

RICARDO E. ALEGRÍA

//

APUNTES EN TORNO A LA
MITOLOGÍA DE LOS INDIOS TAÍNOS
DE LAS ANTILLAS MAYORES Y SUS
ORÍGENES SURAMERICANOS



CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS
DE PUERTO RICO Y EL CARIBE
MUSEO DEL HOMBRE DOMINICANO

1978

F1619.2
T3A42

ISBN 84-499-0094-8

Depósito Legal: B. 37.698-1978

I.G. Manuel Pareja

Montaña, 16 / Barcelona (26)

Printed in Spain / Impreso en España

Indice

	<i>Pág.</i>
I Fray Ramón Pané y la Mitología Antillana	13
II El estudio de la mitología del trópico suramericano	49
III El origen de la humanidad	55
IV Los orígenes de la mujer	67
V Los Gemelos Divinos	95
VI La Gran Inundación	131
VII Conclusiones	153
VIII Bibliografía	159

Índice de las ilustraciones

	<i>Pág.</i>
Fig. 1 - Página titular de la obra de Fernando Colón, <i>Historia del Almirante, D. Cristóbal Colón</i> , Venecia, 1571	12
Fig. 2 - Petroglifos de Zama, Jayuya, Puerto Rico	14
Fig. 3 - Página titular de la obra <i>Orbe Novo Decades</i> de Pedro Mártir de Angleria. Alcalá, 1516	25
Fig. 4 - Página titular del <i>Opus Epistolarum</i> de Pedro Mártir de Angleria. Alcalá, 1530	33
Fig. 5 - Adorno de concha de caracol representando una máscara antropomorfa. Arecibo, Puerto Rico	48
Fig. 6 - Vaso efigie representando un hombre sobre un <i>dujo</i> o asiento ceremonial. República Dominicana	50
Fig. 7 - <i>Dujo</i> o asiento ceremonial tallado en madera, Bahamas	53
Fig. 8 - Cueva Borbón, San Cristóbal, República Dominicana ..	56
Fig. 9 - Cinturón ceremonial de piedra. Puerto Rico.	64
Fig. 10 - Cemi de piedra representando una rana que sostiene una máscara antropomorfa. Puerto Rico.	65
Fig. 11 - Vasija de barro representando una mujer embarazada. República Dominicana	66
Fig. 12 - Diosa de Caguana, petroglifo del Centro Ceremonial Indígena de Caguana, Utuado, Puerto Rico	68
Fig. 13 - Figura antropomorfa con cabeza de ave. Talla en madera. Jamaica	75
Fig. 14 - Venus de Luquillo. Talla en hueso de Manatí. Luquillo, Puerto Rico	75

Fig. 15 - Amuleto ornitomorfo. Concha de caracol. Maisí, Cuba	75
Fig. 16 - Vasija ornitomorfa. La Altagracia, República Dominicana	80
Fig. 17 - Majadores de piedra con cabezas de aves. República Dominicana	83
Fig. 18 - Amuleto ornitomorfo. Concha de caracol. República Dominicana	85
Fig. 19 - Guayo de piedra para rallar yuca, con cabezas de aves. República Dominicana	85
Fig. 20 - Idolillo de fecundidad, Cerámica. Maisí, Cuba	88
Fig. 21 - Pájaro carpintero (<i>Melanerpes striatus</i>)	88
Fig. 22 - Idolo de piedra representando un ave. Puerto Rico. ..	90
Fig. 23 - "Los Gemelos", ídolo de la cohoba tallado en madera. República Dominicana	96
Fig. 24 - Amuleto de piedra representando gemelos. San Juan de la Maguana, República Dominicana	100
Fig. 25 - Amuleto de piedra de los gemelos. República Dominicana	100
Fig. 26 - Idolillo de piedra representando un hombre mostrando nódulos sifilíticos. Antillas	105
Fig. 27 - Vaso efígie de barro representando un hombre con cinturón y con una protuberancia en la espalda	105
Fig. 28 - Vasija de madera con dos cabezas humanas, Camuy, Puerto Rico	109
Fig. 29 - Idolo de Gemelos, piedra. Antillas	112
Fig. 30 - Fragmentos de macanas de madera con diseños antropomorfos incisos. Amazonas	112
Fig. 31 - ¿Los gemelos? Petroglifos de Guri, Río Caroní, Bolívar, Venezuela	115
Fig. 32 - Mano de mortero de piedra con dos cabezas humanas. Puerto Rico	119
Fig. 33 - Majador de piedra con cabezas humanas. San Juan de la Maguana, República Dominicana	119
Fig. 34 - Adorno tubular de piedra con dos figuras humanas similares. Puerto Plata, República Dominicana	122
Fig. 35 - Idolo de Gemelos, piedra. Antillas	122
Fig. 36 - Amuleto de piedra representando gemelos. República Dominicana	127

Fig. 37 - Cemi o idolo de piedra con cabeza antropomorfa. Puerto Rico	130
Fig. 38 - Arbol de higüera (<i>Crescentia cujeta</i> L.)	132
Fig. 39 - Idolo antropomorfo de madera para la cohoba. Jamaica	137
Fig. 40 - Vasiija de barro. República Dominicana	140
Fig. 41 - Idolo de piedra con cabeza antropomorfa. Macoris, República Dominicana	143
Fig. 42 - Adorno de vasiija de barro representando cabezas humanas. República Dominicana	145
Fig. 43 - Cemi o idolillo de piedra. Puerto Rico	146
Fig. 44 - Cemi o idolo de piedra con dientes de concha de caracol. Puerto Rico	148
Fig. 45 - Idolo antropomorfo de madera para la cohoba. República Dominicana	151
Fig. 46 - Idolo de madera, Baracoa, Cuba	152
Fig. 47 - Mapa de América del Sur y las Antillas indicando las culturas mencionadas en el texto	154
Fig. 48 - Idolo antropomorfo de madera para la cohoba. República Dominicana	157
Fig. 49 - Máscara de piedra. Utuado, Puerto Rico	158

Viñetas en páginas capitulares basadas en petroglifos de Puerto Rico y la República Dominicana.

*A la memoria del etnógrafo
Alfred Metraux, destacado
investigador de la mitología
de las culturas suramericanas*

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:

*Traduzione di lingua Spagnuola, tradotta nell'Italiana
dal S. Alfonso Villa.*

CON PRIVILEGIO.



IN VENETIA, M D LXXI.
Appresso Francesco de' Franceschi Sanese.

Fig. 1 - Página titular de la obra de Fernando Colón, *Historia del Almirante, D. Cristóbal Colón*, Venecia, 1571. Museo del Libro, San Juan de Puerto Rico.



I-Fray Ramón Pané y la Mitología Antillana





Fig. 2 - Petroglifos de Zama, Jayuya, Puerto Rico.

El estudio de la mitología en los pueblos, además de tener importancia literaria y de proporcionar valiosa información sobre las creencias mágico-religiosas, aporta importantes datos sobre la organización socio-política y en muchos casos nos permite conocer las remotas vinculaciones culturales de aquéllos con otros pueblos ya desaparecidos o de los que se encuentran geográfica y crónologicamente separados.

Desgraciadamente, el estudio de la mitología no ha despertado el mismo interés que otros aspectos de la cultura y en muchas ocasiones los pueblos han desaparecido o su cultura ha sido asimilada o desintegrada, sin que se haya recogido y conservado para estudios ulteriores el conjunto de mitos y creencias con que esos pueblos explicaban sus orígenes, el de sus dioses y héroes culturales, así como su íntima relación con la naturaleza que los rodeaba.

Es a veces difícil poder distinguir el mito de la leyenda y el cuento. Bascom (1965:4) nos define el mito como "una narración en prosa que la sociedad en donde subsiste, lo

considera como un relato verídico de algo ocurrido en el pasado remoto".

El tiempo en que ocurre el mito es siempre uno remoto y distinto del presente. En este pasado, los hombres y los animales actúan conjuntamente o como dice Levi-Strauss (1968:116), "los hombres se confunden con los animales". Un mito de los indios mundurucú de Brasil, citado por este estudioso (1968:123) alude a esta interrelación cuando se dice: "... pues en aquella época todos los animales tenían forma humana".

La interpretación de los mitos, que en muchas ocasiones parecen tan fantásticos a los que no pertenecen a la cultura que los origina, viene siendo motivo de preocupación para los estudiosos desde que el filósofo siciliano Euhmero, (330-260 A.C.) se atrevió a decir, en su *Historia Sagrada*, que los dioses de la mitología clásica no eran sino reyes y héroes de la antigüedad a quienes se había deificado. Desde entonces son muchos los que se han dedicado a buscar una interpretación para explicar los mitos, el origen de éstos o su función en la sociedad que los origina.

A mediados del siglo XIX, en pleno romanticismo, cuando se ponen de moda los estudios folklóricos y se comienzan a recoger y a comparar los mitos y cuentos de diversas regiones del mundo, surge y se impone la teoría de que estas narraciones no debían ser interpretadas literalmente, ya que las mismas tienen un carácter simbólico, sólo comprensible a los iniciados en los rituales secretos. En esta

etapa del estudio de la mitología se da gran importancia a las fuerzas de la naturaleza, tendiéndose a identificar a los héroes del mito con estas fuerzas, particularmente con los astros. Esta interpretación simbólica ha de ser utilizada por las escuelas psicológicas que estaban surgiendo entonces, para dar a los mitos una explicación psicoanalítica y considerar los elementos del mito como el producto de sueños y alucinaciones.

Han sido muchos los estudiosos que han postulado la teoría de que el mito no es sino el aspecto narrativo de un ritual. Por otro lado, la lucha entre las escuelas difusionistas y poligenéticas habrán de envolver también el estudio de la mitología y despertar grandes polémicas que aún continúan, aunque disfrazadas a veces, con otra terminología.

En las recién pasadas décadas los antropólogos funcionalistas habrán de darle gran interés al estudio de los mitos como un aspecto de la cultura total y se empeñarán en encontrar y explicar la función de éstos, dentro de la sociedad que los mantiene.

En los últimos años el estructuralismo se ha interesado por el estudio comparativo de los mitos, ya que como nos dice el propio Levi-Strauss (1970:68), "mitos que no se parecen y cuya semejanza a primera vista se dirían accidentales, pueden no obstante exhibir una estructura idéntica y participar del mismo grupo de transformaciones.

Por razones históricas y geográficas fue muy acelerado el proceso de conquista y colonización de las Antillas Mayores,

primeras tierras descubiertas del Nuevo Mundo. Este hecho fue responsable de la rápida desaparición de la cultura taína de dichas islas, en contraste con lo sucedido a otras culturas aborígenes del continente que se conservaron más o menos íntegras durante siglos. Esta situación en muchas áreas de la América continental permitió que los misioneros cristianos, en su afán por imponer su fe a los indígenas, recogieran su lengua, creencias y mitos para en esta forma facilitarles la comprensión y aceptación del Evangelio.

El desconocimiento de las lenguas indígenas ha sido y sigue siendo uno de los principales obstáculos a este tipo de estudio. En el caso de los aborígenes de las Antillas Mayores constituyó, quizás, el principal obstáculo para que se recogiesen con más detenimiento sus creencias durante el periodo en el cual la cultura taína aún no había sido herida de muerte por la conquista europea. El propio Padre Las Casas (1909:322) llama la atención hacia la falta de interés en aprender la lengua taína demostrado por los primeros misioneros y colonizadores. Así nos dice:

"... porque ningún clérigo, ni fraile, ni seglar, supo ninguna [las lenguas indígenas] perfectamente dellas... y ésto de no saber alguno las lenguas desta Isla, no fue porque ellas fuesen muy difíciles de aprender, sino porque ninguna persona eclesiástica ni seglar tuvo en aquel tiempo cuidado chico ni grande, de dar doctrina ni conocimiento de Dios a estas gentes sino solo servirse todos dellos para lo cual no se aprendían más vocablos de las lenguas de "daca pan", ve a las minas,

saca oro." Y las que para el servicio y complemento de la voluntad de los españoles eran necesarias." (1)

El problema de la ausencia de intérpretes en los primeros años de la conquista de las Antillas Mayores también lo recalca Pedro Mártir de Anglería (1964:8) en una de sus primeras cartas descriptivas de los sucesos del Nuevo Mundo. En ella indica lo siguiente:

"...de las demás costumbres de los insulares, lo corto del tiempo y la falta de intérpretes no les han permitido saber más."

Ha de ser el propio Descubridor, Cristóbal Colón, el primero en mostrar especial interés por conocer las creencias religiosas de los aborígenes antillanos. En documento que más tarde ha de utilizar su hijo Fernando al escribir la historia del Almirante, nos dice éste:

"... me he fatigado mucho en entender lo que creen y donde van después de muertos, y especialmente procuré saberlo de Caonabo que era el principal rey de La Española, hombre de edad, de mucho saber y de ingenio agudísimo, y respondía que van a cierto valle, donde cada cacique principal cree que está su tierra, afirmando que hablaban allí a sus padres, y a todos sus antecesores..." (Fernando Colón, 1892: 1-280).

Esta preocupación de Colón por ahondar en las creencias de los aborígenes de La Española, subrayada por cierta en-

comienda que a este propósito hizo a Fray Ramón Pané (2) ha sido confirmada por el Padre Las Casas (1909:321), quien por su amistad con la familia Colón, tuvo la oportunidad de manejar los papeles de don Cristóbal. Las Casas corrobora estos datos al señalar:

"Dice más el Almirante, que había tratado de saber si tenían las gentes desta Isla secta alguna que oliese a clara idolatría, y que no lo había podido comprender, y que por esta causa había mandado a un catalán que había tomado hábito de ermitaño y le llamaban Fray Ramón, hombre simple y de buena intención, que sabía algo de la lengua de los indios, que inquiriese todo lo que más pudiese saber de los ritos y religión y antigüedades de las gentes desta Isla y las pusiese por escrito."

Es el Padre Las Casas nuestra mejor fuente para conocer de las virtudes y limitaciones de Fray Ramón, quien, como hemos visto, habría de ser la persona que por encargo del propio Cristóbal Colón tendría la responsabilidad de recoger la información sobre "los ritos y religión y antigüedades" de los aborígenes de La Española.

Ni el propio Cristóbal Colón, ni Fray Ramón comprendieron en aquel momento la gran empresa que acababan de iniciar y el legado que ambos iban a dejar a los estudiosos de las culturas aborígenes de América. Ante la escasez de datos sobre las creencias religiosas y especialmente en torno a la mitología de los taínos de las Antillas, la obra que pa-

trocinó Colón y escribió Pané es hoy fundamental para el estudio de la cultura de los aborígenes de las Antillas Mayores.

El Padre Las Casas menciona en repetidas ocasiones a Fray Ramón, "el ermitaño", como lo llama, y aunque lo trata con simpatía, se esfuerza en hacernos saber que era una persona de muy poca educación, que no conocía bien la lengua "universal" de los indios de la Española y que tampoco tenía pleno dominio del castellano. Así, luego de citar algunas de las creencias y costumbres recogidas por Pané, nos dice Las Casas (1909:447):

"Todo esto refiere Fray Ramón haber de los indios entendido. Algunas otras cosas dice confusas y de poca sustancia, como persona simple y que no habla del todo bien nuestra castellana lengua, como fuese catalán de nación, y por tanto es bien no referirlas."

Las Casas, siempre celoso por defender la imagen de primigenia pureza de los indios y dispuesto a combatir cualquier impresión de que sus creencias eran idolátricas y muy distintas a las de las culturas de la antigüedad en el Viejo Mundo, hace esfuerzos por restar importancia a algunos de los relatos que sobre las creencias y costumbres de los taínos nos narra Fray Ramón. En su *Apologética*, (1909:321) al evaluar algunas de las observaciones de Fray Ramón, nos dice el vehemente dominico:

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

Las Casas, sin embargo, nunca pone en duda las buenas intenciones de Fray Ramón y defiende su propósito de aprender una de las lenguas de los indios de La Española para poder enseñarles la religión cristiana. En torno a esta actitud de "el ermitaño", señala Las Casas (1909:321-322):

"Solo este Fray Ramón que vino a esta Isla al principio con el Almirante parece que tuvo algún celo y deseo bueno y lo puso por obra, de dar conocimiento de Dios a estos indios, puesto que como hombre simple no lo supo hacer, sino todo era decir a los indios el ave María y Paternoster con alguna palabra, de que había en el Cielo Dios y era creador de las cosas, según él podía, con harto defecto y confusamente, dale a entender."

El propio Fray Ramón Pané (1974:49) nos explicará la difícil tarea que le encomendó Colón y las dificultades con que para llevarla a cabo se confrontó:

"El señor Almirante me dijo entonces que la provincia de la Magdalena [o] Macoris tenía lengua distinta de la otra, y que no se entendía su habla por todo el país. Pero que yo me

fuese a vivir con otro cacique principal llamado Guarionex, señor de mucha gente, pues la lengua de éste se entendía por toda la tierra. Así, por su mandato, me fui a vivir con el dicho Guarionex. Y bien es verdad que le dije al señor gobernador don Cristobal Colón: "Señor, ¿cómo quiere Vuestra Señoría que yo vaya a vivir con Guarionex, no sabiendo más lengua que la de Macorix? Déme licencia Vuestra Señoría para que vengan conmigo algunos de los de Nuhirey, que después fueron cristianos, y sabían ambas lenguas". Lo cual me concedió, y me dijo que llevase conmigo a quien más me agradase. Y Dios por su bondad me dió por compañía al mejor de los indios, y el más entendido en la santa fe católica; y después me lo quitó. Alabado sea Dios que me lo dió y luego me lo quitó. Verdaderamente yo lo tenía por buen hijo y hermano; era Guaticabanú, que después fue cristiano y se llamó Juan". (3)

Fray Ramón nos narra como convivió con el cacique Guarionex durante dos años "enseñándole siempre nuestra santa fe católica y las costumbres de los cristianos", hasta que los atropellos de los colonizadores hicieron que el cacique cambiara de actitud hacia las enseñanzas cristianas de Fray Ramón y obligará a éste y sus acólitos a mudarse a otro pueblo bajo el cacique Maviatué.

Las Casas (1909:322) confirma así la información dada por Fray Ramón:

"A este fray Ramón mandó el Almirante que saliese de aquella provincia de Macorix de Abajo, cuya lengua él sabía

que por ser lengua que se extendía por poca tierra, y que se fuese a La Vega y tierra donde señoreaba el rey Guarionex, donde podía hacer más fruto por ser la gente mucha más, y la lengua universal por toda la Isla, y así lo hizo, donde estuvo dos años no más facultad; con él fue uno de los dos religiosos dichos de San Francisco”.

Fray Ramón, hombre humilde y veraz, no niega las limitaciones y obstáculos que tuvo en la difícil misión que le había encomendado el Almirante y así nos explica:

“Y como no tienen letras ni escrituras, no saben contar bien tales fábulas, ni yo puedo escribirlas bien. Por lo cual creo que pongo primero lo que debiera ser último y lo último primero. Pero todo lo que escribo así lo narran ellos, como lo he entendido de los del país.” (Pané, 1974:26)

El hecho indiscutible y de gran significación etnológica de que estos mitos, creencias y costumbres fueron recogidos en una región de La Española y que así debe entenderse, lo especifica con claridad, Pané (1974:21) al informarnos:

“Esto de los que escribo, son de la Isla Española, porque de las otras islas no sé cosa alguna, por no haberlas visto jamás.”

Su sencillez y humildad no permitieron a Fray Ramón percatarse de que su obra, aún con todas sus limitaciones, era la primera obra literaria que se escribía en castellano en el Nuevo Mundo, así como el primer tratado de an-

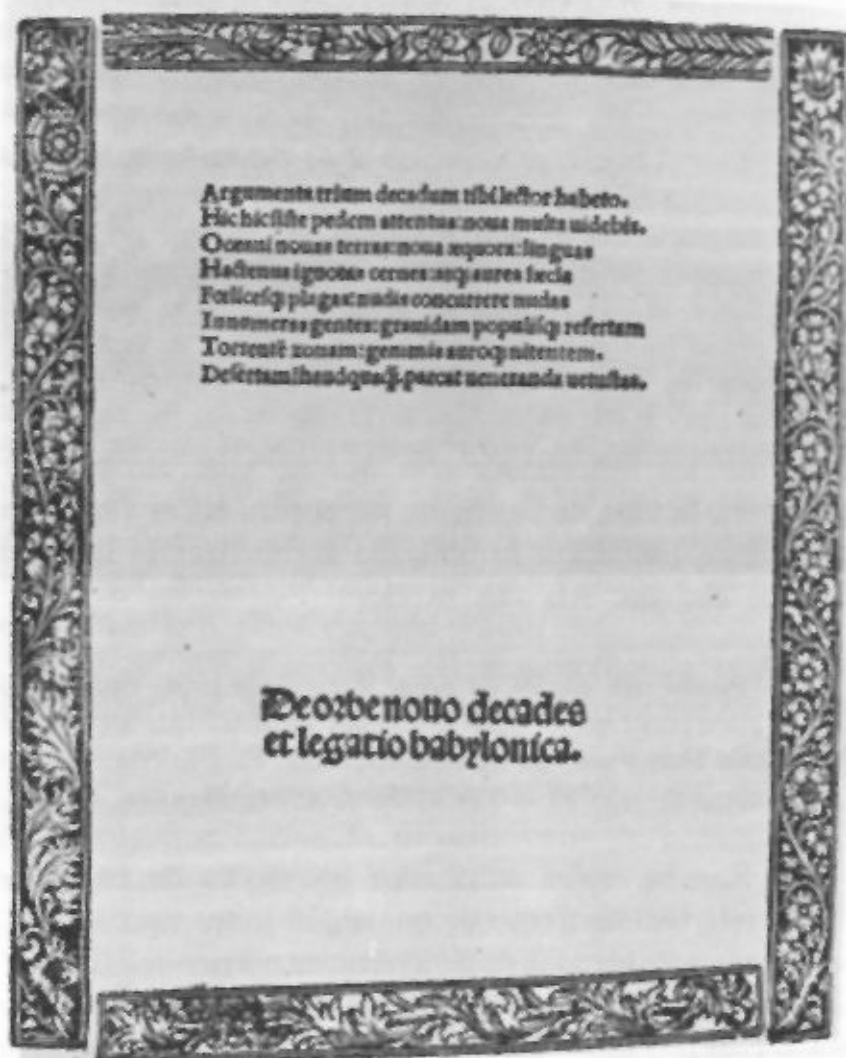


Fig. 3 - Página titular de la obra *Orbe Novo Decades* de Pedro Mártir de Angleria, Alcalá, 1516. Museo del Libro, San Juan de Puerto Rico.

tropología americana. Ello se manifiesta cuando, al resumir su labor, nos dice:

"Esto es lo que yo he podido saber y entender acerca de las costumbres y los ritos de los indios de la Española, por la diligencia que en ello he puesto. En lo cual no pretendo ninguna utilidad espiritual ni temporal. Plegue a Nuestro Señor, si esto redunde en beneficio y servicio suyo, darme gracia para poder perseverar; y si ha de ser de otra manera, que me quite el entendimiento". (Pané, 1974:56)

Una de las dificultades con que se confrontaba Fray Ramón era la falta de suficiente papel para hacer sus anotaciones. Esta limitación lo obligaba a sintetizar la información que recogía. Así nos explica:

"Puesto que escribí de prisa, y no tenía papel bastante, no pude poner en su lugar lo que por error trasladé a otro; pero con todo y eso, no he errado, porque ellos lo creen todo tal como lo que he escrito". (Pané, 1974:28)

Fray Ramón, quien escribe en una época de rígida ortodoxia religiosa temeroso de que algún lector pueda pensar que él comparte algunas de las creencias mágico-religiosas de los taínos, se excusa a veces por las cosas que explica y que para el europeo de su época resultaban fantásticas o motivadas por el dominio del diablo, y así nos dice: "como lo compré, así también lo vendo". (Pané, 1974:45)

El resultado literario de la significativa tarea encomendada por Cristóbal Colón al fraile fue titulado por éste: *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. El propio Colón pudo conocer el documento, que indudablemente tuvo consigo en la Corte, y el cual dejó al morir, junto con otros papeles, a su hijo Fernando.

Se ha discutido acerca de cuando fue que Fray Ramón terminó y entregó su *Relación* al Almirante. A base de algunos hechos históricos relatados por Pané, se deduce que la misma no pudo ser terminada antes del 1496. Esto hace creer a Arrom (Pané, 1974:6-7), el más destacado estudioso de la obra de Pané, que Colón debió haber recibido la *Relación* durante su tercer viaje a América y que por lo tanto debió haberla llevado consigo a España a su regreso a la península, a fines del año 1500.

Creemos que una copia del manuscrito de la *Relación* debió haber llegado a la Corte algunos años antes del regreso de Colón de su tercer viaje. Es posible que el propio Colón hubiese hecho llegar a España copia del mismo, en uno de los barcos que hacían la travesía entre la península y el Nuevo Mundo. El hecho indiscutible es que ya para junio de 1497 el humanista italiano y preceptor de los hijos de los Reyes Católicos, Pedro Mártir de Anglería, comienza a usar la información recogida por Fray Ramón sobre las creencias y mitos de los indios tainos. Sabemos que por su posición privilegiada en la Corte de los Reyes Católicos, así como por su genuina preocupación de hombre de mentalidad renacen-

tista, Pedro Mártir captó desde el principio el gran significado que el descubrimiento del Nuevo Mundo tenía y comenzó a escribir una serie de cartas a sus benefactores y amigos de Italia, donde les relataba las noticias que llegaban de las nuevas tierras. En la Corte de los Reyes Católicos, Pedro Mártir recoge noticias verbales del propio Colón así como de otros exploradores y colonizadores y tiene acceso a la documentación que comienza a llegar de allende los mares.

