art styles and interaction spheres in Central America and the Caribbean: polished black wood in the Greater Antilles». En *Chiefdoms in the Americas*, 67-83. Boston: University Press of America, 1987.
- Hernández Ramírez, Giselda y Gerardo Izquierdo. «El caracol en las culturas aborígenes». En *Los indoamericanos en Cuba. Estudios abiertos al presente*, coordinado por F. Pérez Cruz, 126-35. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2014.
- Herrera Fritot, René. *Estudio de las hachas antillanas*. La Habana: Departamento de Antropología, Comisión Nacional de la Academia de Ciencias, 1964.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*. En *Nueva colección de documentos para la historia de México*, t. III, 209-40. México: Editorial Vargas Rea, 1941.
- José Juan Arrom, *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, 2ª ed. corr. y ampl. (México: Siglo XXI Editores, 1989).
- Keegan, William F. y Corinne L. Hofman. *The Caribbean before Columbus*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Keegan, William F. y Michael D. Maclachlan. «The Evolution of Avunculocal Chiefdoms: A Reconstruction of Taíno Kinship and Politics». *American Anthropologist* 91, num. 3 (1989): 613-30.

- Kerényi, Károly y Carl Gustav Jung. *Introducción a la esencia de la mitología: El mito del niño divino y los misterios eleusinos*. Traducido por Brigitte Kiemann. Madrid: Siruela, 2004.
- National Museum of the American Indian (NMAI). «Jar in the form of a woman or the Taíno Earth Mother Cahubaba (Catalog. No. 12/7442)». En *Infinity of Nations: Mesoamerica & Circum Caribbean*. Washington, DC: Smithsonian Institution.
- Nicholson, H. B. «Religion in Pre-Hispanic Central Mexico». En *Handbook of Middle American Indians*, editado por Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, vol. 10, Austin: University of Texas Press, 1971.
- Ocampo, Estela. *Apolo y la máscara. La Estética Occidental Frente a las Prácticas Artísticas de Otras Culturas*. Barcelona: Ed. Icaria, 1985.
- Oliver, José R. *Caciques and Cemi Idols: The Web Spun by Taíno Rulers between Hispaniola and Puerto Rico*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2009.
- Ortiz, Fernando. *Correspondencia de Fernando Ortiz, 1940-1949: Iluminar la fronda*. Compilación y notas de Trinidad Pérez Valdés. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2016.
- Ortiz, Fernando. *El huracán: su mitología y sus símbolos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1947.
- Ostojski, Michael. «Icono y mito en la zoolatría de la cultura Tumaco-Tolita». Tesis doctoral. Universidad de La Habana, 2008.
- Pané, Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios: el primer tratado escrito en América*. Nueva versión con estudio preliminar, notas, mapa y apéndices por José Juan Arrom. México: Siglo XXI Editores, 1988.
- Recinos, Adrián, trad. *Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché*. México: Fondo de Cultura Económica, 1947.
- Robiou Lamarche, Sebastián. «La Gran Serpiente en la mitología taína». *Boletín Gabinete de Arqueología*, año 3, núm. 3 (2004).
- Rodríguez Herrera, Esteban. *Léxico mayor de Cuba*, vol. II (La Habana: Editorial Lex, 1959).
- Rodríguez López, Iván. «Antillean Islander Space: On the Religious Beliefs and Representations of the Taíno People». *Journal of Religious History* 40, núm. 4 (2016): 453-74.
- Rodríguez Ramos, Reniel. *Puerto Rican Precolonial History Etched in Stone*. Tesis doctoral. Universidad de la Florida, 2007.
- Rodríguez Ramos, Reniel. *Rethinking Puerto Rican Precolonial History*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2010.

- Rouse, Irving. *The Tainos: Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Royo Guardia, Fernando. «Posible significación de un ideograma taíno». *Memorias de la Sociedad Cubana de Historia Natural* «Felipe Poey» 13, núm. 1 (1939).
- Ulloa, Alfonso de. *Historie del S.D. Fernando Colombo; nelle quali s'ha particolare, et vera relatione della vita, et de' fatti dell' Ammiraglio D. Christoforo Colombo, suo padre: et dello scoprimento, ch'egli fece dell' Indie Occidentali, dette Mondo Nuovo, hora possedute dal Sereniss. Re catolico*. Venezia: Francesco de' Franceschi Sanese, 1571.
- Valcárcel, Roberto *et al.* «Oro, guanines y latón. Metales en contextos aborígenes de Cuba». *El Caribe Arqueológico*, núm. 10 (2007): 116-31.
- Valcárcel, Roberto y M. Martín-Torres. «Metals in the Indigenous Societies of the Insular Caribbean». En *The Oxford Handbook of Caribbean Archaeology*, editado por William F. Keegan, Corinne L. Hofman y R. R. Ramos, 504-22. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Valcárcel, Roberto. «Olivas grabadas: caracoles del arte aborígen en Cuba». *MUSEOLógicas* 2, núms. 2-3 (1994): 115-31.
- Valcárcel, Roberto. «Seres de barro: Un espacio simbólico femenino». *El Caribe Arqueológico*, núm. 4 (2000): 20-34.
- Valcárcel, Roberto. *Banes Precolombino. La ocupación agricultora*. Holguín: Ediciones Holguín, 2002.
- Van Gennep, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial S.A., 2008.
- Vera, Ana y Iralia García. *Cuentos, leyendas y fábulas de la oralidad cubana. Vol. I: Cuentos y leyendas del imaginario tradicional*. La Habana: Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, 2017.
- Wilson, Samuel M. *The Archaeology of the Caribbean*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Zayas y Alfonso, Alfredo. *Lexicografía antillana*. La Habana: Imprenta «El Siglo XX» de A. Miranda, 1914.





ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN





ARTE ABORIGEN DE CUBA. PROBLEMAS Y EXPECTATIVAS

Pedro Pablo Godo Torres¹

Una valoración acerca del estado actual de los estudios del arte aborigen de Cuba, quizás resulte una experiencia amarga, pero a la vez vigorizante para la acción renovadora que reclama la arqueología. Los balances, tan necesarios de tiempo en tiempo, no deben asumirse como juicios críticos, sino con el ánimo de explicar la historia.

En la primera mitad del pasado siglo, nuestra arqueología «en mantillas», al decir del coleccionista Fernando García y Grave de Peralta, tuvo, no obstante, ciertos antecedentes que vale señalar. Morales Patiño, en la búsqueda de un nexo entre artefactos relevantes y la religiosidad aborigen, acudió a la relación de mitos recogidos por el fraile Ramón Pané, en la vecina isla La Española.² René Herrera

Fritot siguió esa ruta, en lo particular, de piezas con diseños zoomorfos;³ y en otro estudio sobre la cerámica decorada observó un proceso de síntesis artística desde lo figurativo hasta la estilización y el esquematismo.⁴ No menos importante es la indagación de Fernando Ortiz en dagas líticas y hachas antillanas de una simbólica binariedad en el extremo superior, manifiesta morfológicamente en simples rasgos estructurales o animizadas en formas de cabezas de animales o de seres humanos o sobrehumanos.⁵ En otro orden, la investigación de un personaje con los brazos en aspas, típico de la región oriental de Cuba, que identificó como el cemí Guabancex, de los vientos y tempestades.⁶

Estos notables acercamientos a la producción artística aborigen no tuvieron

1. Departamento de Arqueología del Instituto Cubano de Antropología.

2. Oswaldo Morales Patiño, «La religión de los indígenas antillanos. Con especial referencia a los de Cuba», en *Primer Congreso Histórico Municipal Interamericano. Actas y documentos* (La Habana: [s.e.], 1943).

3. René Herrera Fritot, «Arqueotipos zoomorfos de las Antillas», *Revista de Arqueología y Etnología*, año VII, núms. 15-16, enero-diciembre (1952).

4. Herrera Fritot y Charles Leroy Youmans, *La Caleta: joya arqueológica antillana* (La Habana: Imprenta El Siglo XX, 1946).

5. Fernando Ortiz, *Las cuatro culturas indias de Cuba* (La Habana: Arellano y Cía, Editores, 1943).

6. Ortiz, *El huracán. Su mitología y sus símbolos* (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1947).

la continuidad deseable en la segunda década del siglo, y en ello mucho tuvo que ver la implantación del materialismo histórico como filosofía oficial en la investigación científica, o, mejor decir, una equivocada concepción del materialismo histórico. El discurso institucional, al menos en el Departamento de Arqueología de la Academia de Ciencias de Cuba, centro rector de la disciplina en el país, si bien no era impositivo, recomendaba no investigar el arte «por ahora», porque ante todo debía priorizarse el ámbito infraestructural-económico de la sociedad precolombina.

Tal posición indicaba que el arte aborigen era un asunto de *los historiadores del arte* y se hizo extensiva a la mitología. La relación de mitos recogida por Pané no se consideraba del todo confiable, «por sus dificultades con el idioma arua-co y el castellano, además de sus conceptos feudales y religiosos, que lo llevaron a distorsionar gran parte de lo que vio, así como por su escasa cultura en general.⁷ En particular, también hubo un rechazo a la aplicación de métodos estructurales en ese campo de estudio.

De resultas, mientras se capacitaron investigadores en la antropología física, la zooarqueología, las industrias líticas y de la concha, la cerámica y otras especialidades que tributaban al conocimiento del ámbito infraestructural, los estudios del arte quedaron relegados ante la ausencia de consagrados a tiempo completo. Sin embargo, se estaba acumulando una voluminosa información que requería una urgente atención.

Los trabajos aparecieron intermitentemente, desde distintas percepciones, y como nunca hubo, puede decirse que hasta hoy, un debate teórico en nuestros medios científicos, por consiguiente, una producción bibliográfica desigual, desde lo eminentemente descriptivo hasta valoraciones sustantivas.

Hace años en una recapitulación, señalé las principales líneas temáticas, a saber:⁸

- Catálogo de decoraciones en asas y en el cuerpo de las vasijas de cerámica mediante técnicas de incisión y modelado (Navarro,⁹ Rodríguez Cullel,¹⁰ Guarch,¹¹ Valcárcel *et al.*).¹²

7. José M. Guarch, *El Taíno de Cuba. Ensayo de reconstrucción etnohistórica* (La Habana: Academia de Ciencias de Cuba, Dirección de Publicaciones, 1978): 172 y 177-78.

8. Pedro P. Godo, «Arte aborigen de Cuba: una mirada desde la arqueología», *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, año 5, núm. 8, julio-diciembre (2003). Cualquier omisión es involuntaria. Se citan los trabajos de otros autores y el año de la publicación.

9. Ernesto Navarro, *Motivos de arte en la cerámica indocubana*, serie Publicaciones, n. 5 (La Habana: Universidad de La Habana, Museo Antropológico Montané, 1973).

10. Caridad Rodríguez Cullel, «Catálogo gráfico de los diseños en la cerámica taína de Cuba», en *Cuba Arqueológica*, vol. I (Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1978).

11. Guarch, *El Taíno de Cuba*.

12. Roberto Valcárcel *et al.*, «La ornamentación incisa en la cerámica aborigen del centro-norte de Holguín, Cuba», *El Caribe Arqueológico*, núm. 1 (1996).

- Artefactos excepcionales de la arqueología cubana (Dacal y Navarro,¹³ Rivero de la Calle,¹⁴ Zaldívar y Fernández).¹⁵
- Géneros de artefactos en objetos, adornos corporales y clasificaciones tipológicas (Herrera Fritot,¹⁶ Dacal,¹⁷ Ortega,¹⁸ Valcárcel,¹⁹ Dávila,²⁰ Silva García y Pérez Jiménez).²¹ Estudio genérico de índole técnico-estilístico en diversos tipos de artefactos (Domínguez,²² Rodríguez Cullel,²³ Jardines y Calvera,²⁴ Vázquez Pérez,²⁵ Dacal y Domínguez).²⁶
- Identificación de animales, géneros y posibles especies (Rodríguez Arce,²⁷ Arredondo Antúnez y Borroto-Páez).²⁸

13. Ramón Dacal y Ernesto Navarro, *El idolo de Bayamo*, serie Publicaciones, n. 3 (La Habana: Universidad de La Habana, Museo Antropológico Montané, 1972).

14. Manuel Rivero de la Calle, «Estudio comparativo y localización del hacha de ceremonia de Cueva Ponce», *Santiago. Revista de la Universidad de Oriente*, núm. 55, septiembre (1984).

15. María del Pilar Zaldívar y Fernández, «El cemí del tabaco del Museo Antropológico Montané», *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, año 5, núm. 8, julio-diciembre (2003).

16. Herrera Fritot, *Estudio de las hachas antillanas* (La Habana: Departamento de Antropología, Comisión Nacional de la Academia de Ciencias de Cuba, 1964).

17. Dacal, «Notas sobre las figurinas aruacas de la prehistoria cubana», *Universidad de La Habana* 2-3, núms. 196-197 (1972).

18. Ovidio Ortega, «Proceso de diseño de los cemíes indocubanos», en *Estudios Arqueológicos: Compilación de temas 1990* (La Habana: Departamento de Arqueología, Centro de Antropología, Editorial Academia, 1994).

19. Valcárcel, «Olivas grabadas: caracoles del arte aborigen de Cuba», *Museológicas* 2, núms. 2-3 (1994); Valcárcel, «Banes precolombino: jerarquía y sociedad», *El Caribe Arqueológico*, núm. 3 (1999); Valcárcel, «Seres de barro. Un espacio simbólico femenino», *El Caribe Arqueológico*, núm. 4 (2000).

20. Beatriz Dávila, «Estudio estético del objeto portable ornamental-ceremonial agroalfarero en el oriente de Cuba» (tesis doctoral, Universidad de Oriente, 2018).

21. Santiago Silva García y Reinaldo Pérez Jiménez: Interpretación figurativa de un pendiente de concha aborigen (inédito, 1991). Para consultar información detallada y otros similares de Cuba, véase Reinaldo Pérez Jiménez *et al.*, *Arqueología aborigen del sitio Toma de Agua* (Sancti Spiritus: Ediciones Luminaria, 2007), 71-72.

22. Lourdes S. Domínguez, «Algunos aspectos del arte de los grupos aborígenes agricultores ceramistas», en *Arqueología de Cuba* (Novosibirsk: Editorial Nauka, Sección Siberiana de la Academia de Ciencias de la URSS, 1986); Domínguez, «El arte como expresión social de los aborígenes de Cuba», en *Cuba: arqueología y legado histórico*, ed. científico Armando Rangel Rivero (Ciudad de Guatemala: Ediciones Polymita, 2018).

23. Caridad Rodríguez Cullel, «Cemíes de Cuba», en *Arqueología de Cuba* (Novosibirsk: Editorial Nauka, Sección Siberiana de la Academia de Ciencias de la URSS, 1986).

24. Juan E. Jardines y Jorge Calvera, «Estudio técnico-estilístico de objetos de carácter superestructural de los grupos aborígenes agroceramistas de las Antillas», *El Caribe Arqueológico*, núm. 2 (1997).

25. Rosaura Vázquez Pérez, «Comunicación estética con nuestros aborígenes», en *Cuba Arqueológica*, vol. I (Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1978).

26. Dacal y Domínguez, «El arte agroalfarero de Cuba», *Revolución y Cultura*, núm. 4 (1988).

27. César Rodríguez Arce, «Apuntes sobre la figura del murciélago en la iconografía prehispánica de Cuba», *El Caribe Arqueológico*, núm. 4 (2000).

28. Carlos Arredondo Antúnez y Rafael Borroto-Páez, «Animales en el arte aborigen», en *Cuba: arqueología y legado histórico*, ed. científico Armando Rangel Rivero (Ciudad de Guatemala: Ediciones Polymita, 2018).

- Arte rupestre. Inventarios de pictografías y petroglifos, clasificación de motivos y diseños (Núñez Jiménez,²⁹ Guarch y Rodríguez Cullel,³⁰ Alonso,³¹ Fernández y González,³² Gutiérrez Calvache,³³ Gutiérrez Calvache y González).³⁴
- Arte, mitología y religión (Vera Cruz,³⁵ Vázquez Pérez,³⁶ Guarch y Querejeta,³⁷ Godo y Celaya,³⁸ Celaya y Godo).³⁹

Después de que se diera a conocer la obra de José Juan Arrom,⁴⁰ en algunos de estos textos ya se citaban profusamente los relatos de Pané, con el ánimo de identificar artefactos de Cuba, y vale añadir, a veces confundiendo cemíes, personajes y animales mitológicos.

No estaban lejos los padres fundadores de la arqueología cubana al señalar los retos y dificultades que entrañaba la investigación del arte aborigen. Así lo expresó Álvarez Conde:

Los arqueólogos cubanos deben no solo consagrarse a la búsqueda y localización de los materiales dejados por nuestros indígenas; es necesario que, además, se consagren a conocer cuál fue la función cultural y el mensaje que nos legaron nuestros antepasados, que puede constituir como bien se ha dicho, una función social que debe descubrirse en cada artefacto, lo que nos facilitará el conocimiento de la cultura de un pueblo que vivió en el pasado.⁴¹

29. Antonio Núñez Jiménez, *Cuba: dibujos rupestres* (La Habana: Industrial Gráfica S. A./Editorial de Ciencias Sociales, 1975).

30. Guarch y Rodríguez Cullel, «Consideraciones acerca de la morfología y el desarrollo de los pictogramas cubanos», en *Cuba Arqueológica*, vol. II (Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1980).

31. José Alonso, «Ortiz y la Cueva del Templo o el informe de Don Fernando», *Gabinete de Arqueología*, año 1, núm. 1 (2001).

32. Racso Fernández y José B. González, *El enigma de los petroglifos aborígenes de Cuba y el Caribe insular* (La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2001).

33. Divaldo Gutiérrez Calvache, «Sobre el simbolismo y la funcionalidad del número en el arte rupestre de la Cueva de los Petroglifos», *El Caribe Arqueológico*, núm. 6 (2002).

34. Gutiérrez Calvache y González, *Arte rupestre de Cuba: desafíos conceptuales* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Aspha Ediciones, 2016).

35. Margarita Vera Cruz, «Asas aborígenes de la tradición alfarera de Cuba», en *Cuba Arqueológica*, vol. I (Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1978).

36. Rosaura Vázquez Pérez, «Tres ídolos. Ensayo acerca del arte aborigen cubano», en *Cuba Arqueológica*, vol. II (Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1980).

37. Guarch y Alejandro Querejeta, *Mitología aborigen de Cuba. Deidades y personajes* (La Habana: Publicigraf, 1992); Guarch y Querejeta, *Los cemíes olvidados* (La Habana: Publicigraf, 1993).

38. Godo y Miriam Celaya, «Expresiones mitológicas en los burenes de Cuba» (La Habana: Departamento de Arqueología, Centro de Arqueología y Etnología/Editorial Academia, Academia de Ciencias de Cuba, 1988).

39. Celaya y Godo, «Llora-lluvias: expresiones mítico-artísticas en la alfarería aborigen», *El Caribe Arqueológico*, núm. 4 (2000).

40. Fray Ramón Pané, *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, 1990); José Juan Arrom, *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, (México D. F.: Editorial Siglo XXI, 1989).

41. José Álvarez Conde, «El arte precolombino en Cuba», *Revista de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología*, cuarta época, núm. 1, junio (1960).

Y Ortiz, con mayor profundidad:

Todo objeto arqueológico es por sí un conjunto de símbolos en busca de una expresión inteligible. Es como un ente muerto y desenterrado al cual hay que devolverle nombre y vida; haciéndole hablar su lenguaje propio, o sea el de su individualidad en el espacio y el tiempo en que tuvo vigencia, cuando formó parte integral y funcional de una cultura. Pero el lenguaje de los entes muertos no es de fácil inteligencia; hablan, como los mudos, por signos que sólo conocen los iniciados o que no conoce nadie.⁴²

Veamos entonces qué se ha logrado, ya sea en los enfoques descriptivos y de caracterización tecnotipologista de las formas artísticas, y en el conocimiento del sincretismo sociocultural de otros ámbitos superestructurales. Como es imposible tratar al detalle todos los trabajos, lo cual requeriría de un estudio de mayor extensión, solo haré mención a algunas contribuciones significativas.

Acerca de la cerámica, en la superación de la recuperada en sitios puntuales y de catálogos genéricos, Valcárcel *et al.*, con mayores pretensiones, esclarecieron la estructuración de 423 diseños en vasijas completas y fragmentos pertenecientes a la zona centro-norte de Holguín.⁴³ En la indagación, definieron agrupaciones significativas de determinados diseños, entre

sitios y en la estratigrafía de sitios, que acusaban la temporalidad temprana del punteado grueso y las líneas incisas, paralelas y oblicuas, en tanto que las curvadas y en óvalos eran exclusivas de ocupaciones medias y tardías.

En el estudio de las figurinas o estatui-llas femeninas modeladas en barro —30 ejemplares—, Dacal no solo reparó en sus características morfológicas, sino también estableció un nexo con los cultos agrarios de fertilidad o de reproducción biológica identificados en Cuba y otras latitudes.⁴⁴

Ante la masividad y diversidad tipológica de los adornos corporales, Dávila, al nombrarlos objetos portables-ceremoniales, logró una clasificación estilística y regional en el oriente de Cuba, destacando el vínculo con el contexto sociocultural de creencias, mitos y prácticas rituales.⁴⁵ En otro orden, resulta novedoso, por muchas razones, el artículo de Ortega, el cual parte de una declaración de principios: reconocer la producción plástica precolombina, en lo general, del Caribe y, en lo particular, de la historia del arte nacional. Su trabajo, desde la mirada del arte, trata la escultura menor de los idolillos colgantes antropomorfos, la organización de los diseños, el equilibrio y la proporción como estereotipos de la tradición cultural.⁴⁶

Por otra parte, Dacal y Domínguez en el estudio de objetos manufacturados en distintos soportes, plantearon la existencia de *dos ritmos de expresión del arte*. Uno, mágico, ritual y estable, objetivado

42. Ortiz, *Las cuatro culturas indias de Cuba*.

43. Valcárcel *et al.*, «La ornamentación».

44. Dacal, «Notas».

45. Dávila, «Estudio estético».

46. Ortega, «Proceso de diseño».

en la labor de artesanos especializados en materiales resistentes y difíciles de trabajar, en función de los caciques e individuos principales. El otro, de mayor libertad, reflejado en las vasijas de barro, masivo por la ejecución de una colectividad de fabricantes, y, por consiguiente, más dinámico en la renovación artística.⁴⁷

Desde distintas percepciones, destacan los trabajos de Valcárcel, quien, con una suficiente base estadística y el manejo de categorías artísticas, enriqueció el inventario y la clasificación tecnotipológica de los colgantes y artefactos sonoros confeccionados en los caracoles del género *Oliva*. Pudo establecer una distribución regional con arreglo a sus distintos diseños, si bien en general antropomorfos, con cierta incidencia y variedad del geometrismo en el centro-norte de la oriental provincia Holguín.⁴⁸ Al relacionar estas piezas con las *guaizas* o máscaras de concha, muy escasas y también en material de concha, sugirió que tal vez fuesen el retrato del alma de los caciques y personajes principales, en tanto que las de oliva, más abundantes, del resto de los comunitarios y transferidas en un proceso de sucesión generacional.

