

NÚMERO 1
ISSUE 1

2007

**EL MISIONERO, LAS LENGUAS MAYAS Y LA TRADUCCIÓN.
NOMINALISMO, TOMISMO Y ETNOLINGÜISMO EN GUATEMALA**
Jesús García Ruiz

Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux (CEIFR)
École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)
Paris



El siguiente artículo se publicó en *Archives des sciences sociales des religions*, 1992, vol. 77, núm. 1. Agradecemos a su autor el permiso para la reproducción y difusión en el ámbito de los estudios de traducción.

Entre los múltiples problemas planteados por la «conquista espiritual» de América en general, y la de Guatemala en particular, el de la comunicación, es decir, la incapacidad de transmitir el contenido de la «buena nueva» en las lenguas habladas en los territorios conquistados, y su corolario, la «traducción» del conjunto de las representaciones, creencias y sistema de valores asociados al catolicismo ibérico, concentró los esfuerzos de una verdadera legión de misioneros. Problema no resuelto aún en nuestros días, como lo prueba la reivindicación en Guatemala del derecho a la existencia y el reconocimiento de una «Iglesia maya» que reivindica identificaciones y representaciones propias en nombre de la libertad de culto reconocido en la Constitución.⁽¹⁾ Y como lo prueban los enfrentamientos permanentes por la hegemonía de las «significaciones» —obsesión de lingüistas, misioneros, predicadores, políticos, y antropólogos— en el interior de las comunidades indígenas, entre «nuevos católicos», «evangélicos» y «tradicionalistas». Unos enfrentamientos que —como en el siglo XVI, en nombre de la fe verdadera y única posible— crean exclusiones, antagonismos, rupturas y apropiaciones de la legitimidad que se niega a los demás.

Fue precisamente la «traducción» —ejercicio temerario por excelencia— la que provocó el enfrentamiento entre franciscanos y dominicos, enfrentamiento que constituyó el aporte filosófico-teológico más interesante ocurrido en Centroamérica durante los tres siglos de dominación colonial.

Y, pese a lo reducido de su territorio, fue en Guatemala donde el problema de la «traducción» se planteó de manera particularmente acuciante: se trataba de un verdadero «mosaico», puesto que se hablaban más de 26 idiomas, la mayoría de los cuales aún sobreviven en nuestros días. Por otra parte, en la región no existía una «lengua franca», es decir, una lengua vehicular, a diferencia de lo que ocurría en México con el *náhuatl* y en la región andina con el *quichua* y el *aymará*. Sin embargo, en Guatemala se intentó, en un primer momento, que el *cakchiquel* —la lengua hablada en la región donde se implantó la capital de la Capitanía General— cumpliera esta función, razón por la cual se la llamó «lengua metropolitana» (Recinos, 1950: 31). El motivo de la elección fue doble: en primer lugar, porque desde el principio se tuvo un mejor conocimiento de la misma —los franciscanos lograron describirla con particular pertinencia—, y, en segundo lugar, porque, al formar parte de la familia *quiché*, presentaba una real cercanía con el *tzutuhil*, el *quiché* y el *uspanteca*, es decir, ofrecía posibilidades de comprensión y facilidades para el aprendizaje. Además, estos cuatro grupos lingüísticos ocupaban la parte central del territorio y representaban casi el 65 por ciento de la población conquistada. Pero las oposiciones históricas entre *quichés* y *cakchiquel* (Villacorta, 1934: 238-241), y entre *quichés* y *tzutuhiles* (Fuentes y Guzmán, 1969, I: 68 ss.), impidieron que el proyecto fructificara.

La práctica de la Iglesia católica durante el Medioevo había sido mantener el trilingüismo —hebreo, griego y latín— en las prácticas litúrgicas y la traducción de la Biblia, lo que significaba que sólo se consideraban aptos para la predicación estos tres idiomas. La primera puesta en tela de juicio del trilingüismo fue la evangelización de los países eslavos: san Cirilo y san Metodio decidieron utilizar el alfabeto cirílico.

En América, desde un comienzo, tanto los franciscanos como los dominicos desecharon el trilingüismo, razón que explica el interés y los significativos esfuerzos para estudiar las lenguas locales, traducir catecismos, textos bíblicos y vidas de santos, o elaborar vocabularios, calepinos y doctrinas. Pero las reticencias por parte de ciertas estructuras eclesiales se mantuvieron: por una parte, el Santo Oficio se opuso a la publicación de algunos textos e incluso mandó retirar otros de la circulación,⁽²⁾ y, por otra, estableció prohibiciones precisas sobre algunos usos de los mismos. En Guatemala, fue concretamente Diego de Carvajal, nombrado en 1572 primer delegado del Santo Oficio, quien prescribió que estos textos sólo fueran utilizados por los misioneros y prohibió explícitamente que los usaran los indios (Fernández, 182, IV: 249), tal como lo había hecho once años antes el I Concilio Provincial Mexicano.

Para el misionero, conocer las lenguas era la única forma posible de «llegar al corazón» del evangelizado, pero, sobre todo, constituía la única posibilidad de evangelizar: sin conocer las lenguas indígenas, sólo podían administrarse, en el mejor de los casos, el bautismo y el matrimonio.⁽³⁾ Instruir con signos o por medio de un intérprete no presentaba ningún tipo de garantía. La utilización que se hizo de intérpretes pronto demostró la inadecuación del sistema, sobre todo tratándose de la confesión.⁽⁴⁾ El misionero, en su función de predicar, evangelizar y convertir, llegó a la conclusión de que esforzarse en aprender la lengua ajena —hasta un nivel controlable— y arriesgarse a la imprecisión terminológica, dada la dificultad de expresar los contenidos y los matices de la teología en una lengua con estructuras cognitivas diferentes, resultaba preferible a enseñar el castellano para, después, evangelizar con la precisión de su lengua materna. Los inconvenientes eran, sin duda, inmensamente mayores en el segundo caso: retraso «ilimitado» del proceso de evangelización y, sobre todo, imposibilidad de garantizar con eficacia la percepción. Remesal (1966, II: 745) explicita con claridad la posición de los dominicos: «y por entonces siguieron el medio que escogieron de aprender la lengua de la provincia o pueblo que a cada uno le cupiese, por ser más fácil que esperar que todos los moradores de él aprendiesen la lengua castellana».⁽⁵⁾ Es la misma lógica que encontramos en las prescripciones que fijó el I Concilio Mexicano en 1555: «que la doctrina se enseñe en su lengua, porque mejor lo pueden saber y retener».

Los franciscanos se percataron rápidamente de la necesidad de estudiar las lenguas indígenas (Ricard, 1933: 61-61), mucho antes que los dominicos.⁽⁶⁾ Aunque el dominico Pedro de Córdoba fue el principal artífice de la «doctrina larga» que se publicó en castellano con la ayuda de Zumárraga y Betanzos en 1544 (García Icabalceta, 1981: 68 ss.), y en castellano y *náhuatl* en 1548 (Ricard, 1933: 129), no fue sino hasta 1553 que los dominicos tomaron conciencia de la necesidad de conocerlas para evangelizar a «los naturales» (Ulloa, 1977: 244-5). Es en esta misma fecha que la orden prohíbe la participación en la evangelización de todos aquellos que no las dominen con alguna soltura. En numerosas ocasiones se solicitó la intervención de Roma respecto al uso de las lenguas indígenas. Aunque no hay indicios de que hubiese aprendido la lengua de las Verapaces, de donde era obispo, un hombre como Bartolomé de las Casas solicitó a Pío V que obligase a los obispos a aprender la lengua hablada en su diócesis (Hilton, 1976: 110). El papa, consciente de la necesidad de sostener el esfuerzo y bajo las presiones de los responsables de las órdenes mendicantes, decidió —por un Breve en 1571— que aquellos que «aprendieran la lengua de aquellas partes, para enseñar en sus pueblos la fe y la religión cristiana, ganen cien días de indulgencia todas las veces que enseñen o prediquen en ella» (Remesal, 1932, I: 486). La importancia dada a la evangelización en lenguas indígenas fue tal que, en 1572, el capítulo dominicano celebrado en Cobán (Guatemala) expresó oficialmente que se trataría como «reo de culpa mortal quien, conociendo la lengua de los indígenas, se volviera sin causa justificada a España».

