

VISIONES DE LO RELIGIOSO ENTRE LOS CHIRIGUANO: LA LEXICOGRAFÍA FRANCISCANA ENTRE LOS SIGLOS XVIII Y XIX

VISIONS OF THE RELIGIOUS AMONG THE CHIRIGUANO: FRANCISCAN LEXICOGRAPHY BETWEEN THE 18TH AND 19TH CENTURIES

María Agustina MORANDO¹
(UBA-CONICET)
Buenos Aires, Argentina

RESUMEN: Luego de la llegada de la orden franciscana al Chaco occidental en el siglo XVI, comienza un período significativo para la literatura misional indígena. Dentro de este repertorio, las obras lingüísticas, especialmente lexicográficas, actúan como fuentes fundamentales para el conocimiento de las poblaciones indígenas. El fin de esta contribución es analizar, dentro del vasto abanico de dominios léxicos presentes en estas obras, la terminología del dominio religioso en la lengua chiriguano.

PALABRAS CLAVE: Lexicografía; Franciscanos; Chaco; Chiriguano; Religión.

ABSTRACT: Following the arrival of the Franciscan Order in Western Chaco during the sixteenth century, a significant period began for indigenous missionary literature. Within this repertoire, linguistic works, especially lexicographic ones, act as fundamental sources for the understanding of the indigenous populations. The purpose of this contribution is to analyze, within the wide range of lexical domains present in these works, the terminology of the religious domain in the Chiriguano language.

KEYWORDS: Lexicography; Franciscans; Chaco; Chiriguano; Religion.

Introducción

Con la llegada de los misioneros franciscanos y jesuitas a Sudamérica, a mediados del siglo XVI, aparecen los primeros trabajos de descripción de las lenguas de la familia lingüística tupí-guaraní. Así, en el año 1595, se tiene conocimiento del *Arte de grammatica da lingua mais Vsada na costa do Brasil*, del jesuita José de Anchieta, que describe y analiza la gramática del tupinambá, lengua hablada en el siglo XVI por la población indígena del litoral brasileño. Desde sus inicios, la empresa misionera se desarrolló de la mano

¹ Licenciada y Profesora en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente realiza su doctorado en la misma disciplina sobre temas de etnolingüística entre los chané del Noroeste argentino con beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)
Comentarios: agusmoar@gmail.com

de un proceso de “reducción” lingüística (Melià, 2003), lo cual queda de manifiesto en la extensa producción de obras destinadas a facilitar el proceso de evangelización de los indígenas. Este vasto repertorio de obras comprende gramáticas o “artes”, diccionarios o “tesoros”, fraseologías, vocabularios, misales y catecismos que imitaban en gran medida las obras escritas para las lenguas europeas, extrapolando así los modelos gramaticales europeos aun cuando ellos eran difícilmente aplicables a los sistemas lingüísticos indígenas.

Al avanzar la empresa misionera, los horizontes lingüísticos se ampliaron con el análisis progresivo de las lenguas indígenas sudamericanas que poseían estructuras gramaticales diferentes a las de las indoeuropeas. En efecto, antes de finales del siglo XVI no podía concebirse ya una empresa misionera separada de un trabajo sobre estas lenguas. Así es que en el año 1567, se declara abiertamente en el Concilio de Lima la necesidad de evangelizar a partir de las lenguas indígenas y a su vez que los indígenas debían aprender el castellano. Años más tarde, en el sínodo de Asunción, de 1603, también cobra gran importancia la impartición de la doctrina cristiana en las diferentes lenguas indígenas (Melià, 2003).

Aproximadamente medio siglo más tarde, entre los años 1639 y 1640, el jesuita Antonio Ruiz de Montoya publica una serie de obras lingüísticas que continúan el proceso de normativización de las lenguas de la familia tupí-guaraní, en este caso específicamente de la lengua guaraní: el *Tesoro de la lengua guaraní* (1639) presenta una lista de vocablos con su respectiva traducción que contextualiza cada palabra mediante ejemplos que remiten a situaciones y usos concretos de la lengua, y el *Arte y vocabulario de la lengua guaraní* (1640a) ofrece una gramática que explicita las reglas fonológicas, morfológicas y sintácticas de esta lengua ejemplificadas a partir de frases tomadas del habla cotidiana. Estas obras representan una de las fuentes más importantes del léxico y de la gramática guaraníes de la época.

Ya en el Chaco occidental, a partir de mediados del siglo XVI, diferentes órdenes religiosas (jesuitas de la provincia jesuítica del Perú, mercedarios y agustinos) se establecen en la zona de Tarija, actualmente Bolivia, con el fin de evangelizar a las poblaciones indígenas con escaso éxito. En 1755, sin embargo, misioneros de la orden franciscana fundan su propio colegio de Propaganda Fide en la ciudad de Tarija y comienzan a incursionar entre los grupos indígenas de la zona, contando casi medio siglo más tarde con 21 misiones en la zona (Combès, 2015).

El período franciscano que se inicia con la expulsión de los jesuitas en 1767 comprende una primera ola de misioneros durante el período colonial, que se caracteriza por la presencia de frailes españoles que se instalan en el Colegio de Tarija hasta principios del siglo XIX, momento en el cual se desmantela el régimen reduccional y se inicia la expulsión de la mayor parte de los frailes franciscanos a consecuencia del inicio de las guerras independentistas en Sudamérica (Saignes, 2007). Al comenzar a retomar la orden franciscana sus actividades en la zona a partir de la década de 1830, el entonces Prefecto del Colegio Propaganda Fide de Moquegua, Andrés Herrero, es designado por el pre-

sidente de Bolivia, Andrés de Santa Cruz, para buscar misioneros dispuestos a trabajar en Sudamérica. Así es que, entre 1835 y 1837 arriban unos 80 misioneros destinados a distintos Colegios, entre los cuales se encontraba el de Tarija (Comajuncosa y Corrado, 1990 [1884]). La mayor parte de estos frailes que componen esta segunda ola de misioneros franciscanos en el Chaco occidental eran de procedencia italiana. La presencia franciscana en el Chaco occidental abrió las puertas a un período significativo para la literatura misional especializada en los pueblos indígenas. Como Combès (2015) propone, este vasto repertorio de producción textual franciscana puede dividirse entre historias, etnografías y obras lingüísticas: aquí interesan particularmente las obras lingüísticas, y en especial las lexicográficas, puesto que ellas están estrechamente ligadas al proceso instrumental de misionalización de las poblaciones indígenas.

Las obras dejadas por los misioneros franciscanos abarcan un número de dominios léxicos, lo cual evidencia la intencionalidad misionera de estudiar exhaustivamente la lengua y la cultura de los indígenas chiriguano del Chaco occidental, pero también la necesidad de introducir en ella, mediante su traducción, terminología proveniente de las lenguas europeas. La preocupación por parte de los misioneros franciscanos por evangelizar a los indígenas conllevó, de esta manera, la incorporación a la lengua de estas poblaciones de un conjunto de términos provenientes de la doctrina cristiana mediante una serie de recursos como la formación de nuevas palabras y expresiones, la utilización y adaptación de palabras en la lengua indígena que se corresponden por una relación de analogía con los términos en castellano, entre otros.

Este proceso de incorporación de nueva terminología a la lengua indígena, en particular, refleja el proceso de sincretismo que subyace al registro de cada palabra, las cuales han sido fijadas en el sistema de la lengua escrita e incluidas en diferentes diccionarios, fraseologías y lexicones modificándose en muchos casos su sentido original, en consonancia con la agenda evangelizadora. Así, en este trabajo se han seleccionado una serie de conceptos fundamentales de la doctrina cristiana adaptados mediante su traducción al chiriguano o guaraní “chaqueño”, lengua perteneciente al subgrupo meridional de la familia tupí-guaraní actualmente hablada en el Chaco occidental o preandino (Dietrich, 2009-2010). Esta lengua abarca diferentes dialectos (ava, chané, tapiete e isoseño) (Dietrich, 1986: 202) y mantiene una unidad lingüística, basada en una semejanza entre rasgos fonéticos, léxicos y gramaticales, frente a otras lenguas de la misma familia habladas también en el Chaco occidental como el yuki, el guarayo o el sirionó (Dietrich, 1986; Loukotka, 1968). Antes de proseguir, sin embargo, creo conveniente aclarar que la información sobre el dominio religioso es en algunos casos escasa o fragmentaria, por lo que aquí solamente se ha hecho un abordaje parcial de los conceptos de la doctrina cristiana en esta lengua indígena.

Lo misterioso y los conceptos de “*tumpa*” y “*aña*”²

Dos de los conceptos quizá más presentes en la literatura misional, y que nos plantean una serie de interrogantes a la hora de su interpretación semántica, son los que refieren a “Dios” y al “demonio”/“diablo”. Para ello, examinemos en primer lugar algunos fragmentos tomados de distintas obras lexicográficas que a ellos refieren.