En cuanto a las figuras modeladas en barro, no solo reafirmó la preferencia del espacio simbólico femenino en ese material, al tener en cuenta la menor presencia de entes masculinos y zoomorfos. Sin desestimar criterios de otros autores que asociaron las figuras femeninas con los ritos

de fertilidad o representativas de personajes mitológicos, se pronunció a favor de la participación de la mujer en funciones religiosas reconocidas por la sociedad.⁴⁹

En otro de sus textos, al observar la concentración del material de adorno corporal y de uso ceremonial en determinados asentamientos, respecto a otros contemporáneos, consideró la producción de tales bienes asociada al desarrollo de las capacidades económicas y un incremento de la complejidad social. En tal sentido, y conociendo el valor de esos objetos en la vida religiosa y como atributos de carácter jerárquico, señaló para esos sitios de concentración, una posición principal en el control del ritual religioso y la residencia de personajes con un significativo nivel de jefaturas.⁵⁰

El arte rupestre ha sido tema de mucha atención con el predominio de un modelo tipológico-descriptivo de las pictografías y petroglifos, la postulación de zonas y localidades geográficas, y con aventuradas interpretaciones de su contenido artístico, simbólico, mitológico o ampliamente superestructural. Un caso típico es el de su máximo representante, Núñez Jiménez y seguidores, que, al pasar los años devino paradigma inamovible e infuncional.

En ese contexto, y con más aliento en aras de conceptualizar el pensamiento aborigen, se investigaron en más de treinta cuevas las formas artísticas, estructuradas en motivos y diseños;⁵¹ el simbolismo y funcionalidad del número;⁵² y la clasificación de

47. Dacal y Domínguez, «El arte».

48. Valcárcel, «Olivas grabadas».

49. Valcárcel, «Seres de barro».

50. Valcárcel, «Banes precolombino».

51. José Manuel Guarch y Caridad Rodríguez Cullel, «Consideraciones».

52. Gutiérrez, «Sobre el simbolismo».

las pictografías de la Cueva No. 1 de Punta del Este, la estación rupestre más importante del archipiélago cubano.⁵³

En la actualidad existen 299 estaciones pictográficas, petroglíficas y mixtas. En gran medida, la renovación se debe a la fundación del Grupo Cubano de Investigadores del Arte Rupestre y a sus principales figuras: Divaldo Gutiérrez Calvache, Racso Fernández Ortega y José B. González Tendero, que han publicado más de cincuenta artículos sobre la definición de categorías en el abordaje del arte rupestre como evidencia arqueológica; el perfeccionamiento de métodos de documentación de la gráfica sobre la base de técnicas modernas; el concepto de estilo y otros temas puntuales y genéricos. En tiempos recientes, una monografía de severa crítica bibliográfica, con un sustento teórico y metodológico, y resultados científicos que superan la tradición ortodoxa, reafirma el rumbo de la rupestrología cubana.⁵⁴

Graduados de la Universidad de Oriente, formados por la influencia del magisterio de Felipe Martínez Arango, arqueólogo e historiador, abordaron el problema con valoraciones estimulantes desde la perspectiva del historiador del arte; algo apenas tratado en la década de los años ochenta. Sin embargo, se resienten por la terminología empleada y las proposiciones interpretativas de los contenidos de las formas artísticas, en función estrictamente del fenómeno religioso. En

tal sentido, en piezas aisladas se hablaba de un «expresionismo pleno de modernidad».⁵⁵ Un idolillo antropozoomorfo se catalogaba con una tendencia geométrica simbolista: «hasta ahí tiende sus profundas raíces el cubismo contemporáneo»;⁵⁶ una mano de mortero con figuración antropomorfa en la cabeza, de enfoque expresionista «guiado por impulsos de emoción efectiva dramatizada»;⁵⁷ y otra pieza —Ídolo de Guaibanó—, también de una cabeza humana en piedra, «sin lugar a dudas pertenece a la línea estética del “expresionismo indocubano”».⁵⁸ Desde esa mirada, igualmente se analizaba otros artefactos excepcionales de la arqueología de Cuba; por ejemplo se planteaba que el Ídolo del Tabaco era cubista y el Ídolo de Bayamo, expresionista.

Sobre una base cronológica relativa de sitios arqueológicos de la región oriental y los cálculos ceramográficos de asas, se argumentó una suerte evolutiva de la religión aborígen, desde un culto agrario *animista*, *nahualista-totémico* hasta un culto a los antepasados, con una mayor acentuación al *cemiismo* y al *beiquismo*. Esta concepción tendría continuidad en un estudio de asas decoradas, donde las zoomorfas se asociaron al supuesto totemismo y las antropomorfas al cemiismo.⁵⁹

En ese discurso, confuso en el aparato conceptual de las formas tempranas de la religión, destaca ese ingrediente del nahualismo mesoamericano, de hombres

53. Alonso, «Ortiz y la Cueva».

54. Gutiérrez y González, *Arte rupestre*.

55. Vázquez Pérez, «Comunicación», 230.

56. Vázquez Pérez, «Tres ídolos», 190.

57. Vázquez Pérez, «Tres ídolos», 191.

58. Vázquez Pérez, «Tres ídolos», 192.

59. Margarita Vera Cruz, «Asas aborígenes», 253.

y animales combinados que participa de una religiosidad mucho más compleja que la profesada por nuestros aborígenes. En verdad, todo lo zoomorfo no es necesariamente totémico, puede tener base mítica o de divinidades zoomorfas, tal como en los casos de los cemíes Opiyelguobirán y Baraguabael. Añádase que ese criterio de adoraciones totémicas, o de animales convertidos en tótem, invadió indiscriminadamente la bibliografía, cuando en principio habría que demostrar la existencia del totemismo en nuestras sociedades aborígenes. No basta la simple presencia de los animales en la iconografía. Muchos investigadores arrastraron ese lastre, a todas luces, desconociendo a Malinowski, Lévi-Strauss, Frazer, Van Gennep, Goldenweiser y otros autores.

En la búsqueda de una *mitología aborígen* de Cuba representada en artefactos, los investigadores popularizaron el relato de Pané y el procedimiento teórico de Arrom.⁶⁰ A veces encontrando analogías atinadas, pero en otras ocasiones, hay que decirlo, con la deficiencia de una lectura acrítica de la fuente documental e interpretaciones forzadas o hiperbolizadas del referente arqueológico. Por consiguiente, en una u otra posición, no hacían más que una reproducción al pie de la letra en el contexto de las sociedades aborígenes de Cuba.

Así las cosas, entre otros, la figura de un pájaro era *Inriri Cahubabayael* que convirtió los seres asexuados en mujeres; la de un pez, *Yayael*, que ultimado por su padre Yaya, de sus huesos depositados en

una calabaza accidentalmente volcada, surgieron los peces y el mar; *Toa*, los niños abandonados y llorones transformados en ranas; la de un perro, *Opiyelguobiran*, cemí escapadizo que se refugió en una laguna y nunca más se supo de él. El gemelo *Deminán Caracaracol*, a punto de morir a causa de un tumor en su espalda, y de la cual salió una tortuga, podía ser la imagen de un individuo jorobado. El cemí *Corocote*, reverenciado en lo alto de la casa de Guamorete y que por la noche bajaba y yacía con las mujeres, se identificaba en piezas con dos protuberancias en la cabeza; *Macocael*, convertido en piedra por desatender sus deberes de guardián, se encuentra en petroglifos a la entrada de una cueva.

Cierto es que Arrom, en la profundidad de sus análisis artísticos, complementados por la lingüística —labor sin precedentes—, solo indagó en la identidad de los seres míticos en una muestra representativa de artefactos. Pero ya lo había dicho Ortiz y vuelvo a citar: «haciéndole hablar su lenguaje propio, o sea el de su individualidad en el espacio y el tiempo en que tuvo vigencia, cuando formó parte integral y funcional de una cultura».

Ese propósito integral-cultural requería penetrar en la función de los objetos en el ámbito de las relaciones sociales comunitarias-tribales. A fin de cuentas, al decir de Oliver, «Arrom fue un pionero y su contribución fue muy positiva y estimulante, pero creo que nosotros en esta y las próximas generaciones debemos construir sobre su legado y no repetir su

60. Guarch y Querejeta, *Mitología*; Ramón Dacal y Manuel Rivero de la Calle, *Art and archaeology of pre-columbian Cuba* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1996), y una amplia lista de autores.

fórmula». ⁶¹ Los que siguieron aquel camino hasta hoy transitaban por un sendero trillado: puede decirse una perspectiva tarde o tempranamente agotada.

La simple observación de las colecciones del Departamento de Arqueología y museos del país revelaba un universo mítico mucho más vasto que el recogido de maneras fragmentarias por el fraile catalán. En fecha temprana, centramos la atención en la muy variada iconografía de la rana en distintos materiales y tipos de artefactos. ⁶² El pasaje de los niños llorones servía de poco.

El ejemplar guía de una colección de burenes decorados mostraba la silueta de una rana estilizada con un círculo sobre su cuerpo, otro externo y el que supone la forma del artefacto. En otras piezas desaparecía la cabeza y quedaba el cuerpo; en otras, sin este, su imagen esquemática podía rastrearse en la persistencia de los motivos de las extremidades traseras y del círculo. ¿Por qué precisamente la presencia de la rana en los burenes y en una muy evidente relación con la agricultura de la yuca y el casabe?

La respuesta la hallamos en un ciclo de mitos suramericanos, cuyas versiones aruacas y Caribe son similares. Una vieja mujer-rana, madre adoptiva de unos gemelos, los mandaba todos los días a cazar o pescar, y cuando regresaban, invariablemente encontraban el casabe preparado. Los gemelos decidieron descubrir el secreto y escondidos observaron que la vieja mujer lo obtenía de una mancha blanca que tenía en la espalda y que cocía en el burén. En otra versión, la rana se arañaba

el cuello y vomitaba fuego. A fin de cuentas, los gemelos se apropiaban del casabe y queman a la mujer-rana en un bosque, a modo del tradicional cultivo de roza.

Así se fundamentó el enlace de los burenes y los mitos como un caso de unidad e inversión mítico-artística. En el relato, la rana con el casabe en el cuerpo, y en el artefacto, el casabe con la impronta de la rana, que pasa el alimento consagrado por el fuego y por el contacto de su imagen decorada en el burén.

Al observar duplicaciones de la rana en los burenes y en otros motivos batraciformes de las extremidades traseras, extendidas o flexionadas, fuese en burenes o en otros artefactos, se estaba demostrando, en no escasa importancia, una variante antillana de los mitos suramericanos, los cuales tienen una similar estructura, pero al mismo tiempo presentan una transformación de las funciones míticas, en la cual los gemelos que sacrificaron a la vieja-mujer rana, también se convierten en ranas.

El burén era la rana misma, cuando el objeto encuentra la suprema síntesis de la decoración y su función utilitaria. Ella posee los atributos del burén, el casabe y el fuego. Los gemelos la queman en el bosque y se convierten en héroes culturales.

En la vida cotidiana, la mujer casabera no solo participó en la economía productora de alimentos; en adición, alcanzó un espacio simbólico en la religiosidad. En la faena, acompañada de los cantos de trabajo que mencionara el padre Las Casas, rememoraba en la lectura de los burenes decorados la historia mítica y su protago-

61. Valcárcel y Jago Cooper, «José R. Oliver. Temas de arqueología caribeña», *El Caribe Arqueológico*, núm. 12 (2011), 100.

62. Godo y Celaya, «Expresiones mitológicas».

nismo en el origen de la agricultura sistematizada y del principal cultivo, la yuca (*Manihot esculenta* Crantz).

En otro estudio enfrentamos el personaje nombrado en nuestra literatura *llora-lluvia*.⁶³ Erróneamente asociado al pluvioso *Boinayel*, puesto que en la crónica de Pané los gemelos *Boinayel* y *Márohu* no lloraban, «hechos de piedra, pequeños, del tamaño de medio brazo, con las manos atadas y parecía que sudaban». Por consiguiente, cuestionamos la supuesta relación del cemí y el referente arqueológico de los individuos lacrimosos.

En el plano propiamente artístico y de su representación más popular en los paneles de las vasijas de cerámica, distinguimos más de treinta variantes de un rostro antropomorfo, bajo un arco o doble arco de tiras aplicadas y con líneas incisas en los ojos cual si fueran lágrimas. Paralelamente, desaparecían los rasgos figurativos al extremo de que la presencia de uno solo de ellos, evocaba el llora-lluvia a modo de una peculiar sinécdoque, en la que la parte sustituía el todo.

Estos diseños, que en minoría coexistieron con otros de la muy variada tradición alfarera de la región oriental de Cuba, alcanzaron una popularidad inusitada solo en el área del suroeste, en lo que hemos denominado estilo Guacanayabo. La masividad de las decoraciones, a diferencia de otros objetos artísticos en piedra, concha y hueso, nos permitió acercarnos a los eventos de migraciones y procesos étnicos.

En el poblamiento por la costa sur de Cuba, se han localizado pocos y aislados sitios que conservan rasgos de Guacanaya-

bo y otros de la genérica tradición alfarera oriental. La novedad se observa en la concentración del centro-sur, donde las expresiones antropomorfas del llora-lluvia son excepcionales. El estilo Jagua de esa área se caracteriza por el pobre modelado de las asas, en tanto predomina el trabajo en los paneles de las vasijas a modo de tiras aplicadas, curvilíneas y rectilíneas, así como en decoraciones incisas, sean de líneas rectas o curvadas que, en rigor, repiten el diseño de las aplicaciones. Hace años anunciamos cómo la cerámica podía reflejar la etnicidad:

En tal sentido puede fundamentarse una declaración hipotética que explique lo peculiar de la variación local de la cerámica aruaca en Jagua. A partir de la segmentación tribal o de un proceso de división étnica, los emigrantes de Guacanayabo al colonizar el centro-sur retoman uno de los temas más importantes de aquella región y lo hacen «suyo» como símbolo preferente de identificación tribal en el territorio ocupado. Sin embargo, aquí se transforman los patrones originales. El arco o doble arco y sus variantes sinusoidales de Guacanayabo se multiplican en torno al panel de la vasija, a través de los cintillos, tiras rectas aplicadas y sus similares diseños incisos curvilíneos y rectilíneos [...] en esencia estimamos el llora-lluvia en la versión esquemática de Guacanayabo, y el llora-lluvia transfigurado de Jagua en una versión aún más esquemática que la anterior.⁶⁴

Con los mismos propósitos abordamos el tema de la tortuga mítica presente en

63. Celaya y Godo, «Llora-lluvias».

64. Celaya y Godo, «Llora-lluvias», 77.

las regiones oriental y central, en ningún modo predominante, sino como uno, entre tantos de la tradición artística alfarera.⁶⁵ La expresión simplificada se identifica en asas que por sus proyecciones en los extremos se clasifica en el tipo *cornamusa*, pero que en su contenido sugiere las extremidades delanteras del animal. En ejemplares figurativos con la cabeza en el centro y las cornamusas en los laterales, reforzadas con la incisión lineal y el punteado, que a veces se animiza en un extremo a modo de cabeza de quelonio.

En la colección de El Morrillo, un sitio tardío ubicado en la costa norte de la provincia Matanzas, en el occidente de Cuba, compuesta por miles de fragmentos de cerámica, era muy evidente la menor preferencia en la decoración incisa de bordes y paneles de las vasijas. Entre las asas modeladas solo seis ejemplares recreaban imágenes zoomorfas (rana, murciélago, quelonio), y en el resto no se observó la más leve señal de antropomorfismo. No obstante, en una serie representativa del 63 % del total de las asas, se observaron variantes con más énfasis en la estilización y el esquematismo. De una parte, la cabeza en el centro y la cornamusa a los lados en dos ejemplares. En el resto, y sin la cabeza, la cornamusa simple o doble, también con la incisión lineal o punteada en los extremos. Otra vez la parte —patas— sustituía el todo, sin más y, en síntesis, la tortuga misma.

Asas de ese tipo, en la variante esquemática, se han recuperado en otros sitios de la provincia Matanzas (Cueva de las Cazuelas), en el interior de la vecina región haba-

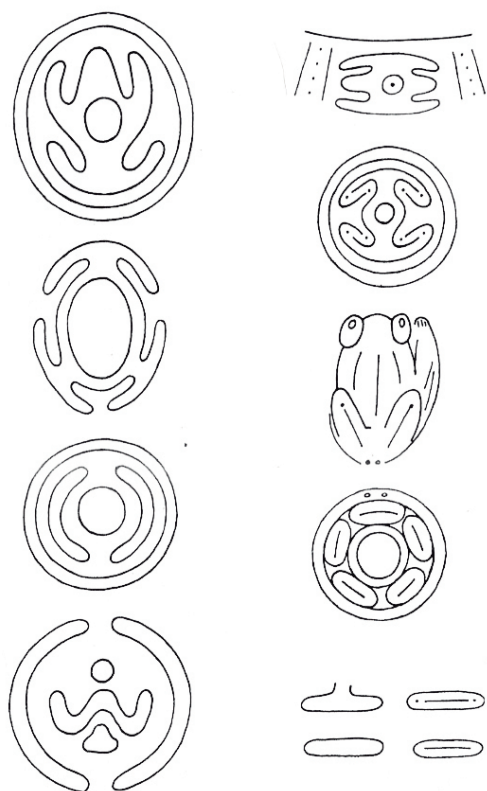
nera San Antonio de los Baños (Cueva de los Negros) y en el sur (Batabanó 1). Aún son más persistentes en los registros de las escasas decoraciones de la ciudad colonial de La Habana. Lo que en el centro-oriente era parte de un conjunto, en el occidente devino preponderante; tal vez constituía un emblema comunitario y de autoidentificación tribal, como otro caso de la etnicidad expresada en la tradición alfarera.

En más de una ocasión y con optimismo, he manifestado que el futuro de las investigaciones del arte aborigen dependerá de superación de estudios de piezas excepcionales desvinculadas de los contextos arqueológicos, cronológicos y espaciales, estilísticos y funcionales. Es imprescindible conformar bancos de imágenes de diversos materiales con su correspondiente tratamiento estadístico. El objetivo, claro está, no es almacenar y clasificar datos, sino convertirlos en documentos de la trayectoria histórica de las formas artísticas y de la práctica social de sus hacedores.

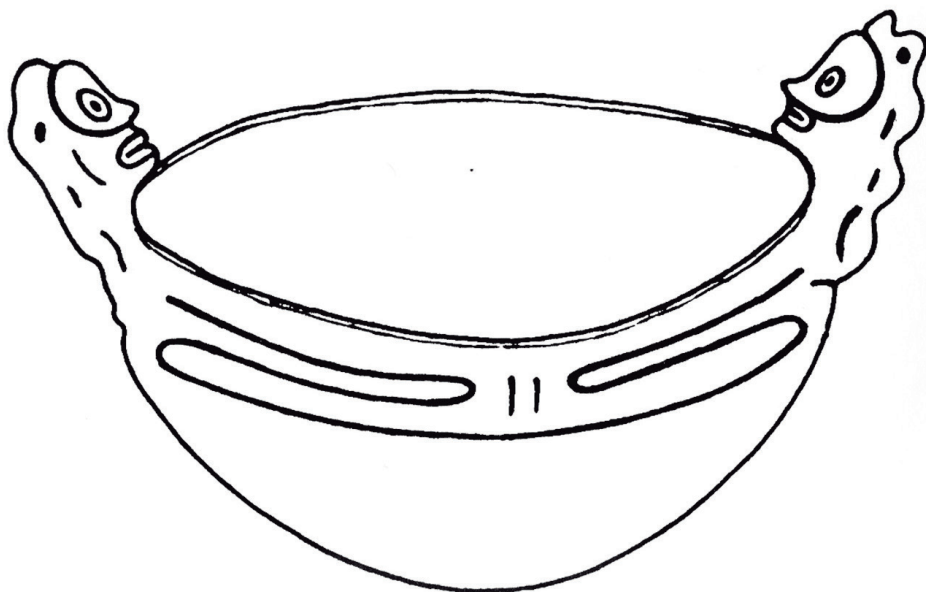
No procede evaluar el registro de las imágenes a través de nuestras categorías conceptuales. Se impone trabajar a favor de una arqueología cognitiva que nos permita acceder al ámbito del pensamiento y cosmovisión aborigen. Consolidar una semiología arqueológica en aras de descifrar los mecanismos de producción y funcionamiento de signos y sistemas de signos, articulados en sus relaciones y significados. Así se justificarían las significaciones textuales de las formas artísticas y sus raíces sociales e ideológicas.⁶⁶

65. Godo, «Mythical expression in the ceramic art of agricultural groups in the prehistoric Antilles», en *Dialogues in Cuban Archaeology*, ed. L. Antonio Curet, Shanonn Lee Dawdy y Gabino La Rosa Corzo (Alabama: The University of Alabama Press, 2005).

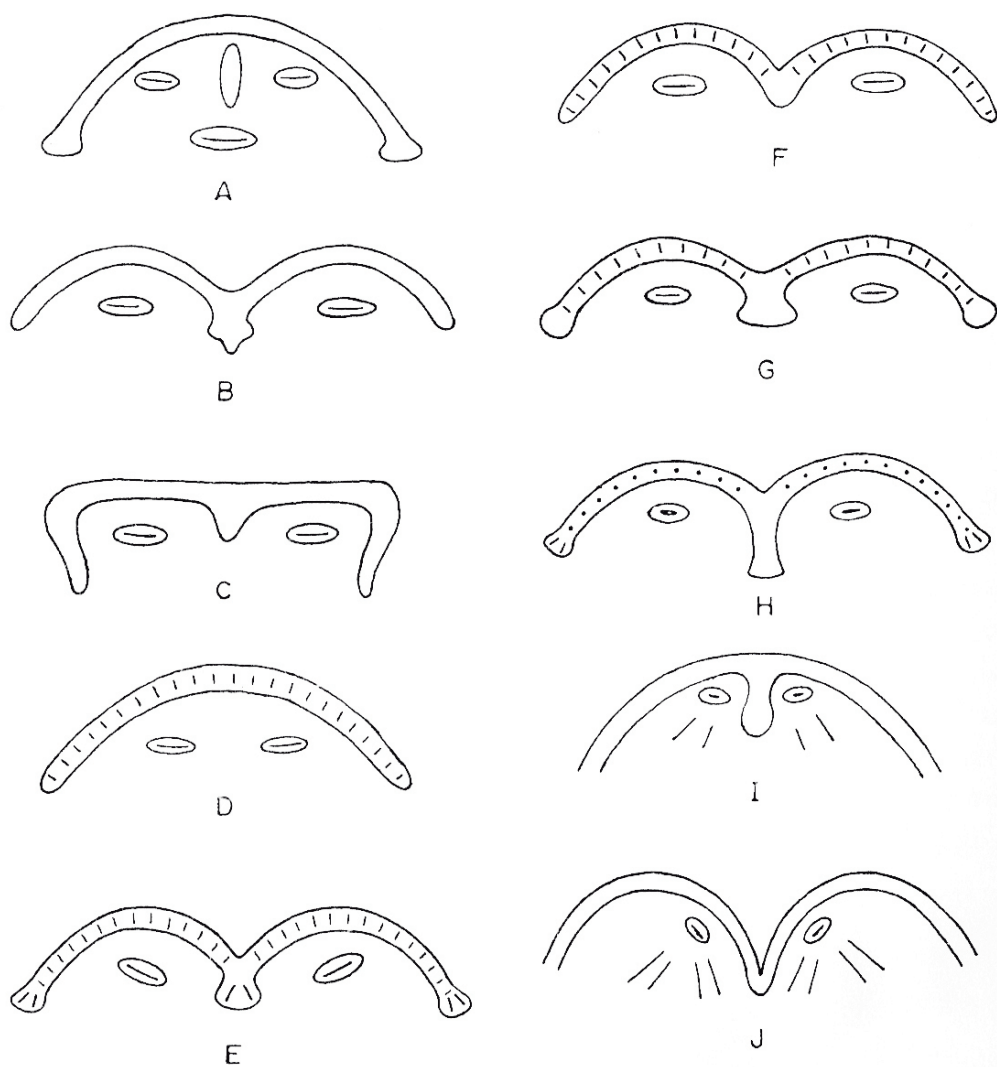
66. Godo, «Arte aborigen», 139 y 140; Godo, «Mythical expression», 161 y 162.