La dimensión y complejidad de la nueva tarea hizo que la Corona española —a través del Consejo de Indias, en cuyas manos recaía la responsabilidad de la evangelización de los nuevos territorios— se plantease a lo largo del dominio colonial en repetidas ocasiones la necesidad de elaborar una «política lingüística» dirigida a la evangelización.⁽⁷⁾ Pero no era evidente cuál, y esta política fue, hasta finales del siglo XVIII, fluctuante y contradictoria en la mayor parte de los casos. Desde un primer momento, la administración explicita sin ambages sus intenciones: en las Instrucciones dadas a los padres de la Orden de San Jerónimo el 13 de septiembre de 1516 y la Real Cédula a los Provinciales de las Órdenes de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín del 7 de junio de 1550, se insiste sobre la necesidad de desarrollar la cultura ibérica a través de la castellanización, cultura y lengua en las cuales se considera que la evangelización será más eficaz.⁽⁸⁾ Durante la colonia, esta posición se justifica con argumentos, más o menos contundentes, tal como sucede en la Cédula de 1770, donde se insiste en la necesidad de que los conquistados «tomen amor de la nación conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato y comercio y que con mucha diversidad de lenguas no se confundan los hombres como en la torre de Babel». Pero, en Guatemala, el obispo y las órdenes religiosas habían tomado ya posición sobre el problema y, a pesar de las intervenciones de la corona, dicha posición no cambiará.

Política lingüística, política evangelizadora

Pero ¿cómo se desarrolló específicamente el proceso, cuáles fueron las etapas de su desarrollo en Guatemala?



Mapa de los grupos lingüísticos de la región de Guatemala

Entre 1524 y 1562 —fecha en que muere Francisco Marroquín, primer obispo de Guatemala— la Iglesia desarrolla una política de organización de la sociedad, evangelización, y aprendizaje y uso de las lenguas indígenas.

La primera etapa va desde el inicio de la Conquista en 1524 hasta el nombramiento y la llegada de Francisco Marroquín en 1530: seis años marcados por la turbulencia de la guerra, la desestructuración social, los traslados masivos de población, el sometimiento y la esclavitud de numerosos indios, etc. La evangelización durante este período fue limitada, puesto que los clérigos que actuaban como capellanes castrenses se centraron más en «conservar» la fe de los conquistadores que en propagarla entre los conquistados. Culminada la conquista, estos clérigos incorporados a la vanguardia militar siguieron adelante, dejando en el mejor de los casos a pseudosacristanes encargados del culto en los campamentos. Las acciones de implantación del cristianismo fueron limitadas y los seglares desempeñaron en ellas un papel importante: imposición del signo de la cruz, construcción de templos provisionales donde, con o sin clérigos, se realizaban algunos cultos (entierros de españoles, bautismo de mujeres indias integradas de una u otra forma en núcleos familiares de españoles, uniones mixtas, etc.). Sin embargo, no se puede hablar de «evangelización» en este período: ni siquiera los «auxiliares» indígenas eran catequizados, como lo testimonia el comportamiento de un cacique *tlaxcalteca* (de los que había acompañado a Alvarado), quien dio muerte a su propio hijo porque le recriminaba que «no vivía como cristiano».

La segunda etapa (1530-1541) comienza con la llegada a Guatemala de Francisco Marroquín, quien será, durante 33 años, el ideólogo y el hombre fuerte del sistema colonial. En efecto, habiendo conocido a Alvarado en la corte española, aceptó acompañarlo a México primero —donde fue provisor del gran obispo Zumárraga y de cuyas manos recibiría la consagración de obispo más tarde—⁽⁹⁾ y a Guatemala después, donde se convierte en el verdadero artífice de la construcción de la nueva sociedad.

Durante este periodo —perdidas las esperanzas de encontrar oro y especias de Oriente— los soldados se asientan y organizan la explotación del territorio. Francisco Marroquín cumplirá una función determinante en este contexto: al visitar las diferentes regiones del obispado toma conciencia de las condiciones de explotación en que se encuentran los indios e intenta aplicar las disposiciones reales para que la esclavitud cese. En esta empresa fue eficazmente secundado por Alonso Maldonado, presidente de la Audiencia, hombre que marcará la fisonomía de Guatemala, y de quien los *cakchiqueles* (Anales, 1950:135) consideraban «que vino a aliviar los sufrimientos del pueblo. Pronto cesó el lavado del oro; se suspendió el tributo de muchachas y muchachos. Pronto también cesaron las muertes por el fuego y en la horca (...)».

Marroquín pone las bases, durante este período, de lo que será la Iglesia guatemalteca: se informa sobre el contexto y la realidad de los habitantes, se interesa personalmente por el aprendizaje de las lenguas, prepara la documentación necesaria y organiza una verdadera reflexión sobre las modalidades de intervención y los métodos de evangelización. Su pertenencia al clero secular marcará durablemente el tipo de Iglesia que se desarrollará en Guatemala: una Iglesia de cuño episcopal en la que el obispo no sólo precede a los misioneros, sino que los busca, les paga el pasaje, les proporciona alojamiento, los alimenta... y hasta ejerce de primer maestro de las lenguas habladas en el territorio que deben evangelizar (Marros, 1981: 150). Al organizar las modalidades de intervención, sigue de cerca la evolución y las intervenciones concretas de los diferentes actores (Sáenz, 1963: 125). Mantendrá esta actitud voluntarista a lo largo de toda su vida, lo que le valdrá severas amonestaciones de Carlos V por haber entregado al clero secular una parte de las doctrinas de indios que estaban bajo la responsabilidad de dominicos y franciscanos. Tomó esta

decisión, como veremos más adelante, a causa de los enfrentamientos entre las dos órdenes, que tuvieron como pretexto posiciones ideológico-teológicas opuestas frente a la traducción y perturbaron físicamente la vida social de la capital. Es también durante este período que llegan las órdenes religiosas: los mercedarios en 1537, los franciscanos en 1540, y los dominicos.

La tercera etapa, que podríamos llamar de organización espacial y «evangelización del indio», se sitúa entre 1541 y 1563, fecha en que muere Marroquín. Es durante este período que se organiza la evangelización sistemática de los diferentes grupos indígenas, evangelización que comprende varias etapas bien diferenciadas: en un primer momento, se construyen los «pueblos de indios» bajo la dirección del obispo, secundado, sobre todo, por los dominicos; y, en un segundo momento, se concentra por la fuerza la población dispersa. De esta manera, a partir del modelo español del pueblo con una plaza central donde se ubican la iglesia y la alcaldía, se concentra a los grupos indígenas en un espacio preciso, en el cual es posible el desarrollo de políticas efectivas de control de la mano de obra, la producción y el tributo, y de las conciencias a través de la evangelización.

Es a finales de esta década cuando se logra la estabilización de los diversos grupos sociales en pueblos y que el templo y el convento asumen la función de evangelizar. Un testimonio —fechado el 10 de febrero de 1542— de los *Anales de los cakchiqueles* (1950: 139) describe bien la actividad de este período: «nuestra instrucción comenzó por medio de los padres de Santo Domingo. Luego salió la doctrina en nuestra lengua. Nuestros padres, fray Pedro [Angulo] y fray Juan [Torres] fueron los primeros que nos predicaron la palabra de Dios (...)».

Fue también durante este período que dominicos, franciscanos y, en mucha menor medida, mercedarios —que tenían bajo su responsabilidad la evangelización del área *mam*— estudian las lenguas indígenas e inician la producción de instrumentos lingüísticos para la evangelización.⁽¹⁰⁾ Tarea compleja ésta, sobre la cual el cronista franciscano Francisco Vázquez (1937, I: 125) nos transmite la metodología seguida por anónimos «investigadores»: «poniendo cuidado y solicitud en percibir de los mismos indios las voces, escribiéndolas muchas veces en la mano, tomarlas de memoria, hoy un poco, mañana otro poco, preguntar los significados a quien más sabía, conferenciar entre sí y rumiar, cada uno entre sí, el modo, el sonido, el gesto». Se trata de un verdadero trabajo de lingüista y etnólogo conjugados, ante el cual el cronista no puede ocultar su admiración: «¡Oh, qué trabajo pasaron aquellos operarios evangélicos! Los libros que dejaron escritos lo testifican, pues lo que llaman vocabularios son como unos memoriales de mucho volumen». En cuanto a la metodología seguida para su elaboración, «su estilo es, en una columna, poner por orden alfabético las cosas en idioma castellano y, a la parte correspondiente, no verbos ni nombres, sino oraciones enteras muy prolijas para explicar lo que se pide; sin duda, guiándose de los vocabularios latinos, escribían el romance y andaban preguntando lo que le correspondía en el lenguaje de los indios y cómo en él hay tanta variedad (...)».