Ya en octubre de 1494, en carta a su amigo Juan Borromeo sobre las noticias que llegan del Nuevo Mundo, indica Pedro Mártir:

"He comenzado a escribir unos libros sobre tan gran descubrimiento. Si vivo, no omitiré nada digno de memoria: a medida que vayan saliendo impresos, te enviaré el correspondiente ejemplar". (Sanz, 1960, T. II:1097).

Y en carta al Cardenal Bernardino, de 13 de junio de 1497, dice: "Ya lo sabrás algún día por los libros que estoy componiendo, exclusivamente sobre estos descubrimientos." (Sanz, 1960, T. II: 1116).

Es en junio de 1497 cuando Pedro Mártir, en carta en latín a su amigo el filósofo y fundador de una academia para el estudio de las antigüedades, Pomponio Leto (1425-1497), al darle detalles sobre las noticias que llegan a la Corte de los Reyes Católicos, de lo que ocurre en las tierras recién descubiertas, habla ya de las creencias de los indios que aparecen en la *Relación* de Fray Ramón y menciona a éste

como la fuente de la información. Por creer de interés esta primera carta de Pedro Mártir en la que se hace alusión a la información recogida por Pané, la reproducimos a continuación:

"... entre ellos han vivido los nuestros mucho tiempo, sin llegar a entender si adoran algo fuera de la deidad del cielo, hasta que ahora, por mandato del Almirante Colón, ha tratado con más familiaridad a los principales cierto Ramón, ermitaño —como dice el vulgo— para instruir a los caciques en nuestros ritos y aleccionarlos en nuestras costumbres. Ha tenido ocasión de comprobar que la mayor parte de ellos profesan un admirable respeto a dos antros, de cuyas profundas cuevas dicen, como en cuentos de niños, que salieron el sol y la luna, teniendo ésto por una estimación cierta calabaza, porque de ella cuentan la fábula de haber brotado el mar con toda su multitud de peces. A causa de su crecida, aquella tierra, que era un continente, dicen que se convirtió en las innumerables islas que hay a la vista, porque debido a áquel aluvión de aguas que brotaban, los valles rebasaron y doquier se cubrieron todos los lugares con sus gentes y animales. Otros tienen en grande estima ciertos collares de oropel, que en su pecho cuelgan los reyes, porque cuentan que en otro tiempo se los dió al príncipe primero de la isla una hermosa mujer, hasta la cual dicen que bajó el príncipe para cohabitar con ella, cuando la vió en lo profundo del mar. Es delicioso escuchar lo que balbucean sobre el origen de los hombres. Afirman que nacieron de otras dos cuevas. Paso por alto muchas cosas para no enredarme en estos viejos descarrios. Ya lo sabran algún día por los libros que estoy

componiendo, exclusivamente sobre estos descubrimientos.”
(Sanz, 1960, T. II: 1115).

En carta escrita en julio de 1497 al Cardenal de Santa Cruz, Pedro Mártir le narra con gran interés y en forma humorística el mito recogido por Pané sobre el origen del mar y los peces que surgen de una calabaza que se rompe al caer al piso. En ella cita su anterior carta a Pomponio Leto diciéndole: “...he escrito a Pomponio —mi héroe por sus virtudes— ciertas cosas sobre las ridículas supersticiones de los isleños. Estoy seguro de que te las comunicará. Pero ahí llevas más al detalle de lo que trae consigo aquella calabaza creadora del mar...” (Sanz, 1960, T. II: 1116).

En diciembre de 1497 Pedro Mártir escribe nuevamente a su amigo Pomponio Leto y le narra fragmentos del mito del origen del sol y la luna y de la humanidad que salió de dos cuevas. En la carta también le cita el mito de los niños que, abandonados por sus madres se convierten en ranas.

Finalmente, en carta escrita en abril de 1498 a los Obispos de Braga y Pamplona, y volviendo a hacer uso de la información recogida por Fray Ramón, Pedro Mártir trata sobre los ídolos o “zemis”. Los datos que con la libertad literaria que lo caracteriza aporta en esta ocasión, están claramente tomados del escrito de Pané. Dice así la carta:

“Se ha descubierto entre ellos un nuevo género de idolatría. ¿Habéis visto alguna vez pintados, con las manos ganchudas y la boca abierta, como para espantar a los hombres? Imitando

exactamente tales vestigios, construyen ellos simulacros con tejidos de algodón y con algodón también los rellenan; porque se les aparecen durante la noche y los imbuyen en los errores en que viven. A tales simulacros los llaman Zemes, de los cuales cuentan la fábula de que obtienen la lluvia, si la necesitan, y días claros, si quieren sol. Piensan que los Zemes, cuando están irritados, son los que envían los truenos, rayos y granizo. Los bívitos —a quienes ellos tienen por sacerdotes y santos varones— los inducen a que aplaquen a los Zemes con dignas ofrendas. Entre estos los hay machos y hembras. Creen que los machos cohabitan algunas veces con las mujeres de los reyes por un tumor muy variado que se les extiende por la cabeza.” (Sanz, 1960, T. II: 1123).

El interés con que los amigos de Pedro Mártir recibían estas extraordinarias noticias del Nuevo Mundo y su curiosidad por saber más acerca de las costumbres de sus habitantes, (4) se manifiesta en la siguiente frase con la cual el cronista termina humorísticamente su carta a los Obispos de Braga y Pamplona:

“Ya me estáis resultando odiosos y molestos, porque en un solo soplo queréis enteraros de cuanto sobresaliente hay en este Nuevo Mundo. (4) Estrechad un poco las tragaderas y conservaos buenos.” (Sanz, 1960, T. II: 1123).

El orden con que Pedro Mártir va relatando a sus amigos de Italia las creencias y mitos de los indios de La Española es muy similar al que sigue la *Relación* de Pané, que en

1571 ha de publicar en italiano Alfonso de Ulloa, junto a la *Historia del Almirante Cristóbal Colón*, escrita por Fernando Colón. Los detalles son tan similares que se nos hace difícil pensar que Pedro Mártir pudiera haber obtenido estos datos de conversaciones y no de una copia de la *Relación*.

El libro sobre los nuevos descubrimientos que Pedro Mártir había prometido a sus amigos y benefactores no se hizo esperar y en 1504 se publicó en Italia, en dialecto veneciano, y sin el conocimiento del autor, parte de su *Década Primera* (5). En 1511, se publica en Sevilla también sin la aparente autorización de Pedro Mártir otra edición de la *Primera Década* (6). No será hasta 1516 que el propio Pedro Mártir publique, en Alcalá las tres primeras décadas, bajo el título de *De Orbe Novo Decades* (7). En la versión final de la *Primera Década*, Anglería recoge la información sobre las creencias de los indios que había ofrecido antes en sus cartas y le añade otros datos igualmente tomados de Pané. En dicha versión Pedro Mártir hace nuevamente reconocimiento de Fray Ramón y menciona la existencia de la *Relación* copia de cuyo "librito" dice poseer.

En el Libro IX de la *Primera Década*, dice Anglería:

"Ha sido mi propósito recoger de los escritos de cierto ermitaño llamado Fray Ramón algunos hechos, pasando por alto otros de menor importancia. Dicho hermano, que por mandato de Colón vivió largo tiempo entre los reyezuelos isleños ocupado en adoctrinarlos cristianamente, fue el autor de un librito acerca de las ceremonias religiosas de la isla,



Fig. 4 - Página titulada del *Opus Epistolarum* de Pedro Mártir de Anglería, Alcalá, 1530.

redactado en español. Veamos lo más notable..." (Mártir de Angleria, 1964, T. I: 1191).

El gran problema con que se confrontan hoy los estudiosos de las culturas aborígenes al utilizar la obra de Pané es el hecho de que el original escrito en español y entregado a Cristóbal Colón se ha perdido, al igual que el manuscrito de la *Historia del Almirante*, escrita por su hijo Fernando y de la cual formaba parte la *Relación* de Pané.

En la famosa Biblioteca Colombina, reunida por Fernando Colón, y que a su muerte, acaecida en 1539, dejó a la Catedral de Sevilla, ciudad donde se conserva hoy, no existe copia de ninguno de estos manuscritos. Afortunadamente, la *Historia del Almirante* y la *Relación* llegaron a manos de Alfonso de Ulloa, quien las tradujo al italiano y las publicó por primera vez en Venecia en 1571, bajo el título de *Historia de S. D. Fernando Colombo; nelle quali si ha particolare del fatti dell'Almiraglio D. Christoforo Colombo, suo padre Nuovamente di lingua Spagnuola tradotte nell'Italiana del S. Alfonso Ullos. In Venetia, MDLXXI.*

La *Relación* de Pané lleva el siguiente título: *Scrittura di fra Roman delle antichità de gl'Indiani le quali egli con diligenza, come huomo che sa la lor lingua, ha reccolte per commandamento dello ammigaglio.* Es esta la primera edición impresa de la *Relación* que ha llegado hasta nosotros.

Durante el siglo XVII se hicieron, otras ediciones de la *Historia del Almirante...*, acompañadas de la *Relación* (8).

La primera edición al español apareció en Madrid en 1749 en el tomo I de *Historiadores Primitivos de las Indias Occidentales*, editada y anotada por Andrés González Barcia. En dicho tomo la obra de Fernando Colón se publicó bajo el título de: *La Historia de D. Fernando Colón en la cual se da particular relación de la vida, y hechos de el Almirante D. Cristóbal Colón, su padre, y del descubrimiento de las Indias Occidentales...*

En esta primera edición española la *Relación* de Pané se presenta bajo el título de: *Escritura de Fr. Román, del Orden de San Gerónimo. De la antigüedad de los indios, como sugeto, que sabe su lengua, recogió con diligencia de orden del Almirante* (9).

La última y mejor edición, anotada cuidadosamente, es la hecha en 1974 por José. J. Arrom y publicada por la Editorial Siglo XXI en México que lleva el título de *Relación acerca de las antigüedades acerca de los indios: el primer tratado escrito en América*.

En el siglo XIX, Henry Harrise (10), padre de la bibliografía americanista, y otros estudiosos, pusieron en duda la autenticidad de la obra de Fernando Colón y creyeron que la misma pudo haber sido escrita por el Padre Las Casas o por el escritor Hernán Pérez de Oliva, de quien se sabía que había escrito una obra sobre América que estaba perdida. Estas dudas sobre la autenticidad de la obra de Fernando Colón quedó clarificada cuando se llamó la atención al hecho de que el propio Fray Bartolomé de las

Casas en su obra —inédita hasta 1909— *Apologética Historia Sumaria*, menciona haber visto el manuscrito de la obra de Fernando Colón. En 1493 se descubrió el manuscrito del libro de Hernán Pérez de Oliva, *Historia de la invención de las Indias* (11), demostrándose que era una obra distinta basada en la *Década Primera* de Pedro Mártir.

Aunque la autenticidad de la obra de Fernando Colón y por consiguiente de la *Relación* de Pané han quedado constata-
das, los problemas que han surgido de la traducción italiana de Ulloa siguen creando dudas a los estudiosos de la obra. Ulloa, al traducir del castellano la obra de Pané se tomo amplia libertad con los vocablos taínos y los italianizó. A este problema debemos añadir las dificultades que tenía Pané con el castellano y la tendencia del siglo XVI a escribir los vocablos taínos de acuerdo a como le sonaban al escritor, por lo que a veces el mismo autor, en muchos casos, escribe el mismo vocablo de dos o más formas distintas. A todo lo anterior se agrega el que, por razón de haber escrito Pedro Mártir en latín, también sufrieron cambios en su obra los vocablos taínos y esto a pesar de aquél haber tenido en sus manos, desde 1497, el original castellano de la *Relación*.

De todos los cronistas de Indias que manejaron la obra de Pané fue el Padre Las Casas el único que, además de conocer algo de la lengua taína, mostró mucho cuidado por lograr que la misma se pronunciara correctamente (12). El extracto que de la *Relación* hace el apóstol de los indios y

que usa en su *Apologética Historia Sumaria*, es pues, el mejor instrumento para intentar descubrir la grafía original usada por Pané.

En su *Historia de la Invención de las Yndias*, escrita hacia 1528, Hernán Pérez de Oliva hace uso de la información recogida por Pané, y en el último capítulo de su libro, *Narración Nova y Ultima* resume algunos de los mitos y creencias de los indios de La Española. La recapitulación que de tales datos hace Pérez de Oliva termina con las siguientes palabras:

"Estas fábulas, por falta de letras, tenían aquellas gentes notadas en versos medidos, por los que añaden u olvidan no pudiesen fácilmente corromperlas. Sabíanlas los sacerdotes y enseñabanlas a los hijos de los reyes para que en las fiestas las cantasen y destos las oían los otros." (Pérez de Oliva, 1965: 125-126).

Mas, como ya ha demostrado Arrom (1975), Pérez de Oliva obtiene la información sobre las creencias y mitos de los taínos recogidos por Pané, de la edición latina de la *Década Primera* de Pedro Mártir. Sigue a este, por lo tanto, en la grafía de los vocablos taínos.

Existe otra versión de la *Relación* de Pané, también del siglo XVI, que por lo general no ha sido considerada por los estudiosos (13) de su obra y la cual nos ofrece nuevos datos sobre la llegada de áquel al Nuevo Mundo. Nos referimos al manuscrito que lleva el título de: *Fede et super-*

stitutione et Costumi de L'Insula Spagnola mandatani da Ferrara per Messer Zuane de Strozzi (14).

Este manuscrito fue descubierto por un agente del bibliófilo norteamericano James Lenox, cuando a petición de Henry Harrise, estudiaba la edición de 1507 del *Paesi novamente ritrovati...*, en la Biblioteca Magliabechi de Florencia. Harrise (1958:470) nos dice que se halló esta obra en un legajo de manuscritos bajo el título de *Alberico*. El legajo incluía varios documentos relacionados con el Nuevo Mundo y el mismo nunca había sido publicado.

En el manuscrito se dice que "el hermano ermitaño Romano" fue llevado desde Roma a La Española por Bartolomé Colón, el hermano del Descubridor, para instruir a los indios en la religión cristiana y que allí escribió un libro sobre sus costumbres. Nunca antes se había dicho que Pané hubiera ido desde Roma a España para desde allí embarcar hacia el Nuevo Mundo (15). Brinton (1871:442) es el único de los autores consultados que cita esta versión de la *Relación* de Pané y siguiendo esta dice:

"Cuando Bartolomé Colón abandonó Roma para ir a las Indias llevó consigo a Pané."

No hay datos precisos sobre la fecha de la llegada de Pané a La Española. Se ha asumido que vino con Cristóbal Colón en el segundo viaje de este a principios de 1494. Casi todos sus biógrafos dan esta fecha, mas no hay pruebas definitivas

de que Pané formara parte de los acompañantes de Colón.

El Padre Las Casas nos ofrece dos citas contradictorias. En el Capítulo CXX, de la *Apologética* (1909:322) nos dice:

“...vino a esta Isla al principio con el Almirante.”

Esto no puede significar otra cosa sino que llegó en el segundo viaje (1494), pues sabemos que en el primer viaje no venían religiosos y todos los españoles que quedaron en la isla fueron muertos por los indios. En el capítulo CLXVII de la obra (1909:446), Las Casas dice: “...vino a ella (La Española) cinco años antes que yo”. Sabemos que Las Casas llegó en 1502 lo que significaría que Pané vino en el 1497. Esto no puede ser pues el propio Pané nos indica que estaba en la isla cuando Colón salió de la Isabela para sofocar el levantamiento del Cacique Caonabo en marzo de 1495. En base de estos datos podemos concluir que Pané llegó a La Española en 1494. Su arribo a la isla pudo haber sido a principios de ese año con el Almirante o en el mes de junio con el hermano de éste, Bartolomé Colón.

El estudio del manuscrito de Strozi nos hace creer que el mismo está basado en el libro IX de la Primera Década de Pedro Mártir de Anglería. Este libro ya aparece en la edición de 1511 publicada en Sevilla sin la autorización de Pedro Mártir (16).

Otro autor del siglo XVI que hace uso de la información de Pané es el italiano Girolamo Benzoni (1857:80) quien

llegó a América en 1541, cuando ya estaba desintegrada la cultura taína de las Antillas. En su *Historia del Nuevo Mundo*, publicada por primera vez en 1565, al referirse a la religión y creencias de los indios de La Española, Benzoni hace uso de la *Relación* de Pané aunque sin mencionar a éste. Así, nos dice que los indios "creían que el sol y la luna habían salido de una caverna". También nos dice que "tenían una calabaza como una reliquia, diciendo que había venido del mar con todos los peces adentro" (Benzoni, 1857:80). Estas alusiones de Benzoni a la información recogida por Pané fueron indudablemente tomadas de la *Década Primera* de Pedro Mártir de Anglería, a quién él usó como fuente para los comienzos de la conquista y colonización de América.

El problema que presentaban las diferentes grafías empleadas por Ulloa, Pedro Mártir, Las Casas y Pérez de Oliva ha sido resuelto en gran parte por el estudio comparativo que de las indicadas ediciones ha hecho José J. Arrom (1974). Fruto de los estudios de Arrom, es la edición que ha hecho de la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, de Fray Ramón Pané y la cual utilizaremos de ahora en adelante al citar los mitos taínos recogidos por este último en La Española.

Como habíamos indicado al iniciar estos apuntes, son tan escasos los datos que tenemos sobre las creencias mágico-religiosas de los taínos de las Antillas Mayores y especialmente de su mitología, que para cualquier estudio sobre este

aspecto de su cultura tenemos que depender casi exclusivamente de la *Relación* de Pané. Aún en el propio siglo XVI así lo hicieron Las Casas, Pedro Mártir de Anglería, Pérez de Oliva, López de Gómara y Benzoni.

La alusión de Pedro Mártir (1964:191) en el sentido de que Fray Ramón "fue autor de un librito" nos hace pensar en la posibilidad de que la *Relación* de Pané hubiese sido impresa y contarse en el número de los incunables españoles perdidos. En apoyo de esta posibilidad está la difusión que recibieron sus noticias muchos años antes de ser publicadas por Ulloa en 1571. Refuerza esta posibilidad el hecho de que redacta su texto, no como un informe a Colón, sino como si hubiera de ser una publicación independiente, circunstancia que le obliga a hacer la historia de cómo la ha escrito. La obra tampoco va dirigida a Colón, sino que parece dedicada al público general.

Sabemos que son muchas las publicaciones de estos primeros años de la imprenta en España que se han perdido, especialmente las que era pequeños folletos de pocas páginas, como debió haber sido la *Relación* de haber sido impresa.

La *Relación* de Fray Ramón Pané incluye 26 capítulos cortos, cuyos títulos son los siguientes:

- I- De que parte han venido los indios y en que modo.
- II- Como se separaron los hombres de las mujeres.
- III- Que Guahayona, indignado, resolvió marcharse, viendo

de que no volvían aquellos que había mandado a coger el *digo* para lavarse.

- IV- Guahayona partió con todas las mujeres, y se fue en busca de otros países, y llegó a Matinino, donde en seguida dejó a las mujeres...
- V- Que después hubo mujeres obra vez en la dicha isla Española que antes se llamaba Haití y así la llaman los habitantes de ella; y aquí y las otras islas la llamaban Bohío.
- VI- Que Guahayona volvió a la dicha Cauta, de donde había sacado las mujeres.
- VII- Como hubo de nuevo mujeres en la dicha isla de Haití que ahora se llama La Española.
- VIII- Como hallaron remedio para que fuesen mujeres.
- IX- Como dicen que fue hecho el mar.
- X- Como los cuatro hijos gemelos de Itiba Cahubaba, que murió de parto, fueron a coger la calabaza de Yaya, donde estaba su hijo Yayael, que se había transformado en peces, y ninguno se atrevió a cogerla, excepto Deminán Caracaracol, que la descolgó, y todos se hartaron de peces.
- XI- De las cosas que pasaron los cuatro hermanos cuando iban huyendo de Yaya.
- XII- De lo que piensan acerca de andar vagando los muertos, y de que manera son, que cosa hacen.
- XIII- De la forma que dicen tener los muertos.
- XIV- De donde sacan éstos y quienes le hacen estar en tal creencia.
- XV- De las observaciones de estos indios behiques, y como profesan la medicina, y enseñan a las gentes, y en sus curas medicinales muchas veces se engañan.

- XVI- De lo que hacen los behiques.
- XVII- Como algunas veces los sobre dichos médicos se han engañado.
- XVIII- Como se vengan los parientes del muerto cuando han tenido respuesta por el hechizo de las bebidas.
Cómo saben lo que quieren de aquel que han quemado, y cómo se vengan.
- XIX- Como hacen y guardan los cemíes de madera o de piedra.
- XX- Del cemí Buya y Aiba, del que dicen que, cuando hubo guerra, lo quemaron, y después, lavándolo con el jugo de la yuca, le crecieron los brazos y le nacieron de nuevo los ojos y le creció el cuerpo.
- XXI- Del cemí de Guamorete.
- XXII- Del otro cemí que se llamaba Opiyelguobirán, y lo tenía un hombre principal, que se llamaba Sabaniobabo, que tenía muchos vasallos bajo su mando.
- XXIII- De otro cemí que se llamaba Guabancex.
- XXIV- De los que creen de otro cemí, que se llama Baraguabael.
- XXV- De las cosas que afirman haber dicho dos caciques principales de la isla Española, uno llamado Cacibaquel, padre del mencionado Guarionex, y el otro Guamanacoel.
- XXVI- De lo que sucedió con las imágenes y del milagro que hizo Dios para mostrar su poder.

Como se puede apreciar, los primeros once capítulos están dedicados a la recolección de mitos y fragmentos de éstos que explican, aunque a veces confusamente, los orígenes de los hombres, sus primeras experiencias y migraciones, las aventuras de los dioses y héroes culturales,

el rapto de las mujeres y cómo surgen unos seres que con la ayuda del pájaro carpintero se convierten en mujeres; el origen de los peces y de los mares, que surgen de la calabaza mítica; las aventuras de los gemelos y su relación con el pan de casabe, el fuego con que este se cuece y la droga alucinógena, *cohoba* y la mujer-tortuga que surge de la espalda de uno de los gemelos.

Tres capítulos están dedicados a explicar las creencias que los indios tenían sobre los muertos y la actividad y poder de éstos. Se describe detalladamente la práctica de los behiques o curanderos de la sociedad aborígen, explicándose además con pormenores el "*cemismo*" o culto a los ídolos de piedra, madera, barro y algodón, identificándose algunos de estos ídolos o *cemís* con sus nombres y atributos.

El penúltimo capítulo lo usa el fraile para narrar la profecía de un cacique que había vaticinado la llegada de unos hombres vestidos "que los habrían de dominar y matar, y que se morirían de hambre". Aquí también Pané nos habla de los primeros indios que se hicieron cristianos y algunos de los problemas que confrontaba su catequización.

El capítulo final explica la destrucción del santuario cristiano con sus imágenes y el milagro de las raíces que crecieron en forma de cruz.

Fue nuestro encuentro con el doctor Alfred Métraux lo que nos estimuló a iniciar hace ya muchos años, estos apuntes, que ahora hemos puesto al día teniendo en consideración las nuevas aportaciones a la bibliografía de la mitología del trópico suramericano.

(1) Remesal, (1932) en su historia de Guatemala, dice que Fray Domingo de Vico aprovechó una corta estadía en Santo Domingo, de paso hacia Guatemala, para aprender la lengua de los indios y componer un vocabulario.

(2) Algunos autores, siguiendo a Ulloa, en su traducción al italiano del libro de Fernando Colón, *Historia del Almirante D. Cristóbal Colón...*, se refieren al fraile como Román. Entre éstos se incluyen Bourne (1906:310) y Lázaro (1947:101). Otros, por el contrario, siguen al Padre Las Casas, quien conoció personalmente al fraile y en su *Apologética* (1909:321) se refiere a éste como Fray Ramón, y a Angleria, (1964:191) quien por primera vez hizo uso de los escritos de aquél y en sus cartas en latín llama al fraile "fratris Ramoni". Arrom sigue también al Padre Las Casas y lo llama Ramón. En cuanto al apellido, este mismo autor cree que debió haber sido Pané y no Pane como escribe Ulloa, y así nos dice: "...atendiendo a la procedencia catalana de nuestro fraile, cabe pensar que en realidad haya sido voz aguda: Pané" (Pané, 1974:14).

Aunque Fray Ramón se llama a sí mismo "pobre ermitaño de la Orden de San Jerónimo" (1974:21), Francisco Serrano (1970:685) cree que esto no

significa que Pané fuese un fraile jerónimo, sino meramente un ermitaño que siguiendo la costumbre de los ermitaños medievales, había adoptado el hábito de San Jerónimo.

(3) Esta cita de Pané como todas las otras que usamos en estos apuntes, está tomada de la edición de Arrom (Pané, 1974).

