

AIBR

Revista de Antropología

Iberoamericana

www.aibr.org

Volumen 19

Número 3

Septiembre - Diciembre 2024

Pp. 411 - 430

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Hablando de otros: La cristiandad como distinción social en los contactos tempranos de Latinoamérica

Eve Danziger

Universidad de Virginia

ed8c@virginia.edu

Recibido: 05.08.2024

Aceptado: 15.09.2024

DOI: 10.11156/aibr.190302



RESUMEN

Durante más de trescientos años las historias orales de los mayas *mopán* han conservado detalles muy precisos sobre sus primeros contactos con los misioneros españoles. Estas historias aportan información significativa a los documentos españoles sobre la resistencia *mopán* a la conversión cristiana y dan testimonio de un período prolongado en el que los *mopanes* cristianizados que vivían en aldeas misioneras españolas coexistieron como vecinos y comerciantes con los que no estaban bautizados. Desde la perspectiva de los *mopanes*, dentro de las aldeas cristianas había un claro y doble contraste entre el bosque y la aldea. Por un lado, porque la política española convertía en fugitivos del bosque a aquellos que no deseaban recibir el bautismo cristiano, y por otro porque ya existía una concepción de que el bosque y otras áreas naturales, como las veneradas montañas, eran dominio de criaturas sobrenaturales y no humanas. Los datos del análisis lingüístico-antropológico de la voz, la mirada y los gestos manuales revelan cómo los relatos *mopán* modernos presentan la residencia en el bosque no como incidental o como resultado de la identidad no cristiana, sino como una parte crucial de la construcción, causa o incluso explicación de esa identidad.

PALABRAS CLAVE

Mayas, antropología lingüística, Conquista Española, geografía, etnicidad, cristiandad.

SPEAKING OF OTHERS: CHRISTIANITY AS SOCIAL DISTINCTION IN THE EARLY LATIN AMERICAN CONTACT PERIOD

ABSTRACT

Mopan (Mayan) oral histories have preserved for over three hundred years precise details of their early contact with Spanish missionaries. The Mopan histories supplement Spanish documents in documenting significant Mopan resistance to Christian conversion and testify to an extended period in which Christianized Mopan living in Spanish mission villages coexisted as neighbours and trading partners with their non-baptized kin. From the perspective of Mopan inside the Christian villages, a specific contrast of forest to village was doubly determined, not only by Spanish policy that made forest fugitives of those who did not wish to take Christian baptism, but also by an older understanding that the forest and other wilderness areas such as the venerated mountains were the domain of supernatural and non-human creatures. Data from linguistic-anthropological analysis of voice, gaze, and manual gesture reveal how modern-day Mopan tellings present forest residence not as incidental to or the result of non-Christian identity, but instead as a crucial part of constructing, causing, or explaining that identity.

KEY WORDS

Mayan, linguistic anthropology, Spanish conquest, geography, ethnicity, Christianity.

Agradecimientos

Quiero dar las gracias a los hablantes de mopán del distrito de Toledo, Belice, cuyo conocimiento es la base de este ensayo. La investigación en Belice se llevó a cabo en diferentes momentos bajo los auspicios del Departamento de Arqueología y del Instituto de Investigaciones Sociales y Culturales de Belmopán, Belice. Los períodos de investigación fueron financiados por la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica (Grant # 4850), el Consejo de Investigación de Ciencias Sociales y Humanidades de Canadá (Proyecto de Investigación # 452-87-1337). Agradezco al Grupo de Investigación de Antropología Cognitiva del Instituto Max Planck para Psicolingüística y a la Universidad de Virginia. Muchas gracias a Sergio López Martínez y Lydia Rodríguez Cuevas, por la oportunidad de presentar este trabajo en el 9º Congreso Internacional de Antropología AIBR en 2023. Finalmente, quiero dar las gracias al Profesor Pío Saqui y a los estudiantes de Inno'oon La'ooh de la Universidad de Belice por su interés en este tema y su apoyo para continuar trabajando en él.