Por ejemplo, el Padre misionero Doroteo Giannecchini en su *Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano* (1916 [1896]: 216), define a Dios, en tanto Ser Creador cristiano, como “*tumpa*”, “ser supremo, cosa incomprensible”. Sin embargo, sin detenerse mucho más en esta definición, el misionero incluye a continuación una nota sobre el significado del término para los indígenas:

En cuanto a la significación que los chiriguanos daban a la palabra *Tumpa*, es preciso notar que, careciendo de la idea de verdadero Dios, llamaban *Tumpa* a todo lo que para ellos era extraordinario, maravilloso, incomprensible y superior a sus fuerzas: por lo tanto divinizaban el Sol, el lucero, el rayo, la serpiente boa (*mboiguasu*), los brujos, el reloj, etc. Los PP. Misioneros, aprovechando esta circunstancia, usaron la misma palabra para enseñar la existencia de Dios. *Cuarassi, yassi, yastata, mbaemimba Tumpa á uicó, Tumpa himbiapo yepeño uicó*. El sol, la luna, las estrellas y los animales no son dioses, sino que son criaturas de Dios (*ibíd.*).

Indagando un poco más profundamente sobre el término, veremos que en otros diccionarios podemos encontrar varios tipos de descripciones diferentes aunque todas rondan también cerca de la idea de Dios cristiano. En efecto, otra descripción sobre el mismo término podemos encontrar en el *Diccionario Breve Chiriguanae* del Padre Pedro Santiago de León. El misionero explica sobre esto lo siguiente:

*Tûpa*³, (*tû* admiración y *pa* pregunta: qué es esto), nombre que aplican a Dios [...] *Tûpaete* Dios verdadero [...] *Tûpa ñande rayhuba* el amor que Dios nos tiene. *Ñande rayhuba Tûpa* el amor que nosotros tenemos a Dios [...] *Tûpa rangal Tûpa hanga* imagen de Dios (AFT, MS 11, 1791, f. 222).

De forma similar, los apuntes tomados por el Padre misionero Santiago Romano sobre el *Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano* de Giannecchini (1916 [1896])

² Si bien la ortografía del guaraní occidental ha sufrido algunos cambios debido al establecimiento de un alfabeto oficial en 1987 por parte del Gobierno boliviano, aquí se ha optado por trabajar con la ortografía original de los manuscritos citados.

³ La ortografía del término admite, tanto en la literatura franciscana como en la jesuita, una serie de variantes: *tumpa* (AFT, AFT-1- 1873, 1869; Giannecchini 1916 [1896]), *tunpa* (AFT, AFT 878, 1869, f. 1-2), *tûpâ* (AFT, MS 11, 1791), *tûpâ* (Ruíz de Montoya 1639, 1640a, 1640b). Giannecchini (1916 [1896]: 217) explica en su *Diccionario Chiriguano-Español* lo siguiente sobre la grafía que adoptó: “En general, antes de la p no se pone n sino m (p.ej. *impeccabile, impossibilis, impercedero, impartialité, empempo, imparitv*, en vez de *impeccabile, impossibilis*, etc.) esta excepción tiene, probablemente su origen en la *tembeta*, que impide o, al menos dificulta la pronunciación de la m, antes de la p. Mas los chiriguanos, civilizándose y perdiendo la costumbre de ponerse la *tembeta*, empezaron a pronunciar *Tumpa*”.

arrojan una definición similar aunque encontramos en él algunos ejemplos que ilustran la idea:

Tumpa rimirihaba co yande; nosotros somos objeto del amor de Dios. *Tumpa heko yamombeu mbaei co*; el ser de Dios es absolutamente inexplicable. *Tumpa purupi cotuha co*; Dios es justo. *Tumpa ipirogui oi quianunga*; Dios no obedece a nadie. *Haei purumonagarecoha hese*; El solamente es por naturaleza el gobernador de todos ellos. *Tumpaño poromaeha*; Dios solo todo lo ve. *Tumpa ara umocotti cotti umonono*; Dios ordenó los tiempos que corriesen. *Tumpa umbogui, umoregua ara yassi pe*; Dios adornó y embelleció el cielo con la luna, etc. *Chetumpa ngai! Chirimbotoma ndico vae*; ¡Oh! mi amado Dios, que eres objeto de mis deseos (AFT, MS 33, 1880, f. 83).

El término “*tumpa*”, por extensión y en un sentido derivado de la doctrina cristiana, también se encuentra en las fuentes frecuentemente vinculado a vocablos de parentesco. En primer lugar, por ejemplo, “*tumpa*” suele verse acompañado del vocablo “*tu*” (“padre”), como forma de simbolización de la idea cristiana de Dios en tanto padre protector:

“*Tu, cheru, nderu, tu*. Padre carnal y espiritual y todo aquello que real o figurativamente indica origen, estirpe, progenie, procedencia. *Yanderu ipicue, vel yanderu tenondegua*: Adán y Eva” (AFT, MS 33, 1880, f. 82).

“*Tu, padre: cheru*: mi padre, *deru*: tu padre [...], *ñande ruipi*: nuestro primer padre Adán, *Jupi Catu Tupa ñande ru ramo ya reco*: Con razón tenemos a Dios por padre” (AFT, MS 11, 1791, f. 209).

“*Tupa Tu*, Dios Padre” (AFT, MS 11, 1791, f. 223).

En algunas ocasiones este término también suele ir acompañado por el vocablo “*si*” (“madre”) como representación de la imagen de la Virgen María, en tanto madre de Dios:

“*Tumpasi*: madre de dios” (AFT, MS 33, 1880, f. 83).

“Madre, *Si*; *su...ichi*; de Dios, *Tumpassi* (poco usado); *Tumpa Ichi*” (Giannecchini 1916 [1896]: 110).

“*Tupaci*, la madre de Dios. *Tupaci taanga*, imagen de María” (AFT, MS 11, 1791, f. 223).

Por último, el término “*tumpa*” se halla vinculado en la lexicografía, aunque en menor medida, también al vocablo “*tai*”, en el sistema clasificatorio guaraní “hijo varón del hombre” para designar a Jesucristo en tanto hijo de Dios, un Dios que es presentado, mediante el uso de ese vocablo, como un Dios masculino:

“*Tupa Rai*, Dios hijo” (AFT, MS 11, 1791, f. 223).

Opuestamente a la idea de “*tumpa*” como Ser Creador cristiano, encontramos también en la literatura misional, la idea de “*aña*”, descrita en la mayoría de los casos como “de-

monio” o “diablo”. A continuación, tomamos algunos fragmentos provenientes de dos diccionarios diferentes:

“Diablo, *aña*. *Añarubicha*, Lucifer” (AFT, MS 11, 1791, f. 261).

“Diablo, *aña*” (Giannecchini 1896: 10).

“*Aña*, demonio. *Aña rubicha* el gran diablo Luzbel” (AFT, MS 11, 1791, f. 17)

En este caso encontramos una definición que además de definir el concepto de “*aña*” como “demonio”/“diablo”, admite otra serie de acepciones que vinculan este concepto al de “alma”, “espíritu corredor”, “alma de los finados” (AFT, MS 33, 1880, f. 6). Por tomar un ejemplo citamos un fragmento tomado del *Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano* de Giannecchini (1916 [1896]: 8), en el cual el Padre misionero explica la adaptación del término “*aña*” a la doctrina cristiana poniendo en tensión ambas ideas:

Los chiriguano admiten la metempsicosis como lo indica la etimología del vocablo *aña*, e.d. *á*, alma, espíritu y *ña*, correr, vaguar. Piensan que después de la muerte, su espíritu está andando alrededor de su cadáver, de su rancho, de los lugares que sabía frecuentar y ocupar en vida, buscando el camino que los debe llevar a la morada de los otros *añas*, sus compatriotas e.d. *Ivoca*, su paraíso. Entienden, además bajo la palabra *aña*, un ente poderoso, maligno, invasor, perturbador de su felicidad corporal y terrena y, como tal, lo temen. Nosotros en las instrucciones catequísticas, aprovechando de esta idea, hemos adoptado el vocablo *aña*, para hacerles comprender un concepto exacto del espíritu maligno Lucifer y demás ángeles rebeldes, y así decimos. *Purumutagüise co aña*; el demonio engaña frecuentemente (*ibíd.*).

