



Indiana

ISSN: 0341-8642

ISSN: 2365-2225

indiana@iai.spk-berlin.de

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz

Alemania

Monzón, Cristina

El pecado en la lengua tarasca (purépecha): Conceptos para la confesión
en el sexto mandamiento del confesionario de fray Ángel Serra (1697)

Indiana, vol. 35, núm. 2, 2018, Julio-, pp. 151-173

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz

Alemania

DOI: <https://doi.org/10.18441/ind.v35i2.151-173>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247057647008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

El pecado en la lengua tarasca (purépecha): Conceptos para la confesión en el sexto mandamiento del confesionario de fray Ángel Serra (1697)¹

Sin in the Tarascan (Purhépecha) Language: Concepts of Confession in the
Sixth Commandment of Friar Ángel Serra's Confession Manual (1697)

Cristina Monzón

Colegio de Michoacán, México
cmonzon@colmich.edu.mx

Resumen: En la época colonial los frailes se afanaron por enseñar los preceptos de la religión católica a la población originaria del antiguo imperio tarasco de la Nueva España. A más de un siglo de distancia, el franciscano fray Ángel Serra publica su confesionario cuya versión castellana y tarasca del sexto mandamiento ilustra las dificultades que enfrentaron. El confesionario que se publica en 1697, y se reimprime en 1731, ofrece la posibilidad de comparar las expresiones que implementaron para obtener del confitente tarasco la confesión del pecado 'no fornicarás'. Este estudio se enfoca en la nomenclatura tarasca que se utiliza en lugar del término castellano 'pecado'. El análisis semántico muestra el uso de la acuñación *thauacurita* para 'pecado' así como la preferencia por sustituir el término castellano 'pecado' por la descripción de la actividad pecaminosa.

Palabras clave: México; confesionario; sexto mandamiento; pecados sexuales; lengua tarasca; siglo XVIII.

Abstract: The friars of the early colonial era attempted to educate the indigenous population of the conquered territory of the Tarascan empire in the precepts of Christian religion. More than a century had gone by when the Franciscan friar Ángel Serra published his confession manual. The Spanish and Tarascan versions of the sixth commandment illustrate the difficulties such enterprise implied. The confessionary, published in 1697 and reprinted in 1731, allows us to undertake a comparison of the expressions which were used in the confession of the sixth commandment, 'Thou shalt not commit adultery'. This paper presents a study of the Tarascan terminologies which are used to express *pecado*, the Spanish word for 'sin'. The use of *thauacurita* for 'sin' and the preference for substituting the Spanish term *pecado* through the description of the sin itself are the focus of this semantic analysis.

Keywords: Mexico; confession manual; sixth commandment; sexual sins; Tarascan language; 18th century.

1 Agradezco a Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz sus sugerencias y correcciones a la versión anterior a este artículo.

Recibido: 13 de noviembre de 2017; aceptado: 22 de mayo de 2018



INDIANA 35.2 (2018): 151-173
ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v35i2.151-173
© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

1. Los confesionarios de fray Ángel Serra y el sexto mandamiento

El aprendizaje de la religión católica se inicia para la población tarasca con la llegada de los primeros franciscanos en 1525 al antiguo imperio tarasco que abarcaba el actual estado de Michoacán en México y zonas aledañas. Sin duda la confesión de los pecados no tarda en implementarse. El primer testimonio que ha llegado hasta nosotros es el publicado en el *Arte de la lengua michoacana* elaborado por el franciscano fray Juan Baptista de Lagunas (ca. 1530-1604) y publicado en 1574 (Lagunas 1983: 423-427). Se trata de un brevísimo confesionario que no parece haber influenciado el contenido de las cuatro versiones que, en 1697, ofrece el fraile Ángel Serra, de la misma orden, en su *Manual de administrar los Santos Sacramentos á los Españoles, y Naturales de esta Provincia de los gloriosos apóstoles S. Pedro, y S. Pablo de Michuacan, conforme á la reforma de Paulo V. y Urbano VIII* (1731 [1697]) (véase Figura 1).

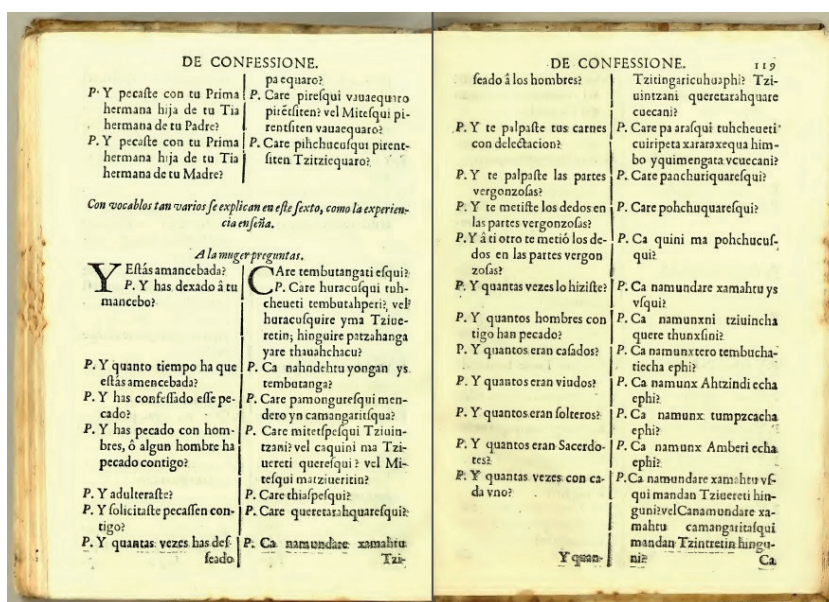


Figura 1. Ángel Serra: *Manual de administrar los Santos Sacramentos* (1731 [1697]), "Confessionario en idioma castellano, y de Michuacan" <<https://archive.org/details/manualdeadminist00serr>>.

La obra de fray Ángel Serra es un amplio compendio que busca informar a los religiosos. Los textos se encuentran ya sea en latín, ya sea en español, con un número relativamente pequeño de textos bilingües español-tarasco. Estos abarcan los siguientes rubros:

- el sacramento del bautismo (f. 1v-2r), la exhortación a los padrinos (f. 12v-13r), la declaración del parentesco espiritual del sacramento del bautismo (f. 13v)
- plegarias: el credo (f. 14r), el *pater noster* (f. 15r)
- para el enfermo: confesión general (f. 23r-26v), comunión (f. 26v-27r), extremaunción (f. 27r), absolución de la bula para los oleados (f. 27v-28v), extremaunción y modo de ayudar a bien morir (f. 30r-38r)
- el sacramento del matrimonio (f. 52v-63v)
- obligatorio: días festivos, comunión (f. 102r-106v)
- catecismo (f. 107r-110r)
- confesionario y exhortación al penitente (f. 110v-116v)

El último tema citado corresponde a la sección de la obra de fray Ángel Serra que estudiaremos en esta ocasión. Su contenido, nos dice el autor, se inspira en el catecismo del padre Bartholome Castaño² [1601-1672] de la Compañía de Jesús quien elaboró el *Catecismo mexicano: que contiene toda la doctrina christiana con todas sus declaraciones: en que el ministro de almas hallará, lo que à estas debe enseñar: y estas hallarán lo que, para salvarse, deben saber, creer, y observar*, publicado recién en 1758 con Gerónimo de Ripalda e Ignacio de Paredes (Ripalda, Paredes & Castaño 1758).³

Los frailes se afanan en convertir a los nativos y con la convicción de que “la fe se alcanza oyendo, y lo que se a de oyr a de ser la palabra de dios, y esta se a de predicar en lengua que los oyentes entiendan” (Molina 1970 [1571]: Prólogo) se avocan a verter en la lengua tarasca varios conceptos. De este esfuerzo llevado a cabo desde los inicios de la colonia, el sexto mandamiento ‘no fornicarás’ del confesionario más extenso en la obra de

2 “Nació en Santarém, Portugal. Entró como novicio a la Compañía de Jesús en Madrid y a la edad de 21 años llegó a la Nueva España. En 1632 fue destinado a las misiones del noroeste de México (Sonora y Sinaloa). Llegó a dominar varias lenguas indígenas, entre ellas el ópata, otomí, tarasco y náhuatl. En 1650 fue nombrado rector del Colegio de Oaxaca y en 1651 pasó a la Casa de la Profesa en donde fue catequista y prefecto de la congregación de El Salvador, en ese lugar permaneció hasta su muerte. El Padre Castaño escribió un Catecismo Breve de lo que precisamente ha de saber el cristiano (1644) que fue recomendado por el Concilio de Antequera (1892-93); esta obra tuvo gran circulación y fue traducida al tarasco, otomí y náhuatl” (Villavicencio 2016: 166, citando a Luque Alcaide 2008).