(4) Es bueno observar aquí como ya desde esta fecha, abril de 1498, Pedro Mártir de Angleria se refiere a las nuevas tierras descubiertas por Colón como "este Nuevo Mundo". Esto ocurre cinco años antes de la impresión de la Carta de Américo Vespucio, quien también se refiere a estas tierras como un "nuevo Mundo".

(5) *Libretto de tutta la navigatione del Re de Spagna de le isole et terreni nuovamente trouate*. Venecia, 1504. Aunque el opúsculo incluye parte de la Primera Década de Pedro Mártir, no comprende, sin embargo, los textos que tienen que ver con las creencias de los indios. En la obra *Paesì nuovamente ritrovati el novo mondo de Alverico Vesputio fiorentino intitulado*, publicado en italiano en 1507, también se incluye parte de la Primera Década (Vicenza, 1507).

(6) P. Martyris Angli, *Oceani Decas*. Sevilla, 1511.

(7) Petri Martyris, *De Orbe Novo Decades*. Alcalá, 1516.

(8) Ver la magnífica relación de estas ediciones que hace Arrom (Pané, 1974:122-123).

(9) Esta misma traducción se reimprimió en la obra de José María Asencio, *Cristóbal Colón, su vida...* publicada en Barcelona en 1891. También se publicó como los tomos 5 y 6 de la *Colección de libros raros o curiosos que tratan de América*, impresos en Madrid en 1892.

En 1932, Manuel Serrano y Sanz hizo una nueva traducción al español que publicó en Madrid, en dos tomos, bajo el título de *Historia del Almirante don Cristóbal Colón, por su hijo Fernando...* En esta traducción, la *Relación* de Pané se publica en el tomo II bajo el título de "*Relación de fray Ramón acerca de las antigüedades de los indios, los cuales, con diligencia, como hombre que sabe el idioma de éstos, recogió por mandato del Almirante*". En 1947, el Fondo de Cultura Económica de México, hizo una nueva traducción al español bajo el título de *Vida del Almirante don Cristóbal Colón escrita por su hijo Hernando Colón*. En esta edición, el tratado de Pané aparece bajo el título de "*Relación de Fray Ramón acerca de las antigüedades*

de los indios, los cuales, con diligencia, como hombre que sabe su idioma, recogió por mandato del Almirante".

Antonio Bachiller y Morales incluyó la *Relación* en su obra *Cuba Primitiva: Origen, lenguas, tradiciones e historia de los indios de las Antillas Mayores y las Lucayas*, publicada en la Habana en 1883. En 1924, Fernando Ortiz hizo otra publicación de la *Relación* en *Archivos del Folklore Cubano*, Tomo I. En los *Anales de la Universidad de Santo Domingo*, Tomo XII, Luis Floren Lozano publicó nuevamente la *Relación*, precedida de corta introducción. En las Antillas Francesas, Mattioni (1972) ha hecho una traducción al francés de la *Relación* de Pané que aparece en la edición veneciana de 1676.

(10) Henry Harrise: *Don Fernando Colón, historiador de su padre*, Sevilla 1871. Más tarde, a base de nueva evidencia, Harrise reconoció su error y aceptó que Fernando era el autor de la *Historia del Almirante*. Hernán Pérez de Oliva: *Historia de la Invención de las Yndias*. Estudio, edición y notas de José Juan Arrom. Instituto Caro y Cuervo, Núm. XX. Bogotá, 1965.

(11) En su celo por dejarnos conocer la correcta forma de pronunciación de las distintas palabras taínas que él usa en sus obras, Las Casas se toma incluso el trabajo de indicarnos su acentuación.

(12) Daniel G. Brinton menciona el manuscrito en su artículo: "The Arawak Language of Guiana, in its Linguistic and Ethnological Relations", *Trans. American Philosophical Society*, Philadelphia, 1871:427-444.

(13) El texto de este manuscrito fue reproducido por Henry Harrise en su obra *Bibliotheca Americana Vetustissima - 1492-1551*, Edición facsimilar de Carlos Sanz. Madrid, 1958, págs. 474-479. La Biblioteca Pública de Nueva York posee una copia de dicho manuscrito.

(14) No hemos podido encontrar evidencia de que Bartolomé Colón hubiera estado en Roma en 1493. Sabemos que al regresar Colón a España de su primer viaje, Bartolomé se encontraba en Francia y no pudo llegar a tiempo para embarcarse en la flota que salió de Cádiz en Septiembre de 1493.

(15) No es hasta 1530 que se hace la edición de las ocho Décadas bajo el título de *Décadas Océánicas*. En 1530 también se publican por primera vez las cartas de Pedro Mártir bajo el título de *Opus Epistolarum Petri Martyris Anglerii*, Alcalá.

(16) Arrom (1975) y Olsen (1974) han identificado algunos de estos dioses y héroes culturales de los taínos mencionados por Pané, con ídolos de piedra y madera que se han encontrado en las Antillas Mayores. Fernández Méndez

(1972:73) por el contrario, asocia algunos de estos hallazgos arqueológicos con dioses de las culturas mesoamericanas y así nos dice: "The Maya-Quiche zone of Yucatán also exercised great influence in the Antilles. From this area probably came the mythological complexes which show such great similarity to those described by Friar Ramón Pané and to the historically confused account of the Popol Vuh."

Schuller (1929:113) al igual que antes Brasseur de Bourbourg (1864) también cree encontrar una relación entre la Relación de Pané y el Popol Vuh.



Fig. 5 - Adorno de concha de caracol representando una máscara antropomorfa. Arecibo, Puerto Rico. Museum of the American Indian, N. Y. Según Fewkes, 1922.



II-El estudio de la mitología del trópico suramericano





Fig. 6 - Vaso effigie representando un hombre sobre un *diño* o asiento ceremonial. República Dominicana, Museo del Hombre Dominicano.

El primer estudio comparativo importante de los mitos aborígenes suramericanos lo realizó el alemán Ehrenreich en 1905 (1). Hasta ese momento era pequeña la deuda que la mitología suramericana tenía contraída con los etnógrafos. Más tarde otros destacados investigadores como Koch Grunberg, Nordenskiöld, Farrabe, Roth, Nimuendajú, Lehmann-Nitsche, Altenfelder, Wassen y otros habrían de interesarse por los mitos de las sociedades aborígenes por ellos estudiadas (2).

Ha de ser el etnógrafo Alfred Metraux quien durante las décadas del 30 y el 40, dará especial atención a la recolección de mitos de diversos grupos indígenas del Mato Grosso y de otras regiones tropicales de Suramérica, continuando el estudio comparativo iniciado por Ehrenreich y enriquecido posteriormente con las aportaciones antes mencionadas. En su valiosa contribución al *Handbook of the South American Indians*, iniciada en 1946, Metraux hace una importante aportación a estas investigaciones al describir muchas de las culturas aborígenes de la región tropical del continente.

En los últimos años ha experimentado un gran auge la literatura antropológica del trópico suramericano y son muchos los estudiosos que se han preocupado por recoger los mitos, a veces ya muy adulterados, de los grupos aborígenes. Entre los más recientes investigadores se destacan Levi-Strauss, Lowie, Reichel-Dolmatoff, Wilbert, Cardoso, Cuvrieux, Armellada, Betivenga, Villas Boas y muchos otros. Existe hoy, por lo tanto, suficiente material para estudios estructurales como el realizado por Levi-Strauss (1968-1973).

La relación existente entre la mitología antillana recogida por Pané y la del trópico suramericano ya había sido señalada por Brinton, (1868-1871), Ehrenreich (1905), Alexander (1920), Loven (1935), Metraux (1948) y otros estudiosos (3).

En los presentes apuntes, iniciados hace muchos años, nuestro propósito no es otro que el de comparar algunos de los temas (motifs) de varios de los mitos antillanos, con mitos del trópico suramericano, región donde han subsistido por más de cuatro siglos después que Fray Ramón Pané los recogió en La Española. Estos mitos suramericanos nos permiten en algunos casos reconstruir los fragmentos legados por Pané.

En la consideración de los mitos suramericanos no hemos pretendido ir tan lejos como lo fue Levi-Strauss en su estudio estructural (1968-1973). Sólo nos hemos atenido a llamar la atención sobre los que claramente repiten temas y

episodios casi idénticos o muy parecidos a los que encontramos en los mitos taínos. Al emplear este método hemos seguido pautas utilizadas por la antropología para postular una relación cultural, teniendo en cuenta que una característica aislada puede aparecer en pueblos cercanos o alejados geográfica y cronológicamente, sin que la misma, necesariamente, implique tal relación cultural.

En estos apuntes sólo nos limitaremos a cuatro de los mitos o fragmentos de mitos taínos recogidos por Pané; el origen de la humanidad, de las mujeres, el de los gemelos divinos y el del mar y los peces.

Aunque en la obra de Pané hay otros fragmentos de mitos que fácilmente pueden ser comparados con mitos suramericanos, como lo es el de la "diosa" de las aguas que regala "cibas y guanines" a uno de los héroes culturales taínos, y alusiones a otros, no nos proponemos discutirlos en esta ocasión.



Fig. 7 - *Dajo* o asiento ceremonial tallado en madera, Bahamas, Smithsonian Institute, Washington. Según Fewkes, 1922.

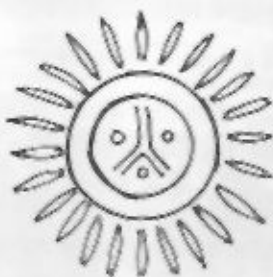
NOTAS

(1) Paul Ehrenreich - *Die Mythen und Legenden des sudamerikanischen Ur-völker...*, Berlín, 1905.

(2) Entre los estudiosos que en el siglo pasado hicieron uso de mitos suramericanos para estudios comparativos, merecen recordarse a Rafinesque (1836), Brasseur de Bourbourg (1864, 1868) y Brinton (1868 y 1871). Tampoco podemos olvidar los trabajos de misioneros como Brett (1852), Gumi-lla y Gilij.

(3) En la época moderna es Rafinesque, en su *History of the American Nations* (1836: cap. VII) quien por primera vez da gran importancia a la obra de Pané y cita algunos de los mitos taínos. Más tarde el abate E. Charles Brasseur de Bourbourg publica la versión francesa de la *Relación* de Pané y la incluye en su obra (1864:445) *Documentos dans les langues indigenes*, y la utiliza para intentar demostrar sus fantásticas teorías difusionistas. Esta versión francesa fue recientemente (1972) publicada por Jean Fouchard. En 1868, Daniel G. Briton en su obra *The Myths of the New World*, alude a los mitos recogidos por Pané (1868:78). Más tarde en su valioso estudio Lingüístico, "The Arawak Language of Guiana in its Linguistic and Ethnological Relations", (1871:427-444) habrá de usar algunos de los mitos de Pané para por primera vez establecer la relación entre la cultura de los taínos de las Antillas Mayores y los aruacos de las Guayanas.

Acabamos de recibir el libro *El mito taíno: raíz y proyecciones en la Amazonia continental*. (Ediciones Huracán, Puerto Rico, 1977), de la puertorriqueña Dra. Mercedes López Baralt. La autora hace una magnífica síntesis de la mitología antillana y compara ésta con mitos del trópico suramericano citados por Roth, Brett y Levi-Strauss. Como el título implica la autora también establece la raíz de la mitología antillana en el área tropical suramericana.



III-El origen de la humanidad





“Preguntándole por qué tenían en tan piadosa veneración a la caverna, respondieron grave y sensatamente que porque salieron de allí el sol y la luna que habían de dar luz al mundo. Frecuentan las cavernas en procesiones como nosotros a Roma y al Vaticano”. Pedro Mártir de Anglería, *Décadas Oceanicas*, Libro IX, Cap. V.

Fig. 8 - Cueva Borbón, San Cristóbal, República Dominicana. Según García Arévalo, 1977.

El tema o motivo de la creación de la humanidad es uno de los más interesantes de la mitología suramericana. Aunque algunos estudiosos, equivocadamente, han indicado que en Sur América no hay verdaderos mitos de creación, los ejemplos de este tipo de mito, son numerosos. Como bien indica Metraux (1948-1:10) en la mitología suramericana el origen de la humanidad se explica principalmente a base de dos concepciones distintas (1). En una de éstas, el hombre y la mujer fueron creados por dioses o héroes culturales que los modelan con algún material plástico o los tallan en piedra o madera. La concepción principal explica el origen de la humanidad como surgiendo del cielo o desde un mundo subterráneo a través de agujeros y cuevas. En este último caso, existe claramente una íntima relación entre el origen subterráneo y las cuevas u orificios de la tierra, pues son éstas las únicas salidas posibles del mundo subterráneo.

Es éste el concepto sobre el origen de la humanidad que Pané recogió entre los taínos de La Española, y aparen-

temente el más fragmentado e incompleto de los mitos incluidos en su *Relación*. Fray Ramón consigna esta versión sobre el origen de la humanidad en el capítulo I de la *Relación* bajo el título de: "*De que parte han venido los indios y en que modo*" (Pané 1974:22). Así nos dice:

"La Española tiene una provincia llamado Caonao, en la que está una montaña, que se llama Cauta, que tiene dos cuevas nombradas Cacibajagua una y Amayaúna la otra. De Cacibajagua salió la mayor parte de la gente que pobló la isla. Esta gente estando en aquellas cuevas, hacía guardia de noche, y se había encomendado este cuidado a uno que se llamaba Mácoael, el cual, porque un día tardó en volver a la puerta, dicen que se lo llevó el Sol. Visto pues, que el Sol se había llevado a éste por su mala guardia, le cerraron la puerta, y así fue transformado en piedra cerca de la puerta. Después dicen que otros habiendo ido a pescar, fueron presos por el Sol, y se convirtieron en árboles que ellos llaman jobos, y de otro modo se llaman mirobalános (2). El motivo por el cual Mácoael velaba y hacía la guardia era para ver a que parte mandaría o repartiría la gente, y parece que tardó para su mayor mal."

Es interesante llamar la atención al hecho de que muchos años antes de Ulloa traducir al italiano y publicar la versión del mito que copiamos arriba, Pedro Mártir de Anglería, había referido una variante de dicho mito a su amigo Pomponio Leto, en carta en latín del 18 de diciembre de 1497, que en su traducción al castellano copiamos:

"Cuentan que en sus montañas existen dos enormes cuevas, además de aquella de la que puerilmente refieren salieron el Sol y la luna. En ellas desde el principio del mundo estuvo escondido todo el género humano. En las puertas de ambas cuevas —afirman en su locura— hubo siempre como un misterio sagrado. Mas al fin, en el transcurso de los años, atreviéndose estos guardias una noche a dar una vuelta por la isla para buscarse comida, fueron descubiertos por el Sol, y como a nadie le estaba permitido mirarlo, se convirtieron, unos en árboles mirabolanos, otros en piedra y otros en muy diversas cosas..." (Sanz, 1960, I: 1120-11210).

Como veremos a través de estos apuntes, existe alguna diferencia en los mitos recogidos por Pané, al ser narrados por Pedro Mártir siguiendo el original en español, que indudablemente poseía desde 1497 y la versión que más tarde habrá de hacer Ulloa al traducir la obra al italiano. Esta situación nos presenta un interrogante: ¿Quién fue el que se desvió del original de fraile?, ¿el escritor renacentista que se toma libertades literarias o el traductor Ulloa? Aunque nos inclinamos a pensar que el principal responsable de los cambios lo fue Pedro Mártir, no se puede descartar la posibilidad de que al realizar la traducción Ulloa también hubiese hecho cambios que trascienden de la grafía de los vocablos taínos.

En el capítulo XI de la *Relación* de Pané, (1974:31) según la traducción de Ulloa, se incluye un fragmento, fuera de contexto, que parece ser parte del mismo mito sobre el

origen de la humanidad y que nos parece estar fuera de lugar en dicho capítulo. El mismo dice así:

"Y también dicen que el Sol y la Luna salieron de una cueva, que está en el país de un cacique llamado Mautiatihuel, la cual cueva se llama Iguanaboina, y ellos la tienen en mucha estimación, y la tienen toda pintada a su modo, sin figura alguna, con muchos follajes y otras cosas semejantes. Y en dicha cueva había dos cemíes, hechos de piedras, pequeños, del tamaño de medio brazo, las manos atadas, y parecía que sudaban. Los cuales cemíes estimaban mucho; y cuando no llovía, dicen que entraban allí a visitarlos y enseguida llovía. Y de dichos cemíes, el uno le llamaban Boínayel y al otro Márohú".

Loven (1935:565) es el primero en llamar la atención al hecho de que los taínos de las Antillas pertenecen al grupo de las culturas que creen que la humanidad salió originalmente de un mundo subterráneo a través de una cueva. Al respecto cita Loven una serie de mitos de los witoto y otros grupos suramericanos, recogidos por Ehrenreich.

Entre los mitos citados por Loven hay uno de los indios arekuna, tribu Arauaca de las Guayanas, recogido por Otto Thulin en 1912, que explica como el sol surgió del interior de una montaña y del que Loven dice es muy parecido al mito recogido por Pané. (Loven, 1935: 566).

El hecho de que —según el mito recogido por Pané— los

hombres salen de dos cuevas distintas, lo utiliza Loven (1935:565), sin explicar como llega a esa conclusión, para decirnos que la clase cacical o gobernante salió de la cueva Cacibajagua y la del pueblo común salió de la cueva llamada Amayaúna.

Es Alfred Metraux (1948-1:14), sin embargo, quien haciendo uso de los estudios comparativos de Ehrenreich (1905) y de los mitos por él recogidos en el área del Gran Chaco y en otras áreas culturales de Sur América, cita un buen número de ejemplos de otros grupos culturales del área tropical que explican el origen de la humanidad como proveniente de un mundo subterráneo o de agujeros y cuevas. Veamos algunos ejemplos:

Los indios carajá, del Amazonas, según Metraux (1948-1:14):

"... vivían bajo tierra y gozaban de la luz del sol cuando aquí era de noche. Un día, un jefe llamado Kabois, habiendo oído el grito de una sarema [pájaro] siguió dicho sonido hasta llegar a un agujero que le condujo a la superficie de nuestro mundo..."

Y así comenzaron los problemas para estos indios, que al establecerse en la tierra dejaron de ser inmortales.

Los primeros mundurucú, indios tupí-guaraní de la región amazónica del Brasil, también salieron de la profundidad de la tierra cuando fueron descubiertos por Rairu, el hijo o compañero del Creador. Utilizando una cuerda de algodón este personaje logró que los hombres

salieran a la superficie. No todos lograron hacerlo pues la cuerda se rompió. (Metraux, 1948-1:15).

Los witoto, otra tribu de la cuenca amazónica, cuentan que "sus ancestros provienen de un universo subterráneo, el mismo lugar de donde sale el sol en las mañanas". (Metraux, 1948-1:15).

Los cashinawa, también de la misma región, creen que el sol, la mañana y la noche estaban escondidos en agujeros separados, guardados por tres grupos de gente (Metraux, 1948:683).

Los caduveo (subayá), de la región del Gran Chaco, fueron sacados de una caverna en que vivían ya que no salían más que por las noches para robar pescados a Onoenrodite, el héroe cultural (Metraux, 1948-1:16). Núñez Jiménez (1962:65) citando a Altenfelder Silva, relata un mito similar de los tereno del Mato Grosso, según el cual los hombres fueron descubiertos por los Gemelos Divinos, viviendo en un agujero bajo tierra, desde donde salían a robarle a éstos la caza.

Otros dos grupos culturales del Gran Chaco, los chamacoco y los kashiha coinciden en la idea de que sus antecesores surgieron de un mundo subterráneo del cual, al igual que en otros mitos, no todos pudieron salir, pues la cuerda que les permitía subir a la superficie se rompió (Metraux, 1948-1:15).

Metraux (1948-6:503) nos dice que "los antepasados de los manaino, soloto, quechua y chiriguano del Mato Grosso

surgieron de una cueva donde se habían ocultado de una serpiente matadora de hombres”.

Civrieux (1970:59), en uno de los mitos recogidos entre los indios maquiritares del Territorio Amazonas de Venezuela dice:

“...cuando llegó el nuevo Wanadi (Ser Supremo) amaneció otra vez. Los hombres antiguos se alegraron: salieron uno por uno de sus cuevas para mirar, el sol nuevo, el día nuevo...”

En un mito de los indios yaruro de los llanos venezolanos, Metraux (1948-1:15) nos dice que los hombres vivían bajo tierra hasta que fueron descubiertos por Hachaiva, el hijo de la diosa Kuma, quién los había visto en la profundidad de un agujero. Pauna, la serpiente divina, lo ayudó a sacarlos con una cuerda, pero el peso de una mujer embarazada rompió la cuerda y no todos pudieron salir.

Metraux (1948-1:16) nos recuerda que casi todos los ayllus incaicos se creían originarios “de una gruta, una montaña o un lago” y nos dice como Viracocha, después de haber creado a los hombres, “los hizo pasar bajo tierra para enviarlos a poblar el mundo”. Este destacado etnólogo también nos recuerda que de acuerdo con un mito peruano de la región de Huamachuco, los Gemelos Divinos desenterraron los primeros hombres cavando en la ladera de una colina.

Son numerosos los mitos de otros grupos aborígenes de Sur América que al igual que los de los tainos de las An-



Fig. 11 - Vasija de barro representando una mujer embarazada. República Dominicana. Cortesía Fundación García Arévalo.



IV - Los orígenes de la mujer





Fig. 12 - Diosa de Caguana, petroglifo del Centro Ceremonial Indígena de Caguana, Utuado, Puerto Rico.

Otro interesante tema de la mitología de la zona tropical suramericana es el del origen de las mujeres, ya que, como explica Metraux (1948-1:18), "un gran número de mitos suramericanos atribuyen a las mujeres un origen distinto del de los hombres".

En La Española, Fray Ramón Pane (1974:23) recogió un interesante mito del cual aún se conservan diversas variantes entre grupos aborígenes de la región tropical suramericana, especialmente en la zona amazónica, las Guayanas y el Chaco. En su *Relación*, en el capítulo II, bajo el título de "Como se separaron los hombres de las mujeres", cuenta como uno de los héroes culturales de los taínos, que tenía por nombre Guahayona, molesto porque uno que había enviado a recoger la "hierba llamada *digo* con la que se limpian el cuerpo cuando van a lavarse" no regresó, decidió salir de la cueva Cacibajagua "y dijo a las mujeres":

"Dejad a vuestros maridos y vámonos a otras tierras y llevemos mucho gueyo (1). Dejad a vuestros hijos y llevemos

solamente la hierba con nosotros, que después volveremos por ellos.”

Según relata el fraile (Capítulo IV), Guahayona partió con todas las mujeres, y se fue en busca de otros países y llegó a la isla de Matinínó (2), donde enseguida dejó a las mujeres, y se fue a otra región llamada Guanin... “y de esta manera quedaron todos los hombres sin mujeres”.

Pané narra cómo los niños abandonados por las mujeres se convirtieron en ranas, y las aventuras de Guahayona con un espíritu femenino de las aguas (3) que le regala “guanine (4) y muchas cibas”, (1974:26-27). En el capítulo VII de su *Relación*, bajo el título de “Cómo hubo de nuevo mujeres en la dicha isla de Haití, que ahora se llama La Española”, nos cuenta:

“Dicen que un día fueron a lavarse los hombres y estando en el agua llovía mucho, y que estaban muy deseosos de tener mujeres, y que muchas veces, cuando llovía, habían ido a buscar las huellas de sus mujeres; mas no pudieron encontrar alguna nueva de ellas. Pero aquel día lavándose, dicen que vieron caer de algunos árboles, bajándose por entre las ramas, una cierta forma de personas, que no eran hombres ni mujeres, ni tenían sexo de varón ni de hembra, las cuales fueron a cogerlas; pero huyeron como si fuesen anguilas (5). Por lo cual llamaron a dos o tres hombres por mandato de su cacique, puesto que ellos no podían cogerlas, para que viesan cuantas era, y buscasen para cada una un hombre que fuese caracaracol (6) porque tenían las manos ásperas, y así

estrechamente las sujetasen. Dijeron al cacique que eran cuatro, y así llevaron cuatro hombres que eran caracaracoles. El cual caracaracol es una enfermedad como sarna, que hace al cuerpo muy áspero. Después que las hubieron cogido, tuvieron consejo sobre cómo podían hacer que fuesen mujeres, puesto que no tenían sexo de varón ni de hembra”.

En el capítulo VIII, Pané (1974:27-28) nos relata “cómo hallaron remedio para que fuesen mujeres”. Dice:

“Buscaron un pájaro que se llama iniriri, antiguamente llamado cahubabayael, el cual agujerea los árboles, y en nuestro lenguaje llámase pico (7). E igualmente tomaron a aquellas mujeres sin sexo de varón ni de hembra, y les ataron los pies y las manos, y trajeron el pájaro mencionado y se lo ataron al cuerpo. Y éste, creyendo que eran maderos, comenzó la obra que acostumbra, picando y agujereando en el lugar donde ordinariamente suele estar el sexo de las mujeres. Y de este modo dicen los indios que tuvieron mujeres, según cuentan los más viejos...”

Al analizar la versión del mito que nos ofrece Pedro Mártir, notamos unas variantes muy interesantes de la traducción del mito, recogido por Pané, que nos ha dejado Ulloa. De acuerdo con esta versión de Pedro Mártir, los seres asexuales “trepaban por los árboles mirabolanos”, o sea por los árboles de jobos (8), que están ligados a este mito en Sur América. En la versión de Ulloa no se identifica el árbol. No creemos que esta identificación del árbol con el

jobo haya sido invento de Pedro Mártir y así debió haber estado en la versión original de Pané.