Nominalismo contra tomismo: los implícitos epistemológicos de la traducción

En 1546 ve la luz, en México, la *Doctrina christiana breue traduzida en lengua mexicana* por el franciscano fray Alonso de Molina.⁽¹¹⁾ Esta publicación marca el punto de partida del enfrentamiento. El motivo, como hemos mencionado, fueron las diferencias teológico-filosóficas que dichas órdenes sostenían sobre la traducción a las lenguas indígenas de los conceptos de catolicismo ibérico. Se trataba, en realidad, de un enfrentamiento teológico-filosófico donde, como en una filigrana, cada parte intentaba afirmar las respectivas posiciones y de cuyo desenlace dependía, en última instancia, la predominancia y el control de la interpretación de la fe en el Nuevo Mundo. Y fue un verdadero conflicto ideológico en relación con la traducción de conceptos específicos: no solamente sobre la noción de «dios», sino sobre otros muchos términos, entre los cuales estaban «penitencia» —que, en los catecismos publicados en México, aparecía siempre en español (Vázquez Espinosa, 89)—, «contrición», «gracia», «alma» o «pecado». A partir de este momento se instaura una verdadera competencia entre las dos órdenes para que se valore e imponga su *Doctrina*, es decir, su interpretación teológica y sus posiciones ideológicas: entre 1546 y 1553, aparecieron no menos de siete *Doctrinas*.⁽¹²⁾ Encontramos la misma situación en Perú respecto al significado y el uso de la palabra *Pachacámac* (Garcilaso, *Comentarios reales*, II, II). La disputa en la Nueva España duró un cuarto de siglo: entre 1546 y 1571, las dos órdenes se enfrentan en centros universitarios, púlpitos y parroquias locales. Cada una reivindicaba poseer en su seno los mejores especialistas. El esfuerzo de los dominicos fue inmenso y en las regiones que evangelizaron se hablaba sobre todo el *nahua*, el *mixteco* y el *zapoteco*. Los franciscanos, más numerosos y con territorios misioneros más extensos, fueron especialistas incontestables del *nahua*, el *tarasco* y el *matlazintla*, entre otros.

En Guatemala, la polémica toma cuerpo en 1556 —diez años más tarde que en México—, a pesar de las maniobras que el obispo Marroquín organizó para evitarla. En realidad, disponemos de poca información sobre lo que fue, sin lugar a dudas, la disputa intelectual más interesante de la época librada en los centros de enseñanza de Guatemala. Es Remesal, cronista de la orden dominicana, quien nos ha transmitido la información más rica y abundante en su *Historia General de las Indias Occidentales*. Consagra todo el libro X a las «diferencias y contiendas que opusieron dominicos y franciscanos», «diferencias y contiendas» que achaca al diablo: «comenzaron por inspiración suya [del diablo], algunos frailes idiotas a desasosegarse y hacer bandos de dominicos y franciscanos, como si los santos hubiesen sido enemigos. (...) comenzaron una guerrilla civil y muy civil, unos frailes contra otros, procurando cada cual el acrecentamiento de su Orden, su fama, su reputación, su buen nombre, como cosa importante para aficionar a la gente (...)».

Probablemente sin querer, presenta dos versiones distintas del origen y el desarrollo del enfrentamiento. La primera versión⁽¹³⁾ hace pensar que fue Francisco Marroquín quien —conociendo la situación de la Nueva España y para neutralizar los posibles antagonismos en su obispado— tomó la decisión de elaborar un catecismo y una cartilla en *cakchiquel*. Partiendo de la autoridad que le confería su propia competencia lingüística y su función de jefe de la Iglesia recurrió a dos especialistas, uno de cada orden: el franciscano fray Pedro de Betanzos y el dominico fray Juan de Torres. Este libro fue editado en México —probablemente en la imprenta de Juan Pablos—⁽¹⁴⁾ bajo el título *Doctrina christiana en lengua utlatleca*.⁽¹⁵⁾

En la segunda versión, Remesal (1966, II: 276) se refiere al contexto de litigio existente entre dominicos y franciscanos, litigio que obedecía a las posiciones generales que cada orden quería ocupar en los pueblos de indios y los centros urbanos. Cada orden reivindicaba el mejor emplazamiento para sus conventos y privilegios particulares para los mismos. Pero el vaso se desbordó cuando «imprimieron los padres de San Francisco en México un catecismo o doctrina cristiana en la lengua de Guatemala». Según esta versión, la *Doctrina* habría sido compuesta por los franciscanos, lo que ya era un problema, y estaba precedida además de un *Arte*,⁽¹⁶⁾ redactado sin duda por fray Pedro de Betanzos y fray Francisco de la Parra, que fueron dos de los más brillantes conocedores del *cakchiquel* —lengua sobre la que la orden franciscana era indiscutiblemente la gran especialista—, lo que debió resultar intolerable. En un primer momento, se intentó que el enfrentamiento se mantuviera en el plano teológico, pero rápidamente degeneró incluso en peleas físicas.

La *Doctrina* no satisfizo a los dominicos «ni en sentencias ni en voces, y dieron en predicar y enseñar algunas cosas contra lo impreso, y los padres franciscanos a defender lo dicho» (Remesal, 1966, II: 276-277). El conflicto, así planteado, desestabilizó incluso las órdenes desde el interior: «y, si dentro de la Orden había diferentes sentencias, ¿fuera de ella qué sería? Todo era pareceres, calificaciones, encuentros, porfías (...)», señala Remesal (1966, II: 277); y añade: «fueron estos años de mucha tribulación y desconsuelo (...), porque en casa la variedad de opiniones, con qué vocablo se había de nombrar a Dios, lo hacía tener las conferencias y pláticas algo inquietas. Los pleitos fuera de su convento los traían desasosegados por calles, plazas, Audiencias, y lo más del tiempo se les pasaba en consultar letrados, formar peticiones, presentar testigos, hacer informaciones (...)».

La utilización del término «Dios» en vez de *qabovil* en la *Doctrina* fue el pretexto que tomaron los dominicos para desencadenar el enfrentamiento. Fray Pedro de Betanzos y, con él, la orden franciscana consideraban impropio que el doctrinero utilizase el término empleado en *cakchiquel* —*qabahuil* o *qabovil*— para designar el concepto de Dios, lo que los llevó a utilizar directamente el vocablo castellano «Dios». Los dominicos reaccionaron violentamente. El obispo intervino, pero la única solución que encontró fue tomar medidas represivas contra ambas órdenes: confiscó un número significativo de doctrinas y las transfirió al clero secular. Dominicos y franciscanos se quejaron ante Carlos V, quien amonestó severamente al obispo, pero no lo obligó a dar marcha atrás.

Remesal (1966, II: 277) transcribe la opinión del dominico fray Tomás de la Torre, que participó directamente en la reyerta, y presenta, en un primer momento, la posición de los franciscanos con la crítica correspondiente: «uno de esos yerros era que a los indios se les predicaba debajo de este nombre Dios; y no por el nombre que significaba 'Dios' en su lengua. La razón que para ello daban los padres franciscanos era: porque eran tales como Júpiter y Venus, etc.; daban el nombre que los indios decían que eran sus dioses eran tales como Júpiter y Venus, etc.; daban el nombre que los indios atribuían a Dios al demonio; y hacían que cuando le nombraban le escupiesen; y decíanles que debía adorar a un solo Dios y que aquel no era ni piedra ni palo, etc. Como si para mayor declaración digésemos que predicaba San Pablo en Roma que todos los dioses eran demonios, que solamente había que adorar a *theos*, y que aquel no era más que uno, y que Júpiter, aunque era dios, no era *theos*. Y como los indios no formaban concepto de lo que significaba esta palabra 'Dios', andaban desatinados porque no podían concebir que Dios en romance [en castellano] significaba su propio vocablo en la lengua de Guatemala».

A esta posición contraponen, en un segundo momento, el fundamento de la posición de los dominicos: «para quitar esta confusión, los padres dominicos nombraban a Dios por el propio vocablo del indio, y negándolo a todos los ídolos, sólo lo daban al verdadero Dios, lo cual no querían admitir los padres de San Francisco». Y Remesal añade su propio juicio: «esto dice el Padre Fray Tomás de la Torre como sentencia propia, favoreciéndola como quien la seguía».