3 Una sección parece haber sido retomada y publicada en 1831: Doctrina pequeña en mexicano. Es probable que el catecismo sea copia de otro documento; Serra no lo indica, pero considerando que menciona a Gilberti como autor de un fragmento de la Doctrina cristiana que copia, así como también la exacta reproducción del padre nuestro de Gilberti al cual no menciona en esta ocasión, deberá contemplarse la posibilidad de que la versión larga del catecismo de Serra sea también de Gilberti. Esta podría formar parte de la Doctrina cristiana que no llegó hasta nosotros pero cuya existencia, se reporta, fue publicada en 1553 (Warren 1999).

Serra ilustrará la práctica alcanzada a un siglo de la implementación de la religión cristiana en tierras michoacanas. El análisis de las varias traducciones al tarasco o correspondencias del término ‘pecado’⁴ con base en la estructura aglutinante de la palabra tarasca –raíz seguida de sufijos,⁵ cadena que concluye ya sea con la flexión verbal ya sea con la sustantival– permitirá reconstruir cómo los frailes se esforzaban en enseñar el principio ‘no ofenderás a Dios’ de la religión que buscaban implantar entre la población nativa.

A la ausencia del sustantivo ‘pecado’ y del verbo correspondiente en la lengua tarasca, los frailes implementan soluciones variadas. En la versión larga del sexto mandamiento encontramos un amplio uso de la descripción del acto sexual con lo cual se evade el uso del término ‘pecado’. La segunda opción hace un calco de la expresión castellana de ‘conocer a una persona’ con la acepción sexual. El resultado es cuestionable en tarasco. El uso del verbo *míteni*, ‘saber, conocer’, como veremos, crea muy probablemente confusión entre los nativos debido a que en la sociedad tarasca la convención de ‘conocer’ está asociada con el parentesco. Finalmente cinco palabras son pensadas y consensadas por los frailes: son el resultado de una búsqueda de términos en la lengua tarasca que permite expresar los conceptos como correspondientes al término.

La batalla que emprenden los franciscanos en busca de expresiones que permitan moldear el pensamiento de los nuevos cristianos, se desenvuelve en un contexto moral cuyos orígenes se remontan a la comunidad prehispánica tarasca. Una breve revisión de los pocos textos de los que disponemos buscará ilustrar la postura nativa que, si bien no se puede pensar como generalizable a toda la población colonial de habla tarasca, sin embargo es sugerente.

2. Contexto prehispánico y colonial

Tres textos, escritos en lengua tarasca, se utilizarán para ejemplificar el adulterio y el abuso del alcohol. Dos de ellos proceden de procesos legales llevados a cabo durante la colonia. El proceso criminal contra Ana, hija de Tzipa, se realiza en 1565 en el ámbito legal de la audiencia de Tarecuato cuyas autoridades son nobles tarascos (Juicios locales del Michoacán 2018). El segundo, un proceso no fechado, se realiza en Zacapu, nuevamente ante nobles tarascos (Proceso de Tzacapu s/a). Si bien el formato legal es totalmente hispano, el sentir de los acusados, testigos y nobleza refleja en gran medida la actitud que se describe en *La relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán* (Alcalá 2008). Este es un testimonio muy temprano, que fray Jerónimo de Alcalá (ca.1508-ca.1545) presenta al virrey Don Antonio de Mendoza, alrededor de 1541. En este manuscrito Alcalá hace la traducción de los relatos

4 “Acción, pensamiento o palabra condenada por los preceptos de la religión” (Moliner 1999: 609).

5 Los estudios gramaticales de fray Maturino Gilberti (ca. 1498-1585) y de fray Juan Baptista de Lagunas (ca. 1530-1604) permiten establecer un límite de alrededor de 10 sufijos como máximo.

que le fueron contados por algunos ancianos y por don Pedro Panza, también conocido como *Cuyñi erangari*, gobernador de Michoacán. En la segunda parte de la obra narra la historia del fundador, el rey Tariácuri, y el desarrollo del poderío de los Uacusicha. De interés para este estudio es el relato del adulterio que comete la hija del señor de Curinguaro, esposa de Tariácuri. Además de este evento ilustrativo, en la tercera parte de la obra, que trata de la gobernación, se exponen en términos generales las sanciones que se aplicaban a esa conducta. El segundo documento relevante a este apartado es el proceso criminal de Tarecuato de 1565 que abona al mismo tema. El segundo apartado combina la reacción del Tariácuri respecto a la ebriedad y el proceso contra un principal de Zacapu quien, ocupando un puesto en el gobierno local, se emborrachaba.

2.1 Infidelidad

En la *Relación de Michoacán*, los capítulos sobre el matrimonio muestran que el divorcio era una práctica aceptada y que, para consumarlo, se requería que el sacerdote mayor, *petámuti*, la sancionase. No obstante el adulterio era reprobado por la sociedad tarasca. Para la mujer de alcurnia la consecuencia era el término del matrimonio y su retorno a la casa paterna:

y tú, señor, si notares a tu mujer de algún adulterio, déjala mansamente y envíala a su casa sin hacelle mal, que no echará a nadie la culpa sino a sí misma, si fuere mala (Alcalá 2008 [ca. 1541]: 214).

La consideración de que se ha insultado al dios Curica ueri se menciona en la *Relación de Michoacán* con respecto al adulterio en que incurre la esposa de Tariácuri. El rey le echa en cara a su esposa su mala actuación al decir: “Esta afrenta no se ha hecho a mí sino a Curica ueri” (Alcalá 2008 [ca. 1541]: 71). El reproche en este caso resulta del hecho de que el rey la recibió porque se considera que el padre de la mujer la entrega: “la diste a Curica ueri cuando la casastes conmigo” (Alcalá 2008 [ca. 1541]: 69), empero no se menciona una intervención divina hacia la culpable. La consecuencia de sus actos lleva al rey a tomar una nueva esposa, por lo que la adúltera retorna a la casa paterna.⁶

Para la gente común el trato era distinto. La muerte era su sentencia. Ese destino alcanzaba a sus padres, como lo ilustra la amonestación que el padre hace a su hija antes del matrimonio, le dice: “[...] que me harás echar lágrimas, metiéndome en tu maleficio y no solamente mactarán a ti, sino a mí también contigo” (Alcalá 2008 [ca. 1541]: 216). Fray Jerónimo de Alcalá explica: “Porque así era costumbre, que por el maleficio de uno murían sus parientes o padres” (2008 [ca. 1541]: 216). En este mismo capítulo se

6 Este evento concluye con una guerra entre el pueblo de la mujer adúltera y el rey, debido a que el padre no cree que su hija haya faltado a la moral y por lo tanto considera que el retorno de su hija es una ofensa que se le ha hecho (Alcalá 2008 [ca. 1541]: 84-87).

menciona que el resultado podía ser solo el abandono: “Y dejábanlas y tomaban otras cuando no les hacían mantas o habían cometido adulterio” (2008 [ca. 1541]: 216).

Para el hombre, la *Relación de Michoacán* solo relata el castigo que recibió un principal adúltero, les hacían “grandes aberturas en ellas [las orejas] y hendiéronselas como solían a los que tomaban en adulterio e iban corriendo sangre de ellas [...]” (Alcalá 2008 [ca. 1541]: 75).