Otra variante de especial interés es que mientras en la traducción de Ulloa se dice que los seres asexuales "eran cuatro" y así llevaron cuatro hombres que eran caracaracoles (9). Pedro Mártir insinúa que los seres asexuales eran muchos pero "reteniendo sólo cuatro de los muchos animales capturados". Tampoco dice que fueron sólo cuatro los hombres "caracaracoles" o sarnosos que pudieron capturar a estos seres asexuales.

Creemos que esta versión del mito recogido por Pané sufrió cambios desde que el fraile lo recogió en La Española y Ulloa lo tradujo al italiano y Pedro Mártir al latín. Creemos que el mito pertenece al ciclo de los Gemelos Divinos.

Aunque en sus primeras cartas a sus amigos y benefactores de Italia Pedro Mártir no alude a este mito, al hacer uso de la *Relación* original de Pané, en el Libro IX de su Primera Década dedicada al Cardenal Luis de Aragón narrará así la historia de la creación de las mujeres:

"De los hombres aquellos que, según hemos dicho, habían quedado en las cuevas sin mujeres, cuentan que al salir por la noche para bañarse en las albercas de agua llovediza, vieron de lejos en una de ellas ciertos animales parecidos a mujeres que, como escuadrones de hormigas, trepaban por los árboles mirabolanos (9). Dirigiéndose corriendo hacia tales animales y

cogieron algunos, pero cual anguilas se le escurrieron de entre las manos.

Decidieron entonces, por consejo de los ancianos, reunir a los sarnosos y leprosos que hubiese entre ellos, y tuvieran las manos ásperas y callosas, para poder retener más fácilmente su presa. A estos hombres los llaman "caracaracoles". Salieron, pues, a cazar, reteniendo solo cuatro de los muchos animales capturados; pero al querer cohabitar con ellos, halláronse con que carecían de órganos femeninos. Convocando otra vez a los ancianos, consultáronles lo que debían hacer, y decidieron recurrir al ave picoverde (10) que con su agudo pico les practicase un agujero entre las ingles, mientras los "caracaracoles" y hombres callosos las mantenían con las piernas separadas. El picoverde, traído oportunamente, les abrió el sexo y de esta ingeniosa manera tuvo la isla las mujeres que deseaban y ellos procuraron descendencia." (Mártir de Anglería, 1964-1:193).

Loven (1935:570) es el primero en relacionar este mito antillano con otro recogido por Roth (1915:130) en la Guayana Británica (Guyana), aunque él, o su traductor, confunde a los seres asexuales con los hombres *caracaracoles* que los capturan. Loven cree, equivocadamente, que estos seres asexuales y los *caracaracoles* son los mismos (Loven, 1935:569).

El mito recogido por Roth (1915:130-131) entre los indios warrau, de la Guayana Británica, nos cuenta como Nahakoboni (que quiere decir "el que come mucho") era ya un viejo y no habiendo tenido hija, como los otros ancianos,

carecía de un yerno que cuidara de él (11). Siendo un chamán o brujo, decidió hacerse de una hija y para ello talló una mujer de madera, haciendo uso del tronco de un árbol de jobo. La mujer de madera quedó tan bien hecha y resultó tan atractiva, gracias a los poderes de chamán que tenía Nahakoboni, que todos los animales y pájaros vinieron desde lejos a cortejarla, pretendiéndola, más el anciano no aceptaba a ninguno, pues a ninguno de ellos creía apropiado para ser su yerno y trabajar para él. Y esta actitud la mantiene hasta que Yar, el Sol, detiene su viaje y visita al anciano, expresando su propósito de querer por mujer a la "hija" de Nahakoboni.

Según relata el mito recogido por Roth, el anciano, de acuerdo con la costumbre, somete a una serie de pruebas al pretendiente, quien transforma un caimán en asiento y una culebra en flecha. Nahakoboni satisfecho con los logros de Yar, le da a su "hija" como esposa. El mismo día Yar y su esposa, según la costumbre de los matrimonios salen al bosque y al regreso, la mujer sostiene una larga conversación con el anciano, y le explica que no es perfecta y que su esposo le ha encontrado falta. Al otro día vuelve a ocurrir lo mismo. Pero fracasan todos los esfuerzos que el anciano —a pesar de ser un chamán o brujo— realiza para hacer a su hija aceptable al yerno.

Cuando Yar (el Sol) comprendió que su suegro no podía hacer nada más, consultó con el pájaro Búnia (*Ophistocomus*) y lo trajo consigo al día siguiente. Cuando la joven

colocó el pájaro en su falda para alimentarlo, ocurrió, según Roth —quien por recato no quiere explicar como el ave le hace el sexo a la mujer— y dice: "the wretched bird forcibly took a very mean advantage of her innocence and then flew away" (Roth, 1915:131). Enterado el anciano de lo que había ocurrido, dice Roth —esta vez en latín— que Nahakoboni accedió a remover una culebra que la mujer tenía ahora en la vagina ("ceeded in removing a snake ex-parte questa personae eius"). Habiéndose resuelto el problema, la joven volvió a reunirse con su marido y a la tarde siguiente, al regresar del bosque, la joven confesó al



Fig. 13 - Figura antropomorfa con cabeza de ave. Talla en madera, Jamaica. British Museum. Según Fewkes, 1922.



Fig. 14 - Venus de Luquillo, talla en hueso de Manatí. Luquillo, Puerto Rico. Museo de la Universidad de Puerto Rico.



Fig. 15 - Amuleto ornitomorfo de concha de caracol. Maisí, Cuba. Museum of the American Indian, New York. Según Harrington, 1921.

anciano que ya su esposo estaba satisfecho con ella y no tenía objeción alguna que hacer a su cuerpo. (Roth, 1915:131). El anciano chamán, sin embargo, se siente ofendido de que su yerno no hubiese aceptado a su "hija" tal y como él la había construido, y de que, por otro lado, hubiera permitido alterarla, al pájaro Búnia. Por esto trató de vengarse de su yerno, haciéndole trabajar mucho más en la limpieza de los campos y en la construcción de la casa. La historia continúa hasta que la mujer queda embarazada del Sol y en una ocasión en que va en busca de éste, los gemelos que lleva en el vientre y ya le hablan, la hacen perder el camino e ir a parar a la casa de una rana vieja. Aquí, al sacarle los piojos a la rana y comérselos, se envenena y muere. A su muerte, le abren el vientre y del mismo le sacan a los gemelos Makunaima y Pía, héroes culturales de los warrau, quienes más tarde habrán de vengar la muerte de su madre, matando a la rana y robándole el fuego y el casabe. Este mito, recogido por Roth, es sin lugar a duda el más completo y menos adulterado de los que de este tema han quedado entre las tribus de la región amazónica y las Guayanas.

Roth (1915:133) ofrece otra versión caribe de la última parte de este mito que, aunque más fragmentada, retiene los elementos básicos del mismo. La versión comienza en el momento en que la mujer, embarazada del Sol, tiene en su vientre mellizos que le piden ir a visitar su padre, en el camino, por culpa de estos, se pierde y llega a casa del tigre

(jaguar), quien la mata y le saca del vientre a los mellizos. Estos vengan la muerte de su madre. De este episodio del mito hablaremos más tarde al discutir el tema de los gemelos en las Antillas y Sur América.

En otro mito recogido por Roth (1915:135) entre los indios makusi de la Guayana Inglesa (Guyana) nuevamente aparece el tema del ser asexual que con la ayuda del pájaro carpintero es convertido en mujer.

En este mito, se cuenta como el Sol, viendo que le estaban robando de su estanque de pesca, encarga a Yamuro, el lagarto de agua, que vigile y descubra a los ladrones. Yamuro no cumple bien con su función y continúan los robos, por lo que el Sol encarga de la vigilancia al caimán, que era precisamente, el autor de aquéllos. El Sol lo averigua y con los golpes que le da le ocasiona las escamas que hoy muestra. El caimán pide al Sol que le perdone la vida, ofreciéndole en cambio a su bella hija en matrimonio. Mas como realmente no tenía ninguna hija, talla una de la madera del árbol de jobo, y luego de entregársela, temiendo que este descubra el engaño, se esconde bajo el agua. Esto explica, según los indios, el actual hábito del caimán.

La mujer que el caimán le había hecho al Sol era imperfecta, pues carecía de sexo. Buscando alimento, un pájaro carpintero le agujereó el cuerpo, dotándola así de sexo. Más tarde, la mujer queda embarazada del Sol y los gemelos que tiene en el vientre la hacen (12) llegar a casa de la vieja rana y de un tigre (13), que le ocasionan la muerte. Al abrirle el

vientre salen los Gemelos Divinos, que comienzan aventuras similares a las del mito anterior.

Levi-Strauss (1968:132) cita un mito de los indios mundurucú que relata como los animales le hicieron vaginas a las primeras mujeres.

Fray Cesáreo de Armellada y Carmen Bentivenga de Napolitano, en su obra *Literaturas indígenas venezolanas* (1975:82-85), recogen una "leyenda" muy adulterada de los indios warrau, que, según estos autores, les fue contada por un indio "nongenario", quien afirmaba haberla oído contar a sus abuelos". Bajo el título de "Usirumani" cuenta cómo uno de los héroes culturales, por no obedecer a su "cuñado", provocó la noche, la obscuridad. Su cuñado al descubrir lo que ha ocurrido, visita la casa del "Dueño del Sol" y le dice:

"Imanaidarotu, Señor de la Noche, dijo a Jokojiarotu, Señor del Sol:

—Cuñado, ya estoy fastidiado de tanta obscuridad. Te daré una mujer si logras que sea de día. Aceptado el contrato, Jokojiarotu tiró de la cuerda y apareció el sol. Mas al cumplirse las seis horas, volvió a ser de noche.

—Cuñado, dijo al "Dueño del Sol" el "Señor de la Noche"—seis horas no son sino medio día. Te daré otra mujer para que vuelva a salir el sol por otras seis horas. De este modo tendremos doce horas de sol, que dan el día completo. Jokojiarotu aceptó la propuesta; pero Imanaidarotu no tenía otra mujer para cumplir su compromiso."

—¿Qué hacer? —se dijo Imanaidarotu. Después de pensarlo, cogió su machete y del tronco de un jobo talló el cuerpo de

una mujer, que resultó sumamente hermosa y que por haber sido hecha de jobo (usiru) denominaría Usirumani.

Era tan bonita que al verla Jokojiarotu quedó enamorado. Pero no pudo casarse con ella porque era una mujer de palo. —¿Cómo haré —se dijo— para poder tenerla por mujer mía...? Pasó por allí un mono sabio y le dijo el "Dueño del Sol": —Mono sabio haz que este palo sea mujer para casarme con ella. Pero el mono sabio no pudo hacerlo. Era poco brujo. Llamó entonces al *jefe* o pájaro picocarpintero. —Picocarpintero, haz que esta mujer de palo sea mujer de verdad para que pueda casarme con ella.

El picocarpintero comenzó a dar picotazos en el palo y al llegar a cierto sitio, brotó repentinamente un chorro de sangre. Con ella se tiñó la cabeza el "picocarpintero". Este llamó a la cidra (simoku) la cual se tiñó de piez a cabeza. Por eso es colorada.

Llegó el guacamayo y se tiñó el pecho. Pero la sangre aquella tenía la particularidad de cambiar de color; de suerte que los pájaros se teñían del color de su mayor agrado.

Al quedarse blanca como leche, vinieron las garzas y se tiñeron de blanco. Llegaron otros y se pintaron también de blanco como las garzas. Mas cuando la sangre se cuajó y pudrió llegó el zamuro y se revolvió en ella, quedando desde entonces pintado de negro.

Jokojiarotu, el "Dueño del Sol", se casó con Usirumani, "la mujer de jobo", y desde entonces hubo siempre día y noche hasta nuestros días...

Y también desde aquella fecha cada clase de pájaro ha tenido su color." (14)

Otro mito de los paressi del Mato Grosso, tribu aruaca, habla de Enore, un dios Supremo que talló la primera mujer y el primer hombre de madera.

Roth (1915:315) nos habla de una costumbre o rito existente entre los aruacos de las Guayanas que parece tener relación con los mitos antes citados y el pájaro carpintero. Este autor nos explica cómo el joven que desea casarse, previamente tiene que llevar a cabo ciertos actos y el primero y más importante de éstos es disparar, desde una canoa en movimiento, una flecha a un nido de pájaro carpintero. Roth explica así la ceremonia:

"They got in a boat —the girl herself had to sit on the left of her would-be husband in the bow. When within a comparatively short distance from the tree wherein the woodpecker's nest lay concealed, the old man would call upon the crew to pull with their strength and the young man draw his bow. Before however, the arrow had speed and while yet the bow was fully stretched, the woman had to touch his left side with her hand signifying that if the arrow reached its mark she agreed to be his. If he missed, the performance had to be postponed to another occasion, he having the right to try as many times as he liked until he succeeded..."

Roth (1915:316) explica que sin hacer esta prueba el joven nunca tendría posesión de la doncella y que ni el padre ni la madre de ésta ceden en este requisito. Una vez que el joven triunfa en la prueba, hace a la doncella su esposa y este establece su residencia en la casa de su suegro.

En la zona tropical suramericana el pájaro carpintero es sujeto de una serie de mitos que explican su corona de plumas coloradas y su pico. Describiendo un mito de los indios botocudos sobre el origen de los animales, Levi-Strauss (1973:87) cuenta como el chamán que había dado el alimento a los animales, no pudiendo poner remedio a la lucha entre éstos, se convirtió en pájaro carpintero, transformándose a la vez su hacha de piedra en el pico del pájaro. El mismo autor indica que entre los indios maticos el pájaro carpintero es el esposo y se le asocia con el cielo y con la región media donde se efectúa la unión entre el cielo y el agua.

También nos habla Levi-Strauss (1973:372) de un mito



Fig. 17 - Majadores de piedra con cabezas de aves. República Dominicana. Museo del Hombre Dominicano.

tacana, donde el pájaro carpintero golpea con su pico en la olla de barro de la mujer para guiar al esposo que ha perdido el camino.

Según Barandiaran (1962:80), entre los yokuana o maquiritare de las selvas tupi-guaraní, el pájaro carpintero de corona escarlata, emblema del sol, es el avatar del Ser Supremo, Wanadi; (18).

Metraux (1948-1:20) nos refiere un mito existente entre los cañaris del Ecuador, los jivaros y carajás del Araguaya (Brasil), en el cual se narra cómo los únicos supervivientes del diluvio al descubrir que su alimento era preparado por seres misteriosos, se pusieron en guardia hasta que averiguaron que éstos eran loros. Al transformarse los mismos en mujeres, los supervivientes las capturaron y las hicieron sus esposas. También dice Metraux que el mismo mito aparece entre los indios del Jamunda y del Apinayé, Lowie (1946:516) informa que entre los sherente se cuenta de cotorras enanas que se convirtieron en mujeres.

Dice Metraux (1948-2:359) que según la tradición de los paressi, del Mato Grosso, el primer antepasado fue una mujer de piedra a quien Maiso, el héroe cultural, introduciéndole un trozo de madera en la vagina, le hizo producir primero el sucio río Cuaibá y, luego, el claro río Paressi.

En otra versión el Ser Supremo, Enora, talló la primera mujer de un trozo de madera y de esta pareja nacieron cuatro hijos (Metraux, 1948-4:352).

Oberg (1953:52-53) cuenta que entre los camayurá, tribu tupi-guaraní, de la región amazónica, se habla de que Nortú, la primera mujer, fue hecha de madera.

En las Guayanas, Venezuela y el área amazónica se ha recogido una serie de mitos que parecen estar vinculados al de la mujer imperfecta que requiere de algunos artificios para hacerle su órgano sexual. En todos estos mitos el problema de la mujer es que carece de vagina o tiene en ella impedimentos que hacen imposible la relación sexual. La mayor parte de estos mitos corresponden al tema de la "vagina dentada" (19). En otros casos la mujer tiene dentro de la vagina "peces caribes" o una serpiente.



Fig. 18 - Amuleto ornitomorfo, concha de caracol. República Dominicana. Museo del Hombre Dominicano.



Fig. 19 - Guayo de piedra para rallar yuca, con cabezas de aves. República Dominicana. Museo del Hombre Dominicano.

Metraux (1948-1:20) nos dice que los waphishiana y taruma de las Guayanas cuentan que la primera mujer fue capturada en una laguna por los Gemelos Divinos. Al querer uno de los hermanos tener relaciones sexuales con ella fue cruelmente mordido por un pez que estaba dentro de la vagina de la mujer. El otro hermano logró librarlo del peligro.

El mito de la "vagina dentada" entre los indios maquiritares de Venezuela, aparece consignado en una de las narraciones recogidas por Civrieux (1970:60-61), titulada "Kaweshawa". Según ésta, Wanadi, héroe cultural, pescó una criatura llamada Kaweshawa, mas el sobrino del héroe le aconsejó sobre esta mujer diciéndole:

—No vayas a acostarte con esa mujer; la conozco. Cria peces caribes, los esconde en su vagina. Defienden su virginidad; mordieron al rabipelado, cuando quiso acostarse con la mujer quedó castrado. Traté también, me cortaron. Wanadi no le hizo caso. Se acercaron ahora Eshén (zorzo Guache) y Odoma (capa): —Si quieres casarte con esta mujer —dijeron a Wanadi— te ayudaremos. Mataremos los guardianes de su vagina.

—Bueno —dijo Wanadi— esperaré y vosotros despejaréis mi camino.

Wanadi entregó a Kaweshawa a sus amigos y se fue a dormir solo.

Eshéu consiguió con la garza blanca una aguja de hierro, la metió en su pene y se fue con Kaweshawa. Los caribes lo mordieron, se destrozaron los dientes. El Guache desfloró la

mujer (20). Luego Odoma hizo lo mismo. Se burlaron de Kaweshawa, no fueron castrados. Avisaron a Wanadi.

—Ya no hay peligro; hemos abierto tu camino, nada malo ha sucedido. Ahora, tu también puedes probar. Y le entregaron la aguja de hierro.

—Este hierro no me gusta —pensó Wanadi—, probaré otra cosa; mataré los caribes con ayá'di (barbasco) y saldrán de su madriguera.

Buscó un bejuco ayá'di, lo machacó contra una laja, brotó un zumo blanco. Wanadi agarró a Kaweshawa por los cabellos; metió barbasco en su vagina, así fue el primer T'denke (pesca con barbasco)..."

Levi-Strauss (1970:138) recoge un mito entre los indios waiwai en el cual una mujer-tortuga, encinta y extraviada, llega a casa del jaguar, quien la mata y se la come, extra-yéndole antes dos huevos que lleva en el vientre y de los que nacieron dos niños, Mawari y Washi, que carecían de pene. Después de una serie de aventuras, obtienen éstos unas mujeres que tenían vaginas dentadas. Washi estuvo a punto de perecer por lo que Mawari prefirió suministrar primero drogas mágicas (¿barbasco?), a la mujer para destruir los peces caribes (pirañas). Farabee (1918:143-145) recoge una versión similar entre los indios tarumas de la Guayana. Según éste, la primera mujer tenía en su vagina un pez que mutilaba al esposo.

Los indios matacos y tobas del Gran Chaco hablan de una época cuando los hombres vivían solos, sin mujeres. Estas descendían del cielo por medio de una cuerda y robaban las

provisiones de pescado seco que tenían los hombres, siendo tanto más ávidas de comida cuanto que no solamente comían por la boca sino también por la vagina dentada que poseían. Los hombres colocaron varios guardianes para descubrir quienes le robaban el pescado. Al fracasar en su misión dichos vigilantes, el halcón decidió ponerse en guardia y así vio a las mujeres descender del cielo por medio de una cuerda, que les cortó con su bastón mágico, para que no pudieran escapar. A cada uno de los hombres se les dio una mujer, pero se les previno de abstenerse de toda relación sexual con ella. El zorro no hizo caso de la orden y al intentar tener relaciones con una de las mujeres, fue mutilado



Fig. 20 - Idolillo de fecundidad. Cerámica. Maisí, Cuba. Museum of the American Indian, N.Y. Según Harrington, 1921.

Fig. 21 - Pájaro carpintero (Melanerpes Striatus)



por la vagina dentada que ésta tenía. Por fin el halcón, con su bastón mágico, rompió los dientes de la vagina a las mujeres y desde ese día los hombres pudieron tener esposas (Metraux, 1948-1:19-20).

Como hemos podido comprobar, el mito sobre la "creación" de las mujeres recogido por Pané entre los tainos de La Española, hace casi cinco siglos, comparte una serie de elementos con mitos recogidos en la antigua Guayana Inglesa, (hoy Guyana), en Venezuela; en la cuenca amazónica y en el Gran Chaco. Estos elementos básicos del mito no sólo cruzan fronteras geográficas y lingüísticas, sino también culturales.

Los elementos del fragmento del mito antillano que se repiten en las selvas de Sur América son: la ausencia de mujeres y la aparición de seres sin sexo, el árbol de jobo, el pájaro carpintero y los Gemelos Divinos.

En las variantes suramericanas, la mujer imperfecta por lo general es hecha por un chamán de un trozo de madera de jobo. Como en el mito antillano, el pájaro carpintero, le hace el órgano sexual.

Las variantes más lejanas, pero también identificadas con otros elementos del mito antillano son aquellas donde la mujer tiene un impedimento en la vagina (vagina dentada) que hace imposible tener relaciones sexuales con ella. En todos los casos, menos dos, este impedimento es la presencia de peces caribes (pirañas) dentro de su vagina. En otro se menciona una serpiente y únicamente en el mito de los



Fig. 22 - Idolo de piedra representando un ave. *Puerto Rico - Smithsonian Institute*. Washington, según Fewkes, 1922.

matacos y tobas del Gran Chaco es que se habla de dientes en la vagina de la mujer. En estas variantes se ofrecen diversas soluciones para librar a la mujer de su impedimento sexual.

En los mitos suramericanos, la mujer se convierte en esposa de un dios o héroe cultural, a veces el dios Sol, y queda embarazada de éste, a veces con gemelos que desde antes de nacer ya hablan y desean ir en busca de su padre, iniciando unas travesuras que culminan en la muerte de la madre por seres perversos (jaguares, mujeres ogros, etcetera), los cuales extraen del cuerpo de la mujer a los Gemelos Divinos, quienes más tarde se vengan de los asesinos de su madre.

El fragmento del mito que Pané recogió en las Antillas no incluye la primera parte del mito suramericano y sólo nos dice que los gemelos habían salido del vientre de una mujer ya muerta.

(1) Arrom (Pané, 1974:60) señala que en la edición de Ulloa se usa el término *glote* que en italiano significa "joyas", pero que más tarde se usa otra vez el término *gueyo* indudablemente una hierba, que Fernando Ortiz insinúa podría ser el tabaco.

(2) Algunos autores han identificado esta isla con Martinica. Desde su primer viaje Colón supo, por los indios de La Española, que existía una isla que llamaban Matinino, donde sólo vivían mujeres. Durante el segundo viaje, ya acompañado de intérpretes, Colón volvió a oír hablar de la isla de las mujeres. El mito de las mujeres Amazonas aparece en diferentes culturas del trópico suramericano. (Ver Villas Boas, 1973:123).

(3) El tema de este mito es también frecuente entre los aborígenes de las culturas del trópico suramericano. Brinton (1871:444) compara este fragmento del mito con lo que él llama "la leyenda nacional de los aruacos" según la relata Brett.

(4) *Guanines* le decían los indios a delgadas láminas de oro que usaban como adorno. Este oro estaba mezclado con cobre y probablemente procedía de Colombia. *Cibas* era el término para piedras y en este caso se refiere a las pequeñas cuentas de piedra que usaban en los collares.

(5) En la traducción de Ulloa se les compara con águilas.

(6) Brinton (1871:443), cree que estos cuatro hombres caracaracoles, fueron los Gemelos. En el capítulo VII de la *Relación*, al mencionarse por primera vez a los Gemelos, se llama a uno de ellos Caracaracol Deminán. Brinton (1871:443) cree que los Gemelos capturan a "las cuatro mujeres", que él identifica con "los vientos que traen las lluvias".

(7) Se refiere al pájaro carpintero, conocido en España como "pico-verde". El

pájaro carpintero, ave de la familia de los Picidas, abunda en todas las Antillas. La variedad de Puerto Rico se conoce como "*melanerpes portoricensis*". Otras especies de este género habitan en la América del Norte, la Central y la Meridional. Gonzalo Fernández de Oviedo, el cronista que más interés le da a la descripción de la flora y fauna de las Antillas, se refiere, de la siguiente manera, al (*Melanerpes striatus*) de La Española:

"Tienen estos carpinteros el cogote colorado, y encima de la cola también coloradas algunas plumas, e todo el resto en pintado al través, a carreras negras e verdes cada una por sí, y el verde tira algo a amarillo... hacen en las palmas y otros árboles un agujero con el pico e de dentro labran e vacian lo que les conviene dejar hueco, en que hacen sus nidos e moradas". (Oviedo, 1851, III:149).