El fondo del problema radicaba en que los franciscanos —nominalistas, escotistas y voluntaristas—⁽¹⁷⁾ enraizaban su teología en el nominalismo filosófico, que sostenía que la naturaleza de los términos se articulaba a partir de la oposición *res-vox*: por una parte, la «cosa» significada, y, por otra, el «término», la palabra que la significaba. Ello implicaba que la oposición entre «cosas» y «términos» constituía un nivel de referencia y articulación del propio proceso de conocimiento. Al reducir los universales a simples términos, el nominalismo —en cierto sentido, «terminismo»— se define por oposición al «realismo». La diferencia reside en la percepción de lo real. En efecto, para el «nominalismo» un término puede decirse de muchas cosas y, por lo tanto, no es una cosa. Es sobre estas premisas que Ockham y Duns Escoto fundamentaron la teoría de las distinciones, la cual, a su vez, fundamentó la teología de la creación elaborada por el mismo Duns Escoto. Más importante aún: si no existe ningún tipo de universalismo posible —ni en acto ni en potencia—, si la oposición *res-vox* procede en sí misma de la especificidad de la ontología teológica, la consecuencia es que el universal no puede ser sino exterior a la realidad y se designa con una palabra que

se encuentra, a su vez, en posición excéntrica en relación con lo designado.

Para los franciscanos, por lo tanto, la búsqueda de una terminología precisa era prioritaria, ya que quedaba totalmente excluida la utilización de términos no pertinentes o cuya imprecisión fuese evidente. No se trataba de poner cualquier tipo de término a cualquier concepto.

Los dominicos —tomistas, realistas e intelectualistas— sostenían que el conocimiento se ejerce bajo el signo del «realismo crítico». Toda realidad (*res*) se percibe como algo que es, en su esencia, un objeto propio, en el sentido de constituir el límite y el criterio de la finalidad del intelecto. Esta construcción intelectual tiene lugar en la elaboración de nociones genéricas y nociones específicas a partir de un proceso descriptivo en el que la esencia de la *res* se encuentra fuera de la contingencia terminológica. El acceso a lo real es el resultado de un esfuerzo crítico. Lo que se conoce como punto de partida no es la simple *res*, sino la *res* inserta en el concepto. El esfuerzo crítico que el sujeto realiza le permite construir la forma inteligible, forma que elabora la medida del saber sobre algo por medio de la *res*. La *res* es portadora de una función causal supraempírica determinada por su carácter *a priori*. Los dominicos pensaban que el concepto guarda una autonomía propia e inalienable y, en consecuencia, no estaba supeditado al término con el que era expresado.

Esta oposición filosófico-teológica, al ser trasladada al Nuevo Mundo, adquirió una dimensión nueva que, creemos, ninguna de las órdenes percibió en un principio, e intentaremos aclararla a partir de elementos etnolingüísticos contemporáneos.

Las construcciones de la significación: *cabovil* y *chi*⁽¹⁸⁾

La discusión, por lo tanto, se centró en la utilización de dos términos: *cabovil* y *chi* (Remesal, 1966, II: 277).

Los *cakchiquel* utilizaban la palabra *cabovil* (con las variantes *cabowil*, *qabahui* y *qabawil*, que corresponden, por una parte, a variantes regionales, y, por otra, a diferencias de transcripción de la fonología) como término genérico para designar tanto la divinidad en general como cada uno de los dioses en particular. Con esta significación la encontramos utilizada en los *Anales de los cakchiqueles* (1950: 79): *qabouil abah* es «la piedra del dios» —*abah* significa «piedra»—, nombre con el que se designaba la parte superior de una montaña. Creemos que esta traducción es mejor que la propuesta por Galich (1967: 28), que traduce la expresión por «dios en la piedra» y la pone en relación con *chay abaj*, «que es la piedra sagrada de los *cakchiqueles*». El término está formado por *qa*, pronombre posesivo que designa la primera persona del plural; *bo'w* o *b'aw*, raíz de una forma antigua que origina significaciones como «saber», «poder», «terminar», «acabar» y «hacerse»; e *il*, que es un sufijo abstractivo especificador. Se trata de una de las formas terminológicas que hacen referencia al proceso de elaboración o talla de las esculturas de madera, o «fabricación» de los dioses. En efecto, entre los mayas de Yucatán durante el mes *mol* se «tallaban las estatuas de los dioses» (Landa, 1959: 101), estatuas que los representaban y se designaban con el término genérico de *polbil che'*, de *poi*, «labrar o alisar madera, o carpintear y labrar piedra y esculpir en ellas cualquier figura y lo así labrado» (Cordemex, 664); *bil*, participio pasivo; y *che'*, «árbol/madera». Otra forma utilizada para nombrar la divinidad entre los mochós se organiza a partir del tipo de madera utilizada: *yusite'*, de *yus*, «cedro», y *te'* «árbol», que significa también «santo/estatua/dios» (García-Ruiz, 1990: 99).

Fue, por lo tanto, el término genérico con el que se designaba la divinidad el que se convirtió en espacio central de enfrentamiento y, como señala fray Tomás de la Torre, los franciscanos «daban el nombre que los indios atribuían a Dios, al diablo» (Remesal, 1966, II: 277). Más aún, fue a partir de este núcleo semántico que organizaron la significación de «ídolo» e «idolotrar». Es particularmente interesante, por ejemplo, el *Vocabulario de la lengua cakchiquel* de fray Tomás de Coto (1983: 289), que nos muestra cómo los franciscanos «satanizaron» estos conceptos y crearon toda una terminología por inversión de significación, terminología que fue presentada como «propia» de la lengua *cakchiquel*. La entrada «idolotrar» se traduce por *qui gabovilan*, «idolotrar» como *ah* (agente) *qabovil*, e «ídolo» como *qabovil*. Es también con este mismo núcleo de significación que se articula la noción de discurso idolátrico o discurso-oración que se dirigía a las divinidades indígenas, *qabuvilah tzij*, en cuya traducción Coto explicita el proceso de inversión, pues lo traduce explícitamente por «palabras de idolatría, a su modo santas y de estima».

Observamos un proceso semejante con *chi*. En efecto, *chi* o *chi'* es el término con el que se designa la «boca» y, por extensión, la «entrada/puerta» de una cosa: agujero, cráter de un volcán, abertura de las ollas, etc., es decir, «entrada a algo/puerta de». Otro nivel de significación al que se refiere es la noción de proximidad «orilla de». Puede también significar «mandato/orden». La relación de la significación con Dios se articula como sigue: por una parte, *ru chilbal* está formado por *ru*, posesivo de segunda persona del singular; *chi*, rostro; y *ibal* o *bal*, que es el instrumental y cuya significación es «su semejanza/su parecido»; y, por otra, *ru vachibal*, en donde *vach*⁽¹⁹⁾ significa «rostro/cara» y, al mismo tiempo, «el animal-compañero-otro yo». En las sociedades mayas se considera que, cuando nace un niño, nace al mismo tiempo —en la montaña cercana— un animal que lo acompañará toda la vida, animal que sufrirá las mismas contingencias existenciales que la persona y será su «doble». Se trata del «otro yo», el «otro rostro mío», la «otra cara mía». Esta noción, partiendo de «su parecido a él mismo», de «su semejanza consigo

mismo», significa también «imagen de sí» —en el sentido real y figurado— y, por extensión, «imagen de santo/retrato/pintura». Este conjunto de significaciones confluyen en un último nivel: en los discursos-súplica que los *aj kij* (sacerdotes-astrólogos-curanderos) recitan aún en nuestros días, empleando indistintamente *chi* y *vach* (que en la grafía contemporánea escribimos *wach*) cuando se refieren a la divinidad precisa a la cual se dirigen. Se trata de una descripción del todo por la parte. En el caso que nos ocupa, el rostro representa la totalidad de la divinidad, su imagen.

Chi, por lo tanto, era utilizado por los dominicos para designar a Dios en tanto que representación, forma o imagen, y era este uso el que los franciscanos combatían.

Como señala Remesal (1966, II: 277), la disputa causó conmoción en el interior de la orden de predicadores, donde los pareceres eran menos monolíticos que entre los franciscanos. En efecto, por una parte, el «voluntarismo» fue el nervio de la reflexión filosófico-teológica de la orden franciscana, pero, por otra, ejerció una influencia ideológica real en los medios intelectuales españoles del siglo XVI, es decir, tenía también sus defensores fuera de la orden. Esta influencia se ejerció también en algunas corrientes dominicanas, vía el escolasticismo agustiniano, y predicadores de la orden de Santo Domingo defendieron, en ocasiones, posiciones voluntaristas. Particularmente interesante fue el caso de fray Bartolomé de las Casas que, siendo dominico y tomista, estuvo marcado por el voluntarismo (O'Gorman, 1942: 42 ss.).

La disputa en el convento dominico se produce entre fray Tomás de Casillas y fray Tomás de la Torre. El primero, con un grupo de seguidores, defendía una posición cercana a la franciscana (Sáenz, 1963: 125), mientras que el segundo, que había sido lector de Teología y de Lógica en Salamanca y primer provincial de la orden en Guatemala y Chiapas (Juarros, 1981: 97), defendía el realismo tomista. La disputa, como en México, terminó en favor de la opción franciscana, sobre todo porque numerosas autoridades religiosas y políticas defendían dicho principio. El argumento definitivo, creemos, fue que mantener el término español reducía el riesgo de posibles formas heterodoxas, pues se evitaban los malentendidos y la posible confusión en la cabeza del neófito.