2.2 Relación extramarital con un principal tarasco

El proceso que se lleva en contra de Ana, hija de Tsipa, ante los principales de Tarecuato, inicia en 1565 (Juicios locales del Michoacán 2018). En él se registran tres preguntas a las que cada testigo tiene que responder: 1. ¿Conoces a ...?, nombrándose aquí a las personas acusadas o en alguna forma involucradas en el delito. La respuesta es afirmativa o negativa, en este último caso el testigo da una explicación; 2. ¿Qué sabes sobre la maldad de los acusados? ‘Maldad’ es la traducción libre que he dado a la palabra tarasca *yquimengata* que por su composición morfológica se comprende como ‘aquello que hace enojar’. La respuesta describe la maldad, el lugar donde se llevó a cabo y los regalos que la acusada recibe; 3. Se pregunta la edad del testigo. La respuesta es un número que muy probablemente es aproximado dado que la mayoría de los testigos siempre afirma que ‘cuenta mal’.

El proceso se abre cuando María Caringuare, madre de Diego Conguento, esposo de Ana, hija de Tsipa, se queja ante un grupo de principales de Tarecuato a nombre de su hijo. Denuncia que Ana tiene relaciones sexuales con un principal tarasco llamado Alonso Panguiqua. El reclamo de la suegra se enfoca en el beneficio económico que Ana recibe de su amante y que no lleva a casa:

En enero de 1565 María Curinguare da testimonio:

[...] catu tzandi ysquix pirahaca vtas ambe pipan mayapeto ca hinx payarahati Maria Quexio ca no payarahati hihcheuirembao ca hima tarambao ca yndechuhca Ana Tsipa cucu emba ys ariti cacongastaquareparin ysqui no payarahaca hin quix pipahaca mayapeto [...] (Juicios locales del Michoacán 2018: 86-87, párr. 2.2R).

[...] y también sabe que ellas siempre tomaban las cosas, las andaban tomando en el mercado y las llevaban a casa de María Quexi y no las llevaban a sus respectivas casas, ni allá a la casa de su suegra. Y ciertamente la abuela de Ana Tsipa así dijo haberse escandalizado de que no llevaran aquello que ellas tomaban en el mercado [...].

A lo largo del proceso que inicia el 20 de enero de 1565 no hay un reproche explícito respecto a la conducta sexual de la joven de 14 años, si bien se le califica con el término de *yquimengata*.

2.3 Abuso de alcohol de un principal en Zacapu

Los nobles, en tanto miembros de la Casa del gran rey, inician un proceso en busca de la verdad. Relatan los antecedentes del mandón Gaspar, hijo de Cuini. Posteriormente se escucha la voz de los nobles que lo trataban a diario y que afirman que no tuvieron conocimiento de que Gaspar era perezoso, borracho y, añaden, quizás mujeriego. Concluyen diciendo:

himbocuhche camendo dios cuiripechanguhaca ys aparini ysqui no hurenca ambe maro dios eni mirindanguni (Proceso de Tzacapu s/a).

Porque nosotros alabamos muchísimo a Dios, así hemos estado diciendo en tanto yerra⁷ al no aprender sobre el Dios único.

La desaprobación de la borrachera se menciona también en la *Relación de Michoacán*. La Casa del rey Tariácuri no aprueba la costumbre de emborracharse que practicaba la mayoría de los señores con los cuales se alía para afianzar su poderío en la región lacustre de Pátzcuaro. Esta actitud observada en el relato de vida del rey Tariácuri, fray Jerónimo de Alcalá la retoma cuando expone el tema de la justicia en la tercera parte: “Y si algún hijo o hermano del cazonci no vivía bien, si se andaba de continuo emborrachando, mandábale matar” (Alcalá 2008 [ca. 1541]: 203).

Se ve que el adulterio y la borrachera son juzgados negativamente por la sociedad tarasca. Dicho juicio entre la población tarasca no ha sufrido cambios durante la colonia. En ambos casos si bien se hace mención del dios prehispánico *Curica uéri* o la del Dios cristiano, la relación divinidad-hombre no aflora. No obstante los frailes han trabajado para cumplir con la encomienda de inculcar la religión cristiana. En las siguientes líneas analizaremos, contrastando la versión castellana con la tarasca, las prácticas que utilizan para conocer los pecados y absolver al penitente. Consideraremos el concepto de pecado que hace palpable la relación entre Dios y el ser humano —el perdón dado y la culpa en la que se ha incurrido—.

3. El acto sexual en sustitución de ‘pecado’

El sexto mandamiento, como medio para soslayar el término ‘pecado’, utiliza abiertamente palabras que describen el acto sexual. Las preguntas en tarasco buscan conocer el acto particular en el que incurrió el confitente. El pecador se ve así obligado a responder afirmativamente o negativamente. De esta manera el confesor accede a la información

7 Traducción dada al verbo *mirindanguni*. El *Diccionario Grande* (Anónimo 1991 [siglo XVI]), para el cual, en adelante, se utilizan las siglas DG-E para las entradas español-tarasco del volumen I y DG-T para las entradas tarasco-español del volumen II, tiene las siguientes entradas: “*Mirindani*. Error, no acertar” (DG-T: 337) cuya raíz es “*Miri-*, significa descuido, etc.” (DG-T: 337). Fray Juan Baptista de Lagunas en su *Dictionario* indica: “*MIRI*, Significa oluido; *Mirhindani*, Error en cantar, escreuir, o hablar. Y assi de las demas cosas en que cabe el yerro” (Lagunas 1983 [1574]: 320).

que le permitirá determinar el grado de infracción. Por ejemplo, la pregunta que se le hace al hombre: “(5) P. Y has pecado con muger?” (f. 115v), va acompañada con siete traducciones al tarasco, las preguntas (5.a) a la (5.g). Obviamente todas ellas se expresan en modo interrogativo (INTERR), indicado con el sufijo *-qui*. Las preguntas que se dirigen al confitente utilizan el clítico de segunda persona singular, *=re*.⁸ Este clítico, que tiende a adjuntarse a la primera palabra de la oración, se utiliza tanto para dirigirse a una persona con familiaridad como con respeto.⁹ El tiempo utilizado es el de presente aspecto perfectivo (PERF), dado por *-s*;¹⁰ con este se entiende que la acción realizada se llevó a cabo en un presente reciente. Añadamos que la lengua no posee morfemas para indicar el género, por lo que en la traducción castellana que se dará a la pregunta en tarasco se utiliza el símbolo @. Es claro que el sexo del confitente, su personalidad y el contexto de la confesión son los varios elementos que permiten desambiguar.

La descripción en tarasco del acto sexual utiliza seis raíces distintas. Varias de ellas presentan el morfema espacial que, cuando la gramática lo requiere, va seguido del sufijo relocalizador (RL) para indicar el área corporal de la persona con la cual el confitente ha tenido relaciones:

que- ‘subir’, pi- ‘coger’

En las oraciones 5a y 5c el sufijo *-re* se adjunta a las raíces verbales *que* ‘subir’ y *pi* ‘coger’. Se trata del morfema espacial que hace referencia a la superficie exterior de un cuerpo cuya identidad se enuncia en la frase acusativa.¹¹ El contexto de la confesión permite entender que es el cuerpo de la persona involucrada con el confitente en el acto sexual:

8 Cuando se citan diccionarios, *Artes* u otros textos, la palabra o el sufijo que se está discutiendo se resalta en negritas tanto en el cuerpo del texto como en las notas.

9 La siguiente oración muestra el uso del clítico *=re* y el pronombre independiente *thu* al dirigir la palabra a la persona que está en lugar de Jesucristo: “*Acha thu quire qhuanimetaxaca Iesuchristoni, çanden kuiripetecaua tanstani*”, Señor vos [usted] que estays [está] en lugar de Iesuchristo, aued [tenga] misericordia de mi en me consolar, o confortar” (Lagunas [1983 1574]: 128).

10 Las *Artes* muestran que con verbos de estado, como es el caso con el verbo ‘ser’, se traduce al español en tiempo presente (Gilberti 2004 [1558]: 105), mientras que con otro tipo de verbos la traducción corresponderá al pretérito perfecto (Lagunas 1983 [1574]: 75). El aspecto perfectivo indica que la acción ha terminado, lo que podría interpretarse como un pasado reciente. En el discurso, este tiempo se usa para relatar una acción llevada a cabo en un pasado lejano; así en el documento “La memoria de Don Melchor Caltzin (1543): historia y legitimación de Tzintzuntzan Michoacán” (Monzón, Roskamp & Warren 2009), el relato del ataque de Tzintzuntzan, referido en la oración número 12, es muy antiguo. Se describe brevemente cómo el rey Tsitsipanthaquare, quien gobierna entre 1450 y 1480 aproximadamente (Espejel 2008: 111), realiza la conquista. En esta oración que inicia el relato se utiliza *vhuancasti*. Este uso discursivo del aspecto perfectivo no ha sido estudiado a la fecha.