(8) El árbol llamado "jobo" por los indios tainos antillanos (*Spondias lutea*) tiene una fruta semejante a la ciruela, por lo que los españoles lo llamaron mirabolano, que era como en España se designaba al ciruelo. El árbol se extiende desde el centro de México al Perú y al Brasil, incluyendo las Antillas. Oviedo (1950:217), al referirse al árbol que él llama hobos (jobos) nos dice que "la fruta es buena y de buen sabor y olor y es como unas ciruelas pequeñas amarillas". Este mismo cronista 1851-I:294) nos dice, sobre el árbol de jobo algo que quizás pueda explicar el valor que el mismo tenía para los indios:

"Podríase con verdad decir deste árbol otra propiedad vista y experimentada cada día que lo quisieren hacer o la necesidad lo permita: que cuando en el campo no se halla agua, por la cual falta acaese morir los hombres de sed (como quien que el agua es tan principal parte de la sustanci6n de la vida), si oviere destos árboles, cavan en las raíces dellos, e cortando un tranco de la raíz en aquel poniendo en la boca, y por el otro extremo a cabo de tal razón teniéndole alto levantado con el puño, el dará tanta agua que baste a quitar de trabajo a cualquier sediento, porque luego gotea, e desde a poco espacio a chorro cae el hilo del agua de la tal raíz. Eso he yo probado e mucho con la misma sed e necesidad, y esto se aprendió de los indios..."

Parece que Colón vio el uso del árbol de jobo para producir humaredas, como algo parecido al incienso y, así, en su carta de 1502 al Papa (Fernández Navarrete, 185, 1:311) le dice: "... hay encenso, el árbol de donde el sale es de mirabolanos".

(9) En esta versión del mito nuevamente aparece el árbol de jobo. (Spondias lutea).

(10) El pájaro carpintero.

(11) Este mito nos deja ver un aspecto de la organización social de los warrau, la residencia matrilocal.

(12) El misionero Brett, en su obra, *Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana* en la que intenta dar carácter literario a los mitos de la región y ponerlos en versos, al referir este mito omite el tema de la mujer que le da el caimán al dios Sol (Brett, 1880:28).

(13) Algunos grupos aborígenes suramericanos llaman al jaguar americano, tigre.

(14) Los autores advierten que "por temor a que su libro pueda caer en manos de niños, han sacrificado la exactitud del texto warrau en algunos episodios fuertes o impresiones demasiado atrevidas o realistas". (Armellada-Bentivenga, 1975:84)

(15) Levi-Strauss (1973:223) nos recuerda el mito aruaco que cita Brett y donde el castor tiene una función distinta. Este estudioso cree que en la mitología cubeo, el caimán, el castor y la esposa de madera están intimamente vinculados.

(16) En un mito mundurucú titulado "El color de los pájaros", los pájaros obtienen el color de sus plumas de la sangre de la tortuga que mata el pájaro carpintero (Levi-Strauss, 1968:311).

(17) Levi-Strauss (1973:217), opina que el tema de la mujer de madera tiene una amplia distribución geográfica y que aparece desde Alaska, entre los tinglit, los iroqueses, los indios de los llanos y de los indios pueblos del suroeste de Estados Unidos. Este antropólogo, en su estudio estructural de los mitos, vincula el ciclo de los mitos de la esposa de madera con los de la joven a quien le gustaba la miel.

Aunque es cierto que el tema de la mujer y el hombre de madera aparece en Norte América y en otros continentes, en éstos no figuran los episodios de la falta de sexo o del impedimento para el acto sexual, la presencia del pájaro carpintero u otra ave, ni la asociación de esta mujer con el Dios Sol y

los Gemelos, tal y como los encontramos en el trópico suramericano. (18) Según la historia, "Kahushawa, príncipe y padre de los demonios (Odó Shankomol) mató al hijo único de Wanadi, por nombre Wanatyawa. Wanadi recogió su cadáver, subiólo al cielo y allí lo resucitó bañándole en las aguas inmortales del lago Akuhena. Por tanto, el simbolismo del copete rojo y de las plumas blanquinegras del Carpintero Real en el extremo de la maraca shamánica Yekuana es de hondísimo contenido, ya que en él va implícita la historia de la muerte y de la resurrección del hijo único bienamado de Wanadi. Y el Shamán y todo Yekuana sabe que cada vez que se esgrime la maraca con los atributos del Carpintero Real, se rememora este acto mítico inicial..." (Barandarian, 1962:80).

Reichel Dolmatoff (1968:206) nos dice que entre los indios desana de la Amazonía colombiana: "el pájaro carpintero, por su aspecto y color significa vagina y se llama así, *Koré*."

(19) El tema de la "vagina dentada", no se limita a Sur América, sino que aparece en la mitología de Norte América y Asia (Hatt, 1949:85). Stith Thompson (1932-38, Motif F 547.1.1), ha estudiado su distribución. En Norte América aparece principalmente en California, la costa noroeste, en los llanos, en los bosques del noreste, entre los iroqueses y entre los apaches del suroeste, así como entre los natchez y koasatis del sureste. Debemos, sin embargo, llamar la atención al hecho que respecto a Sur América, en ninguno de los casos que hemos encontrado, citados en la literatura, menos uno, se trata de que la vagina esté dentada sino de que dentro de ella viven peces caribes (pirañas). En los mitos norteamericanos la vagina tiene siempre dientes. Solamente un mito, citado por Metraux, de los toba y los matacos del Gran Chaco, hace creer que la vagina tenía dientes, que fueron rotos por el bastón mágico del halcón (Metraux, 1946:100-107; 1939:49-52 y 1948-1:19-20).

(20) Civrieux (1960:109) nos dice que esta aventura del zorro Guache y de la lapa, dio origen al gran respeto que la potencia sexual de estos animales infunde a los indios Cunucunima. "Su hueso iliaco tiene mucha demanda, puesto que rallado en forma de finos polvos y mezclados con cualquier clase de bebida, constituye el más apreciado de los afrodisiacos."

Hans Feriz cree ver la representación del mito antillano (pájaro carpintero haciéndole el sexo a la mujer) en una vasija ceremonial chorotega de Costa Rica.



V-Los Gemelos Divinos





Fig. 23 - "Los Gemelos", ídolo de la cohoba tallado en madera. República Dominicana. Smithsonian Institute, Washington. Según Fewkes, 1907.

Otro de los elementos característicos de la mitología de la región tropical suramericana que también aparece en la *Relación* de Fray Ramón Pané, es el tema de los Gemelos Divinos (1). En el caso de las Antillas, el mito que sobre éstos recoge el fraile entre los taínos está muy fragmentado y sólo conserva algunos episodios incompletos.

En Sur América el mito de los Gemelos Divinos, héroes culturales, que a veces actúan como "tricksters" es muy frecuente y se extiende desde Tierra del Fuego hasta Centro América y desde el Brasil hasta el Perú. En muchos casos se narra la lucha que sostienen entre sí los gemelos, aún desde antes de nacer. En ocasiones, como explica Metraux, (1946: 114), es difícil determinar la relación entre los héroes, pues a veces se les presenta como hermanos gemelos, otras como padre e hijo o como compañeros, y en otros casos como rivales, en que uno es bueno y creador y ayuda a los hombres dándoles el fuego, las plantas alimenticias y las artes; mientras el otro es perverso y destructor de las cosas que hace su hermano.

Ehrenreich (1905) y otros estudiosos, siguiendo la teoría simbólica, han asociado a estos gemelos con el sol y la luna, con la lucha entre el día y la noche, la luz y la obscuridad. Metraux cree que esta teoría ha sido ratificada por el estudio de algunas culturas aborígenes que identifican a los gemelos con dichos astros y nos ofrece el ejemplo de los bakairi, entre los que se usan los nombres de Keri y Kame para designar a los gemelos. En muchos dialectos aruacos estos vocablos significan luna y sol, pero los bakairi, que son caribes, han invertido los nombres. (Metraux, 1946:116).

Como ya hemos indicado, está muy incompleto el mito de los gemelos que recoge Pané en la Española. No se indica quién era el padre y sólo se menciona el nombre de la madre, Itiba Cahubaba (2), de la que se dice que "habiendo muerto de parto, la abrieron y sacaron fuera los cuatro dichos hijos." (3)

El mito recogido por Pané (1974) sobre los gemelos y sus aventuras aparece en los capítulos IX, X y XI de su *Relación*. En ellos se narran las aventuras de estos gemelos que causan la gran inundación y más tarde tratan de obtener el casabe, así como el resultado de sus aventuras. La participación de los gemelos en estos tres capítulos de la *Relación* es la siguiente:

Capítulo IX - "Como dicen que fue hecho el mar."

"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 llama 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, (4) que quiere decir sarnoso, el cual caracaracol tuvo por nombre Deminán; los otros no tenían nombre."

En el capítulo X, Pané continúa así la historia:

"Y mientras comían, sintieron que venía Yaya de sus posesiones, y queriendo en aquel apuro colgar la calabaza no la colgaron bien, de modo que cayó en la tierra y se rompió... Partieron después éstos de allí, y encontraron un hombre, llamado Conel, el cual era mudo."

Aquí Pané (1974:29) continúa narrando la historia de la inundación o diluvio motivado por la rotura de la calabaza o higuera. Al narrar el incidente del encuentro de los cuatro gemelos con Bayamanaco, el "abuelo", quien poseía el secreto de la fabricación del pan de casabe —el alimento principal de los taínos— y, por consiguiente, del fuego para hacerlo, así como de la cohoba, droga alucinógena, Pané en el capítulo XI de su *Relación*, bajo el título de "De las cosas que pasaron los cuatro hermanos cuando iban huyendo de Yaya", nos dice:

"Estos tan pronto como llegaron a la puerta de Bayamanaco, y notaron que llevaba casabe, dijeron: "ahíacabo guarocoel", que quiere decir: "Conozcamos a este nuestro abuelo". Del



Fig. 24 Amuleto de piedra representando gemelos. San Juan de la Maguana, República Dominicana. Cortesía Fundación García Arévalo.

Fig. 25 - Amuleto de piedra de los gemelos. Colección Cantisano, República Dominicana. Cortesía Fundación García Arévalo.



mismo modo Deminán Caracaracol, viendo delante de sí a sus hermanos, entró para ver si podía conseguir algún casabe, el cual casabe es el pan que se come en el país. Caracaracol, entrando en casa de Bayamanaco, le pidió casabe, que es el pan susodicho. Y éste se puso la mano en la nariz, y le tiró un

guanguayo (5) a la espalda; el cual guanguayo estaba lleno de cohoba (6) que había hecho hacer aquel día; la cual cohoba es un cierto polvo que ellos toman a veces para purgarse y para otros efectos que después se dirán. Esta la toman con una caña de medio brazo de largo, y ponen un extremo en la nariz y otro en el polvo; así lo aspiran por la nariz y esto les hace purgar grandemente. Y así les dio por pan aquel guanguayo, en vez, del pan que hacía; y se fue muy indignado porque se lo pedían. Caracaracol, después de esto, volvió junto a sus hermanos, y les contó lo que le había sucedido con Bayamanacoel y del golpe que le había dado con el guanguayo en la espalda, y que le dolía fuertemente. Entonces, sus hermanos le miraron la espalda, y vieron que la tenía muy hinchada; y creció tanto aquella hinchazón, que estuvo a punto de morir. Entonces procuraron cortarla, y no pudieron; y tomando un hacha de piedra se la abrieron, y salió una tortuga viva, hembra; y así se fabricaron su casa y criaron la tortuga."

Pané (1974:31) termina este mito sobre los gemelos, diciéndonos: "De esto no he sabido más; y poco ayuda lo que llevo escrito."

En la Década Primera, Pedro Mártir, (1964:I,193) siguiendo a Pané, habla de los gemelos, a quienes llama "cuatro hermanos jóvenes nacidos de un mismo parto en el que la madre había sucumbido...", y luego de relatar el incidente en que éstos dejan caer la calabaza mítica y de la misma sale el mar y los peces, nos narra la próxima aventura de estos.

Es interesante observar que respecto de este mito Pedro Mártir de Angleria ofrece una versión ligeramente distinta a la de Pané, según fue publicada por Ulloa, y que altera considerablemente el mito. En su *Década Primera* (Libro IX) escribe Pedro Mártir:

"Dicen asimismo que estos hermanos, de miedo de Jaia, anduvieron errantes por diversos lugares tanto tiempo que ya casi se morían de hambre, porque no se atrevían a parar en ninguna parte. Y porque ya el hambre les apretaba cruelmente, comenzaron a tocar en la casa de un panadero (7) pidiendo casabe, es decir pan; pero cuentan que el panadero escupió tan violentamente al primero que entró, que del golpe del esputo le salió un tumor, hinchadísimo, que casi murió; pero por consejo de los hermanos, tomando una piedra aguda, lo abrieron y de la úlcera cuentan que nació una mujer, de la que todos los hermanos usaron mutuamente, y de ella engendraron hijos e hijas..."

Arrom (1975:143) cree que esta alteración de Pedro Mártir acomoda el relato de Pané a las creencias cristianas y convierte la tortuga hembra de que habla éste en "una primigenia Eva taína." Este estudioso insiste en que lo que sale de la espalda de uno de los gemelos gemelos es una tortuga y, para sustentar su teoría, presenta como evidencia una figura de cerámica descubierta por el arqueólogo De Booy en una cueva en la República Dominicana. La pieza representa a un hombre con una forma ovoide, parecida a una tortuga, adherida a la espalda (8). En la colección García

Arévalo de Santo Domingo existe una pieza de cerámica similar.

Para Arrom, (1975:143) la frase de Pané para cerrar el mito: "Y así se fabricaron su casa y criaron la tortuga", significa que los gemelos, "habiendo concluido sus cósmicas correrías, al fin se asientan en un lugar definido construyen edificios duraderos y comienzan la mayor tarea de procrear al género humano."

Arrom cree que ya los Gemelos, habiendo adquirido el fuego, el casabe y el tabaco, pasan de la primitiva etapa de un grupo errante, recolector, a la de pueblo sedentario, agrícola, con poblaciones permanentes, con medios de vida más desahogados y costumbres más avanzadas.

Como hemos podido ver, el mito de los Gemelos que recoge Pané entre los taínos de La Española es algo incoherente y parece indicar que el fraile, por las limitaciones antes apuntadas o por el hecho de que este mito había sufrido grandes transformaciones en las Antillas, no incluye muchos de los episodios que aún retiene en las selvas suramericanas.

En las Antillas los temas básicos del mito que subsisten son los siguientes:

Cuatro hermanos gemelos que nacen de una misma mujer que se llama Itiba Cahubaba.

La mujer muere de parto y al abrirsele el vientre se le extraen los gemelos.

Se conoce el nombre de uno solo de los hermanos, Caracaracol Deminán, que según Pané quiere decir sarnoso. También se ha indicado que representa a un sífilítico.

Estos gemelos andan por el mundo haciendo travesuras y al querer robarle a Yaya (que se ha considerado como el Sol), los pescados en que se han transformado los restos de su hijo y que conserva en una higuera, dejan caer esta, causando la gran inundación que origina los mares y los peces.

Huyendo de Yaya y de su castigo, vagan por el mundo hasta que llegan a casa de un viejo (abuelo-antecesor), quien tiene casabe —y por consiguiente el fuego para hacerlo— y también posee la droga alucinógena, *cohoba*.

El viejo ("abuelo"), llamado Bayamanaco, molesto por la petición que le hace uno de los gemelos, Deminán Caracaracol, le lanza un *guanguayo* (escupitajo o mucosidad) lleno de *cohoba*, que al dar a aquél en la espalda le produce una hinchazón que lo pone en peligro de muerte.

Con un hacha de piedra le abren la hinchazón de la espalda y de ella sale una tortuga hembra (Pané, según traducción de Ulloa) o una mujer (versión de Pedro Mártir).

Los Gemelos, según Pané, se llevan la tortuga hembra, la crían y fabrican una casa. Pedro Mártir dice que de la hinchazón "nació una mujer de la que todos los hermanos usaron mutuamente, y de ella engendraron hijos é hijas".

Refiriéndose al mito de los gemelos en las Antillas, Metraux (1946:117) dice que la "confusa y desconectada mi-

tología de los tainos contiene alusiones a cuatro hermanos nacidos de una mujer, que derraman la calabaza creando la inundación y obtiene el casabe de "un lagarto" (9).

En la vasta región del trópico suramericano que se extiende desde el Gran Chaco hasta las Guayanas, se repite un ciclo de mitos en los cuales los gemelos son los principales protagonistas, pero que contrario a otros mitos de los gemelos de otras áreas suramericanas, tienen más o menos la misma estructura y parecen demostrar un mismo origen. Ese ciclo está íntimamente vinculado al mito antillano de los gemelos.

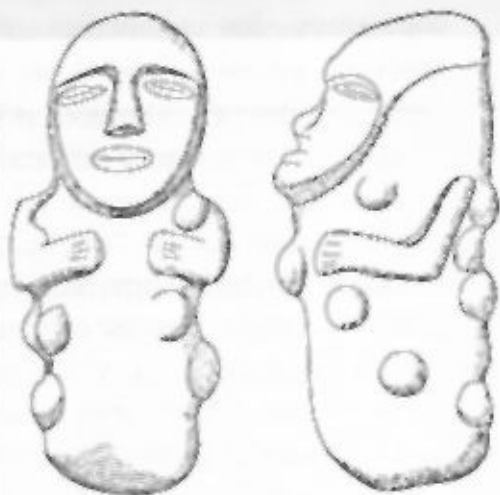


Fig. 26 - Idolillo de piedra representando un hombre mostrando nódulos sifilíticos. (¿Deminán caracaracol?) Antillas. Museum of the American Indian, N.Y. Según Fewkes, 1922.

Fig. 27 - Vaso efígie de barro representando un hombre con cinturón y una protuberancia en la espalda. República Dominicana. Deminán Caracaracol, según Arrom. Museum of the American Indian, N.Y.

Como hemos visto antes, estos mitos suramericanos sobre los gemelos recogidos por Brett, (1852), Roth (1916), Levi-Strauss (1968, 1973, 1976), Civrieux (1974), Cadogan (1970) y otros destacados etnógrafos trascienden las barreras culturales y lingüísticas y así los encontramos entre pueblos aruacos, waraos, caribes y tupi-guaraníes.

Para el propósito de estos apuntes, a continuación ofrecemos una serie de estos mitos. Entre todos los estudiados hemos seleccionado los más vinculados al mito antillano y que nos pueden ayudar en su reconstrucción.

En estos mitos suramericanos de los gemelos encontramos los siguientes elementos, que no siempre aparecen en su totalidad en cada uno de ellos:

La madre en algunos mitos ha sido creada por un chamán o ser sobrenatural y a veces carece de sexo o tiene un impedimento en la vagina que impide la actividad sexual (la "vagina dentada" o el hecho de que peces caribes o una culebra viven dentro de ella).

Un animal, a veces el pájaro carpintero, logra destruir este impedimento y la mujer puede tener relaciones sexuales.

La mujer es esposa de un Ser Supremo, que a veces se identifica con el sol.

La mujer queda embarazada de este Ser Supremo o sol que luego la abandona.

Desde el vientre de la mujer, sus hijos, a veces uno y otras dos, le piden ir en busca de su padre.

La mujer sigue las instrucciones de su hijo o hijos y en algunas versiones se extravía y llega a casa de otro ser con el que concibe otro hijo y luego sigue en busca de su esposo.

Por equivocación o porque los hijos que lleva en el vientre no la guían, se pierde y llega a casa de seres perversos. A veces se trata de una vieja rana o mujer ogro. En otros casos, es la casa del jaguar.

Los anfitriones matan a la mujer o ésta muere envenenada por culpa de éstos.

Del vientre le extraen a la mujer los gemelos, que desde que nacen dan muestras de ser seres superiores y "tricksters".

Los gemelos descubren que la rana o mujer ogro posee tanto la harina para hacer casabe como el fuego (que esconde) para cocinarlo.

Los gemelos descubren que sus padres de crianza mataron a su madre y se vengán robándoles el secreto del casabe y el fuego. Finalmente, valiéndose de engaños, los matan.

Los gemelos siguen su camino buscando a su padre y mientras tanto van haciendo aventuras y maldades. A veces ayudan a hombres y animales, otras veces les crean problemas.

A veces uno de los gemelos es inteligente y creador, mientras que el otro es perverso y estúpido.

En algunos mitos, los gemelos son responsables de la

gran inundación, así como el cultivo de las plantas y la invención de las artes.

Después de múltiples aventuras en la tierra, los gemelos suben al cielo y en algunas versiones se convierten en el sol y la luna.

Roth, (1916:130) bajo el título de "El sol, la rana, y los palillos de hacer fuego" (The Sun, the Frog and Firesticks) nos ofrece un mito warrau que explica el origen de los gemelos, sus aventuras y su relación con el origen de la mujer.

La primera parte de este mito la ofrecimos al discutir el origen de las mujeres, y por ello aquí sólo hablaremos de la parte del mito que explica cómo la mujer hecha de madera del árbol de jobo se casó con Yar, el Sol, quedó embarazada de éste, y las aventuras que suceden. Roth nos dice:

.....
Yar, the Sun, was now free to look after his own domestic affairs, and being well satisfied with his wife, they lived very, very happily together. One day he told her he proposed taking a journey to the westward, but that as she was now pregnant, she had better travel at her leisure; she would not be able to keep pace with him. He would start first, and she must follow his tracks; she must always take the righthand track; he would scatter feathers on the left so that she could make no mistake. Accordingly, next morning when she commenced her journey, there was no difficulty in finding her way, by avoiding the feathers, but by and by she arrived at a spot



Fig. 28 - Vasiija de madera con dos cabezas humanas. Carruy, Puerto Rico. Museo de la Universidad de Puerto Rico.

where the wind had blown them away, and then the trouble began. What was the poor woman to do now that she had lost her way? Her very motherhood proved her salvation, because her unborn babe began talking, and told her which path to follow. And as she wandered on and ever on, her child told her to pluck the pretty flowers whose little heads bobbed here and there over the roadway. She had picked some of the red and yellow ones, when a marabunta (wasp) happened to sting her below the waist; in trying to kill it she missed the insect and struck herself. The unborn baby, however, misinterpreted her action, and thinking that it was being smacked, became vexed and refused any longer to show its mother which direction to pursue. The result was that the poor woman got hopelessly astray, and at last more dead than alive found herself in front of a very large house whose only occupant was Nanyobo (lit. a big kind of frog), a very old and very big woman. Saying "how day" to each other, the visitor was asked her business. She was trying to find her husband, the Sun, but she had lost the road, and she was so very weary. Nanyobo, the Frog, therefore bade the woman welcome, and giving her to eat and drink and telling her to be

seated, squatted on the ground close, and asked her to clean her host's head. "But mind", continued the old woman, "don't put the insects into your mouth, because they will poison you". Our wanderer however, overcome with fatigue and anxiety, forgot all about the injunction, and picking out a louse, placed it, as is customary with the Indians, between her teeth. But no sooner had she done so, that she fell dead. Old Nanyobo thereupon slashed open the mother, and extracted not one child, but two; a pair of beautiful boys, Makunaima and Pia. Nanyobo proved a dear, kind foster-mother and minded them well. As the babies grew larger, they commenced shooting birds, when still bigger they went to the waterside and shot fish and game. On each occasion when they shot fish, the old woman would say, "You must dry your fish in the sun, and never over a fire"; but what was curious was that she would invariably send them to fetch firewood, and by the time that they had returned with it, there would be the fish all nicely cooked and ready for them. As a matter of fact, she would vomit fire out of her mouth, do her cooking, and lick the fire up again before the lads' return; she apparently never had a fire burning for them to see. The repetition of this sort of thing day after day made the boys suspicious; they could not understand how the old lady made her fire, and accordingly determined to find out. On the next occasion that they were dispatched to bring firewood, one of them, when at a safe distance from the house, changed himself into a lizard, and turning back, ran up into the roof whence he could get a good view of everything that was going on. What did he see? He not only saw the old woman vomit out fire, use it, and lick it up again, but he watched her scratch her neck, whence flowed something like balata

(Mimusops balata) milk, out of which she prepared starch. Sufficiently satisfied with what he had witnessed, he came down, and ran after his brother. They discussed the matter carefully, the result of their deliberations being summarized in the somewhat terse expression, "What old woman do, no good. Kill old woman". This sentiment was carried into execution. Clearing a large field, they left in its very center a fine tree, to which they tied her; then, surrounding her on all sides with stacks of timber, the boys set them on fire. As the old woman gradually became consumed, the fire which used to be within her passed into the surrounding fagots. These fagots happened to be hime-heru wood, and whenever we rub together two sticks of this same timber we can get fire."

Ofreciéndonos una versión caribe de este mismo mito, en la que se repiten los mismos episodios, nos dice Roth (1916:133):

"A long time ago, there was a woman who had become pregnant by the Sun, with twin children, Pia and Makunaima. One day the as-yet-unborn Pia said to his mother: "Let us go and see our father. We will show you the way and as you travel along pick for us any pretty flowers that you may come across". She accordingly went westward to meet her husband, and picking flowers here and there on the pathway, accidentally stumbled, fell down, and hurt herself; she blamed her two unborn children as the cause. They became vexed at this, and when she next asked them which road she was to follow, they refused to tell her, and thus it was that she took the wrong direction, and finally arrived,

foot-sore and weary, at a curious house. This belonged to tiger's mother (10). Kono(bo)-aru, the rain-frog, and when the exhausted traveler discovered where she was, she told the old woman she was very sorry she had come, because she had often heard how cruel her son was. But the house mistress took pity on her, and telling her not to be afraid, hid her in the big cassiri jar, and popped on the cover. When Tiger got home that night, he sniffed up and down, and said:



Fig. 29 - Idolo de gemelos, piedra, Antillas. Musée De L'Homme, Paris. Según Løven, 1935.