La polisemia notable de estos términos, evidente en los ejemplos citados, generó en la literatura lexicográfica una serie de traducciones disimiles que no parecen referir de manera exclusiva a sus significados propiamente cristianos. Estas contradicciones se hacen ya más evidentes en una misiva escrita en 1869 por el Padre Giannecchini al Discretorio del Colegio de Propaganda Fide de Nuestra Señora de los Ángeles, en la cual expresa de forma clara una cierta vacilación por el uso de los términos “*tumpa*”, “*aña*” y “*yonêa*” en un catecismo cuyo nombre no es señalado. Así, al respecto del término *tumpa* (en la misiva, “*tunpa*”), Giannecchini insiste sobre una serie de sentidos alternativos que podría adquirir el mismo y que parecen apartarse de la acepción más común en la lexicografía franciscana por la cual se refiere a la idea de Dios cristiano:

1°. *Tunpa* significa un quid grande ideal; una cosa real que excita admiración; una cosa inexplicable, ininteligible; una cosa extraña, maravillosa; una cosa que hiera la fantasía y los sentidos; un agente vivo y sutil; al mismo tiempo sonso, incapaz, descuidado y se deja embrollar del zorro y otros, vide *Aguara Tunpa* su primera divinidad o fábula de ellos (AFT, AFT 878, 1869, f. 1).

Además, de ello, Giannecchini parece plantear que la existencia de *tumpa* no sería única, sino que da a entender que existirían otros *tumpa* también. En este caso, el Padre misionero cita a *Aguara Tumpa*⁴ (lit. “Dios zorro”), burlador de la mitología guaraní del Chaco occidental, como lo ejemplifica más adelante el fraile en la siguiente nota en la que rescata algunas de sus características:

4°. *Tumpa*: es el objeto principal de todas las reuniones, fábulas, tradiciones e historias de los indios. Ya a este *Tumpa* lo hacen casado, ya que anda por ahí buscando y engañando a una y otras; ya que manda rayos; ya que esté echado sin darse cuidado de nada; ya que riñe y se deja vencer de otros *Tumpas* y pierde la supremacía de que disfrutaba (AFT, AFT 878, 1869, fs. 1-2).

Retomando el carácter de “inexplicable” y “maravilloso” que, de acuerdo a Giannecchini, entraña el término, él insiste en el hecho de que el concepto también puede ser aplicado a una cantidad de cosas que susciten una sensación de extrañamiento o sorpresa, por ejemplo:

[...] un reloj, una brújula, un bultito [...] etc., es y lo llaman *Tumpa*! Vide *Tumpapire*, el papel. *Tumpa rimbju*, a la uva; *Tumpandipé*, a una vista que hay por aquí, *id est* principio o plantación del *Tumpa*. De todo eso se ve [...] que para expresar una cosa linda o extraña, real o ideal que fuese, no tienen otro término que *Tumpa* (AFT, AFT 878, 1869, f. 1).

Más adelante, el fraile aclara que también puede aplicarse este término para describir a una persona “sagaz” y “diestra” en sus tareas. Giannecchini cita en este caso a una serie de personas que pueden ser consideradas dentro de esta categoría, por ejemplo, los “*carai*” (los “blancos”), los “*ava*” (indígenas guaraní), oficiales, artesanos e incluso a los mismos misioneros. También incluye aquí a los *ipaye* o curanderos guaraní (en el texto de Giannecchini “brujos buenos”):

3°. *Tumpa*: son los Padres, cuya vida y aptitudes para ellos es un misterio. *Tumpa* son sus brujos buenos, cuya sagacidad y destreza les hacen vender las patrañas que quieran y pasar por dueños absolutos de la vida, muerte, enfermedad, fortuna, carestía, etc. *Tumpa* es cualquiera *carai*, *ava*, oficial, artesano que haga una cosa diestra y ligeramente.

De la misma manera, en lo que se refiere al término “*aña*”, más allá de su primera traducción como “demonio” o “diablo” (AFT, MS 11, 1791, f. 17; Giannecchini 1916 [1896]: 10), el término nos presenta algunos interrogantes desde lo semántico. Así, Giannecchini explica que el término puede utilizarse para denotar el aspecto de “fealdad” o “maldad” de algo o de alguien, por ejemplo:

⁴ Sobre *Aguara Tumpa*, Giannecchini remarca lo siguiente: “Una de las divinidades de los chiriguano, sobre la cual estriban todas sus tradiciones religiosas, en atención a sus astucias. Pronostica de su modo de gritar lo que puede pasar en su pueblo” (1916 [1896]: 3).

Aña es todo lo que tiene aspecto de feo y de mal. [¿Vide?] *Aña* son los finados, a los bultos que ven de noche reales o ideales que sean; los sueños, las pesadillas, o mejor sus efectos; toda larva o espectro feo y asustador; *Aña* son los brujos malos: que decirle a uno que es un pícaro, un perjudicial, un matador y cosa semejante, le dicen que tiene consigo hartos *Añas*. *Aña!* *Aña!* *Aña!* dicen las madres a sus hijos para asustarlos; en el mismísimo sentido que en Toscana le dicen la *Befana!* *Befana!* el brujo! el brujo! el brujo! el tata! El espíritu misterioso! (AFT, AFT 878, 1869, f. 2).

Sobre el concepto de alma, Giannecchini (AFT, AFT 878, 1869, f. 3) aparta en esta oportunidad el concepto del de “*aña*” expresando ciertas dudas y lo identifica con el concepto de “sombra” o “reflejo” además de “efecto de pesadillas, calenturas, delirios”, “visión durmiendo” o incluso “resuello” (“*Yonêa yanderecode, yandepuntúe*, nuestra sombra, nuestra vida, nuestro resuello”). De forma similar, al definir el concepto de “*aña*” en su *Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano*, Giannecchini, da, además de la traducción “demonio”/“diablo” las siguientes definiciones: “*mbai, mbia ammini*” (Giannecchini 1916 [1896]: 10). Si bien Giannecchini no realiza ninguna aclaración sobre el significado o posible traducción de estos términos en la entrada en la que se refiere al concepto “*aña*”, sí aparecen estos conceptos en otras partes de su obra. Por un lado, “*mbai*” es descrito en una entrada aparte de ese mismo diccionario como “fantasma, duende, visión aterradora, espantajo, sueño, pesadilla, brujo” (Giannecchini 1916 [1896]: 106). En lo que se refiere a la segunda acepción, “*mbia ammini*”, “*mbia*” es traducido por el mismo misionero como “hombre” en el sentido más amplio del término (Giannecchini 1916 [1896]: 107) y “*ammini*” como “difunto, finado” (Giannecchini 1916 [1896]: 6).

Los conceptos de “*tumpa*” y “*aña*” han sido concebidos en los textos franciscanos como semánticamente opuestos. Sin embargo, como hemos visto, estos términos plantean una gran dificultad desde lo semántico y su correspondencia con la lengua guaraní. En efecto, Giannecchini plantea al respecto que la idea de “*tumpa*” no se corresponde de forma acabada con la idea cristiana de “Dios” sino que adquiere una serie de matices que permiten expresar otra serie de ideas como lo “maravilloso”, lo “sorprendente”, lo “poderoso”, lo extraordinario e incluso lo sagrado. Lo mismo ocurre con el término “*aña*”⁵. Si bien éste se traduce las más de las veces como “demonio” o “diablo” en el sentido cristiano, tampoco encuentra en “*aña*” su correspondencia exacta siendo ambas nociones reducidas en cuanto a sus sentidos originales para poder ser incorporadas como instrumentos apropiados y precisos del proceso de evangelización. Así, más allá de las traducciones dadas por los misioneros de estos dos conceptos, “*tumpa*” y “*aña*” parecen encarnar una suerte de *mysterium tremendum* (Otto, 1925) debido a las sensaciones de asombro o conmoción que provocan.

⁵ Sobre esto, el etnólogo suizo Alfred Métraux señala que, entre los tupinambá de Brasil, “*aña*” habría sido originalmente una suerte de “espíritu del monte” igualado por los primeros misioneros a la figura del “diablo” cristiano (Métraux, 1928: 64; 1948: 128).

Las dimensiones del espacio religioso: el paraíso, el infierno y el *ivoca*

Semánticamente cercanos a los conceptos de “*tumpa*” y “*aña*”, encontramos aquellos que refieren a las dimensiones espaciales de lo religioso, y que en la doctrina cristiana, estarían representadas por los conceptos cristianos de “paraíso” e “infierno”. En cuanto a la idea de “paraíso”, por ejemplo, identificamos diferentes traducciones. Por un lado, nos topamos con la idea de “*tumparenta*”/“*tumparendá*” (Giannecchini 1916 [1896]: 132; AFT, AFT-1-1873, 1869, f. 73), que refiriéndonos a las traducciones revisadas a lo largo del apartado anterior se podría traducir como “lugar de Dios”. Además de esta primera traducción, también encontramos que en algunas obras la idea de “paraíso” está estrechamente vinculada con el término “*ara*”, término de una gran polisemia que puede referir al cielo como esfera celeste, a la atmósfera, al tiempo, etc.:

Ara. Tiempo, estación, día, año, siglo y todo lo que tiene relación a tiempo que pasa. *Mbapoiara*; Día de trabajo. *Ara*; atmósfera, espacio material que hay de la tierra a los astros, el cielo material y visible (AFT, MS 33, 1880, f. 11).