11 “*Ambareni tzacapu*. Labrar la piedra, o palo” (DG-T: 15); “*Virarehpeni, vandurehpeni*. Pelarles el cuerpo” (DG-T: 724); “*Etzaremani antzari*. Tomarle todo el cuerpo la ponçoña” (DG-T: 202).

(5.a)¹² “P. *Care queresqui?*”

Ca=re que-re-s-qui?

y=tú subir-cuerpo-PERF-INTERR

¿Y te subiste en el cuerpo de alguien?

(5.c) “vel *Piresquire?*”

Pi-re-s-qui=re?

coger-cuerpo-PERF-INTERR=tú

¿Tú cogiste el cuerpo de alguien?

***pi-* ‘coger’**

En las siguientes dos oraciones la raíz verbal es *pi* ‘coger’. Se adjunta a ella el morfema de espacio *-hchu* o *-chu* que refiere al área inferior de un volumen sólido.¹³ La presencia de un morfema relocalizador *-cu* o *-ri* permite identificar en la frase acusativa la entidad en la cual se encuentra el volumen sólido.¹⁴ Se trata de la persona con la cual el confiteante ha tenido relaciones, por lo tanto el morfema de espacio tiene la referencia de ‘trasero’ en este contexto:

(5.d) “vel *Pihchucusquire?*”

Pi-hchu-cu-s-qui=re?

coger-trasero-RL-PERF-INTERR=tú

¿Tú cogiste el trasero de otr@¹⁵?(5.i) “notero *pichurisquire?*”

no=tero pi-[h]chu-ri-s-qui=re?

no=continuo coger-trasero-RL-PERF-INTERR=tú

¿Tú no estuviste cogiendo el sexo¹⁶ de otr@?

12 Se le ha asignado un número por orden de aparición al par de preguntas del confesionario, ambas que en el original se introducen con una P. Estas quedarán entre comillas para diferenciarlas del corte morfológico, análisis gramatical y traducción que se ofrece abajo de la oración tarasca. Nótese que la traducción basada en el análisis morfológico difiere significativamente de la pregunta en español del documento original.

13 “*Cabehchuni camuqua*. Tener gran suelo el cantaro” (DG-T: 70); “*Carahpahchumani*. Yr metida la cola entre las piernas” (DG-T: 82).

14 “*Acubhchuni hiyupo*. Comer el arbol por las rraizes, o el mahiz el gusano” (DG-T: 6); “*Andahchucunoni*. Llegarle el sayo a las asentaderas” (DG-T: 26).

15 Como se mencionó anteriormente, el género de la persona no está especificado; se conoce por el contexto en el que se enuncia la pregunta, de lo contrario sería necesario especificarlo con el término, ya sea ‘hombre’, ya sea ‘mujer’.

16 Los morfemas *-cu* y *-ri* parecen ser intercambiables: “Palpar las partes baxas. *Panchurihpeni*, *paahchucuhpeni*” (DG-E: 539). “Yr, por debaxo. *Ynchanchuripani*, *purehchucurapani*, *ynchahchucumani*” (DG-E: 440). No obstante parece que el sufijo *-ri*, a diferencia de *-cu*, conlleva el significado de ‘en medio’ como “Hender, por medio de la yerua. *Ynchanchurimani*, [...]” (DG-E: 409).

co- ‘ancho’ y cu- ‘juntar’

En los verbos de las siguientes preguntas se tiene la raíz *co* ‘ancho’ y *cu* ‘juntar’. A esta última le sigue un sufijo adverbial *-pa* ‘de pronto’. El morfema *-nguri* indica la relación, definida por el verbo, entre dos entidades por lo que en las *Artes* se traduce como ‘uno con otro’.¹⁷

(5.g) “v<el>, *congurisquire?*”

co-nguri-s-qui=re?

ancho-ambos-PERF-INTERR=tú

¿Tú te extendiste con otr@?

(5.f) “v<el>, *cupangurisquire?*”

cu-pa-nguri-s-qui=re?

juntar-de.pronto-ambos-PERF-INTERR=tú

¿Tú de pronto te juntaste con otr@?

La misma raíz de la oración 5.f se presenta en la siguiente pregunta. Se reconstruye el verbo con el sufijo de infinitivo *-ni* (INF) que, debido a que generalmente se pierde la /i/ final en la escritura, no se registra; por esto la nasal se asimila al clítico que le sigue, =*nguate* ‘misericordia’. La oración termina con el verbo ‘ser’ en modo interrogativo y el clítico de segunda persona singular:

(5.e) “v<el>, *cunguate esquire?*”

cu[ni]=nguate e-s-qui=re?

juntar-INF=misericordia ser-PERF-INTERR=tú

Tú, miserable de tí, ¿te juntaste?

thia- ‘probar, saborear’

Finalmente en la siguiente oración la raíz *thia* ‘probar, saborear’ se adjunta con el sufijo benefactivo de tercera persona singular o plural, *-cu*:

(5.b) “vel *Thiacusquire?*”

Thia-cu-s-qui=re?

probar-benefactivo-PERF-INTERR=tú

¿Probaste/saboreaste a la mujer de otro?¹⁸

Las mismas raíces arriba citadas se utilizan en las preguntas que se le hacen a la mujer, expresándose con la sufijación que ella siempre es la receptora del acto que realiza el hombre. Se tiene solo una excepción, y esta es cuando la relación se realiza entre mujeres:

17 Cuando las dos entidades a las que refiere *-nguri* o *-curi* son de la misma especie, estas se enuncian en una frase con función nominativa: “*Camaremani acuitze, ahtopacurini, camanoni*. Congregarse las serpientes, o culebras en vno” (DG-T: 73). Al ser las entidades distintas como en la siguiente oración, “*Thiripeti tayacata hingun apo^ccurini, curirecurini*. Estar junto el oro con la plata” (DG-T: 620), una de las entidades se enuncia en la frase con función nominativa, *thiripeti* ‘oro’, la otra entidad se presenta en la frase oblicua, *tayacata hingun* ‘con plata’.

18 “*Thiacuni*, tener acceso con la muger de otro” (Lagunas 1983 [1574]: 378-379).

(43) “P. Y has pecado con otra muger como si fuerades hombre, y muger?

P. *Care pihchucuhperasqui?*” (f. 120r)

Ca=re pi-hchu-cu-hpera-s-qui?

y=tú coger-trasero-RL-recíproco-PERF-INTERR

¿Ustedes se cogieron el trasero un@ al/a la otr@?

4. El calco de ‘conocer a una persona’

A diferencia de la mención de la actividad sexual, como se ejemplificó en la sección anterior, los frailes harán uso de la traducción al tarasco de la expresión castellana que utilizan en algunas preguntas para el hombre: “(25) P. Y era tu Cuñada, ô has conocido â tu Cuñada?” (f. 116v), así como para la mujer: “(39) P. Y los hombres que conociste eran parientes entre sí?” (f. 120r). Con esta fórmula, expresada en tarasco con el verbo *miteni*, buscan obtener información, no sobre el acto mismo, sino sobre la relación de parentesco o el estado civil de las personas que incurren en pecado:

Para el hombre:

(60) “P. Y pecaste con tu hermana?

P. *Care mitesqui pîrentsite[ni]? vel queresquire pîrentsiteni?*” (f. 118r)

¿Y tú conociste a tu hermana? o ¿te subiste en el cuerpo de tu hermana?

Para la mujer

(45) “P. Y has pecad<o> con casados, y con solteros y viudos? (f. 120r)

P. *Care mite[h]pesqui yquimengata himbo, ca ambetzequa himbo?*” (f. 120r)

¿Y tú los conocistes con enojo/maldad y con destrucción/humillación?