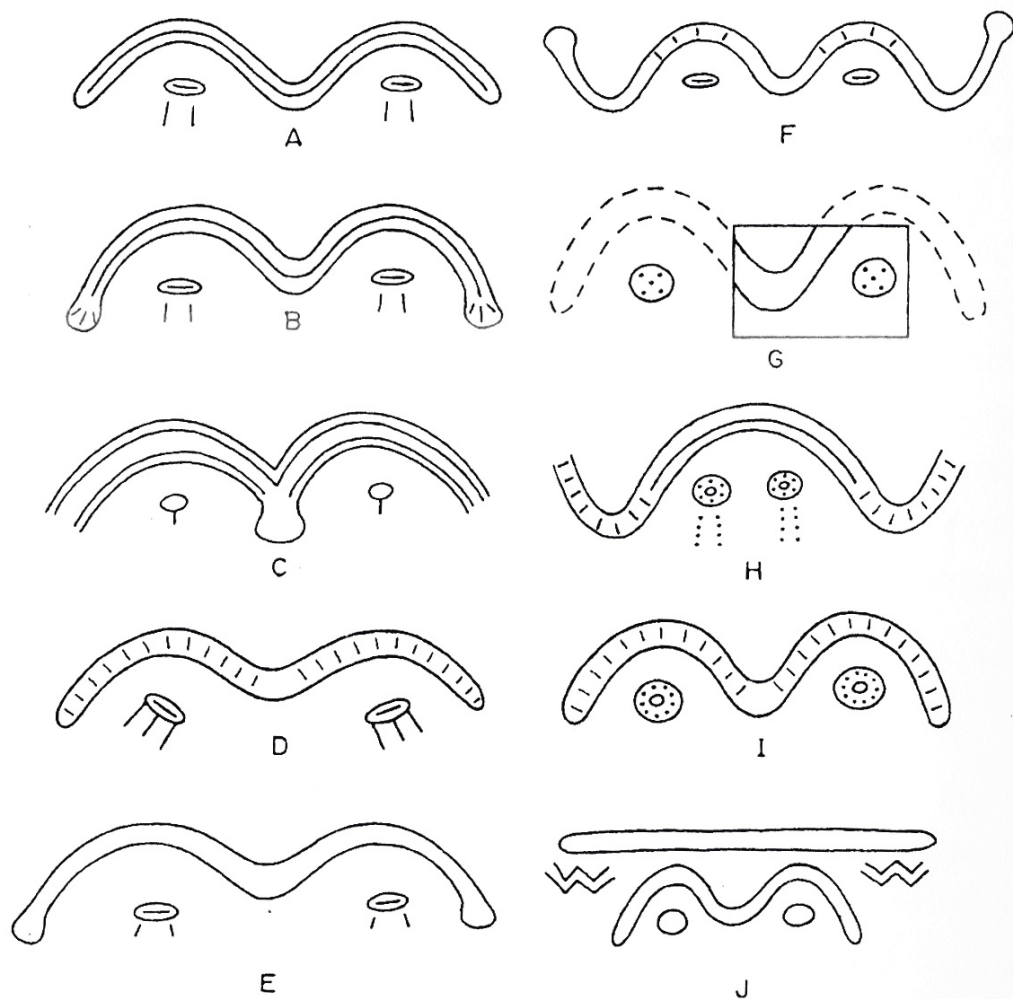
En la columna de la derecha, diseños batraciformes en burenes decorados y en la de la izquierda, en otros artefactos (Godo y Celaya, «Expresiones mitológicas»). Nótese la persistencia de los motivos de las extremidades de las ranas y de los círculos concéntricos.



Vasija de cerámica con asas antropomorfas de gemelos, y en el panel el motivo de las extremidades traseras de la rana (Godo, «Arte aborigen»).

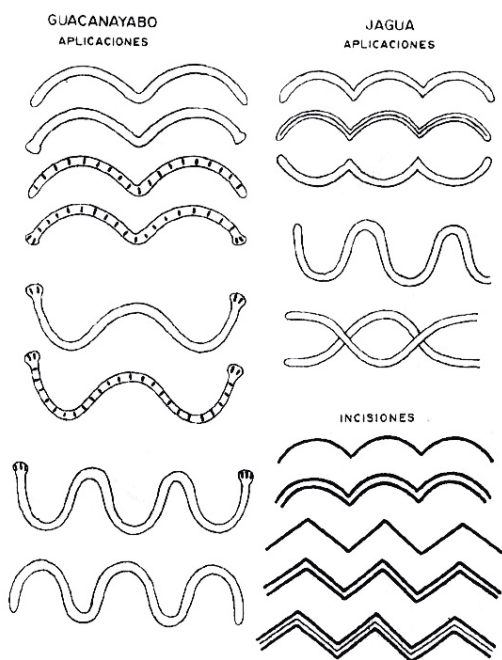


Imágenes antropomorfas del llora-lluvia en la cerámica del estilo Guacanayabo (Celaya y Godo, «Llora-lluvias»).

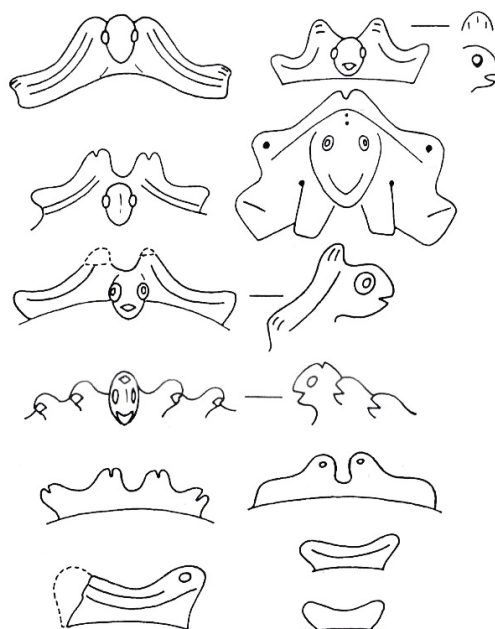


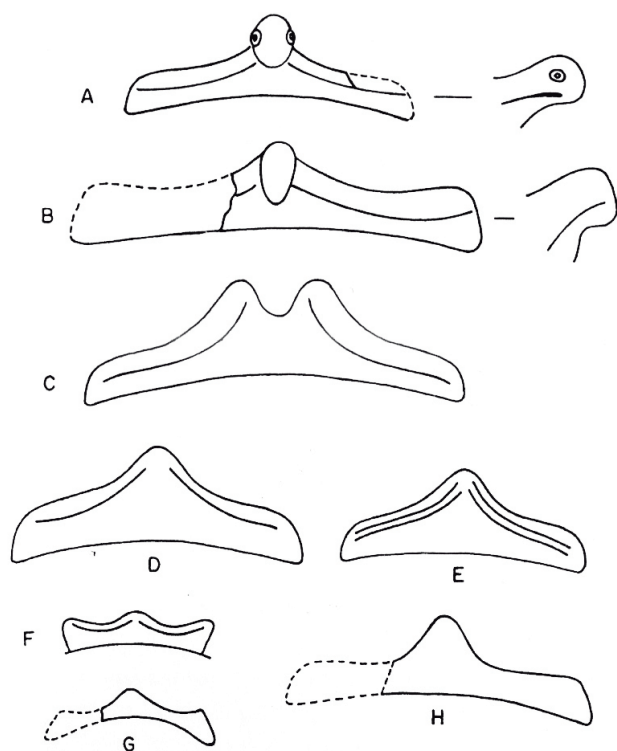
Imágenes antropomorfas del llora-lluvia en la cerámica del estilo Guacanayabo (Celaya y Godo, «Llora-lluvias»).

Expresiones esquemáticas del llova-lluvia en la cerámica del estilo Guacanayabo y su transformación en la cerámica del estilo Jagua, en la región central de Cuba (Godo y Celaya, «Expresiones mitológicas»).

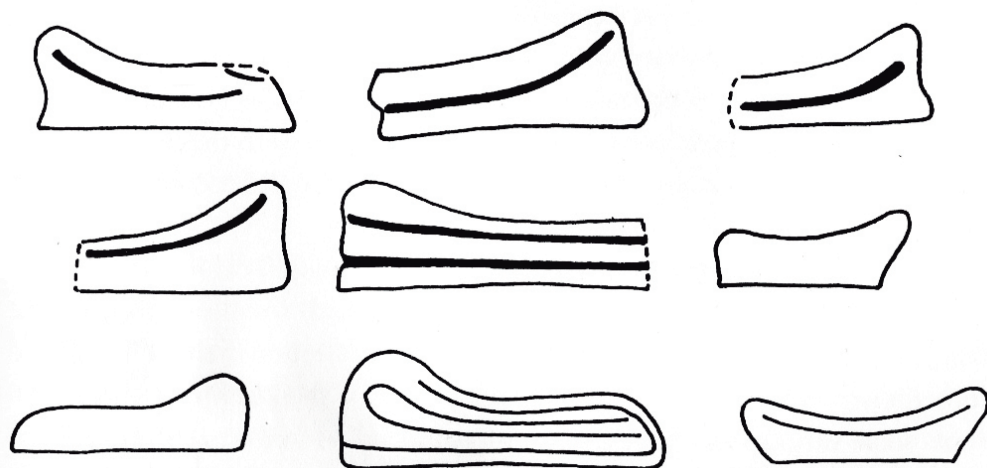


Tema tortuga en asas de sitios de la regiones oriental y central de Cuba (Godo, «Mythical expression»).





Tema tortuga en asas aplicadas. Sitio El Morrillo, de la provincia Matanzas (Godo, «Mythical expression»).



Síntesis del asa tipo cornamusa en el tema tortuga. Sitio El Morrillo (Godo, «Mythical expression»).

Bibliografía

- Alonso Lorea, José. «Ortiz y la Cueva del Templo o el informe de Don Fernando». *Gabinete de Arqueología*, año 1, núm. 1 (2001): 45-55.
- Álvarez Conde, José. «El arte precolombino en Cuba». *Revista de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología*, cuarta época, núm. 1, junio (1960): 105-28.
- Arredondo Antúnez, Carlos y Rafael Borroto-Páez. «Animales en el arte aborigen». En *Cuba: arqueología y legado histórico*, edición científica por Armando Rangel Rivero, 87-93. Ciudad de Guatemala: Ediciones Polymita, 2018.
- Arrom, José Juan. *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. México D. F.: Editorial Siglo XXI, 1990.
- Arrom, José Juan (1990): *Fray Ramón Pané: Relación acerca de las antigüedades de los indios*, 1990. Nueva versión con notas, mapas y apéndices de José Juan Arrom. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Celaya, Miriam y Pedro P. Godo. «Llora-lluvias: expresiones mítico-artísticas en la alfarería aborigen». *El Caribe Arqueológico*, núm. 4 (2000): 70-84.
- Dacal, Ramón y Ernesto Navarro. *El ídolo de Bayamo*, serie Publicaciones, n. 3. La Habana: Universidad de La Habana, Museo Antropológico Montané, 1972.
- Dacal, Ramón y Lourdes S. Domínguez. «El arte agroalfarero de Cuba». *Revolución y Cultura*, núm. 4 (1988): 32-37.
- Dacal, Ramón y Manuel Rivero de la Calle. *Art and archaeology of pre-columbian Cuba*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1996.
- Dacal, Ramón. «Notas sobre las figurinas aruacas de la prehistoria cubana». *Universidad de La Habana* 2-3, núms. 196-197 (1972): 85-116.
- Dávila Abreu, Beatriz. «Estudio estético del objeto portable ornamental-ceremonial agroalfarero en el oriente de Cuba». Tesis doctoral. Universidad de Oriente, 2018.
- Domínguez, Lourdes S. «Algunos aspectos del arte de los grupos aborígenes agricultores ceramistas». En *Arqueología de Cuba*, 134-40. Novosibirsk: Editorial Nauka, Sección Siberiana de la Academia de Ciencias de la URSS, 1986.
- Domínguez, Lourdes S. «El arte como expresión social de los aborígenes de Cuba». En *Cuba: arqueología y legado histórico*, edición científica por Armando Rangel Rivero, 79-85. Ciudad de Guatemala: Ediciones Polymita, 2018.
- Fernández, Racso y José Benito González. *El enigma de los petroglifos aborígenes de Cuba y el Caribe insular*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2001.
- Godo, Pedro P. «Mythical expression in the ceramic art of agricultural groups in the prehistoric Antilles». En *Dialogues in Cuban Archaeology*, editado por L. Antonio Curet, Shanonn Lee Dawdy y Gabino La Rosa Corzo, 145-62. Alabama: The University of Alabama Press, 2005.
- Godo, Pedro P. y Miriam Celaya. «Expresiones mitológicas en los burenes de Cuba». En , 152-84. La Habana: Departamento de Arqueología, Centro de Arqueología y Etnología/Editorial Academia, Academia de Ciencias de Cuba, 1988.
- Godo, Pedro. P. «Arte aborigen de Cuba: una mirada desde la arqueología». *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, año 5, núm. 8, julio-diciembre (2003): 125-43.
- Guarch, José Manuel y Alejandro Querejeta. *Los cemíes olvidados*. La Habana: Publicigraf, 1993.
- Guarch, José Manuel y Alejandro Querejeta. *Mitología aborigen de Cuba. Deidades y personajes*. La Habana: Publicigraf, 1992.

- Guarch, José Manuel y Caridad Rodríguez Cullel. «Consideraciones acerca de la morfología y el desarrollo de los pictogramas cubanos». En *Cuba Arqueológica*, vol. II, 55-76. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1980.
- Guarch, José Manuel. *El Taíno de Cuba. Ensayo de reconstrucción etnohistórica*. La Habana: Academia de Ciencias de Cuba, Dirección de Publicaciones, 1978.
- Gutiérrez Calvache, Divaldo y José B. González. *Arte rupestre de Cuba: desafíos conceptuales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Aspha Ediciones, 2016.
- Gutiérrez Calvache, Divaldo. «Sobre el simbolismo y la funcionalidad del número en el arte rupestre de la Cueva de los Petroglifos». *El Caribe Arqueológico*, núm. 6 (2002): 23-34.
- Herrera Fritot, René y Charles Leroy Youmans. *La Caleta: joya arqueológica antillana*. La Habana: Imprenta El Siglo XX, 1946.
- Herrera Fritot, René. «Arqueotipos zoomorfos de las Antillas». *Revista de Arqueología y Etnología*, época II, año VII, núms. 15-16, enero-diciembre (1952): 215-26.
- Herrera Fritot, René. *Estudio de las hachas antillanas*. La Habana: Departamento de Antropología, Comisión Nacional de la Academia de Ciencias de Cuba, 1964.
- Jardines, Juan E. y Jorge Calvera. «Estudio técnico-estilístico de objetos de carácter superestructural de los grupos aborígenes agroceramistas de las Antillas». *El Caribe Arqueológico*, núm. 2 (1997): 50-63.
- Morales Patiño, Oswaldo. «La religión de los indígenas antillanos. Con especial referencia a los de Cuba». En *Primer Congreso Histórico Municipal Interamericano. Actas y documentos*, 292-356. La Habana: [s.e.], 1943.
- Navarro, Ernesto. *Motivos de arte en la cerámica indocubana*, serie Publicaciones, n. 5. La Habana: Universidad de La Habana, Museo Antropológico Montané, 1973.
- Núñez Jiménez, Antonio. *Cuba: dibujos rupestres*. La Habana: Industrial Gráfica S. A. / Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- Ortega, Ovidio. «Proceso de diseño de los cemíes indocubanos». En *Estudios Arqueológicos: Compilación de temas 1990*, 46-58. La Habana: Departamento de Arqueología, Centro de Antropología, Editorial Academia, 1994.
- Ortiz, Fernando. *El huracán. Su mitología y sus símbolos*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1947.
- Ortiz, Fernando. *Las cuatro culturas indias de Cuba*. La Habana: Arellano y Cía, Editores, 1943.
- Pérez Jiménez, Reinaldo et al. *Arqueología aborígen del sitio Toma de Agua*. Sancti Spiritus: Ediciones Luminaria, 2007.
- Rivero de la Calle, Manuel. «Estudio comparativo y localización del hacha de ceremonia de Cueva Ponce». *Santiago. Revista de la Universidad de Oriente*, núm. 55, septiembre (1984): 147-57.
- Rodríguez Arce, César. «Apuntes sobre la figura del murciélago en la iconografía prehispánica de Cuba», *El Caribe Arqueológico*, núm. 4 (2000): 94-99.
- Rodríguez Cullel, Caridad. «Catálogo gráfico de los diseños en la cerámica taina de Cuba». En *Cuba Arqueológica*, vol. I, 177-224. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1978.
- Rodríguez Cullel, Caridad. «Cemies de Cuba». En *Arqueología de Cuba*, 147-52. Novosibirsk: Editorial Nauka, Sección Siberiana de la Academia de Ciencias de la URSS, 1986.
- Valcárcel, Roberto et al. «La ornamentación incisa en la cerámica aborígen del centro-norte de Holguín, Cuba». *El Caribe Arqueológico*, núm. 1 (1996): 46-58.

- Valcárcel, Roberto y Jago Cooper. «José R. Oliver. Temas de arqueología caribeña». *El Caribe Arqueológico*, núm. 12 (2011): 99-109.
- Valcárcel, Roberto. «Banes precolombino: jerarquía y sociedad». *El Caribe Arqueológico*, núm. 3 (1999): 84-89.
- Valcárcel, Roberto. «Olivas grabadas: caracoles del arte aborigen de Cuba». *Museológicas* 2, núms. 2-3 (1994): 115-31.
- Valcárcel, Roberto. «Seres de barro. Un espacio simbólico femenino». *El Caribe Arqueológico*, núm. 4 (2000): 20-24.
- Vázquez Pérez, Rosaura. «Comunicación estética con nuestros aborígenes». En *Cuba Arqueológica*, vol. I, 225-31. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1978.
- Vázquez Pérez, Rosaura. «Tres ídolos. Ensayo acerca del arte aborigen cubano». En *Cuba Arqueológica*, vol. II, 187-196. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1980.
- Vera Cruz, Margarita. «Asas aborígenes de la tradición alfarera de Cuba». En *Cuba Arqueológica*, vol. I, 243 - 263. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1978.
- Zaldívar y Fernández, María del Pilar. «El cemi del tabaco del Museo Antropológico Montané». *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, año 5, núm. 8, julio-diciembre (2003): 178-95.



ARQUEOLOGÍA Y GÉNERO: LA MUJER ARUACA EN EL CARIBE ANTIGUO

Lourdes S. Domínguez González ¹

Que pueblo de América Latina o del resto del mundo no reconoce como sus verdaderas raíces a los que habitaron sus territorios en los tiempos más antiguos; para las tierras caribeñas, los verdaderos descubridores² son los ancestros aruacos. Para una gran mayoría, estos orígenes son mostrados con gloria y fervor; por esta razón no podríamos olvidar a nuestro apóstol José Martí, cuando dijo: «Ud. ve como con el mismo golpe que se paralizó al indio, se paralizó a la América, y hasta que no se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América».³ El simbolismo martiano es brillante: hay que conocer nuestra historia antes que la de Grecia o Roma, nuestros aborígenes antes que a los arcontes; es ilógico dar primacía a lo foráneo cuando no se conoce lo propio.

El golpe que paralizó esta civilización, no puede envarar nuestro pensamiento, ni nuestro desarrollo, no se pretende revita-

lizar e imponer una cultura que vivió hace quinientos años, como tampoco se trata de que godos y africanos vuelvan a sus tierras de procedencia, sino simplemente entender que lo nuestro es nuevo, y cuáles son nuestras verdaderas raíces formadoras y aceptar tácitamente que nuestro origen es multicomponente, pero también estar claros en que no podemos darnos el lujo de obviar y olvidar al indio, porque ellos están ahí todavía.

La supuesta desaparición física de los pobladores de la etnia aruaca no determina la pérdida de la posibilidad de ser parte integrante de una nueva cultura, porque la cultura precolombina quedó subyacente, utilizada por el colonizador para sobrevivir; por el negro, porque era similar a la de él en África, por tener el mismo estadio socioeconómico; y por el propio indio, para no perderla.⁴

Son aceptables los procesos de asimilación indohispánica, aunque estemos

1. Gabinete de Arqueología de la Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana. El presente artículo ha sido previamente publicado como Lourdes S. Domínguez González, «Arqueología y género: la mujer aruaca en el Caribe antiguo». En: Felipe de J. Pérez Cruz (coord.) *Los indoamericanos en Cuba: estudios abiertos al presente* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2014): 110-121.

2. Fernando Ortiz, «Canoa», *Revista Universidad de la Habana* (1960 [1972]).

3. José Martí, *Obras Completas* (La Habana: Centro de Estudios Marianos, 2001), edición digital.

4. Jesús Guanche, *Componentes étnicos de la nación cubana* (La Habana: Editorial Unión, 1996).

seguros de que este proceso sociológico resultó por ambos lados, una especie de «toma y daca», como diría Fernando Ortiz, para centrar la transculturación,⁵ y que no es otra cosa que el surgimiento de algo nuevo, como una simbiosis que abarca lo existente y lo que llega.

De acuerdo al etnólogo ruso Yu Bromley, es la familia la reproductora del carácter étnico específico en la vida cotidiana y en donde se dan los cambios y el surgimiento de lo nuevo; eso nuevo ha dado en llamarse: criollo, y podemos asegurar que lo criollo fue «un producto del proceso sociológico transcultural en toda América Latina».⁶

En esta primera etapa, hay una clara idea de la autoconciencia étnica, lo que sucede es que los «vencidos» en el Caribe no dejaron nada escrito, las crónicas las hicieron después, los vencedores, imbuidos de sus conceptos, ya que nunca entendieron a la cultura aruaca, ni les interesó entenderla, de aquí la poca información que se consignó en estos documentos.⁷

No hay lugar a dudas de que la madre de los primeros criollos fue la mujer indígena, la que tuvo a su cargo la crianza de esta nueva generación nacida en América y que quedó bajo su abrigo y tutela, cuan-

do el padre partió, a buscar nuevas tierras para conquistar y engrandecer la heredad. Bajo la mano firme de la mujer indígena, se desarrolló la enseñanza de esos hijos «nacidos de sangre» en el Nuevo Mundo,⁸ los cuales, en su gran mayoría, no pisaron jamás tierra europea.⁹ Aparentemente se «españolizó» rápidamente, a la fuerza o a partir de la inteligencia; solo utilizó el ritual del bautismo cristiano para la adquisición de un nuevo nombre, pero jamás perdió su lengua, su religión, sus destrezas y sus costumbres, estas cosas no entraban en su juego.

El espacio Caribe, históricamente conformado y no geográficamente determinado, existe; es un concepto espacial sustentado desde los tiempos más antiguos, mucho antes de la llegada del europeo,¹⁰ que se presenta en una región con homogeneidad visible.

Por ser el Caribe el primer territorio descubierto y colonizado, es donde se decide el destino de América; esta catástrofe lo llevó a uno de los procesos de colapso demográfico más injusto dentro del genocidio cultural y físico que se perpetró en los albores del siglo XVI, poco juzgado por la historia.¹¹ La balcanización y atomización de esta región, que era considerada desde

5. Ortiz, *Contrapunteo cubano del Tabaco y el Azúcar* (La Habana: Consejo Nacional de Cultura, 1968).

6. Yu Bromley, *Etnografía teórica* (Novosibirsk: Editorial Nauka, Sección Siberiana de la Academia de Ciencias de la URSS, 1986).