“*Ara*” ha sido entonces tomado aquí también como un sinónimo de “*tumparenta*”/“*tumparendá*”, pero esta vez vinculando la idea de “paraíso” a la idea de “cielo” cristiano por la relación de analogía semántica entre “*ara*” y el término “cielo” en su acepción de esfera celeste. Así, por ejemplo, Giannecchini define “*ara*” de la siguiente manera:

Ara, Paraíso celestial. *Ara pe mayangatu yaicó Tumpa ndie ne*: En el cielo seremos bienaventurados en compañía de Dios. En este sentido explicamos a los neófitos y catecúmenos la palabra *ara* (Giannecchini 1916 [1896]: 10).

En cuanto al infierno, este ha sido traducido de distintas maneras. En algunos casos ha sido traducido como “*añarentá*” (Giannecchini 1916 [1896]: 9), “*añaretapeguama*” (AFT, AFT-1- 1873, 1869, f. 21), “*tataguasu*” (Giannecchini 1916 [1896]: 97; AFT, MS 33, 1880, f. 74; AFT, AFT-1- 1873 40, 1869, f. 15). Por un lado, los conceptos de “*añarentá*” y “*añaretapeguama*”, en consonancia con lo visto en el apartado anterior, se valen de la idea de “*aña*”, en su acepción de “diablo” o “demonio” para ejemplificar la idea de infierno. En el caso de “*añarentá*” podríamos traducirlo literalmente como “lugar del diablo/demonio”⁶ y “*añaretapeguama*” como “procedencia de los diablos”. Por otro lado, la idea de “*tataguasu*”, ya no refiere a la idea de “demonio”/“diablo” sino a la idea de “fuego” (“*tata*”), siendo “*tataguasu*” literalmente “gran fuego”. Así:

⁶ A este respecto, Giannecchini señala: “*Añarenta*, quiere decir propiamente ‘lugar de los finados’. Pero el uso también lo ha consagrado para traducir ‘lugar del demonio, el infierno’. De manera que al decir a un indio ‘si no te bautizas, te vas al *Añarentá*’, ningunísima sensación le hace, porque es confirmarlo en sus tradiciones [...] Y solo el *Aña* se aplica al *Demonio* por el uso, como el mismo autor lo nota” (AFT, AFT 878, 1869, f. 3).

Infierno, tormento de los condenados, *Tataguasu* (Giannecchini 1916 [1896]: 97)

Tata, chirata, nderata, hata: fuego. *Tataguasu*; Infierno (AFT, MS 33, 1880, f. 74).

En relación a esto, el Padre misionero Giuseppe Giannelli (AFT, AFT-1- 1873, 1869), deja, en una serie de apuntes que incluyen una fraseología de términos chiriguano-español, algunas frases que ilustran esta última idea de infierno vinculada al fuego, por ejemplo:

Fuego: *Tata. Opattatta iguiruyu oi Tumpa aerei uyapava peota iguicuaguasupe mguapui baera iave ta ypochi*: todo el fuego que hay sobre la tierra Dios después lo echará en un gran bovedón para quemar a las almas malvadas. *Aerei umonde ne añareta tumboyepeta*: y en seguida ordena que lo encienda los diablos. *Igui myaroy Taguasú añareta yimbæ*: la tierra cubre el fuego del demonio. *Etrañava Umano ia pochi umboyepiru tataguasu*: cada vez que muere un díscolo hace encender más el fuego en el infierno. *Jecopou 'bae Tatay uasu umo endi*: las malas obras hacen encender el fuego del infierno (AFT, AFT-1- 1873, 1869, f. 15).

Estos términos, utilizados para extrapolar al chiriguano las ideas de “paraíso” e “infierno” cristianos, se oponen a un tercero, menos extendido en la literatura franciscana, pero en el cual figura la idea indígena de una dimensión ultraterrena con gran abundancia de alimento y bebida, ubicada horizontalmente con respecto a la tierra hacia donde se desplazan las almas de los difuntos luego de su muerte y que aparece bajo el término de “*ivoca*”⁷. “*Ivoca*” se aparta de las nociones más sincréticas de “*tumparenta*”/“*tumparendá*”, “*ara*” o “*añarentá*”/“*añaretapeguamá*”/“*tataguasu*” incorporando la cosmovisión indígena a la literatura franciscana:

Ivoca. Campos éliseos de los indios. Lugar en donde, según la creencia de los chiriguano, van sus almas después de su muerte. Hay allá, como ellos dicen, abundancia de riquísima chicha, cantos, bailes, comestibles, etc y todo a satisfacción. Los días son al revés de los nuestros e.d. cuando aquí hace día allí es de noche, y viceversa. Sus bacanales empiezan al amanecer de su día, como lo hacen aquí en sus rancherías y siguen hasta el anochecer, hora en que todos se callan. No todos, empero los que mueren son admitidos inmediatamente a sus gozos, pues los que, en vida, fueron malos guerreros o partidarios y aficionados a la raza blanca, deben vagar bastante tiempo de aquí para allí. Finalmente el *aguara tumpa* se compadece de ellos y, previa una buena reprimenda, los admite a las orgías de sus coterráneos finados allá en *Ivoca*, donde son pronto reconocidos y tratados familiarmente. Mas esta felicidad, que constituye la quinta esencia de los deseos y aspiraciones de los chiriguano, no es perfecta ni duradera, pues el alma, después de algunos años de gozo, tiene que convertirse en zorro, luego en tigre, león, tiesto y finalmente en árbol, con el cual se aniquila. Hasta aquí llega la creencia de ultratumba de los

⁷ Villar (2008: 374) propone que el vocablo “*ivoca*” estaría doblemente compuesto por: “*ivi*” (“tierra”) y “*oka*” (“plaza”). Otra posible explicación de la etimología de “*ivoca*” es la propuesta por Julio Romero Yaguari, quien señala que el término refiere a “un lugar plano y limpio en forma natural, tierra salitral” (Harwood, 2013 [1995]: 103).

chiriguano. *Ivoca*, geográficamente hablando, es un lugar situado en la provincia del Acero, y rodeado de lomas con un estanque de agua muy salitrosa (Giannecchini 1916 [1896]: 95).

De esta forma, se puede decir que, a pesar de la existencia previa de un concepto indígena que refería a una dimensión ultraterrena (“*ivoca*”), los franciscanos crearon, con el fin de extrapolar las ideas de paraíso e infierno cristianos a la lengua indígena, nuevas expresiones como “*tumparenta*” / “*tumparenta*”, “*añarenta*” y “*tataguasu*” en las que se han tomado como base vocablos indígenas tales como “*tumpa*” y “*aña*”, cuya semántica se ha complejizado mediante la incorporación de nuevos sentidos provenientes de la doctrina cristiana. Por el contrario, en el caso de “*ara*”, se ha retomado un concepto ya existente en la lengua indígena que, por una relación de analogía semántica con el término “cielo”, ha sido incorporado en la lexicografía en tanto sinónimo de “*tumparenta*” / “*tumparenta*”.

El concepto de “*teco*” y la casuística frente a los problemas de la moral cristiana

La necesidad de introducir la casuística cristiana en la vida indígena también llevó a los misioneros a apropiarse de una serie de vocablos que permitieran expresar las conductas que encarnan, desde el cristianismo, el bien y el mal. Como punto de partida para ello, los misioneros se han valido del término “*teco*”, que tiene una gran polisemia y que ha sido traducida aproximadamente como “acción, vida, costumbre, doctrina” (Giannecchini, 1916 [1896]: 201)⁸ o bien “ser, estado [...], condición, obligación, deber, costumbre, ley, hábito” (AFT, MS 33, 1880, f. 75). Es a partir de “*teco*”, entonces, que las ideas de “pecado” y “virtud” promovidos por la doctrina cristiana han encontrado su lugar en la lengua indígena. Giannecchini (1916 [1896]: 201), sin embargo, realiza una salvedad acerca de la forma en la que podría utilizarse el término: “Esta palabra, según el contexto del discurso, significa virtud o vicio. Si hay peligro de equivocación, se le añade el afijo *cavi* o *pochi*”. La polisemia del término, así, es resuelta por el misionero a partir de la mera utilización de los adjetivos “*cavi*” (“bueno”) y “*pochi*” (“bravo”, “enojado”).