El *Diccionario Grande* (Anónimo 1991 [siglo XVI]) indica en la entrada del paradigma que “Esta rraiz, Mite-, significa conocer, tener conocimiento” (DG-T: 341). Varios de sus usos aclaran su significado:

Ambogascani, hangascani, miteni, sitamarini. Seber [sic] y entender qualquier cosa. (DG-T: 21)

Che miteni vandani. Saber mui bien departir, rrazonar, y hablar. (DG-T: 159)

Cez hangasquareni, mitequareni, sitamariquareni, ambongasquareni. Conocerse bien a ssi y a sos cosas. (DG-T: 97)

Otras entradas del mismo verbo tienen un significado particular a la cultura tarasca, la de usarse para expresar la existencia de relaciones de parentesco:

Mitehpeni. Conocerlos, ser parientes. (DG-T: 341)

Mitequa. Pariente. (DG-T: 341)

En tanto grado de parentesco. *Xandarequa mitehperaqua*. (DG-E: 314)

Parentesco, consanguinidad. *Nahamburihperaqua, mitehperaqua*. (DG-E: 543)

Este uso de la raíz *mite* para expresar la relación de parentesco en la cultura tarasca es consecuencia de la organización social en la época prehispánica (Monzón & Roth 2016). Se consideraban miembros no solo aquellos que tienen una relación de consanguinidad sino que

[t]ambién tenían desta gente por los pueblos, los señores y señoras, y hoy en día se los tienen dellos. Son sus parientes dellos, esclavos de las guerras que tomaron sus antepasados o que ellos rescataban por hambre, que les dieron algún maíz prestado, o los que tomaban con algunos hurtos en sus sementeras, o esclavos que compraron de los mercaderes. De los cuales ahora se sirven en sus sementeras y servicio de sus casas (Alcalá 2008 [ca. 1541]: 186-187).

Según las entradas del DG, también forman parte de la familia aquellos que eran aceptados como hermanos:

Herambuhperatahpeni. Hermanarlos. (DG-T: 232)

Herambuztaquarehpeni. Hazerse hermano de ellos. (DG-T: 232)

Una práctica de convivencia en una localidad llamada *erongaqua* del pueblo de Arocutin es sugerente. El documento, probablemente del siglo XVII, que resguarda la comunidad de Jaracuaro, reporta que los principales de Arocutin agrupan a aquellas personas que deben aprender a conocerse. Cuando se logra la formación de relaciones estrechas, se les considera una ‘unidad’, podrán entonces ser desplazados a radicar en otra localidad.

patzancuche xaca can himbo yreran ati yxu arucutinh eromacuaro ynbjqui yxu yqui ucha hacgueri cuaguari yrecaa yquin aguera mytih eronaricuaro yxu a non arucutin a ixu mintzicuauezti (Comunidad de Jaracuaro [s. XVII]).

Los cuidaremos mucho, a aquellos que haremos vivir en el eromaqua de Arucutin porque aquí vivimos los valientes del linaje. Cuando se conozcan habiéndose hecho miembros del linaje, descansarán en Erongaricuaro, no en Arucuti.

Es la interacción diaria y su membresía a un grupo lo que para los tarascos constituye una familia.

Ante esta reconstrucción del pasado, la unidad familiar se aglutina dentro de una misma Casa, *quahta*: “Familia. Ma **quahta** hanguetqua, hingu hanguetqua” (DG-E: 365). Los linajes o *Hanguetqua echa* están constituidos por un amplio grupo de personas que conviven para conformar una unidad, como lo indica la siguiente entrada: “Hanguetqua echa. Vecinos de vna posada y casa, prosapia y generacion” (DG-T: 212).

El verbo *miteni* con la acepción de la expresión castellana no se encuentra en los diccionarios. El proceso contra Ana, hija de Tsipa, de Tarecuato, muestra que ni las mujeres¹⁹ ni los hombres²⁰ tarascos se apropian del calco. Solo en una ocasión se utiliza, María Quexi, quien ha alcagüeteado a Ana, hija de Tsipa, responde en el último interrogatorio que se le hace:

ca yquix exeperayahaca ariperahatix chana-chanan cuhperan ca himboqui tuyn miteca ysquix yquimengahaca himbo no ambe arihuati (Juicios locales del Michoacán 2018: 94-95, párr. 4.3R).

Y entonces ellos al llegar se veían, se hablaban, se encontraban para jugar y porque se **conocen** desde hace tiempo hacen maldades, pero no les decían nada.

El verbo *miteni* podría interpretarse en esta cita como el calco dada la aclaración que se hace en la oración siguiente “*ysquix yquimengahaca*”, ‘en cuanto hacen maldades’. Esta cita a la vez muestra que el verbo *miteni* por sí solo no ha adquirido el significado metafórico proveniente del castellano.

No disponemos de documentos que evidencien la reacción de la población nativa ante esta expresión, no obstante el uso que María Quexi hace del verbo *miteni* ‘saber, conocer’, apoyado por el contexto de la oración “*ysquix yquimengahaca*” sugiere que los hablantes del tarasco que tenían un cierto conocimiento de la nueva religión y quizás también que habían interactuado con los religiosos castellano hablantes, entendían la intención de la pregunta en el contexto de la confesión.

5. Traducción de la palabra ‘pecado’ a la lengua tarasca

Si bien describir la actividad sexual en tarasco o utilizar el calco del español facilitaba la confesión, no se podía evadir la necesidad de un término que expresase el concepto de pecado. Los religiosos acuñaron la palabra *thauacurita*. Esta se utiliza en cualquier contexto y con gran frecuencia. No obstante los frailes franciscanos consideraron que *thauacurita* no abarcaba todas las acepciones para comunicar los varios aspectos de un acto reprobable. Se utilizan cuatro palabras más para comunicar el pecado en su contexto: *yquimengata*, *camangarintsqua*, *casingurita*, *ambetzeni*.

Thauacurita

Las obras lexicográficas del siglo XVI concuerdan en indicar que la raíz “THAVA, significa pisar, o hollar, o dar coces” (Gilberti 1989 [1559]: 130, 192, 466; Lagunas 1983 [1574]: 372; DG-T: 582-566). Fray Juan Baptista de Lagunas explica:

19 Ana hija de Tsipa; María Caringuare, madre de Diego Conguento, habitante de Tarecuato; Catalina Cutsa; Madalena Sinuran; María Quexi.

20 Alonso Panguiqua; Francisco, hijo de Quanicuti; Melchior, habitante de Pirivan.

Y assi los religiosos podran dezir. *Thauanurhibenscacubche* ysqui xan yamendo parbaquahpe[n] [a]napu, Dios himbo etaquá. i. Que quando passaron a estas partes dexaron y acocieron, tornado a menospreciar todas las cosas del mundo por amor de dios. Y assi todos los Cristianos para dezir que acocian, pisan, o menosprecian al demonio porquanto ya en el Baptismo y con qualquiera buena obra le han acocido y dexado atras, confuso y menospreciado, podran dezir *Thauanurhinstahacacubche*. i. acocemos [...] (Lagunas 1983 [1574]: 373-374).

En el confesionario mismo (Serra 1731 [1697]) encontramos el uso de la raíz con el sentido de menosprecio que Lagunas menciona:

(50) “P. Y has despreciado â tu Marido?

P. *Care amutants vampzteni?* vel *thauahchacusquire vampzteni?*” (f. 120v)

Y tú hiciste que tu marido se sintiese poca cosa o humillaste/destruiste a tu esposo?

A partir de esta raíz *thaua* y con el afán de comunicar menosprecio, se acuña el término *thauacurita*. A la raíz le sigue el sufijo *-curi*, alomorfo de *-nguri*, que, como se explicó arriba, indica la afectación, definida por el verbo, que reciben dos entidades. En las *Artes* se traduce como ‘uno con otro’ (Gilberti 2004: 256; Lagunas 1983 [1574]: 186). La traducción literal del sustantivo con el sufijo *-ta* puede calcarse sobre la palabra *hocurita* ‘nudo’ que está formada por la raíz *ho* ‘amarrar’ y el sufijo *-curi* seguido del sustantivizador *-ta*. *Thauacurita* se comprende entonces como: ‘el recibir ambos patadas o ser acoseados’. En el contexto religioso lo que se patea, acosea o menosprecia son presumiblemente Dios y la religión a semejanza de lo que le sucede al Diablo en la cita dada de Lagunas.

Casingurita

El término *casingurita* se encuentra como una pregunta alternativa que se le hace al hombre:

(58) “P. Y enseñaste â pecar â otro?