Fray Tomás de Casillas, que había sido elegido primer prior del convento de Santo Domingo cuando el capítulo de 1547 elevó a la categoría de priorato dicho convento (Juarros, 1981: 97) y que posteriormente desempeñaría las funciones de provincial, toma posición y ordena (Remesal, 1966, II: 277): «primeramente, mando por obediencia a todos los religiosos asignados a esta casa [convento de Guatemala] que ni en los sermones, ni en las doctrinas, ni en hablas particulares no traten entre sí, ni con seglares españoles ni indios, este nombre de *Cabahuil*, o *Chi*, o lo que corresponde a estos en las otras, sino que por este nombre de Dios declaren a los naturales el conocimiento del verdadero Dios (...)». Así terminó, «hasta que el tiempo se puso de por medio y lo hizo olvidar», por decisión autoritaria, una discusión que implicó inteligencia, intereses partidarios y pasión. Una discusión no cerrada aún en nuestros días, que intentó comprender qué imágenes, adhesiones, sentimientos, sumisiones y dependencias abrigaba la conciencia indígena al oír, escuchar e intuir un mensaje diferenciado en cuanto proceso cognitivo y proyección ética.

Es en este sentido que nos interrogamos hoy: ¿el problema era simplemente nombrar o se planteaba también sobre formas específicas de nominación? Si bien la posición que enfrentó a las dos órdenes fue «traducir o no traducir» a las lenguas indígenas la terminología más sensible —teológica y filosóficamente hablando— de las representaciones cristianas, hoy cabe concluir que versaba también sobre qué traducir y a partir de qué referentes. En algunos casos, los misioneros intentaron analizar las implicaciones conceptuales en el interior del sistema cultural; en otros, se interesaron por la terminología *cakchiquel* para describir procesos y representaciones que correspondían al catolicismo ibérico, pero que, en la mente indígena, no tenían equivalente alguno. Tal es el caso de «pecado original», que traducen por *alaxibal mac*, donde literalmente *alax* significa «nacer», *i* es una vocal de enlace, *b'* al es el marcador instrumental con que se hace algo, y *mac* es el tipo de falta relacionada con las transgresiones sexuales, el robo o la crítica, como veremos más adelante. Significaría, en consecuencia, «nacer con falta», perífrasis que, para la mentalidad *cakchiquel*, no quiere decir en rigor nada. Partiendo de los trabajos etnolingüísticos que hemos realizado, queremos insistir rápidamente en tres niveles diferenciados cuyas construcciones de significación difieren radicalmente —la percepción de la persona, la percepción de la divinidad, y la percepción de la transgresión o falta— para intentar entrar en la lógica del sistema cognitivo que articulaba las representaciones indígenas, una lógica que, a pesar del interés y los trabajos de las órdenes religiosas, les fue difícil captar. Y eso, en parte, porque a los misioneros les resultaba imposible superar, por un lado, la posición paternalista frente al indio y su «incultura», y, por otro, porque la obsesión sobre el diablo, la herejía, la idolatría, etc., les imposibilitó pensar la realidad del otro como un sistema con coherencia propia. Sólo algunos misioneros excepcionales intuyeron esta dimensión, como fueron los casos del franciscano Bernardino de Sahagún en relación con el mundo *nahua*, el dominico Domingo Vico en relación con los *cakchiqueles* y los *kekchies*, y otros, pero sus estudios se consideraron sospechosos y por numerosos medios se impidió o dificultó la publicación.⁽²⁰⁾

Percepción de la persona

La representación de la persona que las diferentes sociedades han elaborado es uno de los lugares fundamentales de la construcción de la significación. Esta percepción organiza las relaciones con las divinidades —antromorfizadas—, la naturaleza —antropomorfizada también— y los otros hombres en tanto

que relaciones interpersonales y de grupo. En las sociedades mayas, hay tres niveles de referencia que definen la representación sincrónica de la persona como individuo y como ente social:⁽²¹⁾ el *swi* (su «cabeza»), el *sk'u'ul* (su «interior/estómago/centro») y el *chatzil* (literalmente, la «sombra» de la persona, pero que se refiere a su identidad, principio vital, *sakulen* o destino).

a.— El *swi* se percibe como el intermediario de la relación entre el individuo y el mundo exterior, como el lugar de mediación que garantiza la apropiación práctica y eficaz, y permite situarse en la cotidianidad: *sak'an swi*, «despierta/clara su cabeza», es el término con el que se designa la persona inteligente, viva, que sabe hacer los mandados, las diferentes diligencias, las negociaciones, etc.

b.— El *sk'u'ul*, «su interior/su centro», significa también «estómago». Se refiere a la parte del cuerpo situado debajo del tórax y se percibe como un lugar específico de identificación y conocimiento. Se trata, en realidad, del lugar de los procesos emotivos, es decir, a través del cual se mediatiza la experiencia emotiva de la realidad. El *sk'u'ul* es asimismo un lugar de «conocimiento» donde se produce una modalidad particular de «pensamientos», razón por la cual se lo asocia con un proceso de percepción, proceso que se describe con el término *biisu'*, de *bus*, que significa literalmente «triste». Este tipo de «pensamientos» pueden ser el origen de estados negativos: *cha'h sk'u'ul*, «doler su interior», significa que la persona está triste, apenada; *loq'an sk'u'ul*, «hervir su interior», alude a la persona enojada; *k' ust sk'u'ul*, «morder su interior», describe a la persona celosa. Pero el término *sk'u'ul* también modaliza los estados de ánimo positivos, la alegrías, los conocimientos emotivos positivos: *al sk'u'ul*, «alegrar su interior», hace referencia a la persona que está contenta y uno de los momentos privilegiados de ese estado se produce por «haber comido bien», con abundancia, y «haber quedado satisfecho».

El *sk'u'ul*, cuando está enojado, se clasifica en el sistema taxonómico como «caliente», lo que significa que puede ser causa —y origen— de la enfermedad de los hijos, la esposa, otros miembros de la familia e, incluso, los animales. Puede, igualmente, originar la desestructuración de los bienes familiares y el núcleo familiar. Cuando está contento, se clasifica como «fresco», estado en el que se lo percibe como un elemento de «defensa» y protección. Las relaciones interpersonales pueden tener una incidencia directa sobre el *sk'u'ul*, lo que comporta que sea uno de los «lugares» que hay que proteger por medio de diferentes procesos rituales.

c.— *Chatzil* hace referencia, literalmente, a «sombra», pero no a la provocada por la proyección de un polo luminoso sobre un objeto, sino a la visión específica —difusa y confusa— que se tiene de la realidad en el momento del ocaso y el amanecer, cuando las formas se dibujan —y desdibujan— por la indeterminación del contexto luminoso. Se trata, en realidad, del principio vital, portador del *sakulen* —el «don/destino» que el individuo lleva consigo—, que adquiere una especificidad propia en el momento del nacimiento. El *chatzil* es portador de la modalidad de ser y los «dones» propios que el individuo tendrá que desarrollar posteriormente, ya que, según la representación maya, reside en él la identidad individual y social. Por esta razón, desde el desarrollo del feto, diversos especialistas (la partera, el *qamam* de la familia, los abuelos, los ancianos del grupo familiar, la madre, etc.) observan atentamente los signos del *chatzil*. Todos observan los índices que, de alguna manera, podrían aportar significaciones sobre la personalidad y el destino del niño. Determinado así el futuro del cual es portador el *chatzil*, los procesos de inducción subsiguientes tienen como finalidad lograr que el individuo lo asuma como ineluctable. El *chatzil*, así calificado, desempeña en este contexto un rol de fuerza motriz que estimula y dirige al individuo.

El *chatzil* es portador, en este caso, del conocimiento. Es necesario encontrarlo y «sacarlo» de su interior. El *chatzil* es el que va a «enseñar» al individuo. Desde el punto de vista terminológico, el proceso es particularmente explícito: por una parte, la expresión *q'atz baah* se compone de la raíz *q'atz*, que significa «encontrar» y «hacer encontrar», en el sentido de enseñar a alguien; por otra, es una forma reflexiva que marca la modalidad del encuentro, es decir, «encontrarse a sí mismo». Ello significa que aprender se percibe como el resultado de un «encuentro» —en el interior— con el conocimiento, como «sacar del interior el conocimiento». Esta idea se pone de manifiesto explícitamente en la expresión *cheeli chii cha'*, «él saca su sabiduría de dentro de él». Y el sueño es el lugar privilegiado donde se produce este proceso de acceso al conocimiento. Los mochos, por ejemplo, cuando utilizan el castellano, no dicen «he soñado», sino «he revelado», lo que explicita con claridad la percepción del proceso: «sacar del interior» es sinónimo de producir conocimiento, de producir alguna realidad y los elementos para la comprensión de la misma. Y son las personas especiales, elegidas, portadoras de un «don», las capaces de aportar respuestas a los interrogantes que se plantean los «hombres comunes» en la cotidianidad.