7. Levi Marrero, *Cuba: Economía y Sociedad* (San Juan: TI Editorial, 1972).

8. Ovidio Dávila, «Los niños taínos», *Rev. de promoción Cultural* 7, año II, núm. 3, julio-agosto-septiembre (1979).

9. Edward E. Evans-Pritchard, *La mujer en las sociedades primitivas*, vol. 84 (Barcelona: Península, 1975).

10. Yolanda Wood, «Repensar el espacio Caribe», *Revista Universidad de La Habana*, núm. 236, septiembre-octubre (1989): 62-80.

11. Sergio Bagu, «La conquista de América un cataclismo social», *Casa de las Américas*, año XX-VIII, núm. 165, noviembre-diciembre (1987): 3-10.

sus orígenes como una sola, un sin fin de cronistas y viajeros atestiguan su unidad originaria,¹² y mantienen la idea a partir de los avatares del establecimiento de un orden diferente por parte de los conquistadores del espacio y un «dejar hacer» por parte de los conquistados.¹³

La idea de un desarrollo local lo prueba la arqueología, así como también las crónicas iniciales o clásicas para el Caribe, como las de Bartolomé de Las Casas, Fernández de Oviedo y Mártir de Anglería, las cuales queriendo o no, atestiguan la existencia de un pueblo, étnicamente definido, con lengua, cultura y territorio homogéneo que nos hacen inferir una sociedad unificada culturalmente.¹⁴ El primero que acotó que la gente que moraba en este lugar era de «una misma calidad y costumbre» fue Cristóbal Colón en su

primer viaje, diciendo además: «toda la lengua es también una y todos amigos»;¹⁵ era tan ostensible que desde el primer momento así lo anotó en su diario de viaje.¹⁶

Hemos decidido demarcar cronológicamente una etapa bien polémica y de la cual se posee poca información escrita: los finales de la etapa precolombina y el inicio del siglo XVI, ya que nuestros aborígenes no dejaron memoria escrita, por esto sustentamos su historia a partir de la arqueología en gran parte.

Es también real el hecho de la casi inexistencia de trabajos investigativos sobre la etapa, también lo es de la mujer en los tiempos prehispánicos y mucho menos en los primeros años de la conquista. Se habla en realidad de las mujeres de rango, pero nunca de las que conformaban el pueblo aborígen que vivía en estas islas;

12. Mathias P. Du Puis, *Relation de l'establissemend de une colonie Francaise dans la Guadalupe, isle de L'Amerique e des moeurs de sauvages* (Basse-Terre: Societe d'Histoire de la Guadalupe, 1652 [1972]); P. Pelleprat, «Relation des missions des P. P. de la Compagnie de jesús dans les isles et dans la terre ferme de L'Amérique Meridionale», en *Crónicas francesas de las indias caribes* (San Juan: Universidad de Puerto Rico y Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1655 [1981]); C. Rochefort, *The History of the Caribby Island Barbados, St. Christophen, St. Vincents, Martinique, Dominica, Barbouthus, Monserrat, Nevis, Antigua in all XXVIII* (Londres: Printed J. M. Thomas Dring, 1666); Jean- Baptiste Du Tertre, *Concernig the Natives of Antilles. Histoirie Generale des isles de S. Christophe de la Guadalupe, de la Martinique et autre dans L'Amerique* (París: M. Mackusick and Piere Verin, 1667 [1958]); SR. De la Borde, «Relation de l'origine moeurs, costumes, religion, guerres et voyages des caraibes sauvages des Isles Antilles de L'Amerique», en *Crónicas Francesas de las isles Caraibes* (San Juan: Universidad de Puerto Rico y Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1674 [1981]); R. P. Labat, *Voyages aux Isles de L'Amerique (Antilles) (1693-1705)* (París / La Habana: Ducharte / Casa de las Américas, 1931); R. Breton, *Dictionnaire Caraibe-Francais*, ed. facsimile reimprime par Jules Plazmamm (Leipsig: BG Teubner, 1892).

13. Starr Farr, «Gender and Ethnogenesis in the Early Colonial Lesse Antilles», en *Actas del XV Congreso Internacional de Arqueología del Caribe* (Guadaloupe, 1999); Francisco Morales Padrón, *Teoría y leyes de la Conquista* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1979).

14. Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias* (México: Fondo Cultura Económica, 1965); G. Fernández de Oviedo, *Historia General, Natural de las Indias* (Madrid: Autores Españoles, 1959); Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo* (Buenos Aires: 1944).

15. Cristóbal Colón, *Diario de navegación* (La Habana: C. C. UNESCO, 1961).

16. María N. Trincado, «El aborígen y La Caridad del Cobre», *El Caribe Arqueológico*, núm. 2 (1997).

también fue así con las pocas europeas que vivieron en estos tiempos de la colonización, de las cuales solo se hace notificación escueta y de las que poseían alta alcurnia.¹⁷

Lo que pudo ocurrir entre 1492 y 1542, periodo en que se promulgan las leyes nuevas¹⁸ en nuestros territorios antillanos fue un verdadero ensayo de la vida y para la vida que continuaría en lo sucesivo, ya que ni en América se vivió como en Europa, ni en Europa se quiso saber cómo se vivía en América.¹⁹ En los casi cincuenta años que median entre una fecha y otra, prácticamente una generación, se conformó un modo de vida nuevo, teniendo en cuenta sus lógicas variantes, fue el preámbulo de la gesta americana de la conquista. Esto le valió al Caribe ser el que recibiera el choque frontal del proceso que comenzó en los albores del siglo XVI.²⁰

Lo que se ha podido saber de la mujer india es a partir de la vida material que descubre y descifra la arqueología o que se infiere por etnología comparada, de igual modo por las notas cronicales, asimismo por los estudios sociológicos que explican algunos procesos de ese modo de vida antiguo; de lo que aconteció después de la llegada de los europeos da fe el hecho real del mestizaje inicial, un rasgo que caracterizó a la población oriunda de estos cin-

cuenta años americanos, el mestizo, hijo de español e india (el criollo), indicaba la unión y por ende la valoración de la mujer aborígen como hembra reproductora a la falta de la goda por excelencia. A la vez y solo debido a las circunstancias, se le permitió y se entendió que era madre, maestra y hasta conservadora del caudal adquirido, no había otra opción.

Este primer momento de beligerancia es el que no se recoge en los documentos, se soslaya, porque no era propio que se supiera en España, pero representó la única forma de adueñarse de lo poco que le quedaba a los indios, dueños aún de algunas tierras asimismo la única forma de sobrevivir en este medio.²¹

Para poder esclarecer el verdadero estatus femenino en este período, tanto de la mujer india como de la poca europea que llegó, hay que hacer una verdadera proeza analítica e inferencial de las crónicas, de la legislación de la época y, como es lógico, limpiar, en el buen sentido de la palabra, el corpus escrito de tanto pensamiento discriminatorio, de tanta injuria al género y sobre todo de tanto silencio.²²

La estructura familiar en las comunidades agroalfareras más evolucionadas en el Caribe, en el momento de la conquista, reconocía la descendencia por línea hereditaria matrilineal, pero no se puede de-

17. María Rostowrwski, «La mujer en la época prehispánica», Cuicuilco, núm. 18, julio (1987); Josefina Muriel, *Las mujeres de Hispanoamérica. Época colonial* (Madrid: Mapfre, 1992).

18. Morales Padrón, *Teoría y leyes*.

19. Andre Vincent, *Derecho de los indios y desarrollo en Hispanoamérica* (Madrid: Cultura Hispánica, 1975).

20. M. A. Ladero, «El horizonte histórico español de cara al Nuevo Mundo», *Bulletin D'Information*, núm. 15 (1992).

21. Juan B. Olachea Labayen, *El mestizaje como gesta* (Madrid: Mapfre, 1992).

22. Bonny MacEwans, «The Archaeology of Women in the Spanish New World», *Historical Archaeology* 25, núm. 4 (1991).

cir que se presentaba entre ellos la figura sociológica del matriarcado como tal.²³ Existía una serie de aspectos que se mantenía éticamente dentro del grupo, como el hecho de no tomar a la hermana como esposa, la sucesión jerárquica de mando era por la vía materna, todo lo que nos lleva al producto de un posible matrimonio por grupo.²⁴

Los europeos implantaron e impusieron un tipo de familia que tenía en sus entrañas un sin fin de contradicciones que el indígena obviamente no entendía y no podía explicarse a partir de su propio pensamiento al respecto; para el español el matrimonio era una institución jurídico económica, con una pantalla religiosa inmutable, al servicio del estatus financiero familiar; para el indio era una manera de sobrevivencia natural.

El ideal femenino europeo era similar al implantado por la religión cristiana, en el que la mujer virgen, capaz de ser madre de Dios, está totalmente fuera de la idea de sexo —la mujer debía, para ser respetada, desconocer la expresión de la sexualidad—, de esta forma lo que se encontró en la sociedad aruaca era todo lo contrario, la mujer aborígen no era considerada objeto, sino parte de la comunidad en que vivía, cualquiera que fuere su posición o estatus,²⁵ y sus ideas sobre el manejo del sexo eran tan naturales como la vida misma.

Coincide con la representación gráfica de la mujer aruaca un poco más entrado el siglo XVII, que es bien esclarecedor, ya que la pintan a partir del ideal clásico, de la belleza helénica y la representación de la pareja monógama, como lo entendían en Europa, forzando una visión del indígena a su manera.

Si exceptuamos la obra de Bartolomé de las Casas, en ninguna comunicación se habla de lo cotidiano, y mucho menos de su actuación como parte del grupo, ni de lo que verdaderamente representó la mujer india para aquel solitario hombre de guerra, venido a menos en su tierra y que llegó de un Mundo Viejo para quedarse.²⁶

No hay lugar a dudas de que el universo aruaco o taíno, como en toda sociedad agrícola, la mujer por su capacidad reproductora ha estado asociada simbólicamente a la tierra y al proceso de producción, en especial a la producción humana, la más importante y la más necesaria en ese momento. El rol que le tocó jugar a esta mujer en ese momento tan crucial es uno de los puntos menos tratados en la historiografía actual, en la que solo predominan reseñas contemporáneas y estudios de género.²⁷ Ella tuvo a su cargo tareas imprescindibles en la economía, sobre todo en las faenas agrícolas, tanto en la siembra como en la recogida de los frutos, en especial con el cultígeno de la

23. J. Potrony, *La familia humana* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1985).

24. Guanche, «Grupos étnicos y familia. Apuntes iniciales» (comunicación personal, 2001).

25. Ricardo Herrem, *La conquista erótica de las Indias* (Barcelona: Planeta, 1991).

26. Lourdes S. Domínguez, «La mujer aborígen al inicio del siglo XVI en el Caribe», *Boletín Gabinet de Arqueología*, año 1, núm. 1 (2001).

27. Jay. B. Haviser, *Amerindian Woman of the Caribbean. Mundu Yama*, Curacao: Anthropological Institute of the Netherlands Antilles, 1992; Anita Arroyo, «Anacaona», *Revista del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe*, enero-junio (1988).

yuca (*Manihoc Sculenta Grantz*), exigidos por sus creencias y no trasladables a nadie más del grupo. Igualmente, en la preparación y en la preservación de los mismos y en la realización de artesanías y la producción alfarera; esto puede ser considerado como un segmento del poder tribal.²⁸

Podemos consignar al enfrentarnos a este tema, que la información que se recibe del corpus textual de la crónica se puede considerar casual en lo que corresponde a la actuación de la mujer aborigen, menospreciada su figura, ya que de esa raza sometida «solo se quieren los brazos para el trabajo y a las mujeres para concubinas».²⁹ La profunda desigualdad de sexos, la dependencia servil, la desproporción y el antagonismo que regía en las relaciones sociales medievales, tocante a este tema en el mundo, trajo por consecuencia este olvido voluntario de un ser tan importante como fue la mujer aborigen en la conquista y colonización del Caribe y del Nuevo Mundo en general.³⁰

No adentrarse en la verdadera realidad de este momento histórico se debe a una razón muy clara y bien definida: el pobre concepto de género, tan limitado en esa época que solo es parte de una hecología casuística. Algunos cronistas

tuvieron críticas acérrimas a la mujer, por ejemplo, Fernández de Oviedo decía de ellas: «[...] son las mayores bellacas e más deshonestas y libidinosas»,³¹ pero no creo que esto fuera real en verdad, parece solo un mal entendimiento de las costumbres aborígenes, en cuanto a forma de vida, y sobre todo en el comportamiento sexual, o un problema personal del cronista.

Los españoles, en esta temprana época, pocas veces repudiaron la unión con las mujeres aborígenes, y en más de una Real Cédula se autorizó y propició el matrimonio legal entre las dos partes;³² en el Caribe, el favorecimiento de estos enlaces estuvo relacionado con la imposición legal de la herencia a la forma de las leyes españolas, incluidas la supresión de las obligaciones de tipo avuncular,³³ resultando de esta forma muchas uniones entre conquistadores, ya radicados como colonos, y mujeres indias, que eran parte de los grupos de jeraquía que quedaron con sus tierras, como pudo ser el caso de Vasco Porcallo de Figueroa en Cuba, el cual fundó una extensa familia mestiza, con lo que adquirió al mismo tiempo y producto de esto, grandes riquezas y un extenso patrimonio en tierras, por sus uniones matrimoniales, que favorecían el

28. Jalil Sued-Badillo, *La mujer indígena y su sociedad* (Río Piedras: Editorial Antillana, 1979); Roberto Cassá, *Los indios de las Antillas* (Madrid: Mapfre, 1992).

29. Hortensia Pichardo Vinals, *La fundación de las primeras villas en la Isla de Cuba* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1986).

30. I. Larguía y J. Doumoulin, «La mujer en el desarrollo: estrategia y experiencias de la revolución Cubana», *Casa de Las Américas*, núm. 149 (1983); Diana Di Zerega Wall, *The archaeology of gender* (Nueva York: Planiun Press, 1995).

31. Fernández de Oviedo, *Historia General*.

32. F. Pichardo Moya, *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos* (La Habana: Academia de la Historia, 1955).

33. Potrony, *La familia humana*.

engrandecimiento de sus caudales, debido al entronque de linajes con la mal llamada «nobleza aborigen».³⁴

La mujer europea en este momento se presenta en cantidad ínfima, pero estaba expuesta también a una profunda desigualdad, creada por las condiciones sociales de dependencia y de antagonismo que regían en sus relaciones de clases y a la ineludible propiedad de los medios de producción, acrecentada además por la no-adaptabilidad al medio, ya que se veía solo como un objeto, teniendo en cuenta algunas excepciones muy especiales. Entre 1497 y 1498, en los viajes de Cristóbal Colón, de acuerdo a los documentos, solo llegaron treinta mujeres españolas, posiblemente en el tercer viaje; lo que vinieron a hacer en tan temprano momento, la documentación no lo consigna, es prácticamente inexistente, hay una idea de para qué sirvieron muchas de ellas, pero como es lógico no es motivo para consignar en ningún documento oficial.³⁵

Vale plantear que en los inicios del xvi, o tal vez un poco más tardíamente, la herencia de bienes por vía materna, no solo se asociaba a las sociedades gentílicas, sino que en muchos casos este tipo de sucesión era también la usada por el conquistador y colonizador, y en algunos

casos perduró estrechamente vinculada a la propiedad territorial, dados los índices de emigración masculina tan elevado con relación a las mujeres europeas.³⁶

Hay una serie de ejemplos que ilustran este estudio realizado con los documentos del Archivo de Protocolos de la Habana, expuesto en el Archivo Nacional de Cuba, donde se observa y se ve reflejada esta problemática, numéricamente representada en la transición de bienes y caudales por vía materna en casi todo el siglo xvi.³⁷

El reconocimiento del pasado más antiguo, donde la mujer aborigen se hizo valer a partir del papel fundamental que tuvo, permite llegar a la convicción de que se poseía una autoconciencia étnica,³⁸ por ende se dio paso al proceso de transculturación francamente en este momento inicial de nuestra historia, aunque se piense que fue fallido.³⁹

Por lo menos en los centros poblacionales que generaron documentación protocolar los enlaces se hacían a la manera europea, es decir, teniendo en cuenta la transmisión de apellidos y la herencia de bienes, generalmente por vía paterna, pero hay rasgos de supervivencia de sucesión matrilineal como lo expresa S. Culin en 1902, al estudiar los poblados de Yara,

34. María Teresa Rojas, *Índice y extractos del Archivo de Protocolos de La Habana* (La Habana: Imprenta Ucar y García, 1947).

35. MacEwans, «The Archaeology».

36. Francisco Pérez de la Riva, *Origen y régimen de la propiedad territorial en Cuba* (La Habana: Academia de la Historia, 1946).

37. Domínguez y A. Rives, *Arqueología, parentesco y transculturación en el aporte aborigen a la cultura cubana* (La Habana: Centro de Antropología, 1993).

38. Guanche, *Componentes étnicos*.

39. Domínguez y Rives, *Arqueología*.

Yateras y Caridad de los Indios en Cuba, donde el mantenimiento de formas jurídicas matrilineales estaban vivas aún.⁴⁰

La rápida desarticulación de las comunidades primitivas que existían en el Caribe al contacto entre aborígenes y europeos, según algunos estudiosos, representó la posibilidad de una total extinción de los indoantillanos; otros investigadores plantean que no necesariamente en este proceso se perdieron tan drásticamente los elementos culturales de persistencia étnica, sino que estos se enmascararon, y que se puede hablar de procesos tempranos de transculturación⁴¹ y se asegura que existen descendientes amerindios, o naturales de la tierra, hasta muy entrado el siglo XIX.⁴²

No ponemos en duda que la mayoría de la referencia histórica más antigua del Caribe se determina por la arqueología; el estudio de los elementos materiales exhumados dentro de las áreas de acción humana son la expresión material de esos pueblos y de su quehacer cotidiana-

no, a partir de los mismos se infiere y su modo de vida.

El mundo de sus creencias religiosas y su mitología ha sido bien reflejado en la obra del primer etnólogo de América, Fray Ramón Pané, quien en 1493 por órdenes de Cristóbal Colón rescató el pensamiento cosmogónico de los aruacos, el cual con algunas adiciones fue también expresado en la obra de los Cronistas de Indias. En esta obra se dedica un espacio limitado a la mujer indígena, pero sí se hace hincapié en la figura femenina en el discurso mítico religioso.⁴³

Igualmente la arqueología nos ha proporcionado testimonios seguros y expeditos en el estudio de la mujer aborígen, representando plásticamente en su ajuar a la figura femenina a partir de sus cánones de belleza y a sus estatutos plásticos a todo lo largo del territorio caribeño,⁴⁴ indicando con esto la posición prominente de la mujer en el discurso mítico antillano,⁴⁵ y que no es otra cosa que el reflejo de su sociedad.⁴⁶

40. Rives y Domínguez, *Los documentos históricos sobre las Encomiendas y las Experiencias Indias de Cuba y las evidencias arqueológicas del proceso indohispánico. Estudios Arqueológicos* (La Habana: Editorial Academia, 1989 [1991]).

41. Jesús Guanche, *Procesos etnoculturales de Cuba* (La Habana: Letras Cubanas, 1983).

42. A. M. Salas, *Crónica Florida del mestizaje de los indios. Siglo XVI* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1960).

43. José Juan Arrom, *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, 2a ed. corr. y ampl. (México: Siglo XXI Editores, 1989); D. Farinas, *Religión en las Antillas* (La Habana: Editorial Academia, 1995); Pané, Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990).

44. Domínguez, «Algunos aspectos del arte de los grupos aborígenes agricultores ceramistas de Cuba», en *Arqueología de Cuba* (Novosibirsk: Editorial Nauka, Sección Siberiana de la Academia de Ciencias de la URSS, 1986); Ramón Dacal, «Notas sobre las figurinas aruacas de la prehistoria cubana», *Universidad de La Habana* 2-3, núms. 196-197 (1972); Dacal y Domínguez, «El arte agroalfarero de Cuba», *Revolución y Cultura*, núm. 4 (1988).

45. Beatriz Pastor, *Discurso narrativo de la conquista de América* (La Habana: Editorial Casa de las Américas, 1983).

46. Mercedes López Baralt, *El mito taíno. Levi-Straus en las Antillas* (San Juan: Ediciones Huracán, 1985).

Atendiendo a estos planteamientos, podemos tomar como ejemplo la representación del cemí divino de Atabeira, madre del Dios principal Yocahú, del cual Pané indica: «[...] tiene madre, más no tiene principio y a este llaman Yucahu, Bagua, Maorocoti y a su madre llaman Atabey, Yermano, Guácar, Apito y Zuimaco, que son cinco nombres;⁴⁷ la cantidad de nombres responde a un mecanismo de diferenciación social, la madre tiene cinco nombres y el hijo, a pesar de ser tan principal, solo tiene tra.⁴⁸

También encontramos en el relato mítico la intervención de la mujer en la representación de Guabonito, la mujer que sale del mar, la que cura la sífilis o el «mal de bubas»; en la de Itiba-Cahubaba, la madre del bien, la que murió de parto al traer a la vida a los gemelos violentadores de las nuevas pautas culturales en su mundo cosmogónico;⁴⁹ en Guabancex, la dueña de los vientos y las aguas violentas, que representa los males que podían traer consigo las catástrofes como por ejemplo los huracanes, muy bien utilizada por Fernando Ortiz en su obra *Huracán*; así como también en Caguana, la madre procreadora por excelencia.⁵⁰

De todo este panteón aruaco o taíno encontramos, gracias a la investigación arqueológica, una buena cantidad de manifestaciones plásticas, en diferentes

géneros, que nos permiten valorar la tecnificación alcanzada por sus artífices para la exposición de sus ideas, infiriendo así el desarrollo de las fuerzas productivas y, por ende, sus relaciones de producción, y dentro del cual el arte, como forma de la conciencia social, refleja la base económica que permite esa producción artística acorde al discurso cosmogónico reflejado en la obra de Pané y de otros cronistas.

Dentro del estudio de las manifestaciones del arte aborigen cubano y caribeño encontramos, abundantemente, la representación de la figura femenina, con diferentes expresiones y variantes tanto en forma, diseño y material como en la utilización y en contenido, fenómeno poco estudiado en la plástica caribeña.⁵¹

La arqueología hace especial hincapié en el estudio de la producción cerámica aruaca, tanto en la producida para la vida cotidiana como la de ejemplos de excepción dedicados al ritual religioso. El proceso tecnológico de la cerámica indica que hay excelencia en el mismo y esto, a su vez, manifiesta un mayor desarrollo social.⁵² La productividad de los enseres cerámicos es uno de los quehaceres principales de la mujer y esto, como es lógico, la reafirma en su posición relevante en el grupo, además porque ella tendrá otras tareas asociadas de gran envergadura como son la siembra, la confección de

47. Pané, *Relación*.

48. Antonio Stevens-Arroyo, *Cave of Jagua* (Albuquerque: University of New México Press, 1988).

49. Sued-Badillo, *La mujer indígena*.

50. José Manuel Guarch y Alejandro Querejeta, *Los cemíes olvidados* (La Habana: Publicigraf, 1993); Arrom, *Mitología*; Rodríguez, Marcos. «Atabaeira: diosa taína de las aguas y de las mujeres gestantes». 5 de septiembre, octubre de 1982.

51. Dacal, «Notas»; Domínguez, «Algunos aspectos»; Roberto Valcárcel, «Seres de barro. Un espacio simbólico femenino», *El Caribe Arqueológico*, núm. 4 (2000).

52. Sued-Badillo, *La mujer indígena*; Domínguez, «Algunos aspectos».

alimentos, la preparación medicinal cotidiana con el conocimiento de la flora, el cuidado de la prole, su enseñanza del idioma y de los deberes comunales y la más importante: la procreación misma, sin la mujer no hay grupo humano.