P. *Care hurendaphi ambe ma Thauacurita vni?*

vel *hurendaphire ambe ma casingurita vni?*” (f. 118r)

Todas las fuentes concuerdan en traducirlo como ‘culpa’, ‘delito’ o ‘pecado’. La raíz *casi* va acompañada de los sufijos *-nguri* y *-ta* que se encuentran también en la palabra *thauacurita*. Esta morfología comunica que tenemos un sustantivo con el cual se comunica que dos entidades son afectadas por la acción expresada en la raíz *casi*.

El significado de ‘culpa, delito o pecado’ resulta sorprendente ante las entradas de términos positivos que contienen *casi*:

Casimuni. Hablar con rreuerençia. (DG-T: 87)

Casi **casindeni**, *chechendeni*. Ser lugar de mucha reuerençia. (DG-T: 86)

Autoridad, majestad. *Che-chexequa*, **casi-casixequa**. (DG-E: 96)

Cheches, **cafi cafis** -- persona venerable. (Gilberti 1989 [1559]: 46)

Seuero, graue. *Cheches cuiripu*, **casi casis cuiripu**. (DG-E: 649)

Empero el significado negativo del término *casingurita* no solo se utiliza en el contexto de la religión católica, sino que se le encuentra aplicado a otro contexto: “Aziago. **Casingurita** *huriyagua*, *yquichaquanhas huriyagua*” (DG-E: 97). Se presenta también como verbo para el cual el lexicógrafo indígena adjunta una aclaración: “**Casingurini**. Cometer culpa [*cosa de comer dañoso o ser dañoso*]” (DG-T: 87).

Los datos que se tienen sugieren que se trata de dos raíces homófonas pues no se ha podido establecer una relación entre el significado de ‘culpa, delito o pecado’ y ‘tener en mucho’ como significado central del valor positivo ilustrado en la siguiente entrada del DG (-E: 669) “Tenerse en mucho. **Casiquareni**, *canihmariquareni*, *canerataquareni*, *chen ariquareni*” en donde el sufijo de reflexivo *-quare* se encuentra adjunto a la raíz y el morfema de infinitivo *-ni* indica que se trata de un verbo.

Aun cuando a la fecha no se ha encontrado una alternancia gráfica entre *casi* y *catsi*, esta raíz *catsi* se presenta como una cuasi homofonía, opción factible que se considerará a continuación. Las entradas, “**Catsiratspemani**. Dar finyquito las cosas ajenas” (DG-T: 89) o “**Nomen catsiranchamani**. No fenecerseles el bien o mal” (DG-T: 372), son expresiones metafóricas de su significado: “rrebentar o descoser, descoserse, quebrarse el hilo, o la presa, rasguñar, arañar, desvelarse cuando aplicado a la actividad de dormir” por lo que bien podría ser la base para el término, *casingurita*, acuñado por los frailes.

Yquimengata

Dos preguntas, una para el hombre y una para la mujer, se expresan con las mismas palabras siendo *yquimengata* la que se asocia con ‘pecado’:

Preguntas a hombre	Preguntas a mujer
(58) “P. Y enseñaste â pecar â otro? P... vel <i>care ma yquimengata burendahpe vni?</i> ” (f. 118r)	(55) “P. Y enseñaste â otro hazer algun pecado? P. <i>Care burendahpe ambe yquimengata vni?</i> ” (f. 120v)

Según fray Juan Baptista de Lagunas informa en su *Arte*, este término se deriva de una acuñación realizada por la Iglesia católica:

Y assi para concluir y cerrar esta materia digo que *Yquimehpeni*, es de la yglesia solamente *Yquimehperata*, maldicion, o descomunion. Asi como *Vhchacurani*, bendezir. *Vhchacurhap[e]raqua*, la bendicion. *Yquiquarhecata*, cosa maldita. *Vhchacuracata*, cosa bendita. *Yquimeng[a]ri*, cosa mala, o vellaca (Lagunas 1983 [1574]: 388-389).

Una pregunta del confesionario utiliza el sustantivo *yquiuaqua* ‘el estar enojad@’, palabra que presenta la raíz *yqui*: “(52) P. Y quantas vezes enojada no has querido pagar el debito â tu Marido? P. *Ca namundarexamahtu yquiuaqua himbo* [...] (f. 120v). Para el campo semántico de esta raíz, el DG informa que “Esta rraiz, Yqui-, significa enojar, tener asco y maldezir” (DG-T: 288), significados que están atestiguados en las todas las obras lexicográficas del XVI.

Con base a lo anterior, la palabra *yquimengata* se traducirá literalmente como ‘aquello o aquel, dado por el sustantivizador *-ta*, que, gracias al morfema de pasiva *-nga*, recibe el enojo/maldición/asco, significado que da la raíz *yqui*. A este le sigue el morfema adverbial *-me* que refiere a la boca, más específicamente al ‘lugar donde hay líquido’.

Camangarintsqua

En el confesionario el término *camangarintsqua* se presenta en el contexto de una pregunta asociada con el amancebamiento:

Preguntas a hombre	Preguntas a mujer
(3) “P. Y quanto tiempo estuviste ama<n>cebado? ...	(3) “P. Y quanto tiempo ha que estás amancebada? ...
(4) P. Y has confessado este pecado? P. <i>Care men pamonguresqui yn camangarintsqua?</i> (f. 115r-v)	(4) P. Y has confessado esse pecado? P. <i>Care pamonguresqui mendero yn camangarintsqua?</i> ” (f. 118v)

Nuevamente fray Juan Baptista de Lagunas, en esta ocasión en su *Dictionarito*²¹ ofrece dos referencias; estas se presentan como antónimos de

Eraxani, mirar por vno para que no le acontezca algo, o no cayga en alguna culpa o deffecto. Lo qual se llamara **Kamangarhinsqua**, y el peccado se llamara *Thauacurhita* (Lagunas 1983 [1574]: 87).

21 El propio autor califica su obra lexicográfica como Calepino debido a que se propone utilizar la etimología para conocer el verdadero significado de cada palabra en sustitución de las *autoritas* inexistentes ya que la población nativa solo contaba con registro pictográfico (Monzón 2009).

La raíz utilizada en esta traducción de pecado, *cama*, está asociada con el significado de ‘acabar, terminar’, como se puede apreciar en las siguientes entradas:

Camahitsitani vhsitani. Acabar toda la obra alla arriba. (DG-T: 74)

Camamutspeni. Come[r]les todo sin dexarles nada. (DG-T: 72)

Camaruni. Acabarse la fruta de el arbol. (DG-T: 73)

A esta raíz, en *camangarintsqua*, le sigue un morfema de espacio *-ngari* que remite a la superficie frontal de un volumen sólido,²² localidad afectada por la acción de *cama*. Todo lo anterior es una secuela de alguna acción previa, hecho que indica el sufijo *-nts*. Literalmente, la palabra podrá traducirse como ‘lo que acaba con la cara’, en este caso, de una persona. Se entiende que dicha destrucción de la cara del individuo ocurre posterior a algún evento gracias a *-nts*.

Ambetzeni

Finalmente la palabra *ambetzeni*, que solo encontramos una vez utilizada en las preguntas para la mujer, se presenta en la frase oblicua complementando la frase, también oblicua, que contiene el término *yquimengata* cuya traducción literal, arriba establecida, es: ‘aquello que recibe el enojo/maldición/asco’:

Preguntas a mujer

(45) “P. Y has pecad<o> con casados, y con solteros y viudos?

P. *Care mitespesqui yquimengata himbo, ca ambetzequa himbo?*” (f. 120r)

En su *Dictionarito*, fray Juan Baptista de Lagunas nuevamente nos ofrece el campo semántico de esta raíz:

Ambè. Significa deshazerse, o desaparecerse alguna cosa, corromper, o borrar: assi como, *Ambèmoni*. Deshazerse en la boca, açucar, o alumbre. &c. *Ambèhsini*. Deshazerse algo en la cabeça, o cumbre de algo [...] *Ambèhmatzenstani*, Tornarse a deshazer alguna vision. *Ambetzeni*, Dañar, o corromperse alguna cosa. *Ambetzeti*, Persona, o cosa corrompida, o dañada &c. *Ambetzequa himbo hàmani*, Viuir luxuriosa y dañadamente. *Ambetahpeni* vel *atsiquarhehpeni*, Dañar corrompiendo las donzellas. Aunque para este effecto es mas propio el postrero (Lagunas 1983 [1574]: 210).