Introducción

No hay razón ni necesidad para que os sometáis al arzobispo. Cuando él venga, iréis y os esconderéis en el bosque (Roys, 1933, p.123).

Los *mopanes* son agricultores de quema y roza que viven al este de Centroamérica y hablan una lengua maya de la subfamilia yucateca (England y Elliott, 1990). El pueblo *mopán* vive hoy en una región que corresponde en gran medida a su tierra originaria, antes y durante el contacto europeo. Es un área que se extiende desde la región central de Petén en Guatemala hasta la costa atlántica de Belice¹. Los actuales *mopán* mantienen las tradiciones de las aldeas, su lengua indígena y formas de vida tradicionales (Danziger, 2001; Saqui, 2012), aun cuando muchos de ellos también han abandonado sus granjas para seguir estilos de vida urbanos y educación superior.

Durante los años 1986-2011, se registró un corpus sustancial de historias y documentos del idioma mopán en el distrito de Toledo de Belice, en el país tradicional de Mopán. En las próximas páginas utilizo material de este corpus para aplicar una mirada antropológica lingüística a los fenómenos de contacto cultural y diversidad en la región de Mopán.

1. El etnónimo «mopán» se conoce a partir de inscripciones mayas del Clásico del siglo VIII que se encuentran en esta área (MacLeod y Stone, 1995).

Gracias en parte a una filosofía cultural del lenguaje que enfatiza la verdad sobre la ficción, el contenido de estos relatos *mopán* incluye detalles precisos que corroboran las crónicas españolas del siglo XVII y que documentan el primer contacto europeo con los *mopanes*. El análisis de los significados de las palabras *mopán* y sus relatos revela una historia de equivalencia implícita entre la afiliación religiosa y el lugar de residencia que data de la era colonial española. Durante esa época, la política española obligó a los cristianos conversos a vivir juntos en aldeas, y los no conversos se asociaron con la vida en los bosques montañosos fuera de estas aldeas. Pero bosque y montaña ya tenían significados asociados de lo que iba más allá de lo humano para los pueblos mayas. Un análisis multimodal detallado de las declaraciones *mopán* registradas muestra cómo la cuestión de la residencia geográfica sigue siendo importante en la comprensión indígena de las distinciones de identidad que surgieron del encuentro español-*mopán*.

El área *mopán* y los misioneros

Los misioneros dominicos bajo el liderazgo de Fray Agustín Cano llegaron por primera vez al área del actual San Luis Petén en el año 1695 (Cano, 1942; Villagutierre, 1983; Ximénez, 1929-31). Estos misioneros habían viajado desde la ciudad de Guatemala con una compañía de soldados, y su objetivo era someter y convertir el famoso reino de los mayas *itzá* en el lago Tayasal (hoy Lago de Flores) en el norte de Petén. Su ruta siguió caminos ya establecidos por comerciantes indígenas, a través del territorio de los mayas *chol* recientemente contactados y hacia el país de Mopán:²

Pasada la provincia de el Chol... llegamos a otra nueva nación, que se dice de los mopanes, donde nunca habían entrado españoles en ministro del Santo Evangelio... (L)es declaramos el fin de nuestro viaje, el cual por entonces se logró en algunos adultos que estando en peligro pidieron el santo bautismo y en algunos niños enfermos que ofrecieron sus padres y fueron al cielo por primicias de aquesta nuestra nación (Cano, 1942, p.66).