Fig. 30 - Fragmentos de macanas de madera con diseños antropomorfos incisos. Amazonas. Según Stolpe, 1974.

"Mother, I can smell somebody! Whom have you here?" And thought she denied having anybody on the premises, Tiger was not satisfied, but had a good look round on his own account, and peeping into the cassiri jar, discovered the frightened creature. On killing the poor woman, Tiger found the two as-yet-unborn children, and showed them to his mother, who said that he must now mind and cherish them. So he put them in a bundle of cotton to keep them warm, and noticed next morning that they had already begun to creep. The next day, they had grown much bigger, and with this daily increase in about a month's time they had reached man's size. Tiger's mother told them that they were now fit to use the bow and arrow, with which they must go and shoot the Powis (Cras) because it was this bird which had killed their own mother. Pia and Makunaima therefore went next day and shot Powis, and these birds they continued shooting day after day. When they were about to let fly the arrow at the last bird, the Powis told them that it was none of his tribe who had killed their mother, but Tiger himself, giving them both full particulars as to how he had encompassed her death. The two boys were very angry on hearing this, spared the bird, and coming home empty-handed, informed the old woman that the Powis had taken their arrows away from them. Of course this was not true, but only an excuse; they had themselves hidden their arrows in the bush, and wanted the chance of making new and stronger weapons. These completed, they built a staging up against a tree, and when they reached home, they slaughtered his mother also.

The two lad now proceeded on their way and arrived at last at a clup of cotton trees in the center of which was a house

occupied by a very old woman, really a frog, and with her they took up their quarters. They went out hunting each day, and on their return invariably found some cassava that their hostess had baked. "That's very strange", remarked Pia to his brother, "there is no field anywhere about, and yet look at the quantity of cassava which the old woman gives us. We must watch her". So next morning, instead of going into the forest to hunt, they went only a little distance away, and hid themselves behind a tree whence they could see everything that took place at the house. They noticed that the old frog had a white spot on her shoulders; they saw her bend down and pick at this spot, and observed the cassava-starch fall. On their return home they refused to eat the usual cake, having now discovered its source. Next morning they picked a quantity of cotton from the neighboring trees, and teased it out on the floor. When the old woman asked what they were doing, they told her that they were making something nice and soft for her to lie upon. Much pleased at this, she promptly sat upon it, but no sooner had she done so than the two lads set fire to it; thereupon her skin was scorched so dreadfully as to give it the wrinkled and rough appearance which it now bears.

Pia and Makunaima next continued their travels to meet their father, and soon arrived at the house of a Maipuri (tapir), where they spent three days. On the third evening Maipuri returned, looking very sleek and fat. Wanting to know what she had been feeding on, the boys followed her tracks, which they traced to a plum-tree; this they shook so violently as to make all the fruit, both ripe and unripe, fall to the ground, where it remained scattered. When Maipuri next morning went to feed, she was disgusted to see all her food thus

wasted, and in a very angry mood quickly returned home, beat both boys, and cleared out into the bush. The boys started in pursuit, tracked her for many a long day, and at last caught up with her. Pia now told Makunaima to wheel round in front and drive the creature back to him, and as she passed, let fly a harpoon-arrow into her: the rope, however, got in the way of Makunaima as he was passing in front, and cut his leg off. On a clear night you can still see them up among the clouds: there is Maipuri (Hyades), there Makunaima (Pleiades), and below is his severed leg (Orion's Belt)."

Fig. 31 - Los gemelos, petroglifos de Gurí, Río Caroní, Bolívar, Venezuela. Según Dupoy, 1971.



Roth (1916:135) también recoge otra versión makusi donde vuelve a aparecer la criatura imperfecta, la mujer de *jobo*, que es ofrendada por el caimán al Sol, y a la cual un pájaro carpintero, como en la versión antillana, le hace el sexo y así se casa con el Sol, que la deja embarazada con gemelos. La mujer sale en busca del Sol, repitiéndose los mismos incidentes que en la versión caribe: su muerte, causada por el jaguar y el descubrimiento de los gemelos al serle abierto el vientre.

En esta versión makusi, Pia, uno de los gemelos, mata al jaguar y le extrae las partes de su madre, quien vuelve a la vida. El mito repite luego el tema de la rana que tenía el secreto del fuego, pero en éste Makunaima, uno de los gemelos, manifestando un gran apetito por el fuego, devora los carbones encendidos.

Makunaima, con coraje se prepara a viajar, hace un gran canal (un río) que se llena de agua, y, más tarde, la primera *curiara* o canoa, persuadiendo a su madre y a Pia a que lo acompañen. Los hermanos llevan a cabo una serie de aventuras. Finalmente sólo quedan Pia y su madre. Más tarde, al decir ésta sentirse cansada, su hijo la lleva a las alturas del Roraima, donde muere, y allí queda su cuerpo. Pia se dedica entonces a recorrer el mundo, enseñando a los indios a hacer cosas útiles. Es debido a esta actividad que surgen los "Piai" o chamanes, quienes derivan su nombre de este héroe cultural.

Roth (1916:136) también nos dice que Amalivaca, dios

venerado por los caribes y especialmente por los tamanacos, tenía un hermano, Vochi, y entre ambos crearon el mundo. Mientras hacían el río Orinoco, tuvieron una gran consulta sobre como hacer que el río tuviera corrientes en ambas direcciones para facilitar su navegación.

Entre los indios maquiritares de Venezuela, Civrieux (1974:82-84) recoge un mito de "Los gemelos, hijos del Sol" donde se repiten los mismos elementos que en los mitos warrau, caribe y makusi que narra Roth y que hemos citado antes. Veámos el mito maquiritare recogido por Civrieux:

Una mujer había sido empuñada por Vedu (el Sol). Luego Vedu se fue —me voy para mi casa —le dijo y la mujer preguntó donde estaba la casa. —por allí está el camino, despues se cruzan dos caminos. El de mi casa está marcado con una pluma (roja) de guacamaya, esta es su señal, el otro camino tiene su señal, una pluma (negra) de pauji. Por este camino vive gente mala, no te equivoques cuando vayas. —Bueno—dijo, y Vedu cogió su camino. Después, la mujer tenía dos hijos en su barriga, no habían nacido todavía pero ya hablaban: —Vamos a ver a nuestro padre, queremos conocer la casa de nuestro padre —dijo uno. El otro dijo lo mismo. Hablaban los dos muchísimo, siempre decían lo mismo. —No podemos ir —les dijo la madre— no me acuerdo el camino. —Nosotros sí nos acordamos las palabras de nuestro padre, nosotros te guiamos —le dijeron. —Bueno —dijo ella. En el camino decían los niños: —Mamá, queremos esa flor para llevar a nuestro padre —la mujer cogía la flor, pero entonces decían: —Coja la otra —y entonces la cogía— y la

otra y la otra —Ella cogió todas las flores, luego se resbaló. —Por culpa vuestra, caí —dijo. Después llegó esta mujer al cruce de los caminos. Había una pluma colorada y otra negra, pero ella no se acordaba de la buena —¿Cuál es el camino bueno entonces? —preguntó, pero ahora estaban callados aquellos niños dentro de la barriga, y la madre cogió el camino malo. Entonces llegó a una casa donde vivía sola una vieja, pero muy vieja y casi ciega, llamada Tarunmio. Esa vieja comía gente, pero la mujer no lo sabía; comió casabe en casa de la Tarunmio la mató y luego se acostó a dormir. Cuando se durmió, la Tarunmio la mató para comérsela pero encontró los muchachos en la barriga —los voy a criar —dijo. Los puso después en una calabacita y los envolvió con fibras de algodón para calentarlos. Ellos crecieron pronto; en una luna (mes lunar), ya estaban grandes. —Bueno, ahora sí, ahora podéis buscarme la comida, vosotros, mis hijitos —dijo la Tarunmio. Después les dio arcos y flechas para cazar paujies culocolorao (Mitu tormentosa). Fueron para flechar y al atardecer trajeron muchos paujies. La vieja se los llevó a la casa, los asó, se los comió, y nada dejó sino los huesitos. El día siguiente, los muchachos salieron a cazar más pájaros culocolorao. Esa vieja se los comió, pero tampoco dejó nada a los muchachos. —Bueno, tenemos mucha hambre, dijeron. —Ya voy a hacerles su comida —contestó la vieja. Salgáis de la casa para yo prepararla. Cuando la comida esté lista, los llamo —dijo. Ellos esperaban afuera, jugando entre sí; luego la vieja los llamó. —Aquí tenéis vuestra comida, vuestras tortas de casabe —y se las comieron sin dejar nada, porque tenían hambre. El otro día, lo mismo, el otro día, lo mismo; cazaban paujies, la vieja comía; salían de la casa, ella cocinaba su casabe;



Fig. 32 - Mano de mortero de piedra con dos cabezas humanas. Puerto Rico. Colección Hostos. Museo de la Universidad de Puerto Rico.



Fig. 33 - Majador de piedra con cabezas humanas. San Juan de la Maguana, República Dominicana. Museo del Hombre Dominicano.

después, los llamaba; luego, venían los muchachos a comer. Estaban bravos, no comían nada más que ese casabe y estaban cansados de flechar tantos paújies para la Tarumnio. —¿Por qué seña que nos manda afuera cuando ella cocina? —¿Dónde consigue ese casabe, pues esta casa está sola, no tiene comuco, y la vieja nunca sale de la casa? —Vamos a espiarla para coger sus secretos. —Luego salieron los dos muchachos con sus flechas. —Vamos a buscar paújies —dijeron— mientras nos preparas nuestra comida. —Luego, no fueron a cazar, se devolvieron y se escondieron para mirar a la vieja. En la casa, lo que había era una rana muy grande frente al budare; la Tarumnio no se veía, pero la rana era la misma Tarumnio, tenía una mancha blanca en las espaldas y de esta mancha sacaba un chorro de leche; después la recogía

en el budare. Así hacia el casabe. —Bueno —dijeron los muchachos— ya lo vimos todo, no comemos más este casabe. —Cogieron sus flechas y se fueron por allí a cazar otros paujies. Después quedada un solo pauji; los demás ya los habían flechado. El culocolorao dijo: —No me matéis porque yo tengo un secreto. —¿Cuál es tu secreto? —le preguntaron. —Bueno —dijo— la Tarunmio no es vuestra madre, ella mató a vuestra madre. Por eso, vosotros debéis matarla —y volvieron a la casa. Después, le dijeron a la vieja: —Vamos ahora a tumbar conuco, porque ya no queda ningún pauji. Ven con nosotros para cantar. —Bueno —dijo ella. Cuando llegaron, la pusieron en medio de la roza (11) para cantar al conuco y en seguida le prendieron fuego. Así murió esa Tarunmio, porque comía gente.”

Como se puede apreciar, este mito maquiritare es, como Civrieux reconoce, un fragmento del mito caribe de los gemelos Pia y Makunaima, que Roth recogió entre los caribes del Pomeroon en Guyana.

Civrieux (1974:87) recoge otras historietas muy adulteradas donde pueden reconocerse fragmentos del mito de los gemelos. En ellas es evidente la influencia del folklore español y del cristianismo. En uno, el héroe se llama Dioso, y, como dice este investigador, el mito “muestra con claridad los fenómenos de reinterpretación de enseñanzas cristianas dentro del viejo complejo mítico shamánico y la casi total integración de las mismas en la tradición”. El mito presenta un personaje que es a la vez madre de los gemelos

y de Cristo y donde, como opina el mismo estudioso (Civrieux, 1974:91), "los misterios de la Encarnación y del Espíritu Santo reciben una interpretación mágica-shamánica."

Civrieux (1974:91) nos llama la atención a un mito igual, recogido por Cardozo (1966:11-13) entre los Kariña del Mamo, al este del Guasei, y según el cual la madre de los gemelos —que es la mujer del Sol— es la Luna. El mismo autor opina que éste y otros elementos son ya de influencia criolla.

Civrieux (1974:82), dándonos un ejemplo más de cómo los mitos traspasan las barreras culturales y lingüísticas, nos dice "los gemelos Pia y Makunaima son los personajes centrales en los mitos no solamente de los caribes (kalina o kariña) de las Guayanas, sino también de otras tribus vecinas, como los warrau y pemón". Este investigador dice que ha encontrado un equivalente de Pia y Makunaima en los héroes maquiritare llamados Iudeke y Shikiemona. Estos gemelos, como ya hemos visto, roban a la rana, mujer del jaguar, no sólo el secreto de la fabricación del casabe, sino también el fuego.

Entre los kariña, caribes de la región del Orinoco, en los Estados Anzoátegui, Monagas y Bolívar de Venezuela, Civrieux ha recogido otra serie de mitos, que aunque productos de la transculturación que estos grupos indígenas han sufrido, preservan elementos de la mitología tradicional del área y están claramente identificados con algunos de los



Fig. 34 - Adorno tubular de piedra con dos figuras humanas similares. Puerto Plata, República Dominicana. Cortesía Fundación García Arévalo.



Fig. 35 - Idolo de Gemelos, piedra. Antillas. Colección Capitán. Según Loven, 1935.

mitos antillanos recogidos en La Española por Pané, hace casi cinco siglos.

Una variante del mito fue recogida por Cadogan (1970:74) entre los mbyás, guaraníes del Paraguay. En este mito, Papa Mirí, héroe cultural, convertido en lechuza, embaraza a una niña púber y así nace Paí, quien crea a su hermano. En busca de su esposo, la madre sigue las huellas pero el hijo que lleva en el vientre no la guía y extraviada, llega a casa de unos seres perversos que la matan y le sacan del vientre al hijo, Paí, pero no pueden darle muerte. Este

venga la muerte de su madre y convierte a dichos seres en jaguares.

De Goeje (1928:287) cita otro mito de las Guayanas, "The children of the sun...", donde se repiten los mismos incidentes. En esta versión, cuando la madre se extravía, llega a casa de uno de los buitres canibales, que la matan y se la comen. Los gemelos son criados por una vieja. Goeje compara este mito aruaco con otros recogidos por Koch-Grumberg (1920).

Según Reichel-Dolmatoff (1968:17), en el mito de creación de los desana, tribu de la Amazonía colombiana, se dice que "en el comienzo de todo estaban el sol y la luna. Eran hermanos gemelos..." Según este antropólogo, "parece que el sol y la luna eran gemelos, cada uno de ellos representando un aspecto o tendencia del complejo de energía sexual: el Sol la fertilidad sublime, y el hermano Luna la sexualidad carnal." (1968:53).

Trimborn (1961:86) nos dice que cuatro sacerdotes hijos de la diosa madre Gauteóvan son los héroes culturales de los Cágaba, tribu que pertenece a la familia lingüística chibcha.

Wassen (1934:86) nos demuestra que el mito ha llegado hasta Centro América, donde los indios cuna, tienen una versión según la cual la mujer que cría a los gemelos, es echada al río por estos después de la muerte de su madre, y se convierte en rana.

En algunas versiones (tupinamba, apapocúva, guaraní y guareyu, después que los gemelos se vengan de los jaguares,

ascienden al cielo y allí se convierten en el sol y la luna. Los indios jívaros creen que los gemelos se convirtieron en estrellas (Metraux 1974:120).

Entre los tenetehara, según Wagley y Galvao (1948:148), los héroes culturales son Tupan y Maira. Este último es el que le roba el fuego a los buitres y quien trae la yuca y el maíz. Es el hijo de Maira-ura, quien nace después que su padre abandona a la madre. En la búsqueda de su esposo, la mujer concibe otro hijo.

Metraux (1948-2:93) recoge el mito de los gemelos entre los guaraníes. Aquellos son el resultado de la relación sexual de la madre con el dios. Se les llama "nuestro hermano mayor y nuestro hermano menor". El mayor era inteligente; el menor, débil y estúpido.

La versión de los apapocúva es similar a la de los tupinamba. La madre es muerta por los jaguares, de los cuales más tarde los gemelos se vengán. El mayor siempre está corrigiendo los errores de su hermano menor. El hermano mayor continúa la obra de creación que inició su padre el Creador.

Levi-Strauss (1968:174) cita un mito bororo donde aparecen los gemelos. Este mismo antropólogo nos informa que desde el siglo XVI, el fraile Andrés Thevet en Brasil, recogió un mito entre los indios tupi, donde una mujer, embarazada del Dios civilizador Maira, viaja guiada por el hijo que lleva en su vientre hasta que este se calla y ella se pierde (12). Según este estudioso, el mismo episodio se repite en

versiones del mito entre los urubú, los tembé y los shipaia.

Metraux (1946:115) cita a Kuma, la gran deidad de los Yaruro de los Llanos de Venezuela, quien creó el mundo ayudado por dos hermanos, la culebra de agua y el jaguar. Entre los wapishiana, aruácos de Guyana, el héroe cultural Tunmikar es perfecto, mientras que su hermano gemelo Duid, sólo hace maldades y crea problemas.

En un mito de la región Amazónica, estudiado por Levi-Strauss (1973:379) "El niño que llora" se repite el episodio del jaguar que mata a una mujer embarazada y al abrir el cadáver sale un niño que no deja de llorar hasta que el buho le cuenta lo que le ocurrió a su madre. Desde ese momento su único propósito es vengarla, lo cual logra al matar los jaguares y luego se va al cielo convirtiéndose en arcoiris.

Los tucuma, tribu de la cuenca amazónica occidental, cuentan las aventuras de Dyai y Epi, gemelos opositores (Nimendajú, 1948:724).

Entre los indios aura del río Guaporé de Brasil, según Levi-Strauss (1948-5:379) se creía que de la inundación universal sólo se salvaron dos niños, los gemelos divinos.

Metraux nos informa que entre los tupinamba del este de Brasil, el héroe cultural se llama Maira. Maira abandona a su mujer, que está embarazada. Ella sale en su busca guiada por el hijo que aún no ha nacido. La madre no sigue sus consejos y llega a casa de la Zarigueya con quien duerme y queda embarazada de otro hijo. La mujer sigue en la búsqueda de Maira y llega a casa del Jaguar, que la mata, le

extrae los gemelos del vientre y los lanza a la basura. Una mujer los cría y desde pequeños dan muestras de superioridad. Se vengan del Jaguar y continúan en busca de su padre.

Los Gemelos Divinos ocupan una importante posición en la mitología de los indios del Alto Xingu, en Brasil. Se les asocia con la mujer de madera, los jaguares asesinos y con el sol y la luna. (Villas Boas, 1973:73).

El mito de los gemelos se extiende hasta el este del Perú, donde ha sido recogido por Julio Tello (1918:52) y Fidel Pereira (1944:84-93). Entre los amuesha, tribu del Perú oriental, una joven llamada Yachur es fecundada por un rayo. La joven es asesinada y comida por una vieja tigresa y de su vientre sale tanta agua que forma un río, en donde se esconden los gemelos que también salen del vientre de la joven. Estos gemelos son el sol y la luna.

Los indios campa, tribu aruaca del este del Perú, también conservan un mito, según el cual los gemelos son hijos del Sol y su madre había sido asesinada por los jaguares y criados por la madre de éstos. Los gemelos vengan la muerte de su madre. Chaingavane es el hermano inteligente y el héroe cultural, quien inventa el arco y las flechas y enseña a los indios las artes. El otro hermano es estúpido.

La literatura etnográfica del trópico suramericano presenta otros ejemplos del mito de los Gemelos Divinos que, como hemos podido ver cubre una inmensa extensión geográfica. El fragmento del mito de los gemelos que recogió



Fig. 36 - Amuleto de piedra representando gemelos. República Dominicana. Cortesía Fundación García Arévalo.

Pané entre los taínos de La Española hace más de cuatro siglos y medio, está claramente vinculado a estos mitos suramericanos.

Metraux (1946:122) opina que es difícil determinar el origen del mito, pero indica que su amplia distribución en la zona amazónica le sugiere que el mismo debió formar parte de la herencia cultural de los caribes, tupí-guaraní y aruacos.

NOTAS

(1) El tema de los Gemelos, héroes culturales, no se limita a Suramérica y las Antillas, sino que es también el tema central de mitos de Norte América, Asia, Europa y Africa.

Como dice Saintyves (1925:252) la mayor parte de los pueblos primitivos consideran el nacimiento de gemelos como un fenómeno anormal y misterioso y se ofrecen diversas explicaciones para el mismo. Es frecuente el atribuir a éstos una paternidad extrahumana y se les considera hijos del cielo, de luminarias celestes o del *eclair*.

Brinton (1882:8) dice que el Dios de los aztecas, Quetzalcoatl, es uno de los cuatro hermanos divinos. Según el mismo autor Viracocha es uno de ellos. Agrega Brinton: "Indeed, I could easily point them out also in the early religion conceptions of Egypt and India, Greece and China, and many other world lands" (Ibid.:44). Brinton, cree que el hecho de que el tema esté presente en la mitología de todos los continentes no se debe a difusión sino a un desarrollo paralelo. (Ibid.:61). Es en el trópico suramericano y las Antillas donde en torno de estos Gemelos ocurre una serie de episodios que distinguen este ciclo mítico de los mitos de otros continentes donde los héroes también son gemelos.

(2) Arrom (1974:66) a base de interpretaciones lingüísticas del Tupí, piensa que el nombre podría querer significar "ensangrentada madre vieja."

(3) En otros mitos suramericanos sobre los gemelos que hemos estudiado la madre muere asesinada por seres perversos que le abren el vientre y extraen a los gemelos.

(4) Brinton (1871:441) cree que el nombre caracaracol está relacionado con el vocablo aruaco *karricala*, tercera persona singular de *karrin*, que significa estar enfermo, estar embarazado.

En el Museum of the American Indian de New York, se conserva una pequeña figurita de piedra, de origen antillano que representa a un hombre con el cuerpo cubierto por quince protuberancias que parecen bubas o nódulos sifilíticos. La figurita, a la cual le faltan las piernas, fue adquirida por el fundador del Museo, Mr. George Heye, en París. Fewkes, (1922:186) la ilustra en su obra pero no la relaciona con un sifilítico. Ver Fig. 22.

(5) La acción que describe Pané mediante la cual Bayamanaco "se puso la mano en la nariz y le tiró un *guanguayo* a la espalda; el cual *guanguayo* estaba lleno de *cohoba* que había hecho hace aquel día; la cual *cohoba* es un cierto polvo, que ellos toman..." ha sido interpretada de diversos modos. El término *guanguayo* ha sido identificado como un escupitazo o salvón. También se ha explicado que lo que Bayamanaco le lanza es una bolsita de paja llena de *cohoba*. La forma que algunos campesinos de Puerto Rico tienen de limpiarse la nariz, tapando con una dedo uno de sus orificios y expeliendo con gran fuerza y a gran distancia la mucosidad, nos hace pensar que es esta acción a la que se refiere Pané y que de ser así el caso, bien podría estar el *guanguayo*, "lleno de *cohoba*."

(6) La *cohoba* es la droga alucinógena (*Anadenanthera peregrina*) que los taínos, así como otros grupos del trópico suramericano aspiraban por la nariz.

(7) Pedro Mártir lo llama "panadero" por el hecho de que Pané dice que hacía casabe, que era el pan de los indios.

(8) Esta estatuilla de cerámica, ha sido interpretada por otros estudiosos como la de un jorobado. Frederick J. Dockstader, *Indian Art in Middle America*. Conn., 1964.

En apoyo a su teoría, Arrom cita la existencia de un mito entre los waiwai, grupo caribe, recogida por Niels Foch, quienes dicen que su madre fue una tortuga.

(9) No entendemos como Metraux llega a la conclusión de que "el abuelo" Bayamanaco es un "lagarto". Es posible que él o su traductor haya traducido, por equivocación "wizard" que usa Loven (1935:571) al referirse a Bayamanaco, como "lagarto".

(10) En Sur América, como ya hemos visto, a veces se le dice tigre al jaguar americano.

(11) La roza es el área del bosque que ha sido limpiado de vegetación, mediante uso de fuego, para preparar el terreno para hacer *el conuco* o lugar

de siembra. Los indios celebraban con cánticos y otros actos la preparación de un nuevo campo o *conuco* de cultivo.

(12) Según Alexander, (1920:60) en un mito azteca, *Hiutzilopochtli*, le habla a su madre desde antes de nacer.



Fig. 37 - Cemi o ídolo de piedra con cabeza antropomorfa, Puerto Rico. Museo de la Universidad de Puerto Rico.



VI-La Gran Inundación





Fig. 38 - Arbol de higuera (*Crescentia cujeta* L.)

El estudio de la paleo-climatología ha demostrado que durante el Pleistoceno, en muchas regiones de la tierra, ocurrieron varios períodos de gran humedad provocados por prolongadas lluvias. Estos períodos pluviales fueron responsables de grandes inundaciones que afectaron gran parte del mundo cuando ya el hombre habitaba la tierra, sufriendo éste, por tanto, los estragos causados por las mismas, que dejaron una profunda impresión en su tradición oral. A esta situación se debe el que numerosas culturas de Asia, Africa y América, retengan en sus respectivas mitologías vagos recuerdos de estas grandes inundaciones y hayan encontrado diversas maneras de explicar sus causas y las formas en que el hombre, los animales y las plantas lograron sobrevivir a tales catástrofes. En nuestra civilización occidental Noé y su arca nos ofrecen la explicación para la continuación de la vida en la tierra. Otras culturas han encontrado explicaciones diferentes.