En lo que se refiere a la traducción del término “pecado”, identificamos también en la lexicografía una serie de términos relacionados, como por ejemplo, “*tecopochi iya*”: “pecador” (Giannecchini, 1916 [1896]: 133; Giannecchini, 1896: 18), que podríamos traducir literalmente como “el dueño del pecado” y que implica una relación de posesión del mismo por parte de la persona tomando como punto de partida la noción de individuo en el sentido occidental. El pecado como inherente a la condición humana también ha encontrado su traducción en la obra franciscana, por ejemplo, bajo el término “*teco pochi yipicue*” (AFT, AFT-1- 1873, 1869, f. 73), nombre dado al pecado original. En este caso el concepto de “*teco pochi*” va acompañado del término “*yipicue*”, término compues-

⁸ El término “*teco*” puede interpretarse de varias formas: “modo de ser y de vivir”, “costumbre” (Ortíz y Caurey, 2011: 376), “actitud”, “hábito” (Harwood, 2013 [1995]: 270).

to por “*ipi*” (origen, comienzo)⁹ y *-kue*, sufijo que indica condición de existencia acabada. La actividad de pecar asimismo ha sido traducida tomando como base el concepto de “*teco*”. Por ejemplo, “*Yimbibeco, yagüi, teco pochi yapo, teco yapo*”: Pecar, faltar, prevaricar (Giannecchini, 1916 [1896]: 133).

Si bien el término “*teco pochi*” (Giannecchini, 1916 [1896]: 133; AFT, AFT-1-1873, 1869, f. 73; AFT, MS 33, 1880, f. 75) es el más ubicuo dentro la literatura franciscana del Chaco occidental, existe otro término para referirse al pecado que ha sido identificado solamente en el *Diccionario Breve Chiriguanae* escrito por el Padre misionero Pedro Santiago de León. El fraile traduce en esa obra el término “pecado” por “*angaipa*”:

Angaipa: pecado; *angaipa bae*: *angaipa apoja*: *angaipaya* pecador; *angaipa rerecoja* pecador, que está en pecado [...]; *chemo angaipa* me hizo pecar [...]; *angaipa guasutubicha* pecado mortal; *mini* vanal [...] *angaipa ia* creencia del pecado [...]; *amo angaipa* hacer pecar; *na mo angaipai* no lo hice pecar [...] (AFT, MS 11, 1791, f. 9).

Si bien no se han relevado más ejemplos en otros diccionarios, el término “*angaipa*”, por el contrario, sí puede encontrarse en la literatura jesuita (Ruiz de Montoya, 1439, 1490a, 1490b). El aspecto semántico del mismo ha sido analizado por Graciela Chamorro (2004: 207) quien explica al respecto que “*angaipa*” sería una expresión compuesta de dos partes: por un lado “*āng*” (“alma”) y por el otro, “*pā*” (“acabar”/“terminar”) lo cual le permite decir que una posible traducción del término puede ser “desvanecerse el alma”.

Además de ello, en varias de estas obras que componen la literatura franciscana chiriguana pueden identificarse los distintos tipos de pecados y virtudes observados por la doctrina cristiana. En lo que respecta a los pecados, si bien no todos ellos son mencionados en las distintas obras, podemos citar, aunque de forma algo fragmentaria, los siguientes:

“Lujuria, *tecoquia*” (Giannecchini, 1916 [1896]: 108).

“Ira, *Píarái, tacuvo, moñiminoha*, [...] *pochiba*” (Giannecchini 1916 [1896]: 101) / “Ira, *Ñemuino aci*: tener ira” (AFT, MS 11, 1791, f. 280).

“Soberbia, *yirobia iyée*” (Giannecchini 1916 [1896]: 165) / “Soberbia, *Ñemboete, añemboete*” (AFT, MS 11, 1791, f. 306).

“Avaricia, mezquindad, *cantéin*” (Giannecchini, 1916 [1896]: 20).

⁹ También puede utilizarse para referir a los antepasados e incluso al pie del hombre, la pata de un animal o la base del tronco de un árbol (cf. Villar, 2011: 175).

“Envidia, envidiar, *yimihagüino, ñimino*” (Giannecchini 1916 [1896]: 68/ “*Ipotase imbae vae*” (Giannecchini, 1896: 11).

Entre estos términos ya no encontramos un acuerdo en cuanto a la traducción. Por ello, realicemos un acercamiento más agudo a cada uno de ellos para tener una idea algo más acabada de su semántica. Para el caso del primer término, “lujuria”, en la traducción de Giannecchini se retoma nuevamente la idea de “*teco*” a la que hemos referidos algunos párrafos más arriba aunque en este caso “*teco*” se encuentra acompañado por el adjetivo “*quia*”, que significa “suciedad” en el sentido más literal de la palabra.

En el segundo ejemplo que refiere a la “ira” como pecado, la literatura nos enfrenta con varias traducciones. Por un lado, “*piarái*”, término compuesto por “*piá*” que refiere a la interioridad corporal incluyendo órganos y “*rái*” literalmente “pequeño”. Por otro lado, “*tacuvo*” que refiere al enojo de una persona pero que también está ligado al término “*jacu*” que da la idea de algo que, por su temperatura, está caliente. Otra de las traducciones que Giannecchini ofrece es “*moñinimo*” lo que él considera como “enojar, embravecer, enfurecer” (Giannecchini, 1916 [1896]: 133). Por último, retoma el término “*pochi*” nuevamente que significa “enojado”, “bravo”. El Padre Santiago de León también ofrece en su *Diccionario Breve Chiriguanae* una posible traducción para “ira”, “*ñemuino aci*”, donde “*ñemuino*” podría ser considerado como “disgusto” o tal vez “resentimiento” y “*aci*” como “calamidad”, “dolor”.

De modo similar, para el caso de “soberbia” también encontramos varias acepciones en su traducción. Por un lado, Giannecchini propone la traducción “*yirobia iyéé*” que está compuesto por el verbo “*arobia*” (“creer”) y el adverbio “*ye*” que indica cantidad, en este caso mayor. Una posible traducción posible sería “el que cree mucho”. Otra de las acepciones, dada por Santiago de León, “*ñemboete*” está vinculada a las ideas, por un lado de respeto, y por otro, de orgullo.

En lo que se refiere a la “avaricia”, solamente encontramos una referencia en el *Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano* escrito por Giannecchini. El término “*cantéin*” parece, en este sentido, un término doblemente compuesto, tal vez compuesto por “*anca*”, literalmente “cabeza” (Giannecchini, 1916 [1896]: 26), y “*tein*”, posposición que, de acuerdo al mismo Giannecchini denota la “ineficacia” o “inutilidad” de algo (Giannecchini, 1916 [1896]: 203).

Para la “envidia”, el último pecado del cual se ha podido encontrar referencia en estas fuentes, también se relevaron varias traducciones. Por ejemplo, Giannecchini traduce en primera instancia la acción de envidiar como “*yimihagüino*”, término vinculado a los “celos”. Luego, arroja otra traducción, “*ñimino*”, término que también utilizó para traducir “envidia” y que ya se mencionó podía traducirse como “enojar, embravecer, enfurecer” (Giannecchini, 1916 [1896]: 133). Por último, nos topamos ya no con un término sino con una frase que el mismo Padre misionero utiliza para transmitir la misma idea: “*ipotase imbae vae*”, literalmente “aquel que quiere cosas”.

Por su parte, los distintos tipos de virtudes promovidas en la doctrina católica, como conductas que alejan del pecado, también tienen un lugar en las obras lexicográficas. La doctrina cristiana divide a las virtudes en morales o cardinales y teologales. Por un lado, la primera categoría incluye a todas aquellas actitudes y disposiciones del entendimiento y de la voluntad, inherentes al ser humano, que regulan sus conductas y actos (*i.e.* prudencia, justicia, fortaleza, templanza). Por otro lado, la segunda categoría involucra a aquellas actitudes y disposiciones que adecuan las facultades del hombre en su relación con lo divino (*i.e.* fe, esperanza y caridad). Por ejemplo, si nos adentramos dentro del grupo de las virtudes cardinales podemos citar de la lexicografía franciscana:

Prudencia: “Prudente, *Aracuacatu*” (Giannecchini, 1916 [1896]: 145), traducido también como “juicioso” (Giannecchini, 1916 [1896]: 101).

Justicia: “Justo: *hupi mbae yapo*” (Giannecchini, 1916 [1896]: 103) / “*Jiyuija, iñee regua*: palabra justa” (AFT, AFT-1- 1873, 1869, f. 73).

“Fortaleza: *Ipitanta jape*: con fortaleza” (AFT, AFT-1- 1873, 1869, f. 73)

“Templanza: *jaanga rupi bae uyapo*” (AFT, AFT-1- 1873, 1869, f.73).