A este primer encuentro siguieron nuevos contactos, a veces violentos, con los *mopanes*, que fueron documentados de forma intermitente por los cronistas españoles. Las menciones de Mopán en los documentos españoles de esta época a menudo aparecen solo como breves digresiones o están aparte en los relatos españoles de otros asuntos que fueron su enfoque principal: la conquista militar del vecino reino Itzá y el proyecto relacio-

2. Según original en español.

nado de construir un «Camino Real» para conectar las provincias españolas de Yucatán y Guatemala (Jones, 1998; Villagutierre, 1983). Sin embargo, a partir de estas menciones ocasionales sabemos que los *mopanes* estaban entre los incluidos en la política general española de reducciones, sistema que pretendía la «reducción» de asentamientos indígenas remotos a aldeas nucleadas con fines de instrucción y vigilancia religiosa. Cano habla del vecino *chol*, pero con un comentario que incluye a Mopán:

(C)uanto mas penetramos aquellas montañas, tanto mas numerosas familias hallamos en sus rancherías, sin forma de pueblos. A todos los decíamos que el fin de nuestro viaje era buscarlos para que se congregasen en pueblos de manera que pudiéramos vivir con ellos para enseñarles la luz de Dios y administrarles los Santos Sacramentos; y que también deseábamos que todos los de su nación y las demás naciones de todas aquellas montañas conociesen a Dios y se juntasen en pueblos (Cano, 1942, p.66).

En las próximas páginas utilizo varios fragmentos para complementar las relativamente escasas menciones en español a Mopán, y para ilustrar la perspectiva *mopán* sobre este trascendental encuentro y las consecuencias que tuvo. Aunque los españoles se centraron en las diferencias de religión, defienden que los *mopanes* han seguido estando al menos igualmente interesados en la ubicación de residencia como criterio con el que marcar las diferencias sociales que surgieron con la llegada de los españoles.

Cristianos y humanos

La importancia de la presencia misionera española entre los *mopanes* durante la extensión del período de contacto no nos lo indica la documentación escrita, sino un fenómeno muy destacado. Hoy en día, tanto en las comunidades *mopán* administradas en Belice como en Guatemala, la palabra moderna para «ser humano» es un préstamo del español: *cristiano*.³ Esta palabra en español denota solo a aquellas personas que siguen la religión cristiana. Pero hoy en *mopán* la palabra no se refiere a la religión específica de una persona. Si hoy en el país de Mopán uno pregunta si alguien es un *kristiaano*, lo que simplemente se pregunta es si esa persona

3. El mismo préstamo, con la misma referencia ampliada, también se encuentra en otras áreas, por ejemplo en las lenguas mayas chol (Danziger y Rodríguez Cuevas, 2023) y q'eq'chi (Kockelman, 2016, p.55), que son los vecinos geográficos más cercanos de Mopán, y que experimentó la misionización desde la misma dirección y durante el mismo período que Mopán. Sin embargo, la extensión del «cristiano» prestado a todos los humanos aparentemente no se encuentra en la lengua maya yucateca, uno de los parientes lingüísticos más cercanos del mopán pero con una historia de colonización española muy diferente.

es un ser humano. Para cuestionar el estatus de una persona con respecto a la religión cristiana, uno se pregunta en cambio si la persona ha sido bautizada o no. El Ejemplo 1 es una historia en la que tres perros leales son recompensados por sus heroicas hazañas con un trato lujoso, ilustra cómo se utiliza la palabra *cristiano* para contrastar el estatus humano con el animal, más que denotar una religión en particular:⁴

Ma' ta'achoo' u ch'ab'ül wa jab'ixoo' pek'i.

Jamás los trataron como perros.

Walakoo' u ch'ab'ül jab'ixoo' kristiaano.

Siempre les trataron como si fueran personas (*cristianos*).

Ejemplo 1: Perros como si fueran personas (Salam, 1989^a, 01:12:55 a 01:13:05).

Esta extensión semántica de un significado original que solo denota afiliación religiosa cristiana a un significado que denota a toda la humanidad podría indicar cierto grado de entusiasmo por la conversión cristiana entre las primeras generaciones misionizadas de Mopán. Pero, de hecho, es más probable que esta palabra fuera tomada prestada por primera vez para distinguir a aquellos *mopanes* que aceptaron el cristianismo bastante temprano (inicialmente una minoría) de la mayoría que no lo hizo. El préstamo del *cristiano* español al mopán no indica una temprana aceptación unánime del cristianismo, sino una era sostenida y significativa de resistencia a la conversión. Durante esta época, describir a alguien como cristiano era invocar un contraste significativo con humanos no cristianos que eran socialmente importantes. Las historias orales *mopanes*, que todavía se repiten hoy en día, pueden ayudarnos a arrojar luz sobre esa época.