Durante los primeros años de la colonización española de América, los misioneros se sorprendieron al encontrar que

diversos grupos aborígenes les hablaban del diluvio y la gran inundación, y ésta y otras creencias de los aborígenes les ayudó a confirmar la creencia medieval de que todos los hombres eran descendientes de Noé y habían tenido el verdadero conocimiento de Dios, sólo que algunos, por diversas razones lo habían perdido.

Fue Fray Ramón Pané, en La Española, quién por primera vez en el Nuevo Mundo recogió un fragmento del mito de la gran inundación, al indagar sobre las creencias de los indios taínos de dicha isla (1).

Setenticuatro años antes de publicarse por primera vez la obra de Fernando Colón con la *Relación* de Pané, ya Pedro Mártir de Anglería entusiasmado con la fantasía del mito, se lo narraba a sus amigos y benefactores de Italia. En su carta del 13 de junio de 1497 a su amigo Pomponio Leto, al hablarle sobre las nuevas tierras recién descubiertas, Pedro Mártir, quien ya para este momento, indudablemente, poseía copia de la *Relación* de Pané, le cuenta, entre otras cosas a su compatriota:

"... Otros (indios) tienen en suma estimación cierta calabaza (2) porque de ella cuenta la fábula de haber brotado el mar con toda su multitud de peces. A causa de su crecida, aquella tierra, que era continente, dicen que se convirtió en las innumerables islas que hay a la vista, porque debido a aquel aluvión de aguas que brotaban, los valles rebosaron y doquier se cubrieron todos los lugares con sus gentes y animales..." (Sanz, 1960:1115).

Pocos días después, el cronista, en carta que escribe el 27 de julio de 1497 al Cardenal de Santa Cruz, le narra con mayor lujo de detalles y un poco en broma el mito recogido por Pané, diciéndole:

"... He escrito a Pomponio —mi héroe por sus virtudes— ciertas cosas sobre las ridículas supersticiones de los isleños. Estoy seguro de que te las comunicará. Pero ahí llevas más al detalle lo que trae consigo aquella calabaza creadora del mar. Naiba, cacique de la isla, guardó en otro tiempo en una calabaza (3), las cenizas de su amado hijo que le arrebató prematura muerte, y la colgó de un árbol mirabolano (4) para que la tierra no las manchara. Cuentan que pasados algunos meses, impulsado por la nostalgia del hijo abrió la calabaza que tenía colgada, con el objeto de contemplar las cenizas. Retiráte, purpurado príncipe para que no te traguen los monstruos marinos. Instantáneamente salió, con un gran remolino de agua, inmensa multitud de ballenas y de enormes peces, que fueron echados al mar como semilla de pescador. Infantilmente refieren que luego cuatro jóvenes, hermanos gemelos del mismo parto, movidos por el afán de ver los peces y por la celebridad del acontecimiento, en ausencia de Naiba, descolgaron la calabaza para abrir la tapadera y sacar peces. Pero llegando entonces Naiba, por el susto soltaron de las manos la calabaza y se quebró. Cuida no te aneguen las olas. Si estás en Roma, súbete al Esquilino, no sea que te ahogues en el diluvio que se te viene encima. Por las hendiduras de la calabaza brotan aquellos mares, cuyas corrientes, al saltar por encima de las cumbres de los montes, convirtieron todas aquellas regiones, que hasta entonces eran con-

tinientes, en las innumerables islas que podemos ver ahora. Así, de esta manera tan exquisita, cuentan nuestros isleños que el mar tuvo origen de una calabaza y que, de continente que era, su patria se dividió en varias partes. Anda ahora y convéncete de si lo sabías todo. Te faltaba algo, según veo. Adiós." (Sanz, 1960:II:1117).

En el Libro IX de su *Primera Década*, escrita en Latin y publicada en Alcalá en 1516, Pedro Mártir (1964, 1:193-194) se refiere nuevamente al mito, aunque introduce algunos cambios a lo que antes había escrito en sus cartas a Pomponio Leto y al Cardenal de Santa Cruz. En esta *Primera Década*, dedicada al Cardenal Ludovico de Aragón, le dice:

"Lo del origen del mar es más serio. Tocante a este asunto, dicen que hubo antiguamente en la isla un hombre poderoso llamado Jaia (5) que al morirle su único hijo varón, lo metió en una calabaza, a modo de sepulcro. Pocos meses después, no pudiendo sufrir la pérdida del hijo, fue a ver la calabaza, y al abrirla, salieron de ella enormes ballenas y grandes cetáceos, por lo cual comunicó a algunos convecinos que dentro de aquella se encerraba el mar. Movidos por esa noticia, cuatro hermanos jóvenes nacidos de un mismo parto, en el que la madre había sucumbido, fueron en busca de la calabaza con ánimo de procurarse peces y la tomaron en la mano. Sobrevino entonces Jaia, que con frecuencia visitaba los huesos del hijo allí encerrados; asustáronse los jóvenes sorprendidos del sacrilegio y en sospecha del hurto, y como respetaban a Jaia, quisieron huir velozmente y dejaron caer la

calabaza, que a causa de su excesivo peso se quebró, derramándose por sus grietas el mar y llenando los valles. La vasta planicie que con su sequedad ocupaba todo aquel mundo insular quedó sumergida, y sólo escaparon a la inundación los montes que hoy constituyen esas islas que nos es dado contemplar."

Es interesante observar que esta versión del mito taíno que narra Pedro Mártir desde 1497, tomándolo, como dijéramos antes, de una copia de la *Relación* de Pané que ya él poseía en manuscrito o impresa, difiere en algunos aspectos



Fig. 39 - Idolo antropomorfo de madera para la cohoba, Jamaica. Museum of Primitive Art, N.Y.

tos muy importantes de la versión que habrá de publicar Ulloa en su traducción al italiano en 1571.

Veamos antes la versión de Pané según la traducción de Ulloa, y que corresponde a los capítulos IX y X de la *Relación*, bajo los títulos de: "Como dicen que fue hecho el mar" y "Como los cuatro hijos gemelos de Itiba Cahubaba, que murió de parto, fueron juntos a coger la calabaza de Yaya, donde estaba su hijo Yayael, que se había transformado en peces, y ninguno se atrevió a cogerla, excepto Deminán Caracaracol, que la descolgó, y todos se hartaron de peces." (6)

Al finalizar el capítulo VII Pané dice algo referente a este mito que es de interés. Sus palabras son las siguientes:

"Volvamos ahora a lo que debíamos haber puesto primero, esto es, a la opinión que tienen sobre el origen y principio del mar."

A continuación reproducimos los capítulos IX y X de la *Relación* con el mito de la inundación.

CAPITULO IX

Hubo un hombre llamado Yaya, del que no saben el nombre; y su hijo se llamaba Yayael, que quiere decir hijo de Yaya. El cual Yayael, queriendo matar a su padre, éste lo desterró, y así estuvo desterrado cuatro meses; y después su padre lo mató, y puso los huesos en una calabaza, y la colgó del techo de su casa, donde estuvo colgada algún tiempo. Sucedió que

un día, con deseo de ver a su hijo, Yaya dijo a su mujer: "Quiero ver a nuestro hijo Yayel". Y ella se alegró, y bajando la calabaza, la volcó para ver los huesos de su hijo. De la cual salieron muchos peces grandes y chicos. De donde, viendo que aquellos huesos se habían transformado en peces, resolvieron comerlos.

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; los otros no tenían nombre.

CAPITULO X

Y mientras comían, sintieron que venía Yaya de sus posesiones, y queriendo en aquel apuro colgar la calabaza, no la colgaron bien, de modo que cayó en tierra y se rompió. Dicen que fue tanta el agua que salió de aquella calabaza, que llenó toda la tierra, y con ella salieron muchos peces; y de aquí dicen que haya tenido origen el mar. Partieron después éstos de allí, y encontraron un hombre, llamado Conel, el cual era mudo (7).

Como se puede ver, hay algunas diferencias importantes entre las dos versiones, la de Pedro Mártir y la de Pané, según Ulloa. Mártir hace uso del mito para explicar la formación de las islas ya que, como él dice, antes las islas formaban parte de un continente. Este detalle de tanto interés geográfico no aparece en la *Relación*.



Fig. 40 - Vasiya de barro. República Dominicana. Museum of the American Indian, N.Y. Según Fewkes, 1922.

Otro detalle de sumo interés en que difieren las versiones de Pedro Mártir y la *Relación*, según publicada por Ulloa, es en cuanto a la muerte de Yayael, el hijo de Yaya (8). En la versión de Pedro Mártir no se dice que Yaya, a quien en sus cartas llama, el cacique Naiba, matara a su propio hijo, sino que "guardó... en una calabaza las cenizas de su amado hijo, que la muerte le arrebató prematuramente". En la *Relación*, por el contrario, se dice que Yaya después de haber desterrado a su hijo, "lo mató, y puso los huesos en una calabaza". (Pané, 1974:28).

Otra vez surge la interrogante de si Pedro Mártir se tomó libertades literarias al repetir el mito recogido por Pané o si fue Ulloa el que hizo cambios al traducir la *Relación*. Este

problema no lo podemos resolver esta vez haciendo uso de la autoridad de Las Casas, quien poseyó la versión original de Pané, pues éste, al referirse a las creencias de los indios, aunque hace bastante uso de la *Relación* de Pané, no menciona este mito.

Otros cronistas del Siglo XVI y que escriben antes de publicarse la primera edición de la *Historia del Almirante*, con la *Relación*, en 1571, hacen uso del mito, tomándolo de Pedro Mártir de Anglería. Estos son Gomará (1932, 1:66) y Benzoni (1857:80). El último autor, en su *Historia del Nuevo Mundo*, publicada en 1565, se refiere a la calabaza mítica y dice: "... tenían una calabaza como una reliquia, diciendo que había venido del mar con todos los peces adentro".

En la literatura etnológica suramericana, especialmente en aquella de las Guayanas y Venezuela, hay mitos sobre la historia de la gran inundación que están íntimamente vinculados a la versión antillana recogida por Pané en La Española. En algunas de estas versiones la catástrofe es también ocasionada por los Gemelos Divinos y las aguas brotan, como en el mito de los taínos, de una calabaza o higuera. Veamos primero los ejemplos más claros, que demuestran una vinculación con el mito antillano, que trasciende del hecho de que ocurrió una gran inundación.

Entre los indios (caribes) (9), kariña de Venezuela, Civrieux (1974:77) recogió un mito que él llama el "mito del Kaputano" (morador o dueño del Cielo). En este mito

venezolano, como podremos ver, la gran inundación, al igual que entre los tainos, está asociada a los gemelos, a una calabaza (higuera) y al origen de los peces. El mito nos cuenta:

.....
Antes, ese muchacho andaba con su hermano en la tierra, corriendo el mundo. Parecía un hombre pero era un *puidel* (10), bajado del Cielo. Alrededor del Cielo, estaba el Mar; en la Tierra no había Mar, casi no había agua. Un kaputano fue quien trajo el Mar a la tierra, agarró agua en el Cielo, y con ella, un pez pequeño, de aquellos peces que viven en el Cielo, lo puso en tapara (11) y lo tapó. Luego llegó a la Tierra y le dió la tapara a su hermano: —Aquí te traigo esta cosita, mi hermano, agua con un pecesito del Cielo, guárdalo bien pero no lo vayas a mirar, porque si lo miras, se bota el Mar sobre la Tierra. El hermano pensó: —Bueno, me voy a comer este pescado más tarde, cuando ya no tenga más comida—. El Kaputano sabía lo que pensaba, pero se quedó callado. Después el hermano no tenía nada de comer y dijo: —Me voy a comer el pescado—. Destapo la tapara, miró y trató de coger el pez pero este se movía, no se dejaba coger. —Bueno —dijo—, voy a botar el agua. Cuando la botó, inundó la Tierra, más allá de Barcelona (costa del mar) ¡Eso es el Mar! Antes, los kariña vivían en buenas tierras que había más allá de Barcelona, pero cuando llegó el mar allí, se huyeron. Después, buscaron al del Cielo y le dijeron: —Tu hermano ha botado el Mar sobre nuestra Tierra. Todo se inundó, las casas, los conucos. Venimos a pedirte recojas el mar. El del Cielo se fue entonces a la casa y regañó a su hermano:

Fig. 41 - Idolo de piedra, con cabeza humana. Colección Hostos. Macoris, República Dominicana. Museo de la Universidad de Puerto Rico.



—¿Porqué miraste, porqué botaste el agua? —le dijo.
—Devuélveme el pescado y la tapara —y cogió el pescado y la tapara. Entonces fue a recoger el Mar. —Bueno —dijo la gente— si el Mar se queda en la tapara, siempre habrá alguno para botarla otra vez. Mejor vamos a cavar la Tierra, vamos a hacer un hoyo para esconder la tapara. Hicieron el hoyo pero cuando la iban a colocar, un hombre trajo la tapara, pero resbaló, y dejó caer al Mar. Se inundó otra vez la Tierra y en seguida el pescado se escapó. El venía del Cielo, es el abuelo de todos los pescados que hay ahora en el Mar de la Tierra. El del Cielo se puso bravo. —Ahora está el Mar. ¡Ya no lo voy a recoger, aquí se queda! Vosotros váis a vivir en otras partes. En el Mar tendréis pescados bastante para comer. Eso dijo, y lo dejó...”

El mito narra otros incidentes que explican el origen de la cacería y de las plantas.

Estos kariña constituyen según Civrieux, (1974:7) los únicos verdaderos caribes de Venezuela; los descendientes exclusivos y auténticos de los denominados caribes de la Conquista. Sus asentos principales en Venezuela eran las orillas de los ríos Caris, Pao, Orinoco, Caura, Caroni, Cuyuní y Guarapiche. Tenían contactos con sus allegados de las tres Guayanas coloniales así como con los grupos insulares hermanos que habían invadido las pequeñas Antillas. Civrieux nos dice que un mito parecido fue recogido por Cardozo (1966:II-13), aunque el mismo es ya producto de la aculturación cristiana que han sufrido los indios.

En un mito muy fragmentado que recogió Civrieux (1970:143) entre los indios maquiritares de la región Amazonas de Venezuela, la historia de Kawao, la mujer que tenía el secreto del fuego, que, al igual que en los mitos recogidos por Roth en la Guayana, le es robado por los Gemelos Divinos— hay un fragmento que presenta el tema de la calabaza que produce la inundación. En este caso, el mito, aunque ha sufrido grandes cambios, básicamente es el mismo. La narración nos cuenta cómo la madre de los gemelos, a través del sueño, se comunica con sus hijos:

"Así soñaron los dos muchachos gemelos cuando se durmieron en el lecho del río, casa de Hui'io, su madre.



Fig. 42 - Adorno de vasija de barro, representando cabezas humanas. San Juan de la Maguana, República Dominicana. Cortesía Fundación García Arévalo.

Cuando despertaron, hallaron su totuma (12) con aceite de caruto. La cogieron; soñaron otra vez.

—Esta es mi totuma, mi *shimi* de caruto para pintarme. Si la botáis, los ríos saldrán de madre, mucha agua cubrirá la tierra, ahogaréis la gente...

Despertaron otra vez aquellos muchachos: —Bueno —dijeron— un día vengaremos a nuestra madre. Inundaremos toda la tierra, vamos a ahogar todas las gentes. Volveremos acá a buscar la totuma.

Ahora la dejaron tranquila, escondida."

En otra de las narraciones, "Dama", mito muy adulterado recogido por Civrieux (1970:173) entre los maquiritares, nuevamente se habla de los gemelos divinos y su venganza por la muerte de su madre:

"—Bueno —dijo Jureke—. Ahora buscaremos el Shimi de nuestra madre. Se fueron adentro del agua, en el fondo de los ríos, llegaron a la casa vacía de Hui'io, la madre del agua. Allí estaba escondido el Shimi, la totuma con aceite de caruto. Se la llevaron a la Tierra, la botaron, los ríos se salieron de madre. Ahora todo se inundó... Toda la Tierra fue cubierta. Dama (mar) llamaron aquella agua grande que llegó; no tenía costas."

Levi-Strauss (1973:451) recoge un mito de los indios taulipang de las Guayanas, cuyo tema principal es la inundación y donde aparece la higuera en que se recogía el agua asociada a aquella. El mito refiere la historia de un joven que era maltratado por los hermanos de su mujer por no traer suficiente caza, hasta que obtuvo unos objetos mágicos. Sobre estos objetos nos dice Levi-Strauss:

"The first two magical objects of which the hero takes possession are of particular interest for our inquiry. One is a small gourd, which he must only half fill with water. This



Fig. 43 - Cemi o idolillo de piedra. Colección Látimer, Puerto Rico. Smithsonian Institute, Washington. Según Fewkes, 1907.

causes the river to run dry and all the fish can be picked up. The water returns to its normal level when the contents of the gourd are emptied back into the river bed. The brothers-in-law steal the gourd and make the mistake of filling it to the top. The river overflows, and carries away the gourds as well as the hero's child, who is drowned."

Son los Gemelos los causantes de la gran inundación en un mito de los indios juruna del Alto Zingu (Brasil) recogido por los hermanos Villas Boas (1973:232). En este mito los gemelos destruyen un tanque donde hay peces.

Levi-Strauss (1973:499) cita otro mito witoto que describe la lucha entre los espíritus del árbol de la higuera y el primer hombre que muere durante la gran inundación. Según Levi-Strauss, en otro mito citado por Preuss el conflicto que trajo como resultado la inundación ocurrió en ocasión del matrimonio de un Espíritu de las Aguas con una hija del "Hombre de la Higuera". Esto hace opinar a Levi-Strauss (II, 1973:450) que los mitos, antiguos o contemporáneos establecen una relación de incompatibilidad entre higueras y aguas.

En estos mitos del trópico suramericano, al igual que en el recogido por Pané entre los tainos de La Española, hay la clara interrelación entre Higuera-los Gemelos-la Inundación-Peces. Existen muchos otros mitos sobre la gran inundación en el cual sólo aparecen los gemelos como los causantes de la misma.

La inundación general que acabó con casi todos los indios

y animales ha sido recogida en mitos de muchas otras tribus del trópico suramericano como en el caso de los ipurina (Metraux, 1948-2:683), los witoto (Steward, 1948:762); los amniapa (Levi-Straus, 1948-2:399); los timpira, sherente, cayapo y boro (Lowie, 1946:397); los cañari (Metraux, 1948-1-20); los macusi (Alvarado, 1956:322); los nambicuara (Levi-Strauss, 1948-1:369); los arua (Levi-Strauss, 1948-2:379) y muchos otros (13).



Fig. 44 - Cemi o idolo de piedra con dientes de caracol. Puerto Rico. Museo de la Universidad de Puerto Rico.

(1) El Padre Las Casas (1909:465), citando a frailes dominicos de Portugal que escriben sobre los indios de la costa de Brasil que llama tupeniques y tupinambas, nos ofrece otra antigua versión sobre la inundación, diciéndonos:

"Tienen memoria del diluvio, empero falsamente, porque dicen que cubriéndose la tierra de agua, una mujer con su marido subieron en un pino, y después de menguadas las aguas, descendieron y de aquestas procedieron todos los hombres y mujeres."

(2) En la carta en latín, Pedro Mártir usa el término "zucca", que se traduce al español por "calabaza", vocablo con el cual los españoles se refieren a la higuera (*Crescentia cujeta* L.), uno de los principales árboles de los aborígenes antillanos y de la América tropical. Este árbol y sus frutos, considerado sagrado por muchos grupos aborígenes de Sur América, es el tema de muchos mitos que explican su origen y el de su producto principal, la maraca sagrada de los chamanes o curanderos. El cronista Gonzalo Fernández de Oviedo (1850-1:217) describe la higuera de la siguiente manera:

"Es un árbol mediano, y algo grande, según donde nacen, y echan unas calabazas redondas que se llaman higuera, de las cuales hacen unos vasos para beber como tazas."

En Puerto Rico y en Santo Domingo se le sigue llamando higuera o *figuera*, que era la forma de pronunciar la h en el siglo XVI. En Cuba se usa el término *güitra*, mientras en Venezuela se le llama *tapara* o *totumo*.

(3) Esta costumbre de conservar los restos óseos de sus parientes, caciques o chamanes en una higuera o calabaza, en un canasto o en una olla de barro, que colgaban de las vigas del techo de sus bohíos o casas, la practicaban grupos aruacos, caribes, warrau y otras culturas afines. Cristóbal Colón es el primero en referirse a la costumbre cuando en su Diario, el 29 de noviembre de 1492 estando en las costas de Cuba, anota:

"Hallaron también los marineros en una casa una cabeza de hombre dentro de un cestillo colgado de un poste de la casa, y de la misma manera hallaron otra en otra población. Creyó el Almirante que debía ser de algunos principales del linaje..." (Sanz, 1962:f.30v.)

Cuatrocientos años más tarde Roth observa la misma costumbre entre grupos aborígenes de la Guayana inglesa (los warrau) y nos dice: "The basket in there hung up to the roof of their homes, along with the many other baskets containing the bones of their forefathers" (Roth, 1916:159). El mismo etnógrafo al referirse a los caribes de las Antillas menores y citando a De la Borde, nos dice: "Sometimes put the hair or some bones of their deceased parents into a calabash. They keep these in their huts, and use them for some sorcery." (Roth, 1916:168). El misionero Brett (1852:153-154), al referirse a los indios caribes de la Guayana inglesa señala:

"... if the person deceased were of some distinction, his bones were cleaned by the women, and carefully preserved in their houses. The custom was practiced by several of the tribes of Guiana..."

(4) Es únicamente en esta versión de Pedro Mártir donde aparece asociado al mito, el árbol de jobo (*Spondia, lutea* L.) que los españoles llamaban mirabolano.

(5) En sus cartas a Pomponio Leto y al Cardenal de Santa Cruz lo había llamado Neiba.

(6) La traducción de la versión de Ulloa, que copiamos, es la de Arrom, (Pané, 1974:29).

(7) Levi-Strauss nos dice que en muchos de los mitos del trópico

suramericano, los vigilantes son mudos. Es posible que la función de Conel fuera la de vigilar.

(8) Arrom (Pané, 1974:65) siguiendo a De Goeje, (1928:45) cree que quiere decir "Sumo Espíritu".

(9) Los caribes kariña viven en varias aldeas del Alto Llano y del "costo Orinoco" (riberas del Orinoco) en los Estados Anzoátegui, Monagas y Bolívar de Venezuela (Civrieux, 1974:6).

(10) Significa *Patí* o chamán, curandero.

(11) Entre los kariña y otras tribuas venezolanas, la *tapara* es una higuera.

(12) Totuma es equivalente a higuera.

(13) Roth (1915:147) refiere un mito caribe de la Guayana Inglesa que habla de un árbol maravilloso donde crecían todos los frutos alimenticios. Es de este árbol de donde los indios toman todos lo que consumen y el pájaro Bunia (*Opisto comus*) les enseña como propagarlos y comerlos. Brett (1868:106,127) recoge el mismo mito y en su versión poética del mismo nos indica que en la base del tronco del árbol había una fuente de agua que había sido tapada con una piedra en una de las versiones y con un canasto en otra. Al quitarse el canasto, surgió la gran inundación y los peces.



Fig. 45 - Idolo antropomorfo de madera para la cohoba. Colección Imbert, República Dominicana. Según Fewkes, 1907



Fig. 46 - Idolo de madera. Baracoa, Cuba. Museo Montané, Universidad de la Habana.



VII-Conclusiones

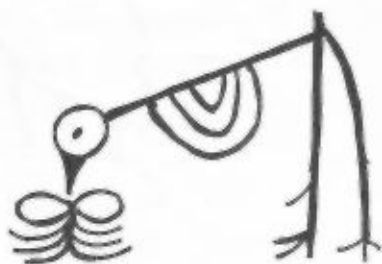




Fig. 47

Los cuatro mitos o fragmentos de mitos recogidos por Fray Ramón Pané en La Española, hace casi cinco siglos: el de la creación de la humanidad, el del origen de las mujeres, el de los gemelos divinos y el que explica la gran inundación, se repiten, como hemos podido ver, en diversas variantes en el trópico suramericano, desde el Gran Chaco, en el centro del continente, hasta las costas de las Guayanas y Venezuela.

Los mitos al igual que las otras manifestaciones de la literatura oral sufren cambios y transformaciones según la narración se va transmitiendo de persona a persona. Cada uno de los agentes transmisores, en este caso los chamanes y caciques, hacen cambios personales de estilo y forma, acentuando y enriqueciendo algunos elementos de la narración y omitiendo otros que les parecen menos importantes.

Estas transformaciones que sufre el mito son también el resultado del cambio en el medio ambiente. No existiendo en las Antillas, jaguares, tapires, armadillos y otros personajes importantes de los mitos del trópico suramericano, no

podían subsistir en los mitos pues carecían de significación. Mientras algunos elementos del mito sufren transformaciones, su estructura y sus valores simbólicos se conservan y se siguen transmitiendo. El mito también sufre transformaciones cuando la cultura matriz que lo originó, se va subdividiendo gradualmente y de la misma surgen diversos grupos que se van separando en el espacio y el tiempo.