Volvamos sobre el análisis de estos conceptos. En lo que se refiere a la “prudencia”, solamente se ha podido relevar el concepto en tanto cualidad. Así, Giannecchini, define la cualidad de “prudente” como “*aracuacatu*”, término compuesto por “*aracua*” que puede interpretarse como “conocimiento”, “entendimiento”, “saber” y “*catu*” adverbio que puede traducirse como “bien”, “favorable”.

Para el caso de “justicia”, tampoco encontramos una traducción propia para el término aunque sí para la calidad de “justo” que Giannecchini traduce como “*hupi mbae yapo*”, literalmente “hacer las cosas de manera recta”. Giannelli, por su parte, tampoco encuentra una traducción para “justicia” pero dentro de las entradas de su diccionario pueden encontrarse ejemplos como “*Jiyuija iñee regua*” a partir del cual aplica la calidad de justo a la lengua (“palabra justa”).

Sobre la virtud de la fortaleza, la única traducción que se ha podido relevar en estas fuentes es aquella dada por el Padre Giannelli, “*ipitanta jape*” lo que podríamos traducir como “resistente camino del interior”. Nuevamente volvemos a los apuntes dejados por el Padre Giannelli para revisar el ejemplo que se refiere a la última de las virtudes cardinales, la templanza. El misionero traduce esto como “*jaanga rupi bae uyapo*” lo cual podríamos traducir como “hacer las cosas en forma medida”.

En lo que se refiere al conjunto de las virtudes teologales, destacamos las siguientes traducciones en las fuentes:

“Fe, *robia, robiaca, robiaba*” (Giannecchini 1916 [1896]: 76)/ “*Robia, a.* Creer. Fig. Cumplir, ejecutar, obedecer. *Arrobia*: creo” (Giannecchini 1916 [1896]: 188)/ “*Tumpa rerobiarape*”

(AFT, AFT-1- 1873, 1869, f. 73) / “*Rerovial Tûpa yerovia* creer fuertemente (AFT, MS 11, 1791, f. 271).

Esperanza: Esperanza, *yirobiaca* (Giannecchini 1916 [1896]: 71). *Yirobia*, confiar, esperar, agradecer (Giannecchini 1916 [1896]: 251). / *Tumpave ayirobiava che*, soy fidencioso (AFT, AFT-1- 1873, 1869, f. 73).

Caridad: “Caritativo, *pirerecua*; *iparareco*” (Giannecchini 1916 [1896]: 29) / “Caridad, amor *raybu*. Caridad, misericordia, compasión *parareco*” (AFT, MS 11, 1791, f. 249).

Sobre el concepto de “fe”, este ha sido traducido, como hemos visto para el caso de la traducción de “soberbia”, valiéndose del verbo “*robía*” que podríamos traducir como “creer” y que viene a explicar ese sentido de confianza que expresa en la doctrina cristiana el concepto, aplicado por Giannelli en la siguiente frase de la cual el autor no provee una traducción en castellano: “*Tumpa rerobiarape*” (“en Dios creemos”). De forma similar, Giannecchini, utilizando este mismo vocablo más la utilización del participio activo “-*ha*” define al creyente cristiano como “*herobiaba*” (Giannecchini, 1916 [1896]: 40, 66)¹⁰. La “esperanza” como virtud también ha sido traducida de manera similar a la “fe” partiendo del verbo “*yirobia*” que Giannecchini traduce como “confiar, esperar, agradecer”.

Finalmente, acerca de la virtud de la “caridad” también encontramos varias acepciones. La primera, “*pirerecua*” está relacionada con la “generosidad”, una generosidad que no sólo puede expresarse entre los hombres sino también, en el plano cosmológico, por ejemplo entre los hombres y los dueños tutelares de la naturaleza o “*iya reta*” (Villar, 2011: 179). Al respecto, Giannecchini realiza una observación detallada del papel que cumple esta cualidad personal en las relaciones de comensalidad y de poder entre los indígenas, sin que esto implique ninguna relación con lo religioso:

Esta liberalidad, que atribuyen como cosa inherente al oficio de un mandatario de un pueblo, la entienden en el sentido de convidar chicha, celebrar festines, banquetes, orgías, etc. Esta prodigalidad de los capitanes es el único medio que poseen para ser bien quistos de su gente, respetados y obedecidos y para adquirir nombradía de buenos y valientes capitanes, guerreros, etc. Faltándoles este requisito de *ipirecua*, cada cual atendería a sí mismo, y aquellos serían capitanes de nombre no más (Giannecchini, 1916 [1896]: 176).

Otro de los términos que el mismo Giannecchini ha encontrado para realizar una traducción de “caridad” es “*iparareco*”. “*Iparareco*” es un término actualmente muy utilizado entre los indígenas de la zona y se utiliza para transmitir el sentimiento de “lástima” o “pena” que una persona siente hacia otra en virtud de su situación personal; al igual que

¹⁰ A este respecto, Villar (2011: 193) propone que, a pesar del hecho de que la categoría “robía” esté ligada por la exégesis misionera a la idea de “fe” o “creencia”, referiría más bien a un juego de expectativas que se establece entre los hombres entre sí o entre los hombres y las entidades sobrenaturales.

“*pirerecua*”, este concepto puede extenderse también al plano cosmológico (Villar, 2011). “*Iparareco*”, por otra parte, parece estar doblemente compuesto. Por un lado, por la idea de “*teco*” ya revisada párrafos arriba y “*para*” que podría tal vez derivar del vocablo “*paravete*” adjetivo que denota carencia de algo.

A modo de recapitulación, este apartado ha comenzado planteando la relación que existe entre el concepto de “*teco*” y la traducción que de él se ha hecho en las obras lexicográficas franciscanas para introducir en la lengua indígena las ideas cristianas de pecado y virtud. Los ejemplos revisados demuestran de qué forma el concepto de “*teco*” encarna una tensión entre un “modo de ser” indígena y otro “modo de ser” propugnado desde la doctrina cristiana que pretende establecer una nueva organización de la vida nativa a partir de la introducción de una casuística que encarne los valores morales por ella propuestos. Más allá de ello, un número de estos pecados y virtudes promovidos por la doctrina cristiana también ha encontrado de forma individual su correspondencia en la lengua guaraní mediante relaciones de analogía semántica con conceptos ya existentes en la lengua o bien mediante la creación de nuevas expresiones.

Lo sacramental en la lengua chiriguano

La doctrina cristiana propone la existencia de una serie de sacramentos, actos mediante los cuales el creyente reafirma su relación con lo divino. Estos han también encontrado su traducción a la lengua guaraní aunque la información sobre ellos es extremadamente fragmentaria. Así, comenzaremos por el primer sacramento propuesto por la doctrina cristiana, el bautismo:

“Bautizar, *amocarai*, *amobautiza*, *amocristiano*, *amoTúpa rai*” (AFT, MS 11, 1791, f. 244).

Santiago de León propone aquí varias traducciones posibles para el acto de bautizar. En primer lugar, “*amobautiza*” y “*amocristiano*”, en los que el misionero se vale de dos préstamos del castellano, “bautiza” y “cristiano”, pero agregando el prefijo activo “*-mo-*”, en este caso en primera persona (marca “*a-*”), pudiendo así traducir los términos como: “*amobautiza*”- “me hago bautizar” y “*amobautiza*”- “me hago cristiano”. Otra de las traducciones que propone es “*amocarai*”. Aquí, el misionero toma el vocablo “*carai*” utilizado por los indígenas para referirse al hombre blanco que junto a la utilización del ya mencionado prefijo activo “*-mo-*” en primera persona puede traducirse como “me hago hombre blanco” como metáfora para el acto de bautizarse. Por último, propone como traducción “*amoTúpa rai*”, lo cual podría traducirse como “me hago hijo de Dios” utilizando el vocablo “*rai*” que refiere exclusivamente al hijo varón del hombre.

En las obras dejadas por el Padre Giannecchini encontramos otra posible traducción:

“*Hero*, poner nombre, bautizar” (Giannecchini 1916 [1896]: 66).

En relación a ello, Giannecchini explica lo siguiente:

Los indios usan este vocablo, cuando por alguna circunstancia de guerra, caza atrevida u otro hecho importante cambian el nombre, y dicen *ayerero*, me he cambiado el nombre. Este es el uso gentilicio de los chiriguano, los cuales fácilmente se cambian el nombre, especialmente las mujeres y los jóvenes; y tanto el ponerse el nombre la primera vez, como el cambiárselo depende de circunstancias físicas, morales, sociales, y casuales. Los primeros misioneros creyeron oportuno adoptar este verbo *hero* en el sentido que se acaba de expresar, para denotar la acción de bautizar; y por lo tanto cuando se dice *uyereroca ma*, ya fue bautizado, todos entienden esta frase en el sentido cristiano (Giannecchini, 1916 [1896]: 66).