Filosofía *mopán* del lenguaje

Uno de los valores culturales más importantes entre los *mopanes* tradicionales es el *tzik*, «respeto» (Danziger, 2001 y 2013). Esta virtud requiere que los humanos mantengan un comportamiento apropiado y considerado tanto en relación con otros humanos como con el mundo no humano. La virtud del «respeto» prohíbe crímenes como el asesinato y el incesto (Danziger, 2001), y también dicta que se debe pedir permiso y agradecer al cazar o plantar cultivos (Saqui, 2012; Thompson, 1930). La práctica del «respeto» tiene una dimensión cósmica: si se viola con demasiada frecuencia o con demasiada intensidad se producirán desastres na-

4. Las traducciones del mopán son de la autora. En las citas de grabaciones utilizo la ortografía mopán recomendada por la Academia de las Lenguas Mayas (England y Elliott, 1990).

turales e impactos al orden deseado. Estas consecuencias se derivan casi automáticamente de violaciones del respeto; y las consecuencias negativas suceden incluso si los infractores tienen buenas intenciones o actúan con información errónea (Danziger, 2010 y 2011).

Decir la verdad es un aspecto importante del *tzik* y faltar a la verdad deriva en consecuencias desastrosas, tanto como cualquier otra falta (Danziger, 2010). Como resultado, las narrativas ficticias no son aprobadas entre los *mopanes* tradicionales (Danziger, 2006). De hecho, la filosofía tradicional del lenguaje mopán sostiene que no solo las narrativas inventadas, sino también cualquier modificación o adorno de lo que nos han contado los mayores se considera como «mentir» (Danziger, 2013). La filosofía sostiene que es virtuoso repetir con la mayor precisión posible lo que nos han dicho los mayores y los antepasados, y que se puede confiar en que todo lo que se repite con precisión es verdad. Estos entendimientos y prácticas protegen la integridad de la historia oral, en una sociedad no alfabetizada.⁵

***Che'il*, «los del bosque»**

Entre los diversos habitantes de la selva tropical de los alrededores, las narrativas tradicionales *mopán* describen en detalle los hábitos y hazañas de aquellos a quienes llaman *che'il*. El nombre es una clara combinación de las palabras «madera; bosque; árboles» y un sufijo que indica relationalidad (ver Ejemplo 2). Aunque a menudo se traduce como «la gente del bosque» o «la gente salvaje», no hay ninguna palabra que corresponda a «gente» o «persona» en el original de mopán:⁶

che' (bosque, árboles)
 - *il* (*relacional*)
Che'il ('los del bosque')
 Ejemplo 2: los del bosque.

Los *che'il* son descritos como seres que cambian formas de apariencia humana, que tienen la capacidad de tomar la forma de animales y pájaros,

5. Los mayas clásicos de las regiones de Petén y Yucatán, incluidos los ancestros lingüísticos de los *mopán*, utilizaron escritura para registrar su historia aproximadamente entre el 300 y el 1.000 d.C. (Coe y Houston, 2015). Pero el conocimiento de los escritos probablemente siempre estuvo confinado a unos pocos especialistas. Los *mopanes* tradicionales de hoy en día, en su mayor parte, no saben leer ni escribir en su idioma, y no hablan en sus historias de una época que no vivieron.