Los mitos taínos de las Antillas Mayores que hemos estudiado, parecen formar parte, junto a otros elementos característicos de su complejo ritual mágico-religioso —como lo eran la ceremonia de la *cohoba*, el uso del *dujo* o asiento ceremonial, la maraca, el juego con pelota de goma y la importancia ritual del árbol de jobo— de un trasfondo cultural muy antiguo que a su vez debió haberse derivado de la herencia básica de grupos culturales que hace miles de años se separaron geográfica y lingüísticamente. Este trasfondo cultural debió de haberse originado hace muchos miles de años en la región amazónica, desde donde a través de los ríos se difundió en varias direcciones, llegando, en su movimiento hacia el norte, hasta las costas de Venezuela-Guayanas, desde donde con las oleadas migratorias de los aruacos llega a las Antillas.

Es difícil precisar si este complejo cultural llegó a las Antillas Mayores con los primeros indios agricultores (1) que desde Sur América arribaron hace unos dos mil años, o con los indios sub-taínos en el siglo VII A.D. En cualquier caso, la separación de los taínos de la cultura matriz fue lo



Fig. 48 - Idolo antropomorfo de madera para la cohoba. Opieigoubiran, según Arrom. Samaná, República Dominicana. Smithsonian Institute, Washington. Según Caro, 1977.

suficientemente larga como para explicar los cambios y variantes que se manifiestan en los mitos estudiados. Los cambios que sufrieron los mitos del trópico suramericano, en su difusión hacia las Antillas, no son mayores, por ejemplo, que los que se manifiestan en la lengua de los taínos en su relación con el lokono, lengua aruaca de las Guayanas.

La relación entre la mitología de las Antillas Mayores y la del trópico sudamericano corrobora lo que ya antes habían demostrado la lingüística (2) y la arqueología (3), que el origen de la cultura taína se encuentra en la región tropical de ese continente.

NOTAS

(1) Los primeros indios agricultores que poblaron las Antillas desde las costas suramericanas, los llamados igneris o saladoides, sólo se conocen arqueológicamente. La evidencia arqueológica parece indicar que ya estos indios practicaban la ceremonia de la cohoba.

(2) Daniel Brinton desde el 1871 demostró la relación existente entre la lengua que hablaban los tainos de las Antillas Mayores y los indios aruacos de las Guayanas. Brett (1852:335) ya había llamado la atención a esta relación lingüística.

(3) En sus excavaciones en el Orinoco Medio, en Venezuela, Howard (1943) demostró la relación entre los primeros indios agricultores de las Antillas (igneris o saladoides) y sus hallazgos, corroborando lo que ya había apuntado Fewkes (1907) y otros investigadores. Rouse (1947, 1960), Cruxent (1961), Vargas y Sanoja (1969), han enriquecido la evidencia arqueológica a través de sus diversas investigaciones en Venezuela y las Antillas.



Fig. 49 - Máscara de piedra. Utuado, Puerto Rico. Smithsonian Institute, Washington. Según Fewkes, 1907.



VIII - Bibliografia





Illustration IV



Alegria, Ricardo J.
1948

"La población aborigen antillana y su relación con otras áreas de América." *Actas, Tercer Congreso de Historia Municipal Interamericano*. T. II, Habana, págs. 233-246.

1951

"Origin and diffusion of the term cacique". *Proc. 29th. International Congress of Americanists*, Vol. II, University of Chicago Press, págs. 313-315.

Alexander, Hartley Burr
1920

Latin American Mythology. The Mythology of all races, Vol. XI., Boston.

Altenfelder Silva, Fernando
1946

"Terena Religion". *Acta Americana*, Núm. 4, México, págs. 214-223.

Alvarado, Lisandro
1956

Datos Etnográficos de Venezuela. Obras de L. Alvarado, Vol. IV, Caracas.

Armellada, Fray Cesáreo y
C. Betivenga de Napolitano
1966

Literaturas Indígenas Venezolanas. Monte Avila, Editores. Caracas

- Arrom, José Juan
1971 "El mundo mítico de los taínos: notas sobre el Ser Supremo", *Revista Dominicana de Arqueología y Antropología*, Vol. I, No. 1, Santo Domingo.
- 1973 "Aportaciones lingüísticas al conocimiento de la cosmovisión taína", *Eme Eme, Estudios Dominicanos*, Núm. 8 (Septiembre-Octubre) págs. 3-17. Santo Domingo.
- 1975 *Mitología y Artes Pre-hispánicas de las Antillas*, Siglo XXI, México.
- Barandiarán, Daniel de
1962 "Shamanismo yekuana o makiritare", *Anthropologica*, Núm. 11, Soc. Ciencias Naturales. La Salle, Caracas, págs. 61-90.
- Barker Paul y Gerard Gayot
1946 "Le chien du pierre de Chansolme", "Opisgourian die chien des Tainos", *Bull. du Bureau d'Ethnologie*. Serie IV, No. 30, Port au Prince, Haití.
- Barral, Padre Basilio de
1960 *Guarao-Guarata*. Caracas.
- Bascom, William
1957 "The myth-ritual theory", *Journal of American Folklore*, Vol. 70, págs. 103-114. Philadelphia.
- Benzoni, Girolamo
1857 *La Historia del Mondo Novo*. Hakluyt Society. Vol. XXII, London.
- Bourbourg, C. Brasseur de
1864 "Quelques vestiges d'un vocabulaire de l'ancienne langue de Haïti et de ses dialectes. *Documents dans les langues indigenes*. Vol. 13, Paris.

- 1868 "Lettre Quatrieme" en *Quatre Lettres sur le Mexique*. Paris.
- Bourne, Edward G.
1906 "Columbus, Ramón Pané and the beginning of American Anthropology". *Proc. American Antiquarian Society*, n. s. Vol. XVII, Part 3. Worcester.
- Brett, Rev. W. H.
1852 *The Indian Tribes of Guiana*. New York.
- 1868 *Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana*. London.
- Brinton, Daniel G.
1868 *The Myths of the New World...*, Laypoldt and Holt, New York.
- 1871 "The Arawak language of Guiana in its linguistic and ethnological relations". *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. XIV, págs. 427-444. Philadelphia.
- 1882 *American Hero-myths*. Philadelphia.
- Cadogan, León
1950 "El culto al árbol y a los animales sagrados en la mitología y las tradiciones guaraníes", *América Indígena*, T. X, No. 4, México.
- Cadogan, León y A. López Austin
1965 *La Literatura de los Guaraníes*. Editorial Joaquín Mortiz. México.
- Cardozo, Lubió
1968 *Cuentos Indígenas Venezolanos*. Universidad de los Andes. Mérida.

- Caro Alvarez, José A.
1977 *Cemíes y trigonolitos*. Museo del Hombre Dominicano. Santo Domingo.
- 1977 *La Cohoba*. Museo del Hombre Dominicano. Santo Domingo.
- Casas, Fray Bartolomé de las
1909 *Apologética Historia Sumaria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.
- 1957 *Historia de las Indias*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.
- Civrieux, Marc de
1960 "Leyendas maquiritares", *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, T. XX, Núm. 56, Caracas.
- 1970 *Watunna, mitología Maquiritare*. Caracas.
- Colón, Fernando
1947 *Vida del Almirante don Cristóbal Colón, escrita por su hijo Fernando Colón*. México.
- Cruxent, José M.
1953 "Guanarí, Dios Bueno Maquiritare", *Boletín Indigenista Venezolano*. Año I, Núm. 2, págs. 325-328. Caracas.
- Cruxent, José M. y I. Rouse
1961 *Una cronología arqueológica de Venezuela*. Unión Panamericana. Estudios Monográficos, No. 4, 2 vols. Washington.
- Dockstader, Frederick J.
1964 *Indian Art in Middle America*. Connecticut.
- Dupuy, Walter
1956 "Amalivaca, Mito Caribe de la Creación". Centro Simón Bolívar, C.A. Caracas.

- 1971 "Los petroglifos de Guri". *El Farol*, Núm. 236, año XXXII, Caracas.
- Ehrenreich, Paul
1905 *Die Mythen und Legenden des Sudamerikanischen Urvölker...*, Zeitschrift für Ethnologie, 37, Berlin.
- 1906 "Über die Verbeitung und Wanderung der mythen bei den Naturavolkern Sudamerikas". *14th. International Congress of Americanists*, págs. 659-680.
- Farabee, W.C.
1918 *The Central Arawaks*, Anthropological Publications of the University Museum, No. 9, Philadelphia.
- 1922 *Indian Tribes of Eastern Perú*, Papers of the Peabody Museum, Harvard University, Vol. X, Cambridge, Mass.
- Febres Cordero, Tulio
1931 "Mitología venezolana", *Anales de la Universidad Central de Venezuela*, Vol. XIX, págs. 387-396, Caracas.
- Feris, Hans
"Polimastia en la mitología india", *Organorama*, año 4, Núm. 3, Holanda, págs. 25-26.
- Fewkes, Jesse Walter
1907 *The Aborigines of Porto Rico and neighboring Islands*, 25th. Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington D.C.
- 1922 *A Prehistoric Island Culture Area of America*, 34th. Annual Report of the Bureau

- Foch, N.
1963
- Fontenrose, Joseph
1972
- Fouchard, Jean
1972
- Frazer, James George
1911
- García Arévalo, Manuel A.
1977
- Geraldini, Alessandro
1978
- Gilij, Felipe Salvador
1963
- Gillin, J.
1936
- of American Ethnology. Smithsonian Institute, Washington, 1922.
- Watwai, Religion and Society of an Amazonian Tribe.* Copenhagen.
- The Ritual theory of Myth.* University of California Press.
- Language et Littérature des Aborigènes D'Ayiti.* Edition de L'Ecole, Paris.
- The Magic art* (The Golden Bough D. 2 vols. London.
- The Dying God* (The Golden Bough III). London.
- El Arte Taíno de la República Dominicana.* Museo del Hombre Dominicano, Santo Domingo, R.D.
- Itinerario por las Regiones Subequinociales.* Fundación Rodríguez Demorizi, Vol. I. Santo Domingo.
- Ensayo de Historia Americana.* T. III. Academia Nacional de la Historia. Caracas.
- The Barana River Caribs of British Guiana,* Papers of the Peabody Museum, Harvard University. Vol. 14, No. 2, Cambridge, Mass.

- Goeje, C.H. de
1928 *The Arawak language of Guiana*. Amsterdam.
- 1943 "Philosophy, initiation and myths of the Indians of Guiana and adjacent countries", *Inter. Archiv für Ethnographie*, Vol. 44, Leiden.
- Gumilla, J.
1791 *Historia Natural*. 2 vols. Barcelona.
- Gusinde, Martin
1954 "Twins in South America". *Anthropos*, T. XLIV, págs. 685-687. Modling-Wien.
- Harrington, Mark
1921 *Cuba before Columbus*. Heye Foundation, The Museum of the American Indian, 2 vols. New York.
- Horton, Donald
1948 "The Mundurucú", *Handbook of South American Indians*, Vol. III. Bureau of American Ethnology, Washington. págs. 271-282.
- Howard, George D.
1943 *Excavations at Ronquin, Venezuela*. Yale University Publications..., No. 28, New Haven.
- Im Thurn, E. F.
1943 *Among the Indians of Guiana*. London.
- Jiménez Núñez, Alfredo
1962 *Mitos de Creación en Sudamérica*. Seminario de Antropología Americana, Vol. 3, Universidad de Sevilla.
- Kirchoff, Paul
1948 "The Warrau", *Handbook of South American Indians*, Vol. III. Bureau of Ameri-

- can Ethnology, Washington, págs. 869-881.
- Kluckhohn, Clyde
1942 "Myths and Rituals: a general theory", *Harvard Theological Review*, Vol. XXXV, págs. 43-79. Cambridge.
- Koch-Grunberg, Theodor
1920 *Indianmarchen aus Sudamérica...*, Jena.
- 1924 *Von Roraima zum Orinoco. Band II. Mythen und Legenden der Taulypang und Arekuna Indianer*. Stuttgart.
- Krickeberg, Walter
1946 *Etnología de América*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Krieger, Herbert W
1929 "The aborigines of the Ancient Island of Hispaniola". *The Smithsonian Report for 1929*, págs. 473-506. Washington, D.C.
- Kuhn, Heinz
1967 "El jaguar en el mito de los héroes mellizos (Sol y Luna) tribu Amuesha (Perú Oriental)". *Runa*, Vol. X, Parte 1-2. Instituto de Antropología, Universidad de Buenos Aires, págs. 311-318.
- Lang, Andrew
1901 *Magic and Religion*. New York - Bombay.
- Lehmann-Nitsche, Robert
1924 "Mitología sudamericana, La constelación de la osa mayor y su concepto como Huracán o Dios de la tormenta en la esfera del mar caribe". *Revista del Museo de La Plata*, Vol. 28, Buenos Aires, págs. 103-145.

- 1939 *Studien zur Sudamerikanischen Mythologie*. Hamburg.
- Levi-Strauss, Claude
1948 "The Tribes of the Upper Xingu River". In *Handbook of South American Indians*, Vol. III. Bureau of American Ethnology. Washington, págs. 321-348.
- 1948 - 1 "The Nambicuará". In *Handbook of South American Indians*, Vol. III. Bureau of American Ethnology. Washington, págs. 361-369.
- 1948 - 2 "Tribes of the Right-Bank of the Guaporé River". In *Handbook of South American Indians*, Vol. III. Bureau of American Ethnology. Washington, págs. 371-379.
- 1948 - 3 "Tribes of the Eastern Slopes of the Bolívar Andes". *Handbook of the South American Indians*, Vol. III. Bureau of American Ethnology, Washington, págs. 381-454.
- 1963 "The Structural Study of Myth", in *Structural Anthropology*, New York.
- 1968 *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica. México.
- 1973 *From Honey to Ashes. Introduction of Mythology II*. Harper and Row, N.Y., Evanston, San Francisco.
- 1976 *Mitológicas III: Las maneras de Mesa*. Editorial Siglo XXI. México.

- López Baralt, Mercedes
1977
El mito taíno: raíz y proyecciones en la Amazonía Continental. Ediciones Huracán, Puerto Rico.
- Loven, Sven
1935
Origin of the Tainan Culture, West Indies. Goteborg.
- Lowie, Robert H.
1946
"Eastern Brazil - An Introduction", en *Handbook of South American Indians*, Vol. I. Bureau of American Ethnology, Washington, págs. 449-
1946 - I
"The Bororo" en *Handbook of South American Indians*, Vol. I. Bureau of American Ethnology, Washington, págs. 449.
1948
"The Tropical Forest: An Introduction", *Handbook of South American Indians*, Vol. III. Bureau of American Ethnology, Washington, págs. 1-56.
- Malinowski, B.
1926
Myth in Primitive Psychology, New York, *Magic, Science and Religion and other Essays*, Doubleday Anchor Books, N.Y.
- Marcano, Vicente
1893
Etnographie Précolombienne du Venezuela. Memoires de la Société des Americanistes de Paris, Ser. 2, T. IV, 1-86, 99-218.
- Mártir de Anglería, Pedro
1965
Décadas del Nuevo Mundo. José Porrúa e hijos, México.
- Mettraux, Alfred
1932
"El estado actual de nuestros conocimien-

- tos sobre la extensión primitiva de la influencia guaraní y arawak en el continente Suramericano", *Actas del XXV Congreso Internacional de Americanistas*, T. I, Buenos Aires, págs. 181-190.
- 1939 *Myths and Tales of the Matako Indians*. Ethnological Studies, No. 9, Goteborg.
- 1943 "A myth of the Chamacoco Indians and its social significance", *Journal of American Folklore*, Vol. XLVII, No. 220, págs. 113-119. Philadelphia.
- 1946 *Myth of the Toba and Pilage Indians of the Gran Chaco*. Memoirs of the American Folklore, No. 40. Philadelphia.
- 1946 - 1 "El Dios Supremo, los creadores y héroes culturales en la mitología sudamericana", *América Indígena*, Vol. VI, Num. 1, México, págs. 9-25.
- 1946 - 2 "Twin heroes in South American Mythology", *Journal of American Folklore*, Vol. LIX, págs. 114-123. Philadelphia.
- 1946 - 3 "The Caingang". *Handbook of the South American Indians*, Vol. III, Bureau of American Ethnology, Washington, págs. 445-475.
- 1946 - 4 "Indians of the Gran Chaco", *Handbook of the South American Indians*, Vol. I, B.A.E., Washington, págs. 197-320.

- 1948 - 1 "Ensayos de mitología comparada sudamericana". *América Indígena*, Vol. VIII, págs. 9-30. México.
- 1948 - 2 "The Guarani", *Handbook of the South American Indians*, Vol. 111, B.A.E., Washington, págs. 445-475.
- 1948 - 3 "The Paressi", *Handbook of the South American Indians*, Vol. 111, B.A.E., Washington, págs. 349-360.
- 1948 - 4 "Tribes of the western Amazon Basin", *Handbook of the South American Indians*, Vol. 111, B.A.E., Washington, págs. 657-686.
- 1948 - 5 "Tribes of the Middle and Upper Amazon River", *Handbook of the South American Indians*, Vol. 111, B.A.E., Washington, págs. 681-712.
- 1948 - 6 "Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes", *Handbook of the South American Indians*, Vol. 111, Washington, págs. 465-506.
- 1949 "Religion and Shamanism", *Handbook of South American Indians*, Vol. 111, B.A.E., Washington, págs. 559-599.
- 1973 *Religión y magias Indígenas de América del Sur*. Aguilar, España.
- Muller, J. G.
1855 *Geschichte der Amerikanischen Ur-religionen*. Basel.

- Nimuendajú, Curt
1914 "Die sagen von der Erschaffung und Vermichtung der Welt als Grundlagen der religion der Apapouba-Guarani", *Zeitschrift für Ethnologie*, Vol. 46, págs. 284-403. Berlin.
- 1915 "Sagen der Tembre Indianer", *Zeitschrift für Ethnologie*, Vol. 47, págs. 281-301. Berlin.
- 1939 *The Apinavé*, The Catholic University of America, Anthropological Series, No. 8, Washington, D.C.
- 1944 "Serente Tales", *Journal of American Folklore*, Vol. 57, págs. 181-187. Philadelphia.
- Nordenskiöld, Erland
1912 *Indianenleben, El Gran Chaco*. Leipzig.
- 1924 *The Ethnography of South America seen from Mojos in Bolivia*, Comparative Ethnographical Studies, Vol. 3, Göteborg.
- Oberg, Kalervo
1953 *Indian tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*. Institute of Social Anthropology. Publication No. 15, Smithsonian Institute, págs. 1-44. Washington.
- 1973 "Types of Social Structure among the Lowlands Tribes of South and Central America", *Peoples and Cultures of Native South America*, Doubleday, The Natural History Press. New York.

- Olsen, Fred
1974
On the trail of the Arawaks. University of Oklahoma Press, Norman.
- Ogilvie, John
1940
"Creation myths of the Wapisiana and Taruma, British Guiana". *Folklore*, Vol. 51, London.
- Osgood, Cornelius
1942
"Prehistoric contacts between South America and the West Indians". *Proc. of the National Academy of Sciences*, Vol. 28, No. 1, pages. 1-4, Easton, Pa.
- Pané, Fray Ramón
1974
Relación de acerca de las antigüedades de los indios, Editado y anotado por José Juan Arrom, Siglo XXI, México.
- Pérez de Oliva, Hernán
1965
Historia de la Invención de las Indias. Estudio, edición y notas de José J. Arrom. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.
- Petrullo, V. M.
1932
"Primitive people of Mato-Grosso, Brazil". *University Museum Journal*, Vol. 23, Philadelphia, págs. 83-184.
- Polanco Brito, Mons. Hugo E.
1974
"Fray Ramón Pané, primer maestro, catequizador y antropólogo del Nuevo Mundo". *Serie Conferencias No. 1*, Museo del Hombre Dominicano, Santo Domingo.
- Preuss, Theodor
1921
Religion und Mythologie der Uitoto, 2 vols. Gottingen-Leipzig.
- Radcliffe-Brown, A. R.
1952
Structure and Function in Primitive Society. The Free Press, Illinois.

- Rafinesque, C. S.
1836
"The Haytian or Taino Language restored, with fragments of the dialects of Cuba, Jamaica, Lucayas, Borinquén, Eyeri, Cairi, Araguas", *The American Nations...* Chapter VII, Philadelphia.
- Reichel-Dolmatoff, G.
1968
"Algunos mitos de los indios Chami", *Revista Colombiana de Folklore*, Instituto Colombiano de Antropología, Núm. 2, Bogotá, págs. 148-165.
- 1975
Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés. Universidad de los Andes, Colombia.
- Remesal, Antonio de
1932
The Shaman and the Jaguar. Temple University Press, Philadelphia.
- 1968
Historia general de las Indias Occidentales y particularmente de la Gobernación de Chiapas y Guatemala..., Biblioteca Guatemala, Vols. IV y V, Guatemala.
- Ribeiro, D.
1950
Religiao e mitologia Kakieréu. Seruco de Prolecao aos Indios, Pub. 106, Rio de Janeiro.
- Rivet, P. y C. Loukutka
1952
"Languages de l'Amerique du Sud et des Antilles". En Meillet, A. and Cohen. *Les Languages du Monde*, págs. 1099-1160, Paris.
- Rouse, Irving
1940
"Some evidence concerning the origins of West Indian Pottery-Making", *American*

- Anthropologist*, n. s., vol. 42, No. 1, págs. 49-80, Menasha.
- 1947 "La arqueología en las Antillas Mayores". *Acta Venezolana*, II, nos. 1-4, Caracas, págs. 38-45.
- 1951 "Areas and Periods of Culture in the Greater Antilles". *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 7. Albuquerque, págs. 248-265.
- 1948 "The Arawak", en *Handbook of the South American Indians*, Vol. IV. Bureau of American Ethnology, Washington, págs. 538-539.
- 1948 "The Carib", en *Handbook of the South American Indians*, Vol. IV. Bureau of American Ethnology, Washington, págs. 547-565.
- 1960 *The Entry of Man into the West Indies*. Yale University Publications in Anthropology. No. 61. New Haven.
- Schaden, Egon
1945 "Ensaio Etno-Sociológico sobre la mitología heroica de algunas tribus Indígenas do Brasil", *Sociologia*, Vol. VII, No. 4, Sao Paulo.
- Schoumburgk, Richard
1847 *Travels in British Guiana*. 2 vols., Leipzig.
- Steinen, Karl von den
1894 *Unter den Indianern Zentral Brasiliens*. Berlin.

Steward, Julian H.
1948

"The Witotoan Tribes", en *Handbook of South American Indians*, Vol. III, Bureau of American Ethnology, Washington, págs. 749-762.

Stolpe, Hjalmar
1974

Amazon Indian Designs from Brazilian and Guianan Wood Carvings. Dover Publications, Inc. New York.

Tello, Julio C.
1918

"Folklore Indiano: Leyenda de la Génesis de los Amueshas", *Revista de Psiquiatría y disciplinas conexas*, T. 1, Lima, Perú, págs. 51-55.

Ternaux-Compans, Henri
1839

"Abecedaire haïtien, suivi d'un Précis historique sur l'île d'Haïti".
Voyages, relations et mémoires originaux par revêtir à l'Histoire de la découverte de l'Amérique. Paris.

Thevet, André
1878

Les singularitez de la France antarctique. Paris.

Thompson, Stith
1975

Motif-Index of Folk-Literature. Indiana University Press.

Trimborn, Hermann
1961

"South Central America and the Andean Civilizations" en *Pre-Columbian American Religions*. London.

Vargas, Iraida y Mario Sanoja
1969

"The Orinoco Project: Preliminary Report 1968-1969". En *Proc. Third International Congress for the Study of Pre-Columbian Culture of the Lesser Antilles*. Grenada, págs. 107-113.

Vega, Bernardo
1976

Comparison of newly found cave drawings in Santo Domingo with petroglyphs and pictographs in the Caribbean region". *Proc. VIth International Congress for the Study of Pre-Columbian Cultures in the Lesser Antilles*. Guadeloupe, pags. 200-212.

Veloz Maggiolo, Marcio
1972

Arqueología Prehistórica de Santo Domingo. McGraw-Hill, Singapore.

Villa Boas, Oriando y Claudio
1973

Xingu-The Indians, their Myths. Farrar, Strauss, Giroux, New York.

Wagley, Charles y Eduardo
Galvao
1948

"The Tenetehara", *Handbook of South American Indians*, Vol. III, Bureau of American Ethnology, Washington, pags. 137-148.

"The Tapirabé", *Handbook of South American Indians*, Vol. III, Bureau of American Ethnology, Washington, pags. 167-178.

Wassen, Henry
1934

"Mitos y cuentos de los indios cunas", *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, n. s. 26, pp. 1-35.

"The Frog in Indian mythology and imaginative World", *Anthropos*, pags. 613-658. Modling-Wien.

Wilbert, Johannes
1969

Textos folklóricos de los indios Warao, Latin American Studies, Vol. 12. University of California, Los Angeles.

Wildner-Fox, Alberto
1954

Fray Ramón Pané de la Orden de los Jerónimos. Relación de Indias, 1496. Présenté et annoté par Alberto Wildner-Fox d'après l'édition du 1571. Editorial Uruguay 560 - Buenos Aires.

Zerries, Otto
1961

"Primitive South America and the West Indies", en *Pre-Columbian American Religions*. London, págs. 230-316.