El ritual del bautismo, como vemos aquí, ha encontrado su traducción a la lengua indígena identificándose con el ritual indígena de adjudicación de nombre, tal vez relacionado esto con la imposición de nombres castellanos luego del bautismo de los niños indígenas. Otro de los sacramentos propuestos por la doctrina cristiana que se encuentra presente de forma marcada en la literatura franciscana es el matrimonio.

Menda, casarse, lo dicen la mujer y aún los hombres aunque impropriamente; *menda repi dote*, precio del casamiento; *menda repi poriahu* casamiento pobre; *che me mbotaha mbae che ru che momenda* mi padre me casó contra mi voluntad; *che momenda* me casan; *hese* con él; *che mendahague* mi marido, con quién me casé; *che mendahapema* ya llegó el tiempo de casarme o ya estoy en tiempo de casarme; *menda* casamiento, matrimonio; *menda ojogui jepea* divorcio” (AFT, MS 11, 1791, f. 111).

Menda, casarse, matrimoniarse. *Pedro umendama...pa? Cue ma umenda*: Pedro ¿ya está casado? Ya hace mucho tiempo que se casó. Cuando se expresa la persona, con quien se contrae el matrimonio, se usa la palabra *ndie*. *Carái umenda che sii imembi ndie*: El blanco se casó con la hija de mi tía (Giannecchini (1916 [1896]: 66).

Menda, casarse *momenda*. *Yimomenda* ocasión para casarse (AFT, MS 33, 1880, f. 47).

Sobre este término encontramos un consenso en la traducción, a partir del uso del vocablo “*menda*”. En este caso se ha retomado un término ya existente en la lengua indígena que ha adquirido, luego de su traducción, el sentido de “casamiento” cristiano. Si bien no encontramos datos que indaguen en su semántica en la lexicografía franciscana, el jesuita Ruíz de Montoya explica que, utilizado como verbo, este vocablo podría ser traducido como “coger macho” (1639: 217) y que estaría compuesto por “*me*” (“macho”) y “*á*” (“coger”). A continuación explica que este vocablo sería propiamente femenino y que su utilización por parte de un hombre sería “impropia”. A su vez, y en la misma dirección de la explicación que provee Ruíz de Montoya, el vocablo “*menda*” se encuentra también semánticamente asociado a una serie de términos de parentesco utilizados por la mujer: “*me*” (“marido”), “*mendu*” (“suegro con relación a la nuera”), “*mesi*” (“suegra con relación a la nuera”) o “*membi*” (“hijo o hija de la mujer”).

En relación al sacramento de la comunión o eucaristía se ha podido encontrar algunas posibles traducciones entre las obras lexicográficas en cuestión, aunque su explicación es sumamente escueta. La única referencia a ello se ha encontrado en el *Diccionario Breve Chiriguanae* del P. Santiago de León quien traduce el acto de comulgar:

“Comulgar, *aTûpa pisi/ aipisi, Tûpa/hau Tûpa*” (AFT, MS 11, 1791, f. 252).

Santiago de León da, en este sentido, dos posibles traducciones para el acto de comulgar. Por un lado, “*aTûpa pisi*” o “*aipisi, Tûpa*”. Retomando el ya revisado concepto de “*tumpa*” (aquí “*tûpa*”) como Ser Creador cristiano utiliza el verbo “*pisi*”, literalmente “tomar” o “recibir”. Así, “*aTûpa pisi*” o “*aipisi, Tûpa*” denotan la acción mediante la cual en el rito de la comunión cristiana se recibe el “cuerpo de Dios”. De forma similar, en la segunda traducción, utiliza el verbo “*hau*”, “comer” o “beber” también en consonancia con la idea de consumir el cuerpo de Dios mediante el sacramento de la eucaristía.

El último de los sacramentos presentes en la literatura lexicográfica franciscana es la confesión. A continuación detallamos algunas entradas que se refieren a ello:

“Confesarse, *añemombeu*; hacer que otro se confiese *amoñemombeu*; usan *añemombeu*; por Dios que digo la verdad *amombeu hupi Tûpa rehe*” (AFT, MS 11, 1791, f. 252).

“Confesar, *moyimombeu*, a.; r declarar,...se, *yimombéu*” (Giannecchini 1916 [1896]: 36)

“Confesión, *yimombéu*” (Giannecchini 1916 [1896]: 36)

“Confesor, *purumombéu*” (Giannecchini 1916 [1896]: 36)

Con respecto a este término, encontramos algo más de consenso en cuanto a su traducción al igual que en el caso de “*menda*”. Entre los ejemplos relevados, observamos que las traducciones han tomado como base el verbo “*mombeu*” que, en su sentido más literal, refiere a la acción de “contar”, “relatar”, “avisar”. La confesión, como exposición del pecado, encuentra en la doctrina cristiana su reparación a través de la oración. Así, la palabra, como vehículo de comunicación con lo divino, cumple un papel central en la expiación del pecado. Por ello, a continuación, se analizarán algunos fragmentos tomados de obras lexicográficas en los que ha sido introducido los vocablos “oración”/“rezo”:

“*Yerureha*, Súplica, intercesión, oración, ruego, petición” (Giannecchini 1916 [1896]: 245).

“Rezo: *yemboe, yerure*” (Giannecchini 1916 [1896]:158)

“Rezar, *amongeta Tûpalaresa* [...]; digamos o recemos un padre nuestro y un ave María Santísima *jaeljakuavëe Maria Santisimape petëi ore ru hae petëi Tûpa tañeraro*” (AFT, MS 11, 1791, f. 302)

“Rezar: *yerure*” (Giannecchini 1916 [1896]: 158)

“Orar, hacer oración. *Yerure*” (Giannecchini 1916 [1896]: 129)

Como vemos, la práctica de rezar también encuentra entre las obras lexicográficas distintas acepciones. Por un lado, Santiago de León, por ejemplo usa la expresión “*amongeta Tûpa*”, tomando para ello el verbo “*mongeta*” (“hablar”/“conversar”). También dentro de estas acepciones el P. misionero contempla el vocablo “*aresa*” como préstamo del castellano.

Giannecchini propone una serie de traducciones diferentes. Por un lado “*yemboe*”, palabra que refiere a la acción de aprender y, por otro, “*yerure*” vocablo cuyo significado literal en la variedad de guaraní aquí tratada significa “pedir”. Giannecchini, sin embargo, no se queda en esa única traducción de “*yerure*” como “orar” / “rezar”. También explica que este vocablo puede contener otros significados que son más semánticamente cercanos al sentido literal de “*yerure*” en tanto “pedir”: “súplica, intercesión, oración, ruego, petición” (Giannecchini 1916 [1896]: 245).

En suma, como hemos visto a partir de estos ejemplos, el aspecto sacramental de la doctrina cristiana ha sido incorporado a la lengua guaraní en su mayor parte a partir del uso de perífrasis, es decir la recurrencia a frases (en lugar de vocablos únicos) para extrapolar estos conceptos para los que los misioneros no han podido encontrar una correspondencia en la lengua indígena, por ejemplo, esto ocurre en los casos: “*amo Tûpa rai*” (“bautizarse”: lit. “hacerse hijo de Dios”), “*amongeta Tûpa*” (“rezar”: lit. “hablar/conversar con Dios”), “*a Tûpa pisi*” o “*aipisi, Tûpa*” (“comulgar”: lit. “comer/beber a Dios”), “*ipotase imbae vae*”, (“envidia”: lit. “aquel que quiere cosas”). Como se ha visto a partir de los ejemplos tomados de los escritos de Santiago de León, en otros casos, se han tomado préstamos directamente del castellano que se han incorporado a la lengua indígena, como sucede con: “*amobautiza*”, “*amocristiano*” o “*aresa*”. Finalmente, en casos como “*menda*”, “*hero*”, “*yerure*”, “*mongeta*” o “*yemboe*” se ha recurrido a términos de la lengua indígena a los que se les han adjudicado nuevos sentidos.

Palabras finales

El punto de partida de este trabajo han sido las obras lexicográficas franciscanas de la lengua chiriguano o guaraní “chaqueño” entre los siglos XVIII y XIX y las visiones sobre lo religioso que en ellas se sostienen. Los instrumentos lexicográficos aquí analizados han intervenido en un proceso de codificación y adaptación de los conceptos centrales de la doctrina cristiana a la lengua hablada por estas poblaciones en el marco de un proceso de evangelización iniciado en la zona por los misioneros franciscanos desde el siglo XVIII.