6. A diferencia de la interpretación española más idiomática, tampoco hay un género obligatorio en el original de mopán.

e incluso de miembros de nuestras familias. Por lo tanto, podrían estar a nuestro alrededor en cualquier momento y lugar. Como su nombre indica, sus casas están en lo profundo del bosque. Pero, aunque existe un parentesco distante entre los *che'il* y los humanos comunes, y aunque los *che'il* a veces puede incluso visitar aldeas humanas, es extremadamente peligroso para los humanos comunes acercarse a sus asentamientos. Esto se debe a que a los *che'il* les encanta el olor y el sabor de la carne humana. De hecho, los *che'il* se sienten tentados no solo a matar y comer a humanos comunes y corrientes, sino incluso a lamer la sal de nuestra piel viva y sudorosa (Salam, 1992). Muchas historias cuentan cómo un miembro de un grupo de cazadores *mopán* capturados escapa de un asentamiento *che'il* después de que el resto de sus compañeros han sido asesinados y devorados (Bol, 1989; Coc, 1986; Salam, 1989b y 1992). Debido a sus poderes mágicos para cambiar de forma, la gente común y corriente rara vez ve a los *che'il*, pero sus huesos, sus pertenencias y sus estructuras se encuentran a menudo en los bosques.⁷

A la luz de sus aterradores hábitos y poderes, es interesante descubrir que los *che'il* en los relatos *mopán* modernos también tienen ciertos rasgos y hábitos que son exactamente iguales a los de la gente *mopán* común y corriente. Se entiende que los *che'il* tienen casas y familias como las de los *mopanes*, y que cultivan maíz y comen tortillas como ellos. Quizás lo más significativo para la cuestión de la «etnicidad» es que los *che'il* hablan con los demás y entre ellos mismos en un *mopán* fluido «¡tal como lo estamos haciendo ahora!» (Cal, 1992, 00:03:17-00:03:45). De hecho, dice un experto *mopán* (Choc, 2011, 00:03:00-00:03:20), los *che'il* son *tiw et'ok* «nuestros compañeros». Aunque viven muy lejos de nosotros, vienen regularmente en Navidad a comprar lo que necesitan (sal, por ejemplo) en las tiendas del pueblo de Mopán.⁸

A continuación, sostengo que las historias de los *che'il* representan historias verdaderas. Conservan recuerdos centenarios de aquellos *mopanes* que, durante el primer período de contacto, rechazaron la conversión cristiana. Mi argumento se basa en varios detalles de los primeros relatos españoles que corresponden a relatos orales de los *che'il* recogidos en 1986-2011.

7. Los *mopanes* viven en un territorio arqueológicamente rico que alguna vez fue el hogar de la civilización maya clásica (Coe y Houston, 2015).

8. Otros relatos confirman que las visitas de los *che'il* a Mopán tienden a ocurrir en época navideña (Chun, 1996). La mención de la Navidad como la temporada en la que es más probable que los *che'il* vengan a las aldeas de Mopán también tiene resonancia con los relatos coloniales españoles. Ximénez (1929-31) nos dice que, a finales del siglo XVII, la temporada de «La Natividad» «era la época en que los indios paganos visitaban las aldeas cristianas para comerciar».

Detalles históricos

Ya en el primer relato de Cano sobre el contacto hispano-*mopán* hay evidencia de una divergencia significativa dentro de la población *mopán* en cuanto al interés en la conversión cristiana. Inmediatamente después de celebrar las conversiones iniciales en el pasaje citado anteriormente, Cano continúa:

Su cacique Taxim-Mam huyo de nosotros, y aunque hicimos varias diligencias por atraerlo siempre nos engañó con falsas promesas. ... (pero) cada día venían muchos indios mopanes a comprar cuchillos y otras cosillas que les vendían los soldados a trueque de mantas. Nosotros les regalábamos con sal, y por ella venían a vernos y a vender sus frutas con que parece que iban pacificando (Cano, 1942, p.66).⁹

Se nos hace así conscientes de que no todos los *mopanes* de aquellos primeros días y años aceptaron la cristianización. De hecho, del relato paralelo del historiador Francisco Ximénez, quien estuvo presente en compañía de Cano, aprendemos que desde el punto de vista de los misioneros, en su mayoría los *mopán* eran «muy rebeldes, y mala nación, muy mentirosos y caribes» (Ximénez, 1929-31, p.18).