Una interpretación similar a la de fray Lagunas se encuentra en el DG (-T: 20). Fray Maturino Gilberti en su *Vocabulario* corrobora la interpretación de corrupción, percibiéndolo también como sinónimo de podredumbre, *tereni*:

22 “*Çuhcungarinstanti, chengungarinstani*. Desencalarse la pared” (DG-T: 100); “*Huriyata pahpahcungarini*. Escureçerse el sol” (DG-T: 257); “*Caringarinstani*. Enxugarse el rostro” (DG-T: 85).

Dañarfe algo -- *ambetzeni*. vel. *tereni* (Gilberti 1989 [1559]: 299).

Podreecerfe -- *tereni. ambetzeni* (Gilberti 1989 [1559]: 477).

Corromperfe las viandas -- *thirequa ambetzeni* (Gilberti 1989 [1559]: 285).

Sin embargo en su *Arte* ofrece una interpretación muy distinta: “**Ambetzequa** Verguença, Cosa torpe” (Gilberti 2004 [1558]: 138), y el confesonario ofrece la curiosa denominación que desde época temprana se dio a los miembros de la nueva religión, como se puede también encontrar en los vocabularios:

(18) “P. Y quantos eran Sacerdotes?

P. *Ca namunx Amberi echa ephi?*” (f. 119r)

El significado central de *ambe-tze* quizás sea ‘destruir-violentamente’. Esto sin embargo no logra incluir la interpretación que Gilberti da al término en su *Arte*, a más que se piense que al perder algo propio conlleva vergüenza. Con esta aproximación la palabra podría analizarse de la siguiente manera:

ambe-tze-qua

destruir-violentamente-sustantivo

Con *Ambetzequa* el pecado queda asociado con una total destrucción o desaparición. Se trata acaso de ‘un no ser’ sin quedar claro como los frailes lo asocian con la lujuria.

Los términos tarascos utilizados sugieren que la reflexión sobre pecado llevada a cabo por los frailes contempla cuatro aspectos: el daño físico que el confitente realiza en contra de Dios y la religión, *thauacurita* y *casingurita*; el carácter destructor de sus actos, *ambetzequa*; la reprobación social hacia el confitente, *camangarintsqua* y el daño emocional que las acciones del confitente le han provocado a otra persona, presumiblemente a Dios, *yquimengata*.

6. La recepción de los términos

El ahínco de los frailes por lograr la conversión de la población nativa, los llevó a esforzarse no solo por aprender la lengua, sino por conocer su gramática y su léxico. Con este conocimiento y su convicción de que solo a través de la lengua misma los hablantes lograrán formar parte de la comunidad cristiana y alcanzarán la salvación, los frailes acuñaron términos, conscientes de que estaban promoviendo una política de la lengua en beneficio de la Iglesia católica. No se cuenta con documentos que permitan conocer cómo la población nativa asimiló el concepto de pecado durante el proceso de aprendizaje de la nueva religión que los frailes con tanto esfuerzo buscaban implantar en el territorio recientemente conquistado.

A más de cinco siglos de distancia, se pueden observar los resultados del empeño de los religiosos. Hoy en día los herederos de la cultura y lengua tarasca son en su mayoría

católicos, sin embargo las varias expresiones acuñadas por los frailes no siempre lograron su cometido (Monzón & Roth 1999; Monzón 2014).

El uso de los términos que describen el acto sexual son nativos; evitar la mención tan específica del acto es la práctica preferida por las autoridades, así como por algunos testigos, y aún hoy en día no se mencionan ni siquiera en los diccionarios bilingües, pero han de existir. Socialmente correcto es la utilización de la raíz *chana*, ‘jugar’, en su forma reduplicada, o del verbo ‘dormir’, *cuini*, muchas veces acompañado de una frase oblicua para enfatizar que la acción se realiza en compañía de otra persona:

ca yquix exeperayahaca ariperahatix chana chanan cuhperan (Juicios locales del Michoacán 2018: 94-95, párr. 4.3R).

Y(ca) entonces(yqui) ellos(=x) al llegar(-yara) se veían(exeperayahaca), se hablaban(aripera-hatix), se encontraban(cuhperan) para jugar(chana chanan).

Curamaringati caxamax tsiris hapih men Maria Quexio chanaraperaparin (Juicios locales del Michoacán 2018: 106-107, párr. 7P).

Fue preguntado(Curamaringati)²³ que si por ventura(=xama) era verdad(tsiris) que ellos(=x) estaban{tenían}(hapih) en casa de María Quexi(María Quexio) retozando{jugando uno con otro durante un tiempo}(chanaraperaparin).

curamaringati caxama ambongasscahaqui notero exeua ysquix Alonso Panguiqua cuuihaca Ana Tsipa vuahpan hingun cahtu Maria Quexi ysquixtu harahaca cuuin Domingo Perara vuahpan hingun nocatero ysquix ambe yntsingahaca yquimenganta himbo (Juicios locales del Michoacán 2018: 70-71, párr. 3P).

Fue preguntada si por ventura sabe, no deduce que vio que Alonso Panguiqua dormía(-cuuihaca) con(hingun) Ana, hija de Tsipa, y(ca) también(=htu) María Quexi. Que(ysqui) ella{ellos}(=x) también(=tú) estaba(harahaca) dormida(cuuihaca) con(hingun) Domingo, hijo de Perara. Quizás(nocatero) ellos(=x) recibieron(yntsingahaca) algo(ambe) por(himbo) la maldad{el enojo, coraje}(yquimenganta).

Respecto a los términos utilizados como traducción de ‘pecado’, cuatro de ellos no logran mantenerse en la lengua. Tres de ellos comparten en su referente la afectación física de Dios, de la religión o de ambos, ya sea por maltrato, *thauacurita*; por destrucción, *ambetzeni*; o por extinción, *casigurita*. El cuarto ya no tiene nada que ver con lo físico, comunica el estado emocional, cólera, rechazo, asco, que es dirigido hacia Dios, *yquimengata*. Solo *camangarintsqua* está atestiguado en la lengua moderna de algunas comunidades con el referente ‘culpa, falta, pecado’:

Culpa, falta. *K'amángarhinskua* (Medina Pérez & Alveano Hernández 2000: 109).

K'amángarhinskua. Falta moral, pecado (Medina Pérez & Alveano Hernández 2000: 37).

23 Entre paréntesis se presenta la palabra tarasca que corresponde a la traducción en español; los corchetes {} se utilizan para proporcionar la traducción literal del término tarasco.

En otras comunidades el referente de “*khamángarhinstkua*” es “Culpa” (Velázquez 1978: 157), utilizándose una oración para expresar el acto de pecar: “pecar. *No sés ambé ma niátani*” la cual se comprende como ‘no andar haciendo cosas buenas’.²⁴

Para entender su uso recurramos al proceso por robo realizado en Uruapan en 1602. El acusado, Diego Tsitsiqui, se queja ante la Audiencia del mal que recibe por las deposiciones que han hecho los testigos que por estar bajo juramento de decir la verdad se consideran verdaderas:

Ca hihcha quihtu arasca thsirimeran vcheparintsini cargos Θ no mento exerini hucheui cabmangarinsqua hin guini himbo nitatarepiringa yxu cataperaquaro haran Θ no ambaqueti thsirimeracha eueri (Juicios locales del Michoacán 2018: 182-183, párr. 4).

Y aquellos que también dijeron la verdad, me hicieron los cargos, no considerando{veían} (*exerini*) que me difaman{mi pecado}(*hucheui cabmangarinsqua*) por eso de que parecería (*nitatarepiringa*) que soy digno de estar(*haran*) en la cárcel(*cataperaquaro*) dadas esas falsas {no buenas}(no *ambaqueti*) verdades(*thsirimeracha*).

Se ha traducido *camangarinsqua* como ‘difamación’, en parte porque la palabra ‘pecado’ no tiene sentido aquí: ‘no viendo o considerando mi pecado’, y en parte porque el *Diccionario Grande* (Anónimo 1991 [siglo XVI]: 72) presenta la siguiente entrada: “*Camangarinsqua* xamaritspeni, vel andamaritsipeni. Disfamarse en publico”.