De cerámica son hechas en su gran mayoría las figurinas o estatuillas femeninas, moldeadas en barro y cocidas posteriormente; piezas exclusivas de los ritos agrarios,⁵³ también usadas para el proceso de gestación y, sobre todo, para el parto, ya que sus creencias planteaban que puestas en el vientre de la parturienta se desenvolvía bien la operación de traer un ser a la vida, aspecto de mucha importancia en estos grupos humanos.⁵⁴

Cuando se efectúan excavaciones arqueológicas en lugares con características mortuorias de estos grupos aruacos, hemos podido constatar que hay un marcado uso de objetos suntuarios tanto en los entierros masculinos como en los femeninos; se entierra con los atributos que corresponden a su posición social y a sus costumbres. Ejemplo de esto lo podemos ver en los trabajos arqueológicos realizados en el sitio Chorro de Maíta, cementerio Aruaco de grandes proporciones en el oriente de Cuba, en el cual se presentan entierros de mujeres con abalorios de especial elaboración como son cascabeles de oro, pequeñas placas de oro martillado, dijes del mismo material y la figura de un pájaro sofisticado hecho en láminas de oro martillado e hilos de oro como decoración.

De acuerdo a las circunstancias que dieron motivo a la ruptura de la conti-

nuidad étnica del aborigen en el Caribe, las relaciones de parentesco y de familia permitieron que se mantuviera una toma de conciencia de la ascendencia india, la que claramente se ve aplicada en la documentación generada protocolarmente en el siglo xvi temprano, y simultáneamente debió desarrollarse una tendencia resultante de la asimilación de técnicas y costumbres de una parte y de otra del binomio inicial de la conquista; en todas ellas la mujer indígena jugó su más grande e importante papel en esta historia en esto la evidencia arqueológica en los objetos materiales los cuales sensiblemente transformados llegan y se incorporan al proceso de transculturación, por ejemplo el burén, el consumo de alimentos netamente aborígenes como el casabe, el maíz, en otros aspectos como son la toponimia, que ha llegado hasta hoy por los mantenimientos de formas idiomáticas, las creencias que se entrelazan en la formación de religiones de origen africano y que viven en la actualidad como elemento netamente americanos, los lazos familiares y su necesaria persistencia para la heredad, lo que argumenta la persistencia de elementos de la organización gentilicia muy entrado el siglo xvi en el Caribe.

La mujer aborigen no ha sido estudiada en su marco originario, dicen que es imposible hacerlo, esto que hemos expuesto es solo un preámbulo para lo que en verdad puede ser una verdadera investigación que ayudaría a los estudios de género en América Latina.

53. Dacal, «Notas».

54. Arrom, *Mitología*; Henry Petijean-Roget *et al.*, *Femmes live d'or de la femme Creole* (Guadeloupe: Raphy Diffusions Pointe a Pitre, 1988).

Bibliografía

- Arrom, José Juan. *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. 2a ed. corr. y ampl. (México: Siglo XXI Editores, 1989).
- Arroyo, Anita. «Anacaona». *Revista del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe*, enero-junio (1988): 63-66.
- Bagu, Sergio. «La conquista de América un cataclismo social». *Casa de las Américas*, año XXVIII, núm. 165, noviembre-diciembre (1987): 3-10.
- Breton, R. *Dictionnaire Caraïbe-Français*. Edition facsimile reimprime par Jules Plazmamm. Leipsig: BG Teubner, 1892.
- Bromley, Yu. *Etnografía teórica*. Novosibirsk: Editorial Nauka, Sección Siberiana de la Academia de Ciencias de la URSS, 1986.
- Casas, Bartolomé de las. *Historia de las Indias*. México: Fondo Cultura Económica, 1965.
- Cassá, Roberto. *Los indios de las Antillas*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Colón, Cristóbal. *Diario de navegación*. La Habana: C. C. UNESCO, 1961.
- Dacal, Ramón. «Notas sobre las figurinas aruacas de la prehistoria cubana». *Universidad de La Habana* 2-3, núms. 196-197 (1972): 85-116.
- Dacal, Ramón y Lourdes S. Domínguez. «El arte agroalfarero de Cuba». *Revolución y Cultura*, núm. 4 (1988): 32-37.
- Dávila, Ovidio. «Los niños taínos». *Rev. de promoción Cultural* 7, año II, núm. 3, julio-agosto-septiembre (1979).
- De la Borde, SR. «Relation de l'origine moeurs, costumes, religion, guerres et voyages des caraïbes sauvages des Isles Antilles de L'Amerique». En *Crónicas Francesas de las islas Caraïbes*. San Juan: Universidad de Puerto Rico y Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1674 (1981).
- Di Zerega Wall, Diana. *The archaeology of gender*. Nueva York: Planium Press, 1995.
- Domínguez Compagny, Francisco. «Vida social y familia». En *La vida en las pequeñas ciudades Hispanoamericanas de la conquista*, 101-63. Madrid: Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1978.
- Domínguez, Lourdes S. «Algunos aspectos del arte de los grupos aborígenes agricultores ceramistas de Cuba». En *Arqueología de Cuba*, 134-40. Novosibirsk: Editorial Nauka, Sección Siberiana de la Academia de Ciencias de la URSS, 1986.
- Domínguez, Lourdes S. «La mujer aborigen al inicio del siglo XVI en el Caribe». *Boletín Gabinete de Arqueología*, año 1, núm. 1 (2001): 88-91.
- Domínguez, Lourdes S. y A. Rives. *Arqueología, parentesco y transculturación en el aporte aborigen a la cultura cubana*. La Habana: Centro de Antropología, 1993.
- Domínguez, Lourdes S., Jorge Febles y Alexis Rives. «Las comunidades aborígenes de Cuba». En *La Colonia: Evolución socioeconómica formación nacional desde los orígenes hasta 1868*, 5-57. La Habana: Editora Política, 1994.
- Du Puis, Mathias P. *Relation de l'establissemend de une colonie Francaise dans la Guadeloupe, isle de L'Amerique e des moeurs de sauvages*. Basse-Terre: Societe d'Histoire de la Guadeloupe, 1652 (1972).
- Du Tertre, Jean- Baptiste. *Concernig the Natives of Antilles. Historie Generale des isles de S. Christoph de la Guadeloupe, de la Martinique et autre dans L'Amerique*. París: M. Mackusick and Piere Verin, 1667 (1958).
- Evans-Pritchard, Edward E. *La mujer en las sociedades primitivas*, vol. 84. Barcelona: Península, 1975.

- Farinas, D. *Religión en las Antillas*. La Habana: Editorial Academia, 1995.
- Farr, Starr. «Gender and Ethnogenesis in the Early Colonial Lesser Antilles». En *Actas del XV Congreso Internacional de Arqueología del Caribe*, 367-75. Guadalupe, 1999.
- Fernández de Oviedo, G. *Historia General, Natural de las Indias*. Madrid: Autores Españoles, 1959.
- Guanche, Jesús. *Procesos etnoculturales de Cuba*. La Habana: Letras Cubanas, 1983.
- Guanche, Jesús. *Componentes étnicos de la nación cubana*. La Habana: Editorial Unión, 1996.
- Guanche. «Grupos étnicos y familia. Apuntes iniciales» (comunicación personal, 2001).
- Guarch, José Manuel y Alejandro Querejeta. *Los cemíes olvidados*. La Habana: Publicigraf, 1993.
- Haviser, Jay. B. *Amerindian Woman of the Caribbean. Mundu Yama*. Curacao: Anthropological Institute of the Netherlands Antilles, 1992.
- Herrem, Ricardo. *La conquista erótica de las Indias*. Barcelona: Planeta, 1991.
- Labat, R. P. *Voyages aux Isles de L'Amerique (Antilles) (1693-1705)*. París / La Habana: Ducharte / Casa de las Américas, 1931.
- Ladero, M. A. «El horizonte histórico español de cara al Nuevo Mundo». *Bulletin D'Information*, núm. 15 (1992): 8-20.
- Larguía, I. y J. Doumoulin. «La mujer en el desarrollo: estrategia y experiencias de la revolución Cubana». *Casa de Las Américas*, núm. 149 (1983): 37-52.
- López Baralt, Mercedes. *El mito taíno. Levi-Straus en las Antillas*. San Juan: Ediciones Huracán, 1985.
- MacEwans, Bonny. «The Archaeology of Women in the Spanish New World». *Historical Archaeology* 25, núm. 4 (1991): 33-41.
- Marrero, Leví. *Cuba: Economía y Sociedad*. San Juan: TI Editorial, 1972.
- Martí, José. *Obras Completas*. La Habana: Centro de Estudios Marianos, 2001. Edición digital.
- Mártir de Angleria, Pedro. *Décadas del Nuevo Mundo*. Buenos Aires: 1944.
- Morales Padrón, Francisco. *Teoría y leyes de la Conquista*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1979.
- Muriel, Josefina. *Las mujeres de Hispanoamérica. Época colonial*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Olachea Labayen, Juan B. *El mestizaje como gesta*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Ortiz, Fernando. «Canoa». *Revista Universidad de la Habana* (1960 [1972]): 117-25.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del Tabaco y el Azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura, 1968.
- Pané, Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990.
- Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Editorial Casa de las Américas, 1983.
- Pelleprat, P. «Relation des missions des P. P. de la Compagnie de Jésus dans les îles et dans la terre ferme de L'Amérique Meridionale». En *Crónicas francesas de las indias caribes*. San Juan: Universidad de Puerto Rico y Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1655 (1981).
- Pérez de la Riva, Francisco. *Origen y régimen de la propiedad territorial en Cuba*. La Habana: Academia de la Historia, 1946.
- Petijean-Roget, Henry et al. *Femmes live d'or de la femme Creole*. Guadalupe: Raphy Diffusions Pointe a Pitre, 1988.
- Pichardo Moya, F. *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*. La Habana: Academia de la Historia, 1955.

- Pichardo Vinals, Hortensia. *La fundación de la primeras villas en la Isla de Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1986.
- Potrony, J. *La familia humana*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1985.
- Rives, A. y Lourdes S. Domínguez. *Los documentos históricos sobre las Encomiendas y las Experiencias Indias de Cuba y las evidencias arqueológicas del proceso indohispánicos. Estudios Arqueológicos*. La Habana: Editorial Academia, 1989 (1991).
- Rocheftort, C. *The History of the Caribby Island Barbados, St. Christophen, St. Vincents, Martinique, Dominica, Barbouthus, Monserrat, Nevis, Antigua in all XXVIII*. Londres: Printed J. M. Thomas Dring, 1666.
- Rodríguez, Marcos. «Atabaeira: diosa taína de las aguas y de las mujeres gestantes». 5 de septiembre, octubre de 1982.
- Rojas, María Teresa. *Índice y extractos del Archivo de Protocolos de La Habana*. La Habana: Imprenta Ucar y García, 1947.
- Rostowrwski, María. «La mujer en la época prehispánica». En *Cuiculco*, núm. 18, julio (1987): 80-85.
- Salas, A. M. *Crónica Florida del mestizaje de los indios. Siglo XVI*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960.
- Stevens-Arroyo, Antonio. *Cave of Jagua*. Alburquerque: University of New México Press, 1988.
- Sued-Badillo, Jalil. *La mujer indígena y su sociedad*. Río Piedras: Editorial Antillana, 1979.
- Sued-Badillo, Jalil. «El mito indoantillano de las mujeres sin hombres». *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, núm. 40, junio (1986): 15-22.
- Trincado, María Nelsa. «El aborigen y La Caridad del Cobre». *El Caribe Arqueológico*, núm. 2 (1997): 114-20.
- Valcárcel, Roberto. «Seres de barro. Un espacio simbólico femenino». *El Caribe Arqueológico*, núm. 4 (2000): 20-24.
- Vincent, Andre. *Derecho de los Indios y desarrollo en Hispanoamérica*. Madrid: Cultura Hispana, 1975.
- Wood, Yolanda. «Repensar el espacio Caribe». *Revista Universidad de La Habana*, núm. 236, septiembre-octubre (1989): 62-80.
- Yacou, Alain y J. Adelaide Merlande. *La decouverte et la conquete de la Guadeloupe*. Guadeloupe: Kactchala et CERC, 1993.



AREITO, COHOBÁ Y RITOS MORTUORIOS: EL RITUAL COMO EXPRESIÓN DEL PENSAMIENTO EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS ARAHUACO INSULARES

Beatriz Ibelisse Dávila Abreu¹

Como evocación de vida, los mitos revelan un entramado de relaciones cuya dramaturgia se articula en el rito.² Estos se erigen como proyección del pensamiento de los pueblos. Para Timothy Insoll³ el ritual se concibe por la combinación entre acción y actividad mental, que puede ser a la vez sagrado y secular. Dorflès lo define como: «Actividad reglamentada, que tiende al logro de una determinada función de carácter sagrado, bélico, político, sexual

[...]. Se verifica en un espacio físico [...] conformado por la expresión corporal [...], es decir, por una exteriorización del pensamiento».⁴

A través de las Crónicas de Indias y las evidencias arqueológicas, se conoce de rituales practicados por los aborígenes agroalfareros. Esta investigación profundiza en el areito, la *cohobá* y los ritos mortuorios, específicamente los enterramientos, rituales en los que el uso del objeto portable ornamental-ceremonial fue significativo.⁵ Su

1. Departamento de Historia del Arte, Universidad de Oriente. El presente artículo es una adaptación de Beatriz I. Dávila Abreu. *Entre pendientes y cibas. Prácticas estéticas precolombinas en Cuba*. (Holguín: Ed. La Mezquita, 2020): 56-65.

2. Los ritos se han clasificado de modos diversos. M. J. Carozzi *et al.*, *Los fundamentos de las ciencias del hombre. Conceptos de antropología social* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina S. A., 1991), 175-76; L. Mair, *Introducción a la antropología social* (Madrid: Editorial Alianza S. A., 1998), 223-32. Ofrecen síntesis al respecto. La existencia de sistemas clasificatorios indican su magnitud cultural y denotan un fuerte nexo hombre-religión-sociedad.

3. Timothy Insoll, *Archaeology, ritual, religion* (Londres: Routledge, 2004).

4. Dorflès citado en Adolfo Colombres, *Teoría transcultural de las artes visuales* (La Habana: Ediciones ICAIC, 2011), 71. Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión* (Barcelona: Editorial Planeta DeAgostini, 1948). Destacó su carácter público y tribal. Durkheim citado por A. Hoebel y T. Weaver, *Antropología y experiencia humana*, 5ª ed. (Barcelona: Omega, 1985), 528. Para Durkheim, el grupo se eleva durante estos actos por encima de la monotonía de la vida cotidiana y comparte el éxtasis de la experiencia sagrada (Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición* [Emecé, 2001], 17). Apunta que estas prácticas parten de un modelo divino, un arquetipo, lo que se sustenta en su precedente mitológico.

empleo en estos actos dota a los bienes de un significado especial, al ser expresión de múltiples códigos comunicativos.

El areito

El areito como fiesta, según los presupuestos de Estela Ocampo,⁶ deviene unidad mística y comunitaria en que se afianza la solidaridad grupal de este universo totalizante, ámbito de interacción de la dimensión social, cosmológica y estética. De este modo, la fiesta se erige, de acuerdo con la autora, en institución social legítima, dentro de un espacio y tiempo que anula el orden cotidiano y lo subvierte para poder lograr la explosión de la sensibilidad que permite la proximidad a lo sagrado y lo hace visible, a través de actividades corporales exacerbadas.

Alrededor de este ritual, existen varias definiciones. La que ofrece Gonzalo Fernández de Oviedo amerita especial atención, pues logra captar su trascendencia. Así, argumenta que se trata de:

una efigie de historia ó acuerdo de las cosas passadas, assi de guerras como de paçes, porque con la continuacion de tales cantos no se les

olviden las haçanas e acaesçimientos que han passado. Y estos cantares les quedan en la memoria, en lugar de libros de su acuerdo; y por esta forma rescitan las genealogias de sus caçiques y reyes ó señores que han tenido, y las obras que hiçieron, y los malos ó buenos temporales que han passado ó tienen; é otras cosas que ellos quieren que a chicos é grandes se comuniquen é sean muy sabidas é fixamente esculpidas en la memoria.⁷

Otros autores esgrimen que se trató del «[...] conjunto de música, canto, baile y pantomima, aplicado a las liturgias religiosas, a los ritos mágicos, a las narraciones epopéyicas, a las historias tribales y a las grandes expresiones de la voluntad colectiva».⁸ En estudio reciente, Giselda Hernández⁹ lo define como una «[...] práctica comprobada en los grupos productores, donde de manera concatenada concurrían expresiones vocales-instrumentales-bailables y dramáticas que discurrían a través de elementos de la cosmogonía del grupo que los creaba». En este estudio, se considera un evento comunal de gran alcance que exteriorizó la semántica de lo invisible, expresión de los niveles de orden y estratificación social al-

5. Se conocen, además, otros rituales como los juegos de batos y los combates ceremoniales; estos últimos no registrados para Cuba, sino para La Española y Puerto Rico, en los que el uso de esos bienes debió ser componente importante.

6. Estela Ocampo, *Apolo y la máscara: La estética occidental frente a las prácticas artísticas de otras culturas* (Barcelona: Icaria, 1985).

7. Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano*, t. 1 (Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851), 128.

8. Fernando Ortiz, *Africanía de la música folklórica cubana* (La Habana: Editorial Universitaria, 1965), 26.

9. Giselda Hernández, «Instrumentos musicales aborígenes de Cuba: Mitos y realidades» (tesis doctoral, Universidad de La Habana, 2012), 99-101.

canzados por el grupo, cuya finalidad fue perpetuar la memoria histórica de modo oral, al referir sucesos trascendentes para la comunidad, en los que imagen-acción-magia estaban imbricadas. Los relatos revelan que la actuación era muy sincronizada.

Al respecto, Bartolomé de Las Casas escribió: «Era cosa de ver su compás, así en las voces como en los pasos, porque se juntaban trecientos o cuatrocientos hombres, los brazos de los unos puestos por los hombros de los otros, que ni una punta de alfiler salía un pie más que el otro, y así de todos».¹⁰ Y continúa: «Las mujeres por sí, bailaban con el mismo compás, tono y orden. La letra de sus cantos era referir cosas antiguas, y otras veces niñerías, como “tal pescadillo se tomó desta manera y se huyó”, y otras semejantes, a lo que yo en aquellos tiempos entendí dellos».¹¹ Este tipo de práctica se describe para otras áreas del contexto antillano,¹² apreciándose similitudes en la ejecución.

Una de estas ceremonias, organizada por Hatuey en Cuba, evidencia su trascendencia social. El cacique convocó a un baile ritual para exponer cómo a causa del ansia de oro de los españoles ellos eran asesinados y maltratados, indicándoles echarlo bajo el agua y así ocultarlo de la codicia europea.¹³ Las cifras de participantes denotan que eran realizados en sitios espaciosos. Las crónicas reseñan la práctica de areitos en amplios espacios llamados bateyes.¹⁴

Como elemento importante en este ritual destaca la ornamentación del cuerpo. Las Casas reseña que en ellos «[...] sacan todos sus galas y riquezas, y con ellas se emplean todos [...]».¹⁵ Pinturas corporales obtenidas de elementos vegetales, atavíos de plumas y flores, así como el uso del denominado objeto portable ornamental-ceremonial fueron parte de la liturgia. Algunos de estos ornamentos, como las cuentas elaboradas con caracoles de la especie *Oliva sp.*,¹⁶ cuyo reporte

10. Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia de las Indias* (México: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1967), citado en Ana Cairo y Armando Gutiérrez, comps., *El Padre Las Casas y los cubanos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011), 75. En el transcurso de la investigación, la *Apologética Historia de Las Indias* se consultó en varias ocasiones. Sin embargo, durante la etapa final del proceso no se pudo acceder al material por no encontrarse en biblioteca; de ahí que algunas citas referidas específicamente a Cuba, se toman del libro *El padre Las Casas y los cubanos*, compilado por Cairo y Gutiérrez (2011).

11. Las Casas, *Apologética historia*, citado en Cairo y Gutiérrez, *El Padre Las Casas*, 75.

12. Fernández de Oviedo, *Historia general*; Las Casas, *Historia de las Indias*, (México: Fondo de Cultura Económica / UNAM, 1992).

13. Las Casas, *Historia de las Indias*, 508.

14. Fernández de Oviedo, *Historia general*; Las Casas, *Apologética historia*.

15. Las Casas, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1977), 42.

16. José M. Guarch Delmonte, «El ajuar no cerámico de los taínos de Cuba», *Serie Arqueológica*, núm. 3 (La Habana: Academia de Cuba, 1973), 12. A estos artefactos se les ha llamado *Olivas sonoras*. Debido a la diversidad de especies de este molusco y a la dificultad para ser identificados en objetos arqueológicos, luego de consultas a expertos, se determinó en la investigación emplear de modo genérico el término *Oliva sp.*, propuesto por el especialista Daniel Torres Etayo (comunicación personal), a fin de no incurrir en errores de clasificación.

numeroso indica su uso extendido, cumplían la doble función de modificar el aspecto y crear sonido.

Estas cuentas se realizaron eliminando el ápice y las espiras del caracol e introduciendo una cuerda por el canal basal que lo atravesaba para ser colgado. En muchas oportunidades se agregaba una perforación que permitía suspenderlos verticalmente, con lo que se lograba que al entrechocar varios de ellos se produjera un sonido agradable, musical; criterio que asume Oswaldo Morales Patiño¹⁷ para considerar que pudieron haberse empleado a modo de instrumentos musicales secundarios. Según la literatura especializada y las evidencias arqueológicas, y por la trascendencia social del areito, no es desacertado asumir que se conformó por varios momentos, entre los cuales, ataviar el cuerpo resultó esencial.

La cohoba

Las fuentes etnohistóricas¹⁸ y las evidencias arqueológicas sugieren la práctica extendida en las Antillas de la *cohoba*. Tuvo propósitos sociales, religiosos, políticos o curativos, lo cual confirma su valor para el grupo.¹⁹ La desarrollaban figuras de jerarquía que, por medio de la comunicación con entes espirituales, determinaban el origen de situaciones que afectaban a la colectividad. Para José Oliver,²⁰ durante esta ceremonia había ídolos-cemí, focos de veneración y plegarias, y otros íconos-cemí, parte de la parafernalia ritual que, si bien no eran objeto de veneración, eran igualmente potentes; es decir, tenían cemí y, por tanto, se comportaban como agentes y actores junto a los oficiantes humanos. Un elemento distintivo fue la ingestión de alucinógenos.²¹ Según

17. Oswaldo Morales Patiño, «Las olivas sonoras en México y en Cuba», *Antropología*, núm. 2 (1942).

18. Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, ed. José Juan Arrom (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990); Cristóbal Colón, *Diario de navegación* (La Habana: Publicación de la Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, 1961); Las Casas, *Historia de las Indias*; Las Casas, *Apologética historia*.

19. La *cohoba* con fines curativos se puede correlacionar con las llamadas ceremonias de expulsión de los demonios, enfermedades y pecados que se resume en: ayuno, abluciones y purificaciones, extinción del fuego y su reanimación ritual, y en una segunda parte del ceremonial, expulsión de los demonios por medio de ruidos en el interior de las habitaciones, acompañada de gran estrépito (Eliade, *El mito*, 34).

20. José Oliver, «Estudio acerca del significado y funciones de los aros líticos, piedras en codos y trigonolitos de Puerto Rico y La Española», *El Caribe Arqueológico*, núm. 10 (2007): 50.