Al ser el *chatzil* el lugar por excelencia de la identidad y la dinámica de la existencia, también es el objetivo prioritario de los que quieren causar daño a la persona: enemigos, brujos e, incluso, divinidades descontentas por no haber recibido en el momento preciso las ofrendas y el alimento que les correspondía. Los defensores deberán protegerlo y liberarlo, en consecuencia. Como en todo sistema cultural, esta concepción de la persona es una construcción social arbitraria. Pero rige y organiza el sistema cognitivo, y articula la antropomorfización de la naturaleza, las divinidades y las creencias. Es necesario situar la noción de persona en esta perspectiva: una representación que se percibe intuitivamente por los dirigentes indígenas como parte integrante de las creencias mayas, es decir, la «Iglesia maya».

Percepción de la divinidad

Dos son las lógicas que articulan la representación de la divinidad terminológicamente hablando:

a.— *Ahwalom* o *rajawal*, «patrón de/propietario de/dueño de», es el término con el que se designa toda una categoría de divinidades cuya característica consiste en «ser los propietarios/dueños» de algo —tierra, montaña, maíz, aire, etc.— y a quienes hay que pedir «permiso» antes de realizar cualquier acción que, directa o indirectamente, incida en el contexto de propiedad. Es esta lógica la que rige —y explica— las representaciones y el conjunto de los procesos rituales relacionados con el maíz, la búsqueda de leña en la montaña, las prácticas adivinatorias, etc. En estos contextos —antes de sembrar, de desgranar el maíz, de cortar leña en el bosque, al iniciar la adivinación con los miches...—, se pide permiso con una fórmula cercana a la siguiente: «Santa Tierra, Santo Mundo, Santo [se indica el nombre de la divinidad], aquí vengo a pedirte permiso para sembrar mi milpa. Te pido perdón Santo Mundo, te pido perdón Santa Tierra, te presento tu ofrenda, tu recado, tu comida, perdona Santo Mundo, perdona Santa Tierra (...)». Encontramos esta misma significación en *rajawal ru wach*, «dueño del rostro de la tierra»; *rajawal kaq' iq*, «dueño del viento»; y *rajawal chajul xejui*, «dueño del agua que sale por las cuevas, o de las fuentes».

b.— El otro concepto es *ruk'ux*, «centro de» o «corazón de», es decir, «esencia de/interioridad de». Se trata de un segundo nivel de organización de la significación a través del cual se describen las identidades caracterizadas por su propia pertinencia, independientemente de la «posesión o no posesión». A esta categoría pertenecen *musan*, «nubazón»; *'ik*, «santo aire»; *tz' aik*, «día/tiempo/sol», etc. Se trata, sin duda, de una categoría central del sistema cognitivo: «corazón de» equivale a «elemento constitutivo», «centro», «interioridad» o «esencia». Cuando los *cakchiquel* hablan de *ruk'ux kaj*, «centro del cielo», *ruk'ux q' aq*, «centro del fuego», o *ruk'ux ya'*, «centro del agua», forma parte de este nivel de significación. El mismo que en la expresión idiomática *ma naq ruk'ux*, que se utiliza para referirse al hecho de que el «maíz no rinde/no alcanza» cuando se consume con rapidez y la familia tiene que comprar maíz. La expresión se utiliza porque se considera «que el maíz no tiene corazón y por eso se acaba pronto».

En el primer caso se trata, por lo tanto, de una representación asociada a una posesión, mientras que, en el segundo, la percepción tiene que ver con la «naturaleza intrínseca».

Son estas dos lógicas las que articulan la relación con la divinidad: con los *ahwalom*, la relación es contractual —«dando-dando»—, ya que se trata de una relación de complementariedad en la que el hombre «recibe» bienes y debe «darlos»; debe alimentar, venerar y respetar a la divinidad. Esta lógica explica las ofrendas de copal, las velas, las flores, etc.; y esta misma lógica permite comprender las relaciones de intercambio y complementariedad existentes entre el hombre y las fuerzas divinizadas. En el segundo tipo de divinidades, las percepciones constitutivas son diferentes: se trata de construcciones que articulan la significación a partir de contextos «esenciales», con las cuales los hombres mantienen una relación fundamentalmente de dependencia. Son las que posibilitan la existencia, que el día y la noche se sucedan, el maíz crezca, el viento sople, la lluvia irrigue los campos... Estas divinidades reciben súplicas y ofrendas, y se espera de ellas simplemente la vida. No obstante, no son ni omnipotentes ni totalmente positivas. No se caracterizan por la dualidad asociada a las construcciones del cristianismo, donde lo divino no puede ser sino positivo. Estas divinidades pueden causar daño a los hombres, ser negativas, destruir, etc.

Con independencia de estos dos niveles, existe también una especie de divinidades menores designadas como *chiban q' ilaal*, «las que están en lo plano del mundo», que intervienen en contextos precisos y cuya acción negativa puede ser desarticulada por las divinidades superiores. Así, por ejemplo, aquellas que producen los «malos aires» que afectan a los hombres, pueden resultar descalificadas —y su acción desestructurada— por la acción del Santo Rayito, que envía el trueno para eliminar estos «malos aires».

Falta, pecado, agravio

Este sector es uno de los más complejos: la traducción de los sistemas de valores y la estructura ética de una sociedad presenta riesgos evidentes. La adaptación —a culturas estructuradas a partir de lógicas propias— de conceptos, reglas y preceptos morales del catolicismo ibérico significa la adaptación a un espacio cultural regido por formas de retórica, una ética y lógicas internas que, en la mayor parte de los casos, son radicalmente divergentes. Un análisis preciso de la utilización que los religiosos han hecho de ciertas categorías de los sistemas indígenas para transmitir el mensaje del catolicismo ibérico permite poner en tela de juicio la realidad y las dimensiones del sincretismo. En efecto, el hecho de que algunos referentes simbólicos hayan sido incorporados por las sociedades mayas no es sinónimo, creemos, de sincretismo: se trata, antes de calificarlo, de saber cuál es la función que el elemento incorporado asume en el nuevo contexto y en qué medida su significación original sigue estando vigente.

El catolicismo ibérico estaba profundamente marcado por la lucha entre las categorías morales del bien y el mal, de Dios y el diablo, lucha en cuyo seno las nociones de pecado y salvación ocupan un espacio absoluto. Al mismo tiempo, estas dos categorías se encontraban jerarquizadas y diferenciadas entre los planos espiritual, moral y físico.

Las sociedades mayas —en el caso que nos ocupa, los *cakchiqueles*— articulan sus categorías morales a partir de la noción de *tiox* («sagrado»)⁽²²⁾ y no conciben la moral en términos de la oposición material-espiritual, sino que conceden una gran importancia a la dialéctica orden-caos, mancha-purificación, cumplimiento-descuido, etc. Esto permite comprender por qué los franciscanos, al elaborar sus *Vocabularios*,

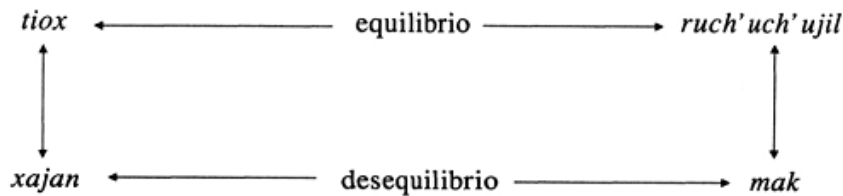
se guían, como hemos señalado, por su visión ético-moral y no por la especificidad de las lógicas de la sociedad *cakchiquel*. Un caso con un particular interés es precisamente el relacionado con la noción de falta.

Los misioneros, guiados por la visión maniquea de bien y de mal, buscan «el mal» donde consideran —y creen— que se encuentra: en el pecado «contra la carne», que investigan minuciosamente mediante las preguntas que hacen en el momento de la confesión. Por esta razón, darán la prioridad a *mac* o *mak*, término con el que se designaban en *cakchiquel* las faltas relacionadas con el comportamiento sexual. Se trata, en realidad, de un concepto que está íntimamente asociado con la noción de «descuido», es decir, con algo que se ha hecho porque no «se ha cuidado suficientemente de uno mismo». En la mentalidad indígena, se trata, por lo tanto, de algo cuya gravedad no implica «peligro de muerte», como pueden ser las faltas relacionadas con la noción de *tiox*.