En el momento en que lo escribió, el uso que Ximénez hacía de la palabra «caribe», literalmente «Carib», transmitía una caracterización de salvajismo extremo que estaba asociada con la acusación de canibalismo (Whitehead, 1984). De hecho, era común que los colonos españoles acusaran libremente de canibalismo a los grupos amerindios resistentes, una práctica en la que «la conveniencia política, más que un intento de reportaje objetivo, era el factor más influyente» (Whitehead, 1984, p.81).¹⁰ Recordemos ahora que los «seres del bosque» *che'il* de las historias orales *mopán* siempre son descritos como caníbales empedernidos. Es probable que en los años posteriores al encuentro inicial los relatos españoles sobre canibalismo se unieran firmemente a la caracterización de aquellos *mopanes* que rechazaban el bautismo cristiano, demonizándolos literalmente en el proceso. Haciéndose eco de la violencia intermitente documenta-

9. La palabra «frutas» aquí debe entenderse como «productos agrícolas» en general (gracias a Brian Owensby por insistir en este punto). Los «productos agrícolas» de los *mopanes* en ese momento ciertamente habrían incluido el cacao, que era muy valorado en la región en ese momento (Machault, 2018).

10. Por Decreto Real, solo aquellos indios dentro del Imperio español que fueran declarados caníbales podían ser vendidos como esclavos: «funcionó una acusación de canibalismo en la América del Sur colonial... colocar a grupos de personas más allá del proceso político normal y de esta manera poder justificar diversas formas de violencia extraordinaria contra ellos» (Whitehead, 1984, p.76).

da en los primeros relatos españoles, un experto en mopán del siglo XX (Cal, 1992) también relata el hecho de que algunos *chei'l* en el pasado fueron asesinados a tiros por hombres blancos.

A pesar de los relatos de hostilidad, los primeros cronistas españoles también relatan que muchos *mopán* durante esos primeros encuentros tenían interés en establecer relaciones comerciales con los españoles:

Dijímosles á estos bárbaros á lo que veníamos que es á predicar la ley de Dios y hacerles cristianos, no á matarlos ni á hacerles mal, y digeron, ... que eso querían y que querían sal, machetes y abalorios (Ximénez, 1929-31, p.21).

El interés por el comercio se extendió también a aquellos que se negaron a aceptar el bautismo:

el Cacique del Mopan llamado Taximchan no quería recibirnos ... lo que quería era muchos machetes, hachas, abalorios y sal (Ximénez, 1929-31, p.18).

En los relatos españoles se menciona repetidamente el interés de los *mopanes* por la sal. Durante siglos antes de la llegada de los europeos al área maya, existió un vigoroso comercio de sal desde las costas del Atlántico y desde los lagos salinos de las tierras altas de Guatemala hasta el Petén, donde el cacao era un producto comúnmente objeto de comercio compensado (McKillop, 2002 y 2022). Por lo tanto, en 1695, fecha del viaje de Cano, los *mopanes*, según una antigua costumbre, identificarían la sal como un artículo que los forasteros podrían traer para comerciar. Quizás también pensarían que el mencionar su deseo por ello y su disposición a ofrecer cacao a cambio podría ser una forma de establecer nuevas relaciones comerciales. Pero también, hacia 1695 los europeos controlaban toda la costa atlántica y gran parte de las tierras altas de Guatemala. El comercio indígena de sal y cacao de estas áreas se había visto gravemente perturbado.¹¹ La escasez de sal y el crecimiento de la demanda de cacao son consecuencias directas del establecimiento de la sociedad colonial (Machault, 2018).

Ya antes de la llegada de Cano a la zona de Mopán, la sal se habría convertido en un bien difícil de adquirir allí. Durante las décadas siguientes, aquellos *mopanes* que rechazaron el cristianismo habrían seguido dependiendo de los españoles, y eventualmente de los *mopanes* cristianizados para adquirirla.