21. Acerca del uso ritual de estas sustancias se han consultado diversos estudios que evidencian su empleo extendido desde todos los tiempos. En el contexto antillano destacan Marcio Veloz Maggiolo, «El rito de la cohoba entre los aborígenes antillanos», *Revista Dominicana de Arqueología y Antropología* 1, núm. 1 (1971); José Alcina Franch, «Religiosidad, alucinógenos y patrones artísticos taínos», *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, núm. 17 (1982); Lourdes Pérez y Elena Guarch Rodríguez, «Las plantas alucinógenas y las comunidades indígenas americanas: Ritos y costumbres», *El Caribe Arqueológico*, núm. 4 (2000); Orencio M. Alonso, «Descubrimiento y excavación de un montículo funeral en el potrero El Porvenir», *Revista de Arqueología y Etnología*, núm. 8-9 (1949): 175-194; Daisy Fariñas, *Religión en las Antillas* (La Habana: Editorial Academia, 1995); Fariñas, «Religión en las Antillas. Las formas tempranas de religión entre los aborígenes de la mayor de las Antillas», en *Sociedad y religión*, t. 1 (La Habana: Editorial Félix Varela, 2006); José Antonio García Molina *et al.*, *Huellas vivas del indocubano* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007); entre otros.

Kaye,²² para las culturas del llamado Nuevo Mundo, la ingestión de este tipo de sustancia traía como consecuencia el incremento de la percepción, lo cual es parte de una dinámica social del grupo, que da su beneplácito a este acto.²³ Acerca de este ritual, Las Casas apuntó:

Yo los vi algunas veces celebrar su cohoba, y era cosa de ver cómo la tomaban y lo que parlaban. El primero que la comenzaba era el señor, y en tanto que él hacía todos callaban; tomaba su cohoba (que es sorber por las narices aquellos polvos, como está dicho) y tomábase asentados en unos banquetes bajos, pero muy bien labrados, que llamaban duchos (la primera sílaba luenga)²⁴.

Si bien no se han encontrado pasajes que indiquen el empleo del objeto portable ornamental-ceremonial durante la *cohoba*, los elementos expresivos presentes en un conjunto importante de artefactos permiten vincularlos a este tipo de acto. Muchos

objetos portables de concha, piedra y hueso, fundamentalmente, exhiben, tal como describen las fuentes, las posturas y efectos producidos en los practicantes durante el ritual, de gran trascendencia para la comunidad. Estos muestran postura acucillada, delgadez extrema, así como apariencia solemne. Muchas veces la vista posterior está decorada y su terminación es de gran calidad. Del mismo modo, muchos ídolos sedentes presentan estos rasgos.

Ritos mortuorios

En los ritos mortuorios, de elevada significación en todas las etapas del desarrollo humano,²⁵ llevar un atuendo especial, máscara o pinturas corporales, marca una diferenciación temporal.²⁶ Los sobrevivientes proveen al difunto del ajuar necesario para el trayecto. Estos adminículos, que pueden ser, según Arnold van Gennep,²⁷ materiales y mágico-religiosos, le aseguran al muerto una travesía y acogida favorables.²⁸ Los modos de

22. Quetta Kaye, «Uso de drogas alucinógenas en rituales del Nuevo Mundo: revisión de evidencias de la etnohistoria, la antropología y la arqueología», *El Caribe Arqueológico*, núm. 8 (2004): 74-85.

23. Eliade, *El mito*, 21-22. Para Mircea Eliade, ninguna planta es preciosa en sí misma, sino por su participación en un arquetipo. En muchas culturas, al recolectar plantas con fin ritual, se pronunciaban determinados conjuros que garantizaban su uso sagrado. Su valor mágico y farmacéutico se debe también a un prototipo de esta, o al hecho de que fue cogida por vez primera por un dios.

24. Las Casas, *Apologética historia*, citado en Cairo y Gutiérrez, *El Padre Las Casas*, 71.

25. Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte* (Madrid: Taurus, 1984).

26. Arnold van Gennep, *Los ritos de paso* (Madrid: Alianza, 2008), 112; Van Gennep, *Los ritos*, 204. El autor considera que en la fase de separación los ritos son poco numerosos y muy simples. Los de transición tienen tal complejidad que obligan a veces a reconocerles una especie de autonomía, mientras los de agregación del muerto al otro mundo son los más elaborados y a los que se atribuye mayor importancia.

27. Van Gennep, *Los ritos*, 214.

28. Los espacios que conforman el otro mundo varían culturalmente. Para algunos grupos humanos, este sitio se halla en islas remotas, para otros, en elevadas montañas. Lo cierto es que estos ámbitos se encuentran cargados de un especial simbolismo. Póngase como ejemplos, la Isla de los Muertos para las culturas de Egipto, Asiria y Babilonia, el Hades para los griegos, Valhalla para la mitología nórdica y Mictlán para los mexicas.

enterramientos, así como el ajuar acompañante, denotan diversos códigos. Muchos de estos aditamentos están confeccionados con materiales preciosos, lo cual evidencia la influencia social del portador. Varios autores señalan²⁹ que la presencia de gran parafernalia alrededor de un enterramiento sugiere que se trató de un personaje de relevancia social.

Por medio de excavaciones arqueológicas y fuentes etnohistóricas,³⁰ se conoce sobre rituales asociados con la muerte entre los agroalfareros que poblaron el contexto antillano,³¹ así como del reporte de cuerpos acompañados de objetos portables. En el sitio Chorro de Maíta, ubicado en el espacio arqueológico nororiental de Cuba, esto se proyecta más allá de un acto individual e indica la existencia de grupos jerárquicos.³²

Reporte de estos objetos en el ámbito estudiado, lo señalan, entre otros, Irving

Rouse,³³ quien informa el hallazgo de un esqueleto con ciento cincuenta cuentas de piedra en el sitio Potrero de El Mango. Por otra parte, en el Potrero El Porvenir, Orencio Miguel Alonso³⁴ realizó una excavación donde aparecieron dos esqueletos y, junto a ellos, vasijas de cerámica, un hacha petaloide pequeña, dos olivas talladas y catorce cuentas de piedra. Según Morales Patiño,³⁵ Bernardo Utset reportó en el sitio Pino Valerino dos esqueletos, uno adulto sin ofrendas junto al de un niño acompañado de un gran collar elaborado con 626 microcuentas de piedra.

Morales Patiño³⁶ refiere, además, que Orencio Miguel halló nuevamente en Potrero de El Mango un esqueleto y, junto a este, doce hachas petaloides, un ídolo de concha sin terminar, otro de piedra completo, dos olivas, tres colgantes de concha y dos cuentas grandes, entre otros artefactos.

29. Glenis Tavarez, «Antropología funeraria de los antiguos habitantes del este de la República Dominicana», *El Caribe Arqueológico*, núm. 10 (2007); Oliver, *Caciques and Cemi Idols* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2009).

30. Fernández de Oviedo, *Historia general*.

31. Guarch Delmonte, «La muerte en las Antillas: Cuba», *El Caribe Arqueológico*, núm.1 (1996). Resume las formas de enterramiento reportadas para estos grupos en Cuba.

32. Roberto Valcárcel, «Banes Precolombino. Jerarquía y sociedad», *El Caribe Arqueológico*, núm. 3 (1999): 84-94; *Banes precolombino. Catálogo de objetos ceremoniales y de adorno corporal*, base de datos, Departamento Centro Oriental de Arqueología, Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medioambiente, Holguín, 2000. Roberto Valcárcel, «Interacción colonial en un pueblo de indios encomendados: El Chorro de Maíta, Cuba» (tesis doctoral, Leiden University, 2012), accedido 18 de octubre de 2014, <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/20153>; Roberto Valcárcel y César Rodríguez, «Muerte, desigualdad social y jefatura en Chorro de Maíta», *Catauro*, núm. 8 (2003); Roberto Valcárcel y César Rodríguez, «El Chorro de Maíta. Social Inequality and Mortuary Space», en Curet, L. A., Lee, S. y La Rosa, G. (eds.), *Dialogues in Cuban Archaeology*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, (2005); Valcárcel et al., «Oro, guanines y latón: Metales en contextos aborígenes de Cuba», *El Caribe Arqueológico*, núm. 10 (2007).

33. Irving Rouse, *Archeology of the Maniabón Hills*, Cuba (New Haven: Yale University Press, 1942).

34. Orencio Miguel Alonso, «Descubrimiento y excavación de un montículo funeral en el potrero El Porvenir», *Revista de Arqueología y Etnología*, núm. 8-9 (1949): 178.

35. Morales Patiño, «Arqueología Cubana. Relación de actividades durante el año 1949», *Revista de Arqueología y Etnología*, núms. 10-11 (1950): 5-6.

36. Morales Patiño, «Arqueología Cubana. Resumen de actividades durante el año 1950», *Revista de Arqueología y Etnología*, núms. 13-14 (1951): 10.

Ángela Peña y Caridad Rodríguez³⁷ reseñan que *Nando* Reyes encontró en la cueva de igual nombre, junto al esqueleto de una niña, un collar de tres cuentas de piedra. Pino e Izquierdo,³⁸ reportan en el sitio Corrales de Ojo del Toro el esqueleto de un aborígen, al parecer del sexo femenino, con un collar de cuentas de cuarcita y otras ofrendas.³⁹

En varios esqueletos en Chorro de Maíta se hallaron objetos portables singulares: uno muestra orejeras de cuarcita y otro de resina vegetal.⁴⁰ En diecisiete de ellos se localizaron agujetas de latón europeo.⁴¹ En el n.º 25, cinco de estos tubos se relacionan con un disco metálico recubierto por tejido de algodón que sugiere un fin ornamental.⁴² En otro esqueleto se hallaron cuatro pendientes en forma de láminas trapezoidales forjadas en guanín.⁴³ Un niño que aparece a los pies del entierro n.º 57 mostró dos pulseras confeccionadas con cuentas alternas de concha, microcuentas de coral rosado y resina.⁴⁴

Aunque, según los reportes, las ofrendas más comunes fueron las vasijas de

barro con alimentos, estos ejemplos muestran el empleo del objeto portable en prácticas mortuorias agroalfareras. Se advierte el predominio de los collares elaborados con cuentas, no siendo igual con respecto a los objetos de otras tipologías, salvo en el ya citado entierro n.º 57, junto al que se reportó un ídolo de guanín que representa la cabeza de un ave muy elaborada,⁴⁵ y ejemplos aislados que refieren moluscos de la especie *Oliva sp.*

Advertir tal situación condujo a una intensa búsqueda en la literatura especializada, así como consultas a expertos. Se estableció entonces una peculiaridad cultural: no todos los cuerpos enterrados están acompañados de objetos de connotación ornamental-ceremonial; de ahí que es posible realizar una serie de valoraciones. Se destaca el valor simbólico de estos bienes a nivel de grupo y se sugiere que con algunos tipos de objetos se produjo una suerte de recirculación entre los miembros de la comunidad.

Como argumenta Oliver,⁴⁶ a partir de un episodio narrado por Pané,⁴⁷ entre el objeto/

37. Ángela Peña y Caridad Rodríguez, «Taguabo y Maicabó: un testimonio en torno al elemento aborígen en el sincretismo religioso cubano», *El Caribe Arqueológico*, núm. 4 (2000): 65.

38. Milton Pino y Gerardo Izquierdo: «Presencia del llamado perro mudo en ritos funerarios de comunidades agroalfareras», *El Caribe Arqueológico*, núm. 7 (2003) 93-98.

39. En la Carta Informativa no. 117 de la 2da Época, se explicita este hallazgo por parte de Nilecta Castellanos, Gerardo Izquierdo y Milton Pino en el que reportan, además, un pendiente de *Oliva sp.* cerca del hombro derecho del cadáver.

40. Guarch Delmonte, «La muerte»; Valcárcel *et al.*, «Oro»; Valcárcel, «Interacción».

41. Valcárcel y Rodríguez, «Muerte»; Valcárcel *et al.*, «Oro»; Valcárcel, «Interacción».

42. Guarch Delmonte, *Yaguajay Yucayeque Turey* (Holguín y La Habana: Ediciones Holguín y Publicigraf, 1994); Guarch Delmonte, «La muerte»; Valcárcel *et al.*, «Oro».

43. Guarch Delmonte, «La muerte»; Valcárcel *et al.*, «Oro».

44. Guarch Delmonte, «La muerte», 20. En Chorro de Maíta, según Guarch, muestran una mayor ornamentación los entierros femeninos, derogando, al menos para este sitio, el criterio establecido de que eran los entierros de hombres los más adornados.

45. Valcárcel *et al.*, «Oro», 121. Investigaciones recientes demuestran la similitud entre esta pieza con pectorales Taironas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

46. Oliver, «Estudio»; Oliver, *Caciques and Cemí*.

47. Pané, *Relación*.

personaje-cemí y el ser humano con el cual este establecía relaciones sociales, se generaba una suerte de tutelaje, donde el indígena no era necesariamente dueño absoluto del personaje, pues este tenía la capacidad de decidir si quería abandonar a su tutor. Siguiendo esta lógica, no todos los entierros poseían estos objetos, pues, los artefactos, en tanto seres animados y capaces de decidir, podían dejar a su tutor en caso de muerte. Esta relación de tutelaje y no de propiedad absoluta a nivel de grupo, quizá justificó la recirculación de objetos portables.

Por otra parte, se atribuye una semántica especial a las cuentas de collar, marcada por su frecuencia de aparición en el ritual. Asimismo, es viable establecer la distinción jerárquica de los individuos que portaban estos objetos, pues todo señala que significaban un indicio de rango, posición social relevante, signos de familias importantes, entre otros aspectos vinculados al estatus.⁴⁸

El reporte de entierros infantiles con la presencia de cuentas es otro elemento que se percibe. Según Van Gennep,⁴⁹ los niños, todavía desvinculados de la sociedad, no podían estar categorizados en el otro mundo; de ahí que, en muchas culturas, a sus cadáveres no se les aplicaban las ceremonias habituales, pues se considera-

ba que aún no poseían alma. Este argumento, al parecer no funcionó del mismo modo entre los agroalfareros, donde quizá algunos infantes eran resignificados en estos rituales, ya fuera por el estatus que les aportaba su ascendencia o por el papel que estaban destinados a desempeñar.⁵⁰

Ornamentar el cuerpo asociado a ritos funerarios, como práctica cultural, se mantuvo hasta la sociedad en desarticulación. En Chorro de Maíta, cuya área de enterramientos se corresponde con la etapa de poscontacto indohispánico,⁵¹ para confeccionar algunos de estos objetos, el aborigen se apropió de elementos europeos. Estos materiales foráneos fueron incorporados al atavío del cuerpo para mantener una tradición. Se trata de la transculturación operada con la llegada del europeo, donde el valor ornamental debió tomar otro significado al entrar en diálogo culturas diferentes y, posteriormente, entre el vencedor y el vencido. Desde otra perspectiva, Reniel Rodríguez y Jaime Pagán⁵² discuten la existencia de esferas de interacción circuncaribeñas, para consolidar el estatus de ciertos individuos que mostraban su poder social, como emblema de capacidad diferencial, al entablar contacto con otros espacios y adquirir este tipo de bienes.

48. César Rodríguez citado en Valcárcel, *Banes Precolombino. La ocupación agricultora*, (2002): 87. Sugiere que el no uso de adornos en ritos mortuorios pudo obedecer a una tradición igualitaria establecida por el grupo. Apunta la posibilidad de actos individuales que escapan a la decisión comunitaria. Sea cual haya sido la razón de esta práctica, lo cierto es que ornamentar el cuerpo asociado a este ritual diferenció a esas personas del conjunto social.

49. Van Gennep, *Los ritos*, 213.

50. En el sitio arqueológico El Martillo, del espacio oeste oriental, junto al entierro de un niño, se reportó una lámina de oro.) Yero, J. y otros: *Catálogo de sitios arqueológicos aborígenes de Granma*, (Ediciones Bayamo, Granma, 2003): 24.

51. Valcárcel, «Interacción».

52. Reniel Rodríguez y Jaime Pagán, «Interacciones multivectoriales en el Circuncaribe precolonial: un vistazo desde las Antillas», *Caribbean Studies* 34, núm. 2 (2006).

Bibliografía

- Alcina Franch, José. «Religiosidad, alucinógenos y patrones artísticos taínos». *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, núm. 17 (1982): 103-08.
- Alonso, Orencio M. «Descubrimiento y excavación de un montículo funeral en el potrero El Porvenir». *Revista de Arqueología y Etnología*, núms. 8-9 (1949): 175-94.
- Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Reimpresión, 1ª ed. Madrid: Taurus, 1984.
- Cairo, Ana y Armando Gutiérrez, comps. *El Padre Las Casas y los cubanos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011.
- Carozzi, M. J. et al. *Los fundamentos de las ciencias del hombre: Conceptos de antropología social*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991.
- Colombres, Adolfo. *Teoría transcultural de las artes visuales*. La Habana: Ediciones ICAIC, 2011.
- Colón, Cristóbal. *Diario de navegación*. La Habana: Publicación de la Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, 1961.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. 4ª ed. México: Guadarrama / Punto Omega, 1981.
- Eliade, Mircea. *Imágenes y símbolos: Antropología simbólica y de la religión*, 2001.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*. 1ª reedición. Emecé, 2001.
- Fariñas, D. *Religión en las Antillas*. La Habana: Editorial Academia, 1995.
- Fariñas, D. «Religión en las Antillas. Las formas tempranas de religión entre los aborígenes de la mayor de las Antillas». En *Sociedad y religión*, t. 1, 162-86. La Habana: Editorial Félix Varela, 2006.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano*, t. 1. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851.
- García Molina, José Antonio et al. *Huellas vivas del indocubano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.
- Guarch Delmonte, José M. «El ajuar no cerámico de los taínos de Cuba». *Serie Arqueológica*, núm. 3. La Habana: Academia de Cuba, 1973.
- Guarch Delmonte, José M. *Yaguajay Yucayeque Turey*. La Habana y Holguín: Publicigraf y Ediciones Holguín, 1994.
- Guarch Delmonte, José M. «La muerte en las Antillas: Cuba». *El Caribe Arqueológico*, núm. 1 (1996): 12-25.
- Guarch Rodríguez, Juan J. y Lourdes Pérez. *Arte rupestre: Petroglifos cubanos*. La Habana y Holguín: Publicigraf y Ediciones Holguín, 1994.
- Hernández, Giselda. «Instrumentos musicales aborígenes de Cuba: Mitos y realidades». Tesis doctoral. Universidad de La Habana, 2012.

- Hoebel, A. y T. Weaver. *Antropología y experiencia humana*. 5ª ed. Barcelona: Omega, 1985.
- Insoll, Timothy. *Archaeology, Ritual, Religion*. Londres: Routledge, 2004.
- Las Casas, Bartolomé de. *Apologética historia de las Indias*. México: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1967.
- Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1977.
- Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias*, t. 1 y 2. México: Fondo de Cultura Económica / UNAM, 1992.
- Mair, Lucy. *Introducción a la antropología social*. Madrid: Alianza, 1998.
- Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1948.
- Malinowski, Bronislaw. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Altaya, 1999.
- Morales Patiño, Oswaldo. «Las olivas sonoras en México y en Cuba». *Antropología*, núm. 2 (1942).
- Morales Patiño, Oswaldo. «Arqueología Cubana. Relación de actividades durante el año 1949». *Revista de Arqueología y Etnología*, núms. 10-11 (1950): 5-34.
- Morales Patiño, Oswaldo. «Arqueología Cubana. Resumen de actividades durante el año 1950». *Revista de Arqueología y Etnología*, núms. 13-14 (1951): 8-35.
- Ocampo, Estela. *Apolo y la máscara: La estética occidental frente a las prácticas artísticas de otras culturas*. Barcelona: Icaria, 1985.
- Oliver, José. «Estudio acerca del significado y funciones de los aros líticos, piedras en codos y trigonolitos de Puerto Rico y La Española». *El Caribe Arqueológico*, núm. 10 (2007): 43-68.
- Oliver, José. «El universo material y espiritual de los taínos». En *El Caribe precolombino: Fray Ramón Pané y el universo taíno*, 136-202. España: Ministerio de Cultura, Museu Barbier Mueller, Fundación Caixa Galicia, 2008.
- Oliver, José. *Caciques and Cemi Idols*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2009.
- Ortiz, Fernando. *Africanía de la música folklórica cubana*. La Habana: Editorial Universitaria, 1965.
- Ostapkowicz, Joanna. «Made... with Admirable Artistry: The Context, Manufacture and History of a Taíno Belt». *The Antiquaries Journal* 93 (2013): 287-317.
- Ostapkowicz, Joanna y Lee Newsom. «“Dioses... decorados con la aguja del bordador”: los materiales, la confección y el significado de un relicario taíno de algodón». En *El Zemí de algodón taíno*, 131-79. República Dominicana: Academia Dominicana de la Historia, 2014.
- Pané, Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Edición de José Juan Arrom. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990.
- Peña, Ángela y Caridad Rodríguez. «Taguabo y Maicabó: un testimonio en torno al elemento aborigen en el sincretismo religioso cubano». *El Caribe Arqueológico*, núm. 4 (2000): 64-69.

- Pérez, Lourdes y Elena Guarch Rodríguez. «Las plantas alucinógenas y las comunidades indígenas americanas: Ritos y costumbres». *El Caribe Arqueológico*, núm. 4 (2000): 85-93.
- Rodríguez, Reniel y Jaime Pagán. «Interacciones multivectoriales en el Circuncaribe precolonial: un vistazo desde las Antillas». *Caribbean Studies* 34, núm. 2 (2006): 99-139.
- Rouse, Irving. *Archeology of the Maniabón Hills*, Cuba. New Haven: Yale University Press, 1942.
- Tavarez, Glenis. «Antropología funeraria de los antiguos habitantes del este de la República Dominicana». *El Caribe Arqueológico*, núm. 10 (2007): 85-92.
- Valcárcel, Roberto. «Interacción colonial en un pueblo de indios encomendados: El Chorro de Maíta, Cuba». Tesis doctoral. Leiden University, 2012. Accedido 18 de octubre de 2014. <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/20153>.
- Valcárcel, Roberto y César Rodríguez. «Muerte, desigualdad social y jefatura en Chorro de Maíta». *Catauro*, núm. 8 (2003): 112-24.
- Valcárcel, Roberto *et al.* «Oro, guanines y latón: Metales en contextos aborígenes de Cuba». *El Caribe Arqueológico*, núm. 10 (2007): 116-31.
- Van Gennep, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza, 2008.
- Veloz Maggiolo, Marcio. «El rito de la cohoba entre los aborígenes antillanos». *Revista Dominicana de Arqueología y Antropología* 1, núm. 1 (1971): 201-16.



DE ORBE NO
uo Petri Martyris ab
Angleria Mediolanen
sis Protonotarij
Cesaris sena
toris de
cades.



Cum privilegio Imperiali.
Compluti apud Micha
elē & Eguia Anno
M.D.XXX.



ATABEY Y SUS NOMBRES EN LA RELACIÓN DE FRAY RAMÓN PANÉ: CRÍTICA TEXTUAL Y RELECTURA ETNOLINGÜÍSTICA DE LOS TESTIGOS DEL SIGLO XVI (1511-1571)

Ernesto Caveda de la Guardia¹

Introducción

Uno de los principales obstáculos para una comprensión integral de la cosmovisión religiosa taína² resulta la extrema limitación y dispersión de las fuentes disponibles, así como la variedad de interpretaciones que ofrecen las crónicas coloniales. A ello se suma la dificultad de delimitar con precisión las atribuciones simbólicas de las

figuras míticas, ya que las descripciones ofrecidas por los cronistas europeos suelen responder a lógicas culturales ajenas, que tendieron a simplificar, reinterpretar o confundir las estructuras mítico-religiosas indígenas al verterlas en sus propios esquemas de pensamiento.