Si examinamos los diccionarios, por ejemplo el de Cobo (1983: 402), que sintetiza la terminología franciscana, reconocemos claramente las preocupaciones del misionero. Describe una terminología particularmente rica y pasa revista a todas las posibilidades de pecado, explicitando terminológicamente la homosexualidad masculina y femenina, el cómplice del pecado —que es siempre una mujer—, los «pecados *contra natura*», etc. Al misionero le preocupaba fundamentalmente que los indígenas pudiesen tener ídolos, fuesen polígamos y tuviesen relaciones sexuales con varias mujeres o varios hombres. Esta temática es obsesiva en los cuestionarios de confesión. Además, cuando pregunta en la confesión «¿qué pecado cometiste?» (*nak chi macul*)⁽²³⁾, el misionero utiliza siempre el término *mac*, lo que significa, en la mente del indígena, que se trata de transgresiones sexuales. Ahora bien, en el sistema ético-moral *cakchiquel* las transgresiones relacionadas con la noción de *mac* se consideran faltas que desequilibran al individuo, pero en las que la noción de *tiox*, es decir, lo sagrado, no interviene, razón por la cual no se consideran graves. Es decir, aquello que, para el misionero, era *kamikanel mac* (literalmente, «falta que lleva a la muerte» y no «pecado mortal», como el misionero quería que significase), para el indígena era simplemente *mac*, es decir, transgresión, ya que en ningún momento este tipo de transgresión podía ser causa de muerte.

En efecto, el sistema de percepción de la falta, la transgresión y el «pecado» entre los *cakchiquel* se articula en torno a dos estructuras conceptuales precisas: *tiox* o sagrado, y *mac*. El primero, *tiox*, hace referencia al conjunto de valores y prácticas sociales en relación con las divinidades, el sistema de autoridad, los deberes para con la comunidad, etc. La transgresión de tales valores será, por lo tanto, la instauración de un desequilibrio frente a los referentes exteriores, como veremos. El segundo, *mac*, hace referencia a un desequilibrio personal. La respectiva gravedad, por lo tanto, es evidente: en el primer caso, se tiene que pedir perdón a la divinidad, las personas ancianas, la comunidad; en el segundo, el individuo tiene que arreglárselas por sí solo y buscar los medios para restaurar el equilibrio personal.

Terminológicamente, el sistema puede representarse como sigue:



El primer nivel está organizado, como hemos visto, por *tiox*, y la transgresión —a este nivel— se designa como *xajan*. Se trata de un término en el que la significación se articula en torno a *ajan*, que significa literalmente elote o «mazorca de maíz tierno». Se trata, en realidad, del maíz en su estado más crítico: las tortillas que se depositan el día de los muertos en los cementerios se preparan con maíz tierno, un maíz que la gente aprecia y valora particularmente por su sabor, y se considera una comida excepcional. Por otra parte, la fase de transición que implica su estado lo hace particularmente vulnerable: no puede conservarse y, si se come en demasía, no habrá suficientes mazorcas y no se podrá asegurar la subsistencia posterior. Por estas razones, robar elotes, robar *ajan*, se considera particularmente grave y es la divinidad quien directamente se encarga del castigar al ladrón.

La «calificación» y «competencia» cultural del maíz tierno es, sin duda, el origen de la polisemia del término. *Xajan* describe, por lo tanto, las transgresiones relacionadas con *tiox*. Sin entrar en una descripción detallada de situaciones y transgresiones que se clasifican como *xajan*, nos parece interesante explicitar alguna:

- contestar mal a los padres («a quienes hacen eso, se les dice que sus hijos también les contestarán»);
- profanar alguno de los lugares rituales que se encuentran en las cimas de las montañas;
- robar en la Iglesia o profanar alguno de los objetos que se encuentran en la misma;
- que una chica que aún no está casada asista al nacimiento de un niño;
- no dar agua del pozo que posee la familia a una persona que viene a pedirla durante la época seca («lo que uno posee, tiene que ponerlo al servicio de los otros, pues se lo ha dado la divinidad»);
- esconder la comida cuando —en el momento de comer— viene alguna persona a la casa, de forma que no

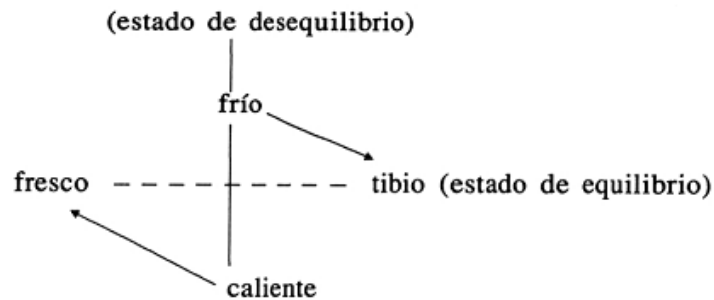
se lo invita («la comida debe regalarse, no se debe ser miserable»);
 — o quejarse de lo que envía la divinidad: por ejemplo, si llueve mucho, decir «aún viene la lluvia» («se debe ser agradecido con lo que envía la divinidad»).

Estos casos —y otros muchos— constituyen prescripciones precisas que organizan las relaciones de los hombres con la divinidad, entre sí y con la naturaleza.

Los diccionarios y demás documentos no hacen referencia a este sector: o no se percataron de su existencia o, simplemente, no lo consideraron como un espacio de «pecado». Sin embargo, para el grupo indígena constituye —y sigue constituyendo— el verdadero nivel de transgresión, una transgresión grave, que puede conducir a la muerte: el *xajan* desequilibra al *chatzil*, es decir, al componente estructurante de la persona, como hemos visto anteriormente, y sólo la intervención del *aj kij* o de los ancianos de la familia (según el tipo de transgresión) puede garantizar que se restaure el equilibrio.

El otro nivel implica también dos conceptos: *ruch'uch'ujil* y *mac* o *mak*. El primer término, *ruch'uch'ujil*, hace referencia al estado de equilibrio de la persona adulta: *ru* es el posesivo de la tercera persona del singular; *ch'uch'u* significa «mojar/humedecer»; (*o*)*j* significa «sujeto» (pero la *o* se elimina frente a la *u*, que es una terminación verbal); e *il* es la terminación abstractiva generalizadora. Se trata, por lo tanto, de un concepto que hace referencia al estado húmedo-fresco en que se encuentra una persona, bien el estado ideal en el que puede estar una persona joven que tenga hijos pequeños y aún sea capaz de mantener relaciones sexuales, bien el estado de equilibrio de las personas mayores que ya no tienen bajo su cuidado a los hijos y no tienen relaciones sexuales.

Estas significaciones se integran en una estructura de representaciones más amplia, que organiza la percepción del equilibrio-desequilibrio de la persona, por una parte, y la causalidad de la enfermedad-muerte, por otra, que podemos resumir en el esquema siguiente:



El eje central, frío-caliente, es el que determina el estado de desequilibrio y, en consecuencia, la enfermedad; el desequilibrio y la enfermedad pueden tener causas «frías» o «calientes». La enfermedad se piensa terminológicamente como algo que forma parte de la muerte: *kamilaal* (*kami*, «muerte»; *laal*, abstractivo especificador); el proceso terapéutico se designa genéricamente como *oksa tz'aik* (*ok*, «adentro»; *sa*, partícula direccional; *tz'aik*, «día/tiempo/sol»), es decir, como un acto mediante el cual «se hacen entrar de nuevo los días en la persona». Este proceso de «hacer entrar los días adentro» comporta, al mismo tiempo, la inversión del estado: es necesario transformar el estado-causa «frío» en «fresco» y el «caliente» en «tibio». Este proceso de inversión es el que garantiza la eficacia terapéutica.

La transgresión que altera este nivel de equilibrio se designa con el término *mac* y hace referencia a cuatro comportamientos precisos: «hombre que se va con varias mujeres», «mujer que se va con varios hombres», criticar y robar. Se trata, en realidad, de tres niveles diferenciados: las transgresiones sexuales, la crítica y el robo, que tienen en común estar asociados con el *sk'u'ul*, es decir, con la parte del cuerpo donde están ubicados los estados emotivos; todos se clasifican como estados calientes.