El análisis de los ejemplos expuestos lleva también a pensar en los modos específicos de funcionamiento discursivo de los instrumentos lexicográficos en la creación y cristalización de nueva terminología y en las formas en las que ellos, en tanto objetos socio-históricamente construidos, encarnan una dimensión ideológica vinculada con las condiciones de producción en las cuales fueron elaborados (Lauría, 2013). El corpus misionero encarna, de esta manera, una elección teórica en la constitución de los saberes lexicográficos cuyo análisis nos permite reflexionar acerca del problema que plantea la

traducción desde y hacia una lengua indígena. En efecto, como hemos visto a lo largo de los ejemplos tratados, la necesidad de adaptar los conceptos centrales de la doctrina cristiana ha llevado a los misioneros a adoptar una serie de estrategias (Villar, 2008).

En algunos casos, como por ejemplo en “*tumpa*”, “*aña*”, “*teco*”, “*robia*”, “*hero*”, “*yimombeu*”, se han tomado y adaptado conceptos que existían originalmente en la lengua indígena para expresar conceptos percibidos como más o menos similares de la religión cristiana, lo cual desembocó en su descontextualización, vaciamiento semántico y en la adjudicación de sentidos nuevos. Algunos de ellos han servido como base para la creación de nuevas expresiones o neologismos, que se valieron de vocablos indígenas para referir conceptos de la doctrina cristiana, por ejemplo “*tumparenta*”, “*añarenta*”, “*tataguasu*” o “*amocarai*” (“bautizar”: “me hago el hombre blanco”).

En otros casos se han utilizado calcos léxicos en los que se tomó como base la traducción literal de los vocablos indígenas. Por ejemplo, como se ha visto para el caso de “*ará*”, se ha tomado su traducción literal como “cielo” y se ha igualado a la idea de “cielo/paraíso” cristiano. De la misma manera, “*yerure*” (lit. “pedir”), se ha tomado, por su semejanza semántica, como una de las posibles traducciones para “orar”, en el sentido de “pedir”.

Los misioneros se han valido también del uso de perífrasis para expresar en una lengua un concepto para el que no se ha encontrado una correspondencia en otra. Esto ocurre, sólo por citar algunos ejemplos, en casos como: “*teco pochi*” (“pecado”), “*teco cavi*” (“virtud”), “*teco pochi iya*” (“pecador”), “*ipitanta jape*” (“fortaleza”: lit. “resistente camino del interior”), “*jaanga rupi bae uyapo*” (“templanza”: lit. “hacer las cosas en forma medida”), “*hupi mbae yapo*” (“justo”: lit. “hacer las cosas de manera recta”), “*amo Túpa rai*” (“bautizarse”: lit. “hacerse hijo de Dios”), “*amongeta Túpa*” (“rezar”: lit. “hablar/ conversar con Dios”), “*a Túpa pisi*” o “*aipisi, Túpa*” (“comulgar”: lit. “comer/beber a Dios”), “*ipotase imbae vae*”, (“envidia”: lit. “aquel que quiere cosas”). En otros casos, menos frecuentes, se han tomado préstamos directamente del castellano que se han incorporado a la lengua indígena, por ejemplo, “*amobautiza*” (“bautizarse”: lit. “me hago bautizar”) o bien “*amocristiano*” (“bautizarse”: lit. “me hago cristiano”), “*aresá*” (“rezar”) (Zwartjes, 2016).

El análisis de la terminología religiosa originaria en la doctrina cristiana ha pretendido, así, contribuir a la comprensión de los procesos de transformación semántica atravesados por las lenguas indígenas en contextos de evangelización, los cuales parecen haber derivado en una “etnolingüística misionera”, retomando la expresión de Montani (2015). Este proceso, que se ha extendido en el Chaco occidental por dos siglos, plantea entonces un desafío teórico a la etnografía y la lingüística actuales, sobre todo a la hora de dilucidar todos aquellos elementos de la religión cristiana que se han escurrido en la lengua guaraní y que aún hoy en día persisten en forma marcada entre los guaraní hablantes.

Recibido el 19 de enero de 2017

Aceptado el 21 de marzo de 2017

FUENTES

Archivo Franciscano de Tarija

- AFT MS 11, 1791.
 AFT MS 33, 1880.
 AFT AFT-1- 1873, 1869 (?).
 AFT AFT 878, 1869.

BIBLIOGRAFÍA

- ANCHIETA, José de
 1595 *Arte de Grammatica da Lingua Mais Vsada na Costa do Brasil*. Coimbra: Antonio Mariz.
- CHAMORRO, Graciela
 2004 *Teología Guaraní*. Quito: Abyayala.
- COMAJUNCOSA, Antonio y Alejandro CORRADO
 1990 [1884] *El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*. Quaracchi: Tip. del Colegio de San Buenaventura.
- COMBÈS, Isabelle
 2015 “Historia franciscana y etnografía chiriguana”, *Boletín Americanista*, 70 (1), pp. 57-72.
- DIETRICH, Wolf
 1986 *El idioma chiriguano: Gramática, textos, vocabulario*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- 2009-2010 “Sintaxis del guaraní chaqueño (chiriguano, tupí-guaraní). La cláusula y las relaciones interclausales”, *Amerindia*, 33/34, pp. 333-363
- GIANNECCHINI, Doroteo
 1896 *Breve diccionario de los nombres y verbos más necesarios para poder entender y hablar la lengua chiriguana*. Quaracchi: Tipografía del Colegio de San Buenaventura.
- 1916 [1896] *Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano*. Tarija: Centro Eclesial de Documentación-Convento Franciscano de Tarija.
- HARWOOD, Leslie Frank
 2013 [1995] *Naneñee Riru. Diccionario: Guaraní-Castellano*. Camiri/Santa Cruz de la Sierra: Fundación Hable Guaraní.
- LAURIA, Daniela
 2013 “Tradición e innovación en la historia de la producción lexicográfica del español y del portugués en América del Sur. El diccionario como objeto de investigación: aportes desde distintas perspectivas teórico-metodológicas”,

Revista Argentina de Historiografía Lingüística, 5, 2, pp. 89-93.

LOUKOTKA, Čestmir

1968 *Classification of South American Indian languages*. Los Angeles: Latin American Center- University of California.

MELIÀ, Bartomeu

2003 *La lengua Guaraní en el Paraguay Colonial*. Asunción: CEPAG.

MÉTRAUX

1928 *La religion des Tupinambas et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guaraní*. Paris: Librairie Ernest Leroux.

1948 "The Tupinamba", *Handbook of South American Indians*, Vol. 3, pp. 95-133.

MINGO DE LA CONCEPCIÓN, Manuel

1996 [1791] *Historia de las Misiones Franciscanas de Tarija entre Chiriguanos. Tomo I*. Tarija: Editorial Universitaria.

MONTANI, Rodrigo

2015 "Una etnolingüística oculta. Notas sobre la etnografía y la lingüística wichís de los misioneros anglicanos", *Boletín Americanista*, LXV. 1, N° 70, pp. 73-94.

OLIVEIRA, Fernão de

1536 *Gramática da lingoagem portuguesa*. Lisboa: Germão Galharde.

OTTO, Rudolf

1925 *Lo Santo. Lo Racional y lo Irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente.

RESTIVO, Paulo

1722 *Vocabulario de la lengua guaraní compuesto por el Padre Antonio Ruiz de la Compañía de Jesús. Revisto y aumentado por otro religioso de la misma Compañía*. Santa María.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio

1639 *Tesoro de la lengua guaraní. Compuesto por el padre Antonio Ruiz, de la Compañía de Jesus*. Madrid: Juan Sánchez.

1640a *Arte y vocabulario de la lengua guaraní. Compuesto por el padre Antonio Ruiz, de la Compañía de Jesus*. Madrid: Juan Sánchez.

1640b *Catecismo de la lengua guaraní. Compuesto por el padre Antonio Ruiz, de la Compañía de Jesus*. Madrid: Diego Díaz de la Carrera.

SAIGNES, Thierry

2007 *Historia del Pueblo Chiriguano*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos/ Plural Editores/ IRD/ Embajada de Francia.

VILLAR, Diego

2008 "Guaranización, traducción y evangelización en las representaciones anímicas chané", *Suplemento Antropológico*, Vol. XLIII, (1), pp. 339-386.

- 2011 “La religión del monte entre los chané”, *Suplemento Antropológico*, Vol. XLVI (1), pp.151-201.
- VILLAR, Diego e Isabelle COMBÈS
- 2013 “La Tierra Sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito”, *Tellus*, 13 (24), pp. 201-225.
- ZWARTJES, Otto
- 2016 “Colonial Missionaries Translation Concepts and Practices: Semantics and Grammar”, en Dedenbach-Salazar Saenz, Sabine (ed.), *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias: Estudios sobre textos y contextos de la época colonial*. Sankt Augustin: Anthropos Institut, pp. 43-76.