Atabey, reconocida en las fuentes etnohistóricas tempranas como la madre del Ser Supremo en la religión taína, constituye una figura axial dentro de buena parte

1. Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades, Centro Educativo Español de La Habana. El presente artículo es una versión revisada de un trabajo publicado como Ernesto Caveda, «Atabey y sus nombres en la Relación de fray Ramón Pané: crítica textual y Relectura etnolingüística de los testigos del siglo XVI (1511–1571)», *Thakhi MUSEF*, num. 11 (2025).

2. Con el término «taínos» se designa, en la etnohistoriografía, a poblaciones de filiación arahuaca que, tras procesos de migración desde la cuenca amazónica y el litoral norte sudamericano, ocuparon de forma paulatina el arco de las Antillas Mayores, conformando una red de cacicazgos interrelacionados por vínculos políticos, económicos y rituales (Irving Rouse, *The Taínos: Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus* [New Haven: Yale University Press, 1992]; Ricardo E. Alegría, «El uso de la terminología etnohistórica para designar las culturas aborígenes de las Antillas», *Cuadernos Prehispánicos Valladolid* 9, núm. 9 [1981]). Las fuentes etnohistóricas, la arqueología y la antropología coinciden en señalar una relativa homogeneidad cultural con variaciones locales, distribuida, según el esquema de Rouse, en tres áreas: taínos clásicos, taínos occidentales y taínos orientales (Rouse, *The Taínos*). Aunque este marco homogeneizante ha sido ampliamente criticado en las últimas décadas (L. Antonio Curet, *Caribbean Paleodemography: Population, Culture History, and Sociopolitical Processes in Ancient Puerto Rico* [Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2014]; William F. Keegan y Corrine

del universo sociorreligioso indígena antillano prehispánico.³ El registro más antiguo aparece en la *Relación acerca de las antigüedades de los indios: el primer tratado escrito en América* de fray Ramón Pané (c. 1498). Acá se indica que Atabey era conocida mediante cinco denominaciones. Estos nombres no van acompañados de explicaciones funcionales o contextuales, de modo que su interpretación ha dependido de la historiografía y la filología posteriores. Es provechoso añadir que la presencia de varios nombres para un mismo personaje mítico no indica necesariamente sinonimia, sino que entraña usos situados y performativos según la ocasión ritual y el dominio de acción del numen. En ese sentido, subyace una lógica relacional: los *cemíes*⁴ reciben nombres que indexan agencia, parentesco o emplazamiento.

La reconstrucción textual de la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*: un acercamiento a la historia de las versiones

La reconstrucción filológica de la *Relación acerca de las antigüedades de los indios* de fray Ramón Pané constituye un proceso complejo, condicionado por la pérdida del manuscrito original y por la transmisión indirecta y fragmentaria que ha caracterizado su circulación textual desde finales del siglo xv.

El manuscrito original, redactado en castellano hacia 1498 y entregado por Pané a Colón tras el tercer viaje (1500-1501), no fue publicado en su forma primigenia y se desconoce su destino en la península. El primer indicio de su circulación procede

L. Hofman, *The Caribbean before Columbus* [Oxford: Oxford University Press, 2017]), todavía puede hablarse de lo que Reniel Rodríguez Ramos, *Rethinking Puerto Rican Precolonial History* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2010) y José R. Oliver, *Caciques and Cemi Idols: The Web Spun by Taíno Rulers between Hispaniola and Puerto Rico* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2009), han denominado *tainidad*, entendida como un complejo histórico-cultural articulado en torno a un sistema de creencias y prácticas rituales compartidas. La lengua taína (hoy extinta) pertenece al subgrupo antillano de la familia arahuaca (maipureana) y presentaba varios dialectos hacia el siglo xv (Sergio Valdés Bernal, «Visión lingüística del Caribe insular precolombino», *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, año V, núm. 8, julio-diciembre (2003); Julian Granberry y Gary S. Vescelius, *Languages of the Pre-Columbian Antilles* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2004).

3. Cabe recordar la lúcida observación de Antonio Stevens-Arroyo citado por la arqueóloga cubana Lourdes S. Domínguez González, «Arqueología y género: la mujer aruaca en el Caribe antiguo», en *Los indoamericanos en Cuba: estudios abiertos al presente*, coord. Felipe de J. Pérez Cruz (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2014), 119, respecto a que Atabey tiene un número mayor de nombres (cinco) que los que corresponden al Ser Supremo, su hijo Yucahú (tres).

4. El vocablo «cemí» (también grafiado «zemí» en las fuentes coloniales) designa en la religión taína tanto a las entidades numinosas personificadas como a sus representaciones materiales, generalmente escultóricas, que servían de soporte ritual y depositario de su poder. El concepto ha sido asociado al campo de las «ontologías relacionales» y una cosmovisión de tipo animista, con analogías no estrictas con el *mana* y *tapu* polinesios (Oliver, *Caciques and Cemi Idols*). El «cemiísmo» aparece como un sistema —mediado en buena medida por caciques y behiques—, en el que los cemíes son entes numinosos personales dotados de biografía y agencia, siempre ligados a un soporte material concreto.

de Pedro Mártir de Anglería, quien lo consultó entre 1500 y 1504 y lo compendió en latín para el cardenal Ludovico de Aragón. Esta síntesis, incorporada a la *Década primera* (libro IX, caps. 4-7), se difundió en una traducción italiana en 1504 y en latín en 1511 (Figura 1). Aunque Anglería cita expresamente a Pané, su propósito divulgativo y el filtro humanista patente introducen ya una primera capa de interpretación y selección de los datos.⁵

Fray Bartolomé de Las Casas consultó también el manuscrito original —probablemente en Sevilla—, e incorporó extractos en su *Apologética historia de las Indias* (capítulos 120, 166 y 167), con el propósito de sustentar la defensa de la humanidad de los pueblos indígenas. No se limitó a transcribir el texto, sino que lo adaptó y corrigió según sus fines polémicos, lo que introduce distorsiones, aunque permite contrastar variantes con la versión de Pedro Mártir de Anglería.

La tercera fuente principal es la traducción italiana de Alfonso de Ulloa, publicada en Venecia en 1571, bajo el título *Historie del S. D. Fernando Colombo....* (Figura 2). Esta obra parece reproducir el contenido de la *Relación*, según la versión incluida en el capítulo LXI de la *Historia del almirante don Cristóbal Colón*, redactada en español por Fernando Colón e

inédita a su muerte en 1539. La versión de Ulloa es la más extensa que se conserva, aunque presenta erratas, omisiones e italianizaciones arbitrarias de nombres, topónimos y términos taínos.⁶

Un último testimonio a considerar es el de Hernán Pérez de Oliva, quien incluyó material derivado de los apuntes de Anglería en su *Historia de la invención de las Indias*.⁷ No obstante, el valor crítico del texto de Pérez de Oliva es limitado, ya que sigue muy de cerca las síntesis de Anglería y casi no aporta elementos adicionales relevantes para la reconstrucción textual.

Frente a estas dificultades, las ediciones críticas modernas —en especial las del erudito cubano José Juan Arrom—, han optado por una reconstrucción filológica que recastellaniza los términos, a partir de la comparación sistemática con las versiones de Anglería y Las Casas, además de otras fuentes coloniales y etnolingüísticas. Como parte de este proceso, Arrom publicó la versión paleográfica del texto de Hernán Pérez de Oliva bajo el título *Historia de la invención de las Yndias* (1965). Esta labor se consolidó en dos obras complementarias: *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, nueva versión con estudio preliminar, notas y apéndices —de 1974 y la de 1988—, y *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*.⁸ La edición de la *Relación*

5. Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios: el primer tratado escrito en América*, nueva versión con estudio preliminar, notas, mapa y apéndices por José Juan Arrom (México: Siglo XXI Editores, 1988).

6. Pané, *Relación*, 14-16.

7. Hernán Pérez de Oliva, *Historia de la invención de las Indias*, estudio preliminar, edición y notas de José Juan Arrom (México D. F.: Siglo XXI Editores, 1991).

8. José Juan Arrom, *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas* (México D. F.: Siglo XXI Editores, 1975); Arrom, *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, 2a ed. corr. y ampl. (México: Siglo XXI Editores, 1989).

de 1988, no exenta de dificultades,⁹ constituye la más completa hasta hoy, acompañada de un aparato crítico que explicita las decisiones editoriales y sus fundamentos lingüísticos y etnohistóricos.

Análisis filológico de los nombres de Atabey: errores de transmisión textual, reconstrucción hipotética y restitución del repertorio original

La restitución del repertorio original de los nombres de Atabey —así como su recastellanización o su reconstrucción arahuaca— ha oscilado en las ediciones españolas según se atengan a la tradición angleriana o a la ulloana. Así, se han propuesto: «[...] Atubei [sic], Jemao, Guacar, Apito, e Zuimaco [...]»¹⁰ y «[...] Atabeira

Mamona, Gua-cara-pita, Liella, Guima-soa [...]».¹¹ En sus ediciones anotadas de la *Relación* — 1974 y 1988—, Arrom restituyó —siguiendo casi estrictamente a Ulloa (1571)— los nombres «Atabey, Yermao, Guacar, Apito y Zuimaco»¹² y trató las variantes de la tradición angleriana como lectura secundaria. Sin embargo, en la edición aumentada de *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas* de 1989) y en *Historia de la invención de las Yndias*,¹³ Arrom reintroduce y consolida como canónicas la variante Atabeira y el teónimo Mamona, decisión que incidió en su recepción académica y divulgativa posterior.¹⁴ A continuación, se reproduce el pasaje de la *Relación* de Pané referente a Atabey y sus nombres en las versiones de Anglería (1511, *editio princeps*, cotejada con las ediciones

9. Se ha objetado el carácter de «retraducción» de la edición de Arrom, que al intentar reconstruir la voz de «Pané» desde Ulloa, deshace la polifonía del testimonio (colombino, angleriano, ulloano, etc.) e introduce decisiones interpretativas fuertes (normalizaciones, segmentaciones, restituciones); asimismo, se ha cuestionado el sesgo especulativo de algunas de sus lecturas semánticas (Silke Jansen, «En busca del original perdido: La relación acerca de las antigüedades de los indios de Fray Ramón Pané y sus retraduccion al español», en *La traducción a través de los tiempos, espacios y disciplinas*, eds. Silke Jansen y Martina Schrader-Kniffki (Berlín: Frank & Timme, 2013). A nuestro juicio, la atenuación de esa polifonía en la versión de Arrom —propia de una reconstrucción castellana normalizada del original perdido—, queda en buena medida compensada por el paratexto.

10. Andrés González de Barcia Carballido y Zúñiga, *Historiadores primitivos de las Indias Occidentales, que juntò, traduxo en parte, y sacò à luz, ilustrados con eruditas Notas, y copiosos Indices, El Illustrissimo Señor D. Andrés Gonzalez Barcia, Del Consejo, y camera de S. M.*, vol. 1 (Madrid: [s.e.], 1749).

11. Antonio Bachiller y Morales, *Cuba primitiva. Origen, lenguas, tradiciones e historia de los indios de las Antillas Mayores y las Lucayas* (La Habana: Librería de Miguel de Villa, 1883).

12. Pané, *Relación*, nueva versión con estudio preliminar, 21.

13. Arrom, *Historia de la invención de las Yndias*, versión y edición paleográfica de Hernán Pérez de Oliva (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1965).

14. Gerardo Chávez y Manuel Rivero, *Nuevo diccionario de mitología cubana* (Ciudad de Panamá: Aurelia Ediciones, 2019); José Manuel Guarch Delmonte y Aníbal Querejeta Barceló, *Cemies olvidados: Mitología aborigen de Cuba* (Holguín: Editorial La Mezquita, 2023).

Compluto, 1516 y Basilea, 1533) y Ulloa (1571) seguido de un análisis de los casos paradigmáticos que permiten la restitución del repertorio original:

*Numen ipsum habere genitricem quin-
que his nominibus appellatam ferunt:
Attabeiram, Mamonom, Guacarapitam,
Iellam, Guimazoam* (Anglería, 1511:
Dec. I, lib. X; 1516: *Dec. I, lib. IX*).¹⁵

[...] & sua madre chiamano Atabei,
Iermaoguacar, Apito, & Zuimaco, che
son cinque nomi (Ulloa, 1571: 127).

Atabeira

La forma Attabeiram —normalizada Atabeira—,¹⁶ registrada por Anglería no encuentra paralelo directo en los testigos más cercanos al original perdido de Pané. Las lecturas de Ulloa («Atabei») y Las Casas («Atabex») convergen, no obstante, en una base taína Atabey, compatible con la vacilación grafemática de los sufijos *-eyl-ex/-el*, que Arrom documenta para antropónimos antillanos: «*Guarioney ~ Guarionex ~ Guarionel*».¹⁷ Esta discrepan-

cia plantea la necesidad de considerar, al menos, dos hipótesis no excluyentes y que podrían reflejar momentos o circunstancias diferentes durante el proceso de copia y transmisión textual:

(H1) LATINIZACIÓN MORFOLÓGICA REGULAR. *Atabei/Atabex* → *Attabeiram* por adición del acusativo latino *-am* y acomodación gráfico-morfológica humanística (ajuste *-eil-ex* → *-eira-*, doble *t*, acentuación aguda), sin postular fusión léxica previa. Esta es la explicación mínima y parsimoniosa cuando los testigos no obligan a segmentaciones alternativas.

(H2) FUSIÓN POR ERROR DE DIVISIÓN DE PALABRAS + REGULARIZACIÓN LATINA EN *-AM*. Una secuencia *Atabei Iermao* pudo copiarse sin frontera (*Atabeiermao*); el hiato *ei + Ie-* se resolvió en *Atabeir-*, dando *Atabeirmao*; la morfologización en *-am* produjo *Attabeiram*, con las acomodaciones tipográficas esperables (doble *t*). Esta lectura se sustenta en: a) la presencia de la fusión *Guacarapita(m)* (= *Guacar + Apito*) en Anglería, que demuestra coalescencias reales en esta tradición; b) la ausencia de *Iermao* como nombre autónomo con-

15. La versión diplomática de Anglería (1511) es como sigue: «*Numen ipsum h̄re genitricem qnq; his nominibus appellatam ferūt: attabeiram: mamonaz: guacarapitam: ijellam: guimazoam*». Nótese que las ediciones tempranas posteriores (Compluto, 1516; Basilea, 1533) ya regularizan estas formas: *mamonaz* → *Mamonam* (acusativo en *-am*) y *ijellam* → *Iellam* (i vocálica + i consonántica), manteniendo inalteradas las restantes.

16. Resulta significativa la resonancia de esta variante en el imaginario actual, como demuestra el caso del sitio arqueológico de El Guafe (Parque Nacional Desembarco del Granma), donde la Cueva del agua alberga una escultura rupestre femenina identificada localmente como la diosa «Atabeira» y asociada a poderes protectores (Ismael Francisco, «Atabeira, la diosa de los indios cubanos», *Cubadebate*, 12 de junio de 2014, <http://www.cubadebate.cu/fotorreportajes/2014/06/12/atabeira-la-diosa-de-los-indios-cubanos/>). Sin embargo, el origen de este culto y, por extensión del refuerzo de la variante nominal, parece deberse a la patrimonialización contemporánea del lugar por parte de las autoridades locales.

17. Pané, *Relación*, 63, n. 38.

secutivo en Anglería, aunque presente en Ulloa y probablemente en Las Casas; c) las condiciones materiales de copia y composición renacentistas que favorecían errores de frontera con incidencias tipificadas en la bibliografía del período.¹⁸ Así, H2 no niega la latinización: más bien la subordina a una fase previa (fusión), que además armoniza el inventario coincidente de cinco nombres con las divergencias de segmentación entre testigos. En todo caso, consideramos que la variante «Atabeira», usada ampliamente en la literatura académica y popular como teónimo canónico alternativo,¹⁹ no forma parte del repertorio original restituible, sino que más bien responde a una lexicalización secundaria en la tradición angleriana.

Iermaoguacar

El nombre Iermaoguacar, registrado en la versión italiana de Alfonso de Ulloa (1571), constituye un ejemplo paradigmático de error de segmentación. En este caso, la forma compuesta resulta de la fusión indebida de dos nombres originalmente independientes: Iermao (normalizado Yermao) y Guacar. En las fuentes coloniales, la secuencia gua- se emplea como conven-

ción grafemática castellana para transcribir el fonema /wa/ en voces taínas,²⁰ por lo que Guacar puede remontar a una base taína: *wakar*. La evidencia de esta segmentación errónea se fundamenta en: a) la presencia de Guacar en la secuencia *Guacarapitam* de Anglería, antes discutida; b) la afirmación explícita de Ulloa de que la «madre del Ser Supremo» recibía cinco nombres; sin embargo, en su listado aparecen solamente cuatro. Esta incongruencia obliga a segmentar *Iermao* + *Guacar*; c) el testimonio de Bartolomé de Las Casas. En su *Apologetica Historia* consigna «Atabex» y menciona a «un hermano suyo» llamado «Guaca».²¹ Como ha señalado Arrom,²² la lectura lascasiana no traduce el teónimo, sino que estamos en presencia de una etimología popular (paretimología o *folk etymology*), impulsada por «atracción semántica».²³ La proximidad formal entre el nombre Iermao y el vocablo castellano (*i*)*ermano* / *hermano* (portugués, *irmão*; gallego, *irmán*; catalán, *germà*; Corominas y Pascual (1980-1991: s. v. «hermano») condujo a su reinterpretación errónea. De esta forma, Yermao y Guacar y, por extensión, Apito, pueden ser restituidos como nombres autónomos por la convergencia de testigos independientes.

18. Philip Gaskell, *A New Introduction to Bibliography* (Oxford: Oxford University Press, 1972); Charlton Hinman, *The Printing and Proof-Reading of the First Folio of Shakespeare* (Oxford: Clarendon Press, 1963); Malcolm B. Parkes, *Pause and Effect: An Introduction to the History of Punctuation in the West* (Berkeley: University of California Press, 1993).

19. Daniel G. Brinton, «The Arawack Language of Guiana in its Linguistic and Ethnological Relations», *Transactions of the American Philosophical Society* 14, n.s., núm. 3 (1871); Pané, *Relación*; Arrom, *Mitología*, 2ª ed. corr. y ampl.; Chávez y Rivero, *Nuevo diccionario*; Guarch Delmonte y Que-rejeta Barceló, *Cemies olvidados*.

20. Granberry y Vescelius, *Languages*.

21. Bartolomé de las Casas, «Capítulo 120», en *Historia de las Indias* (Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1875).

22. Arrom, *Mitología*, 2ª ed. corr. y ampl.

23. Kurt Baldinger, «La pesadilla de los etimólogos», *Revista de Filología Española* 48, núms. 1-2 (1965).

Apito

La convergencia de los testimonios coloniales permite segmentar con seguridad la forma Apito, aislada en Ulloa, pero subsumida en el Guacarapitam de Anglería, donde es verosímil reconocer la antes referida coalescencia Guacar + Apito/a. Desde el punto de vista estrictamente lingüístico, la secuencia trisilábica a-pi-to respeta el patrón fonotáctico de sílabas abiertas propio del taíno clásico y se ajusta al hecho, subrayado por Granberry y Vescelius, de que las palabras taínas se construyen como cadenas de morfemas generalmente monosilábicos de forma V/CV o CVCV, a menudo combinados en compuestos hoy «congelados». ²⁴ En este marco, *api* funciona como base léxica y *-to* como morfema nominalizador (*-tV*). Si ampliamos la comparación al dominio arawak, la base *api* / *a:pi* / *á:pi* / *ãpi* se inserta en una serie bien documentada en el subgrupo norte para «serpiente», «anaconda» y «jararaca» (*Bothrops jararaca*). ²⁵ Reconstrucciones del protoarawak distinguen de forma explícita **api* «serpiente» como étimo léxico independiente, junto a **-pi* «clasificador de entidades largas y delgadas». ²⁶ Sobre esta base, el teónimo Apito podría interpretarse como un epíteto relacional formado sobre *api* «serpiente» —«el (ser) serpentíneo», «vinculado a la serpiente»—, cuya función dentro de la cadena onomástica de Atabey sería subrayar precisamente la dimensión ofídica heredada del complejo mitológico noramazónico.

Ahora bien, cabe una lectura alternativa si se atiende a la teonimia atestiguada en Tariana y lenguas vecinas. En las tradiciones orales tariana, se registra, para el Creador del cosmos, el teónimo Yapi-riku-ri (ˈapirikuri) con glosa explícita «hueso-LOC-REL» («el que está/en el hueso»), procedente de la raíz *apilapi* («hueso»). Esto, en paralelo significativo con los nombres baniwa Yapi-Jiku-Ji («el que está sobre el hueso») y tucano O'ã-ki («hijo del hueso»). ²⁷ En esa línea, Apito podría analizarse igualmente como «óseo»/«relativo al hueso», esto es, un epíteto que subraya una dimensión tanatológica/ancestral. En tal sentido, no se debería perder de vista el gran valor que se le concede a la representación osea en los repertorios visuales del arte ritual taíno.

Mamona

El segundo nombre registrado por Anglería, Mamona, no aparece en Ulloa. Podría postularse su derivación de la segunda sílaba de Iermao, a partir de las implicaciones de H2 antes discutida, aunque esta conjetura es altamente especulativa y carece de testimonio convergente. De acuerdo a Arrom, Mamona es una metátesis de «Mamano», un título divino recogido en un vocabulario de antiguos dialectos de Haití, escrito por el abate Brasseur de Bourbourg. ²⁸ Sin embargo, esta tesis nos parece demasiado débil tomando en

24. Granberry y Vescelius, *Languages*, 94.

25. Alexandra Y. Aikhenvald et al., «Dicionário Tariana-Português e Português-Tariana», *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Série Antropologia* 17, núm. 1 (2001): 62.

26. Alexandra Y. Aikhenvald, *Language Contact in Amazonia* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

27. Aikhenvald, Aikhenvald, *Tariana texts and cultural context* (LINCOM EUROPA, 1999)

28. Arrom, *Mitología*, 2ª ed. corr. y ampl., 33.

cuenta el carácter tardío de la obra y la falta de convergencias. Por lo tanto, dado el cómputo interno de cinco nombres que se obtiene al segmentar *Iermaoguacar* → *Iermao* + *Guacar*, lo más prudente es excluir Mamona del inventario canónico.²⁹

Iiella / Jicla

El caso del nombre Iiella en Anglería —vertido por Pérez de Oliva como *Jicla*,³⁰ probablemente a causa de confusión tipográfica I/J, v. *ijellam* en la *editio princeps* de Anglería (1511)—, plantea interrogantes filológicos significativos. Podría postularse una derivación de *illam* (*ac. fem. sg.*), relacionada sintácticamente al último nombre de la lista (Guimazóam), pero ello implica las dificultades de suponer una partícula apelativa inserta en una lista onomástica, sin paralelos internos claros. Además, la duplicación inicial *ii-* no es normal para *illam*, aunque puede reflejar duplicación gráfica en imprenta. En todo caso, Iiella(m) no se acepta aquí como nombre autónomo, a fin de respetar el cómputo de «cinco nombres» que transmiten Anglería y Ulloa, y los errores de segmentación antes mencionados.

Guimazoam / Zuimaco

El último nombre del listado es Guimazoa(m) (Anglería) / Zuimaco (Ulloa). La proximidad fónica sugiere una relación, pero la transformación no se explica por simple metátesis: intervienen diferencias sufijales (*-zoa* ~ *-maco*) y reordenamientos consonántico-vocálicos. Por ello, es más prudente hablar de alolexías (variantes de una misma base onomástica) sometidas a variación gráfica y posibles ajustes morfológicos. En ausencia de un tercer testigo independiente, la reconstrucción de la forma original permanece abierta.