Es entonces la opinión del grupo social al que se pertenece lo que puede abrumar al individuo, mientras que la expresión de una emoción negativa hacia una persona, en el contexto religioso hacia Dios, o el maltrato físico que recibe del pecador y aun la muerte misma, por más esfuerzo invertido por los frailes en resignificarlos, no logran modificar la percepción de la comunidad tarasca, posiblemente porque no pueden asociar esas palabras con el rechazo del grupo social al que pertenecen ni como una ofensa hecha a Dios.

Las acuñaciones creadas por los frailes del siglo XVI perduran entre los religiosos, como atestiguan los confesionarios de Ángel Serra, durante todo el siglo XVII. Se mantienen también entre aquellos nativos que recibieron una educación sólida como las varias entradas del *Diccionario Grande*, elaborado por lexicógrafos indígenas, lo muestran (Monzón 2009). No obstante este vocabulario no logró formar parte de la lengua con el referente ‘pecado’, quizás debido, en gran medida, a que un número significativo de la población indígena no tuvo acceso a una sólida formación dado el número relativamente reducido de misioneros que hablaban la lengua indígena. El historiador Felipe Castro (2004: 252) comenta que “[h]acia fines del xvi los jesuitas decían que a su arribo habían encontrado ‘buena fe’ entre los indios, pero que en lo demás solamente tenían

24 Nótese que en esta lengua se utiliza la negación de lo bueno con una frase ‘no sési ambé’ pues no existe una palabra para ‘mal, malo, mala’.

‘el nombre de cristianos’”. En otra parte, remitiendo a Ysassy (1982: 143), añade que “había, de hecho, un ansia de servicios espirituales que no era satisfecha por la Iglesia, y los indios de los pueblos desatendidos estaban siempre a la espera de que pasara algún sacerdote para convencerlo con regalos que dijera misa” (Ysassy 1982: 143). En estas circunstancias no se trata principalmente de un proceso de abandono de términos sino del simple hecho de que en realidad la población no tuvo la oportunidad de usarlos.

Referencias bibliográficas

Alcalá, Jerónimo de

2008 [ca. 1541] *La Relación de Michoacán*. Estudio introductorio de Jean Marie G. Le Clézio. México, D.F.: El Colegio de Michoacán.

Anónimo

1991 [siglo XVI] *Diccionario grande de la lengua de Michuacán*. Introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren. Tomo I: Español-Tarasco, Tomo II: Tarasco-Español. Morelia: Fimax.

Castro Gutiérrez, Felipe

2004 *Los tarascos y el imperio español, 1600-1740*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Comunidad de Jaracuaro

[s. XVII] Documento que resguarda la comunidad de Jaracuaro. Manuscrito.

Espejel Carbajal, Claudia

2008 *La justicia y el fuego; dos claves para leer la Relación de Michoacán*. 2 vols. México, D.F.: El Colegio de Michoacán.

Gilberti, Maturino

1989 [1559] *Vocabulario en lengua de Mechucuan compuesto por fray Maturino Gilberti*. Introducción, documentos y preparación fotográfica del texto por J. Benedict Warren. Morelia: Fimax Publicistas Editores.

2004 [1558] *Arte de la lengua de Michuacan compilada por el muy Reverendo padre fray Maturino Gylberti*. Transcripción, edición y notas de Cristina Monzón. Zamora: El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Teixidor.

Juicios locales del Michoacán

2018 *Juicios locales del Michoacán colonial en lengua tarasca: Tarecuato 1565 y Uruapan 1602*. Cristina Monzón: Introducción, paleografía, traducción y notas. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Lagunas, Juan Baptista de

1983 [1574] *Arte y Dictionario: con otras obras, en lengua Michuacana*. Co[m]puesto por el muy R. P. Fray Iuan Baptista de Lagunas, Praedicador, Guardian de Sanct Francisco, de la ciudad de Guayangareo, y Diffinidor de la prouincia de Mechucan, y de Xalisco. Casa Pedro Balli. Introducción histórica con apéndice documental y preparación fotográfica del texto por J. Benedict Warren. Morelia: Fimax.

Luque Alcaide, Elsa

- 2008 Catecismos mexicanos de las primeras décadas de independencia (1810-1849). *Anuario de Historia de la iglesia* 17: 43-61.

Medina Pérez, Alberto & Alveano Hernández

- 2000 *Vocabulario p'urhépecha-español y español-p'urhépecha*. México, D.F.: Plaza y Valdés.

Molina, Alonso de

- 1970 [1571] *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México, D.F.: Porrúa.

Moliner, María

- 1999 *Diccionario de uso del español*. 2 vols. Madrid: Gredos.

Monzón, Cristina

- 2009 The Tarascan lexicographic tradition in the 16th century. En: Zwartjes, Otto, Thomas Smith & Ramón Arzápalo (eds.): *Missionary linguistics IV / Lingüística misionera IV. Lexicography. Selected papers from the Fifth International Conferences on Missionary Linguistics, Merida, 14-17 March 2007*. Studies in the History of the Language Sciences, 114. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 165-195.
- 2014 Remodeling the Tarascan religious world. 16th century translations and its survival into the 21st century. En: Zimmermann, Klaus, Otto Zwartjes & Martina Schrader-Kniffki (eds.): *Missionary linguistics V / Lingüística misionera V. Translation theories and practices. Selected papers from the Seventh International Conference on Missionary Linguistics, Bremen, 28 February - 2 March 2012*. Studies in the History of the Language Sciences 122. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 113-130.

Monzón, Cristina, Hans Roskamp & Benedict Warren

- 2009 La memoria de Don Melchor Caltzin (1543): historia y legitimación de Tzintzuntzan Michoacán. *Estudios de Historia Novohispana* 40: 21-55.

Monzón, Cristina & Andrew Roth Seneff

- 1999 Referentes religiosos en el siglo XVI: Acuñaiones y expresiones en lengua tarasca. En: Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine & Lindsey Crickmay (eds.): *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: catequización e instrucción en lenguas amerindias*. Bonner Amerikanistische Studien BAS, 32; Centre for Indigenous American Studies and Exchange, St. Andrews, CIASE, Occasional Papers, 29. Markt Schwaben: Anton Saurwein, 169-181.
- 2016 Parentela como principio de Estado: el concepto cultural "Quahta" Las fuentes tarascas del siglo XVI. En: Hans Roskamp & Sarah Albiez-Wieck (eds.): *Nuevas Contribuciones al estudio del Antiguo Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 95-119.

Proceso de Tzacapu

- s/a El proceso de un principal de Tzacapu. México, D.F.: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Serie Michoacán, rollo 3. Manuscrito.

Ripalda, Gerónimo de, Ignacio de Paredes & Bartholome Castaño

- 1758 *Catecismo mexicano: que contiene toda la doctrina christiana con todas sus declaraciones: en que el ministro de almas hallará, lo que à estas debe enseñar: y estas hallarán lo que, para salvarse, deben saber, creer, y observar*. México, D.F.: Bibliotheca Mexicana.

Serra, Ángel

- 1731 [1697] *Manual de administrar los Santos Sacramentos á los Españoles, y Naturales de esta Provincia de los gloriosos apóstoles S. Pedro, y S. Pablo de Michuacan, conforme á la reforma de Paulo v.*

y *Vrbano VIII*. México, D.F.: Imprenta de Joseph Bernardo de Hogal. <<https://archive.org/details/manualdeadminist00serr>> (13.10.2017).

Velásquez Gallardo, Pablo

1978 *Diccionario de la lengua phorhépecha*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Villavicencio, Frida

2016 Cambios léxicos en la lengua de Michoacán. En: Martínez, Roberto, Claudia Espejel & Frida Villavicencio (eds.): *Unidad y variación cultural en Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas, 163-179.

Warren, J. Benedict

1999 Fragmento de la Doctrina Cristiana de Fray Maturino Gilberti. En: Skinfill Nogales, Bárbara & Alberto Carrillo Cázares (coord.): *Estudios Michoacanos VIII*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, 143-158.

Ysassy, Francisco de

1982 Demarcación y descripción del obispado de Michoacán y fundación de su iglesia catedral (1649). *Biblioteca Americana* 1(1): 58-204.