Las transgresiones sexuales —aquellas que los misioneros consideraban como tales— se perciben como opciones individuales que desestabilizan el *sk'u'ul*, desestabilización que puede afectar el equilibrio del grupo familiar y, sobre todo, el de los hijos: el *sk'u'ul* caliente del jefe de familia se concibe como peligroso para aquellos que viven en su casa y son aún menores de edad. Criticar o murmurar equivalen también a estados calientes: provienen de «envidiosos» que no se contentan con su propia realidad. La terminología de las lenguas mayas al respecto es particularmente significativa: *tok'le'ha'chi' n winaq*, «hablar a espaldas de los hombres», es criticar; y *tok'le' nak'*, «hablar en secreto», es murmurar. El término *b'anal tzij* es también asimilable a este nivel conceptual y significa literalmente «componer las palabras», es decir, agredir con las palabras para causar daño o «componerlas» en el sentido de no decir la verdad. La envidia se percibe como un movimiento desestabilizador que puede revertirse contra el envidioso: «es como escupir al cielo, siempre cae sobre uno».

El robo está asimilado conceptualmente a la envidia: se trata de desear lo que el otro tiene, cuando «tal vez

le ha costado mucho conseguirlo».

Estos tres tipos de *mac* pueden producir desgracias, pero no causan la muerte. Desequilibran el *sk'u'u'l*, pero no el *chatzil*.

En consecuencia, observamos que, si bien es cierto que las nociones de transgresión y falta existen en el sistema ético-moral de las sociedades mayas —*xajan* y *mac*—, no son equivalentes ni sinónimas de la noción de pecado del catolicismo ibérico y ocupan una posición distinta en el interior de los complejos semánticos referenciales. Nos encontramos frente a un proceso en el cual las formas metafóricas del sistema cristiano —que interrelacionaban elementos de niveles semánticos distintos— van a experimentar un desplazamiento hacia formas metonímicas —unificadoras de elementos en un mismo sector de la realidad—.

La terminología indígena adquiere coherencia en seno de un complejo semántico donde nociones como «daño», «perjuicio», «corrupción», «pérdida» o «incumplimiento» se intercomunican. Todos estos conceptos están en relación directa con las nociones de equilibrio y desequilibrio, las cuales, a su vez, se relacionan directamente con las nociones de salud y enfermedad. Como hemos señalado, en el mundo indígena la enfermedad se relaciona directamente con la muerte. Ello significa que la transgresión-falta está en última instancia relacionada con la muerte. Pero se trata de cierto tipo de faltas: las que se clasifican como *xajan*. Traduciendo *mak* por pecado, los franciscanos lograron identificar un espacio específico de la conciencia indígena que se identificaba con un conjunto preciso de creencias y reglas morales, pero que, al mismo tiempo, desarticulaba la noción cristiana de «pecado» al insertarla en niveles referenciales radicalmente distintos. Al hacer referencia a «descuido», *mak* se encuentra clasificado como «no grave», no trascendente, no desestabilizante.

La traducción, ejercicio temerario como decíamos al principio, fue una de las «murallas» que los misioneros tuvieron que soslayar, pero se trataba de un proceso peligroso. Estamos convencidos de que, en muchos casos, las grandes orientaciones de la moral cristiana estaban desfasadas en relación con sus significaciones originales, desfase al que contribuyeron las posiciones pedagógicas de los religiosos. Las metáforas utilizadas permanentemente por el misionero para explicar la acción y las consecuencias del pecado, la comparación del «estado» de pecado con el «estado» del individuo enfermo, sucio o andrajoso adquieren en la conciencia del indígena —que lo percibe con su propio sistema— una dimensión metonímica incontestable: se trata de referentes congruentes en la lógica del sistema de representaciones indígena, ya que contaminación--corrupción, enfermedad--suciedad o transgresión--daño corresponden a unidades significativas, aunque ignoran la dicotomía cristiana cuerpo-alma.

Es necesario un nuevo análisis de estos procesos, sin duda, para comprender un buen número de fenómenos y comportamientos que, desde la colonia hasta nuestros días, atraviesan las relaciones sociales en Guatemala. De hecho, las lógicas, los comportamientos, los referentes sociales y las opciones políticas no son comprensibles sino a la luz de procesos donde el sistema ético, la percepción de la persona y las creencias se conciben de manera distinta. A pesar de la acción evangelizadora y la voluntad permanente del misionero por combatir el mundo del diablo, representado por el universo y las creencias autóctonas, e instaurar el mundo de la luz, del que se consideraba portador, el contenido ético de los sistemas culturales indígenas no desaparecerá tan fácilmente. En numerosos casos, se reorganizará apropiándose de elementos exógenos, que complementan el sistema propio. En otros, guardará secretamente fidelidades y formas de existencia que comienzan a ser reivindicadas en la actualidad a la luz del día por medio de la «Iglesia maya».

NOTAS

(1) Un sector importante del movimiento indígena guatemalteco reivindica, desde hace unos cinco años, la existencia de una «Iglesia maya», heredera de creencias y prácticas cuyo origen se sitúa en representaciones elaboradas por civilizaciones anteriores a la conquista. Estas creencias, pensadas como endógenas, se oponen a las «importadas» —catolicismo y protestantismo— y son, al mismo tiempo, demarcaciones espaciales y temporales a partir de las cuales los diversos grupos indígenas intentan situarse política y socialmente (García Ruiz, 1991: 76).

(2) Fue lo que le pasó a Maturino Gilberti, quien había escrito un *Diálogos en doctrina cristiana en lengua tarasca* (Fernández, 1982: 4, 19).

(3) Se elaboró toda una casuística precisa en relación con la celebración del matrimonio cuando el sacerdote no conocía la lengua de los contrayentes, pues el problema central residía en «poder testimoniar de su validez», es decir, en cerciorarse que el consentimiento era mutuo y explícito. En tales casos se recurría a un intérprete. (De la Peña, 1668, tratado III, libro IX, cap. VIII, no 2).

(4) Mucho más complejo era la utilización del intérprete en la confesión. En efecto, lo que preocupaba al misionero era la contrición del indio, como lo muestra con insistencia el Itinerario para párrocos de indios (De la Peña, 1668, T. III, L. IV, cap. IX): «los indios, comúnmente, no saben de actos de contrición y son hijos del castigo y el temor de las penas del infierno les mueve más a aborrecer el pecado que la bondad de Dios para amarle. De ahí que todas las veces que por la incapacidad del penitente se duda que hará acto de contrición, está obligado por precepto divino y natural de propia caridad a confesarse por intérprete, porque se pone a riesgo de condenación eterna».

(5) Fray Francisco Ximénez, dominico que fue párroco de Santo Tomás de Chichicastenango, a quien los quichés de dicho pueblo le confiaron el original del Popol Wuh y gracias a cuya copia lo conocemos actualmente, explicitó el problema claramente (Sáenz de Santa María, 1976: 66): «Procuren los que tratan de administraciones saber la lengua de su partido, que será más fácil que un hombre capaz y docto que sabe su obligación la aprenda, pues no tiene otra cosa que hacer fuera de su administración, que no querer reducir a todos los indios, que apenas tienen tiempo para buscar su vida y sobre todo su rusticidad, y que tampoco pueden dedicar del todo a sus hijos a la enseñanza porque son sus pies y manos para ayudarlos desde que empiezan a andar para buscar lo que han menester (...)»

(6) Desde el siglo XVI al XVIII los franciscanos produjeron una bibliografía importante en *cakchiquel* como afirma Acuña (Coto, 1983: XXII). Bien entrado el siglo XVIII apareció *Arte de la lengua metropolitana del reino cakchiquel* de fray Ildelfonso José Flores, obra clásica que sintetiza los conocimientos logrados por la orden (cf. Sáenz de Santa María, 1941). En 1564 el capítulo celebrado en Santiago de los Caballeros (Remesal, 1966, II: 746), capital de la Audiencia de Guatemala, ordena que el prior de cada casa escoja «al religioso que mejor supiere la lengua de su distrito y le mande hacer arte y vocabulario de ella, y los cartapacios encuadrados se pongan en las librerías comunes para que todos se aprovechen de ellos(...)». En 1548 fray Domingo de Ara, provincial electo el 8 de mayo de 1556 (Juarros, 1981: 98) visita el convento de Guatemala y ordena a Juan de Torres que haga una gramática y un diccionario de la lengua *cakchiquel*. El año siguiente este religioso (Remesal, 1966, II: 746) es nombrado visitador y ordena que los religiosos tuviesen diariamente conferencia «en la lengua de la tierra».

—, 1953. *Popol Vuh*, México, Fondo de Cultura Económica.

© Grupo de Investigación
T-1611, Departamento de
Traducción, UAB | Research
Group *T-1611*, Translation
Department, UAB | Grup
d'Investigació *T-1611*,
Departament de Traducció, UAB