Apuntes semánticos sobre los nombres de Atabey: síntesis y valoración

A continuación, presentamos una tabla-resumen que sintetiza las principales propuestas de interpretación semántica de los nombres de Atabey en la historia de la investigación y en el presente trabajo, acompañadas de una breve valoración crítica.



29. Esta exclusión no implica descartar de manera definitiva la posibilidad de que Mamona fuera efectivamente un vocablo taíno con implicaciones para la caracterización de Atabey, sino simplemente reconocer que, en el estado actual de la documentación, su estatuto permanece demasiado incierto como para sostener su inclusión dentro del repertorio original. Eventuales hallazgos lexicográficos o documentales podrían obligar a reconsiderar esta decisión.

30. Hernán Pérez de Oliva, *Historia de la invención de las Indias*, estudio preliminar, edición y notas de José Juan Arrom (México D. F.: Siglo XXI Editores, 1991).

Tabla 1. Lectura semántica de los nombres de Atabey

Teónimo (formas / testigos)	Sentido propuesto	Observaciones
Atabey: Atabei (Ulloa) / Atabex (Las Casas) / Attabeira(m) (Anglería).	«Madre de las Aguas» por <i>atté/attette</i> «madre» + <i>itabo</i> «laguna». ³¹ Paralelo comparativo con Orehu (<i>watra-mamma</i>) en el ámbito arawako (Lokono): interpretación como deidad civilizadora e iniciática. ³² «Madre respetada». ³³	Inserta a Atabey en un complejo hídrico-fecundante (Iguana-boina, Boínayel/Marohu, véase: Sebastián Robiou Lamarche, «La gran serpiente en la mitología taína», <i>Boletín del Gabinete de Arqueología</i> 3, año 3 [2004]: 51-58), asociado a las aguas dulces en reposo y la maternidad en congruencia con una sociedad agrícola de base hortícola (yuca) con patrones matrilineales/avunculocales. ³⁴ Su relación con Yucahú —concebido sin principio masculino— ³⁵ pudo actuar como fuente de legitimación religiosa en la vida social. Paralelos con tradiciones de «Madre de Aguas» en Cuba. ³⁶ La atribución de la función civilizadora e iniciática debería manejarse con cautela. No hay rastros de ello en el registro de Pané. El sentido «Madre respetada», inicialmente en Guarch Delmonte y Querejeta Barceló, ³⁷ parece seguir a Arrom. ³⁸

31. Brinton, «The Arawack Language of Guiana», 444; Arrom, *Mitología*, 2ª ed. corr. y ampl., 31-32, citando a Jules Crevaux *et al.*, *Grammaires et vocabulaires roucouyenne, arrouague, piapoco et d'autres langues de la région des Guyanes* (París: [s. e.], 1882), 101; Alfredo Zayas y Alfonso, *Lexicografía antillana: diccionario de voces usadas por los aborígenes de las Antillas mayores y de algunas de las menores y consideraciones acerca de su significado y de su formación* (La Habana: Imprenta El Siglo XX de A. Miranda, 1914), 317; Cayetano Coll y Toste, «Vocabulario español-borriqueño», en *Prehistoria de Puerto Rico* (San Juan: [s.e.], 1907), 180.

32. Brinton, «The Arawack Language of Guiana», 444; Arrom, *Mitología*, 2ª ed. corr. y ampl., 31-32; Chávez y Rivero, *Nuevo diccionario*, 24; Guarch Delmonte y Querejeta Barceló, *Cemíes olvidados*, 37.

33. Chávez y Rivero, *Nuevo diccionario*, 24; Guarch Delmonte y Querejeta Barceló, *Cemíes olvidados*, 37.

Yermao: Iermao- (Ulloa).	Lectura «hermano» en Las Casas = etimología popular por atracción semántica, no traducción del teónimo.³⁹	
Guacar: Guacar- (Anglería) / Guaca (Las Casas) / -guacar (Ulloa).	Hipótesis morfológica: <i>wa</i>- «nuestro/a» + <i>kar</i> (~ <i>kairil katti</i>) «luna/mes» relacionado con ciclo lunar-menstrual / mareas.⁴⁰	Subraya la relación simbólica entre los ritmos corporales y los ciclos cósmicos. Destaca, además, la imbricación de lo femenino con los movimientos de la naturaleza.
Apito/a: -apit(am) (Anglería) / Apito (Ulloa).	¿Derivado de <i>api</i> / <i>a:pi</i> / <i>ãpi</i> «serpiente, anaconda, jararacá» en lenguas nor-arawak, con respaldo comparativo en la reconstrucción protoarawak <i>*api</i> «serpiente» y el clasificador <i>*-pi</i> «entidad larga/delgada»; por tanto, «serpentineo» o «vinculado a la serpiente»?⁴¹ Variante: «óseo» en la teonimia amazónica (tariana Yapi-riku-ri «hueso-LOC-REL»; baniwa Yapi-Jiku-Ji; tucano O'ã-kĩ), que permite una lectura alternativa «óseo/esquelético», a partir de <i>apilapĩ</i> «hueso». ⁴²	La lectura ofídica es congruente con el amplio complejo serpentario amazónico y puede entenderse para Atabey como epíteto relacional que acentúa potencias ctónicas y acuáticas (véase: «Madre de aguas» en la mitología cubana). En paralelo, la lectura «ósea» sugiere una dimensión tanatológica/ancestral. Alto valor de la representación ósea en las figuras antropomorfas del arte ritual taíno.

34. William F. Keegan y Morgan D. MacLachlan, «The Evolution of Avunculocal Chiefdoms: A Reconstruction of Taíno Kinship and Politics», *American Anthropologist* 91, núm. 3 (1989); Keegan y Hofman, *The Caribbean*.

35. Pané, *Relación*; Arrom, *Mitología*, 2ª ed. corr. y ampl.

36. Robiou Lamarche, «La gran serpiente en la mitología taína»; Ana Vera e Iralia García, *Cuentos, leyendas y fábulas de la oralidad cubana. Vol. I: Cuentos y leyendas del imaginario tradicional* (La Habana: Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, 2017); Chávez y Rivero, *Nuevo diccionario*.

Zuimaco (Ulloa) / Guimazoa (Anglería)	—	Pendiente de glosa lexicográfica.
Iella(m) (Anglería) / Jicla (Pérez de Oliva)	—	¿ <i>jillam</i> (ac fem. sg.) antes de Guimazoam?
Mamona (Anglería)	Metátesis de <i>Mamano</i> , título divino. Según Arrom: «Madre Universal». ⁴³	Sin corroboración documental suficiente.

Fuente: Elaboración propia a partir de las referencias bibliográficas indicadas en las notas.

37. Guarch Delmonte y Querejeta Barceló, *Cemies olvidados*.

38. Arrom, *Mitología*, 2ª ed. corr. y ampl., 33.

39. Arrom, *Mitología*, 2ª ed. corr. y ampl., 31, n.3.

40. Arrom, *Mitología*, 2ª ed. corr. y ampl., 33.

41. Aikhenvald *et al.*, «Dicionário», 62; Aikhenvald, *Language*.

42. Aikhenvald, *Tariana*, 36.

43. Arrom, *Mitología*, 2ª ed. corr. y ampl., 33.

Conclusiones

La revisión comparada del registro de Pané en las versiones de Anglería, Las Casas y Ulloa, apoyada en la edición crítica de Arrom, permite restituir de manera plausible el inventario canónico de cinco nombres —Atabey, Yermao, Guacar, Apito y Guimazoa/Zuimaco— para la madre del Ser Supremo. La variante Atabeira, usada frecuentemente en la literatura académica como teónimo canónico alternativo, no parece haber sido parte del repertorio original y puede descartarse por falta de convergencia y posible fusión errónea en Anglería. Por su parte, Mamona e Iella/Jicla se descartan por criterios similares y la consideración del cómputo de cinco nombres en Ulloa y Anglería. En este sentido, su estatuto es el de nombres problemáticos, cuya circulación en la tradición textual debe ser explicada, pero que, en el estado actual de la evidencia, no pueden sostener el mismo nivel de reivindicación «canónica». Asimismo, se pueden precisar los mecanismos que explican las variantes —regularizaciones humanistas, fusiones gráficas y vacilaciones *-ey/-ex/-el—*, con casos paradigmáticos como las coalescencias *Guacarapitam* (= Guacar + Apito), en Anglería e *Iermaoguar* (= Iermao + Guacar), en Ulloa. En el plano interpretativo, el repertorio perfila a Atabey como cemí tutelar fecundante, vinculado a la noción de maternidad, a las aguas en reposo y los ritmos lunares; eje simbólico de una sociedad agrícola de base hortícola con fuertes patrones matrilineales y avunculocales. Sin embargo, de los cinco nombres, tres (Yermao, Apito y

Zuimaco/Guimazoa) carecen aún de glosa segura. Se hace necesario profundizar en la lexicografía arahuaca y ampliar las bases comparativas (toponimia, etnónimos y corpus coloniales) para precisar su alcance semántico y cultural.

Agradecimientos

El autor desea dedicar el presente trabajo al eminente lingüista cubano Sergio Valdés Bernal, por sus invaluable aportes a la antropología lingüística del Caribe Insular precolombino y la América Hispana en general. Se reconoce también el apoyo del Centro Educativo Español de La Habana, la Embajada de España en Cuba, el Museo Antropológico Montané de la Universidad de La Habana y el Museo Arqueológico de la Universidad de Oriente en la facilitación de espacios y recursos para el desarrollo de esta investigación, como parte del proyecto «Los rostros de Atabey: imaginarios de género y cultura material en el Caribe insular prehispánico».

Bibliografía

- Aikhenvald, Alexandra Y. «Tariana texts and cultural context». *LINCOM EUROPA*, 1999.
- Aikhenvald, Alexandra Y. et al. «Dicionário Tariana-Português e Português-Tariana». *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Série Antropologia* 17, núm. 1 (2001).
- Aikhenvald, Alexandra Y. *Language Contact in Amazonia*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Alegria, Ricardo E. «El uso de la terminología etnohistórica para designar las culturas aborígenes de las Antillas». *Cuadernos Prehispánicos Valladolid* 9, núm. 9 (1981): 5-32.
- Anglería, Pedro Mártir de. *P. Mediolanensis Opera: Legatio Babylonica; Oceani decas; Poemata; Epigrammata*. Impressum per Jacobum Corumberger Alemanum; cura et diligentia Antonii Nebrissensis. Hispali (Sevilla), 1511. [web].
- Anglería, Pedro Mártir de. *De orbe novo decades*. Incipitur Legatio Babylonica. In Compluto (Alcalá de Henares): impressae in contubernio Arnaldi Guillelmi [= Arnao Guillén de Brocar]; cura & diligentia Antonii Nebrissensis, 1516. [web].
- Anglería, Pedro Mártir de. *Mediolanen. oratoris clarissimi... de rebus oceanicis & orbe novo decades tres; eiusdem praeterea Legationis Babylonicae libri tres*. Basileae: apud Ioannem Bebelium, 1533. [web].
- Arrom, José Juan. *Historia de la invención de las Yndias*. Versión y edición paleográfica de Hernán Pérez de Oliva. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1965.
- Arrom, José Juan. *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1975.
- Arrom, José Juan. *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. 2a ed. corr. y ampl. México: Siglo XXI Editores, 1989.
- Bachiller y Morales, Antonio. *Cuba primitiva. Origen, lenguas, tradiciones e historia de los indios de las Antillas Mayores y las Lucayas*. La Habana: Librería de Miguel de Villa, 1883.
- Baldinger, Kurt. «La pesadilla de los etimólogos». *Revista de Filología Española* 48, núms. 1-2 (1965): 95-104.
- Barcia Carballido y Zúñiga, Andrés González de. *Historiadores primitivos de las Indias Occidentales, que juntò, traduxo en parte, y sacò à luz, ilustrados con eruditas Notas, y copiosos Indices, El Illustrissimo Señor D. Andrés Gonzalez Barcia, Del Consejo, y camera de S.M., vol. 1*. Madrid: [s.e.], 1749.
- Brasseur de Bourbourg, Charles Étienne. *Relation des choses de Yucatan. Text espagnol et traduction française en regard comprenant les signes du calendrier et de l'alphabet hiéroglyphique de la langue maya accompagné de documents divers historiques et chronologiques, avec une grammaire et un vocabulaire abrégés français-maya, précédés d'un essai sur les sources de l'histoire primitive du Mexique et de l'Amérique centrale, etc., d'après les monuments égyptiens et de l'histoire primitive de l'Égypt d'après les monuments américains*. Paris: Arthus Bertrand, 1864.
- Brinton, Daniel G. «The Arawack Language of Guiana in its Linguistic and Ethnological Relations». *Transactions of the American Philosophical Society* 14, n.s., núm. 3 (1871): 429-444.
- Chávez, Gerardo y Manuel Rivero. *Nuevo diccionario de mitología cubana*. Ciudad de Panamá: Aurelia Ediciones, 2019.

- Coll y Toste, Cayetano. «Vocabulario español-borriqueño». En *Prehistoria de Puerto Rico*. San Juan: [s.e.], 1907.
- Corominas, Joan y José A. Pascual. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. III. s.v. «Hermano». Madrid: Gredos, 1980 (1991).
- Crevaux, Jules et al. *Grammaires et vocabulaires roucouyenne, arrouague, piapoco et d'autres langues de la région des Guyanes*. Paris: [s.e.], 1882.
- Curet, L. Antonio. *Caribbean Paleodemography: Population, Culture History, and Sociopolitical Processes in Ancient Puerto Rico*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2014.
- Domínguez González, Lourdes S. «Arqueología y género: la mujer aruaca en el Caribe antiguo». En *Los indoamericanos en Cuba: estudios abiertos al presente*, coordinado por Felipe de J. Pérez Cruz: 110-121. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2014.
- Domínguez González, Lourdes S. «La mujer aborigen al inicio del siglo XVI en el Caribe». *Boletín del Gabinete de Arqueología* 1, núm. 88 (2001).
- Feijóo, Samuel. *Mitología cubana*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1986.
- Gaskell, Philip. *A New Introduction to Bibliography*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Goeje, C. H. de. *The Arawak Language of Surinam*. Leiden: Brill, 1911.
- Granberry, Julian y Gary S. Vescelius. *Languages of the Pre-Columbian Antilles*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2004.
- Guarch delMonte, José Manuel y Anibal Querejeta Barceló. *Cemíes olvidados: Mitología aborigen de Cuba*. Holguín: Editorial La Mezquita, 2023.
- Hinman, Charlton. *The Printing and Proof-Reading of the First Folio of Shakespeare*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Jansen, Silke. «En busca del original perdido: La relación acerca de las antigüedades de los indios de Fray Ramón Pané y sus retraduccionen al español». En *La traducción a través de los tiempos, espacios y disciplinas*, editado por Silke Jansen y Martina Schrader-Kniffki, 49-76. Berlín: Frank & Timme, 2013.
- Keegan, William F. y Corrine L. Hofman. *The Caribbean before Columbus*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Keegan, William F. y Morgan D. MacLachlan. «The Evolution of Avunculocal Chiefdoms: A Reconstruction of Taíno Kinship and Politics». *American Anthropologist* 91, núm. 3 (1989): 613-630.
- Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias*, vols. 62-66. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1875.
- Oliver, José R. *Caciques and Cemi Idols: The Web Spun by Taíno Rulers between Hispaniola and Puerto Rico*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2009.
- Pané, Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios: el primer tratado escrito en América*. Nueva versión con estudio preliminar, notas y apéndices por José Juan Arrom. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1988.
- Parkes, Malcolm B. *Pause and Effect: An Introduction to the History of Punctuation in the West*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Penny, Ralph. *A History of the Spanish Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Pérez de Oliva, Hernán. *Historia de la invención de las Indias*. Estudio preliminar, edición y notas de José Juan Arrom. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1991.

- Robiou Lamarche, Sebastián. «La gran serpiente en la mitología taína». *Boletín del Gabinete de Arqueología* 3, año 3 (2004): 51-58.
- Rodríguez Ramos, Reniel. *Rethinking Puerto Rican Precolonial History*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2010.
- Rodríguez Herrera, Esteban. *Léxico mayor de Cuba*, vol. II. La Habana: Editorial Lex, 1959.
- Ulloa, Alfonso de. *Historie del S.D. Fernando Colombo; nelle quali s'ha particolare, & vera relatione della vita, & de' fatti dell'Ammiraglio D. Christoforo Colombo, suo padre: et dello scoprimento, ch'egli fece dell'Indie Occidentali, dette Mondo Nuovo, hora possedute dal Sereniss. Re catolico*. In Venezia: Appresso Francesco de' Franceschi Sanese. 1571. [web].
- Valdés Bernal, Sergio. «Visión lingüística del Caribe insular precolumbino». *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, año V, núm. 8, julio-diciembre (2003): 159-177.
- Vera, Ana e Iralia García. *Cuentos, leyendas y fábulas de la oralidad cubana. Vol. I: Cuentos y leyendas del imaginario tradicional*. La Habana: Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, 2017.
- Zayas y Alfonso, Alfredo. *Lexicografía antillana: diccionario de voces usadas por los aborígenes de las Antillas mayores y de algunas de las menores y consideraciones acerca de su significado y de su formación*. La Habana: Imprenta El Siglo XX de A. Miranda, 1914.

Publicaciones periodísticas

- Francisco, Ismael. «Atabeira, la diosa de los indios cubanos». *Cubadebate*, 12 de junio 2014. <http://www.cubadebate.cu/fotorreportajes/2014/06/12/atabeira-la-diosa-de-los-indios-cubanos/>.

CRÉDITOS FOTOGRÁFICOS

Ídolo del Tabaco. Museo Antropológico Montané; inv. Fotografía: Cortesía de Armando Rangel Rivero. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana.

Trigonolito (piedra de tres puntas). The Metropolitan Museum of Art, Nueva York; compra, donativo de Oscar de la Renta, 1997; inv. 1997.35.2. Fotografía: The Metropolitan Museum of Art. Licencia de la imagen: CC0 1.0 Universal (Creative Commons Zero).

Vasija cerámica con figura zoomorfa/antropomorfa en el borde. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 5833. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

Figura antropomorfa femenina (Venus de Tacarigua). Colección Fundación Museos Nacionales; reg. MCN-3005; en custodia del Museo de Ciencias (Caracas). Fotografía: Museo de Ciencias (MCN) – Fundación Museos Nacionales

Figura antropomorfa femenina (Venus de Tacarigua). Colección Fundación Museos Nacionales; reg. MCN-1856; en custodia del Museo de Ciencias (Caracas). Fotografía: Museo de Ciencias (MCN) – Fundación Museos Nacionales

El «Yunque» de Baracoa. Fotografía: Ramiro Remón Dávila. Cortesía del autor.

Figura antropomorfa femenina asociada al cemí Atabey. Museo del Gabinete de Arqueología de la Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía de Antonio Quevedo, Dirección de Museos Arqueológicos de la OHCH.

Figura antropomorfa femenina. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 525 (reconstruida). Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

Figura antropomorfa femenina. Museo de Arqueología de la Universidad de Oriente; inv. 3-165. Fotografía: René Silveira Toledo. Cortesía de la Universidad de Oriente.

Petroglifo con la «Mujer de Caguana», comúnmente asociado al cemí Atabey. Parque Ceremonial Indígena de Caguana, Utuado, Puerto Rico, Caribe. Fotografía: Jbermudez / Wikimedia Commons, licencia CC BY 2.5

Figurina antropomorfa femenina. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 2-126. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

Huracán Melissa en su paso por las Antillas Mayores. Fotografía NASA Worldview / NOAA (dominio público).

Ídolo lítico con figura antropomorfa ventral (brazos en aspa). Museo Provincial Emilio Bacardí; inv. 2-146. Fotografía: René Silveira Toledo. Cortesía del Museo Bacardí.

Placa lítica con figura antropomorfa (brazos en aspa). Museo Provincial Emilio Bacardí; inv. 2-940. Fotografía: René Silveira Toledo. Cortesía del Museo Bacardí.

Ídolo asociado al cemí Guabancex. Museo Antropológico Montané, Universidad de

La Habana; inv. 457. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

Espátulas vómicas. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 3023 y 434. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

Ídolo de Deminán Caracaracol. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 2684. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

Ídolo con forma de jicotea (quelonio). Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 2320. Fotografía: José Cruz Girbau. Cortesía del MAM.

Polimita (*Polymita picta*). Fotografía: rappman / iNaturalist. org. Licencia CC BY 4.0.

Oliva tallada (banda geométrica). Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 6432. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

Oliva tallada (rostro inciso). Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 66. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

Hachas petaloides. Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 1-131 y 1-133. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

Idolillos colgantes. Oriente, Cuba; inv. 1257 y 367. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

Collar de conchas *Polymita sp.* Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana; inv. 6429. Fotografía: Ernesto Caveda. Cortesía del MAM.

Vista interior del Museo Arqueológico del sitio Chorro de Maíta. Banes, Holguín, Cuba. Fotografía: Roberto Valcárcel Rojas. Cortesía del autor.

Cuentas líticas para ensartado y objetos metálicos ornamentales (guanines). Fotografía: Roberto Valcárcel Rojas. Cortesía del autor.

Zemí cohoba stand. The Metropolitan Museum of Art, Nueva York; The Michael C. Rockefeller Memorial Collection, Bequest of Nelson A. Rockefeller, 1979; inv. 1979.206.380. Fotografía: The Metropolitan Museum of Art. Licencia de la imagen: CC0 1.0 Universal (Creative Commons Zero).

Illustrated title page of Petrus Martyr ab Angleria's *De orbe novo* decades, 1530. Miguel de Eguía (printer). Imagen: Wikimedia Commons (dominio público). https://commons.wikimedia.org/wiki/File:De_orbe_nouo_titulus.jpg

A male and female savage. Photo number: L0033799. Wellcome Collection gallery (2018-03-22): <https://wellcomecollection.org/works/azc6angg>. Wikimedia Commons. Creative Commons Attribution 4.0 International

La muestra museográfica «Los rostros de Atabey» abrió sus puertas en La Habana y en Madrid como un recorrido por los imaginarios de género de las poblaciones indígenas arahuaco-insulares («taínas») en vísperas del contacto europeo. Concebida como proyecto conjunto entre instituciones cubanas y españolas, la exposición reunió más de una veintena de piezas arqueológicas —en cerámica, hueso, piedra y concha— procedentes de colecciones antillanas, junto con reproducciones y recursos digitales que facilitarían la lectura comparada de mitos, objetos y paisajes.

La presente obra no constituye, en sentido estricto, un catálogo de la muestra, sino un intento de prolongar sus potencialidades, ecos y resonancias, mediante un conjunto de estudios que acompañan al lector en la exploración del universo taíno a partir del desvelamiento de cuatro figuras míticas abordadas en la exposición: Atabey, Guabancex, Itiba Cahubaba y Guabonito.

«Una mirada desde el pasado a la identidad femenina, representada mediante piezas arqueológicas de elevado valor artístico e histórico».

DRA. VANESSA VÁZQUEZ SÁNCHEZ

Antropóloga, Investigadora Titular, Universidad de La Habana

«Los rostros de Atabey supone un viaje a los orígenes del Caribe, visibilizando la solución de un vacío historiográfico... La tainidad merece un papel mollar como esencia identitaria. Tras visitar la exposición nadie podrá tener dudas sobre ello».

DR. JUAN LABORDA BARCELÓ

Historiador y crítico literario, Colegio «Estudio» de Madrid

«La obra ofrece una renovada interpretación del arte y la cosmovisión de nuestras culturas prehispánicas. Útil y decisiva para promover el conocimiento y la reflexión sobre los imaginarios de género en la sociedad indocubana taína».

DR. ARMANDO RANGEL RIVERO

Director, Museo Antropológico Montané, Universidad de La Habana. Miembro Titular de la Academia de Ciencias de Cuba