11. España exigió cacao como tributo a los pueblos colonizados de la región y desvió sal producida localmente para sus propios fines (Machault 2018).

Todo esto es difícil de pasar por alto a la luz de un detalle persistente en los relatos orales *mopán* de hoy en día: se dice con mucha frecuencia que los *che'il* no tienen acceso a la sal y están muy motivados para comerciar con productos forestales como el cacao o la carne. Los relatos de las expediciones navideñas de los *che'il* a las aldeas mencionan explícitamente su interés en comprar sal y un elemento repetido de las historias registradas relata cómo los *che'il* amigablemente solicitan obsequios de sal a cambio de bienes o favores proporcionados. El ejemplo 3 es ilustrativo:

«*Jali' ka' a talesten in taab'*» *kut'an*.

«Solo si puedes traerme sal» dijo.

«*ka a p'ätä' ten waye' ich a kol*» *kut'an*.

«Deberías dejármelo aquí en tu milpa» dijo

«*Le'ek in k'ati*.

«Eso es lo que quiero.

Taab' in k'ati.

Es sal lo que quiero.

Je' l'eeek in talesik a k'äk'äjä

Puedo traer cacao

Ka' talakech a molo'

para que lo recojas.

Waye' in p'ätik»

Lo dejaré aquí mismo.»

Ejemplo 3. Sal por Cacao (Coc, 1986, 00.14.30–00.14.40).

Un último detalle de las historias contemporáneas de *mopán che'il* es muy relevante para el argumento de que las historias de *che'il* son relatos históricos que describen la existencia de *mopanes* que se negaron a convertirse al cristianismo. Los *mopanes* modernos entienden bien y repiten a menudo que los *che'il* nunca han sido bautizados: «Ellos son nuestros antepasados, pero de alguna manera no estamos relacionados con ellos, porque nosotros estamos bautizados y ellos no están bautizados. ... Hablan el mismo idioma pero... son diferentes» (Sho, 1996, 00:10.46–00:11. Idioma inglés en original).

Los *che'il*, por tanto, son seres terroríficos y misteriosos que viven lejos de los asentamientos humanos normales. No están bautizados, pero por lo demás comparten muchas características de lo que quizás podría llamarse «etnicidad» con los *mopanes* humanos (estilo de casa, prácticas de subsistencia, cocina e idioma). De hecho, hay una sensación de parentesco perdido con los *che'il* que impregna la comprensión moderna de los *mopanes*. De acuerdo con las descripciones españolas de los *mopanes*, quienes resistieron los intentos iniciales de conversión cristiana, los *che'il*

son descritos como caníbales y están extremadamente interesados en comerciar con sal.

Hay pruebas contundentes de que los relatos indígenas modernos son históricos: hablan de aquellos *mopanes* que se mantuvieron alejados de la conversión cristiana desde los primeros momentos de la llegada de los españoles, y de sus descendientes que, mientras continuaban resistiéndose al bautismo, establecieron sus hogares lejos de los pueblos cristianos de las reducciones.

La aldea y el bosque

La distribución cultural de espacios en el mundo maya proviene de mucho antes de la era del contacto español (Taube, 2003), y enmarca el bosque como un territorio imponente y peligroso en contraste explícito con el mundo ordenado donde habitan los humanos (Sicoli, 2016). Stone lo describe como «un modelo de espacio construido socialmente que se divide en dos categorías polarizadas: el centro doméstico o la comunidad y lo que podría denominarse el desierto, el bosque o la maleza» (en Taube, 2003).

En la región de Petén y en otros lugares, la noción de «montaña» también figura junto con el bosque como una fuente de poderes y peligros sobrenaturales (Schele y Freidel, 1992). Todavía hoy, las montañas (*witz*) en mopán se invocan como espacios salvajes y sagrados asociados con los misterios del bosque y las prácticas no humanas.¹²

En el momento del contacto europeo, los *mopanes* no vivían en el bosque. Los asentamientos de ese período son descritos frecuentemente por los españoles como rancherías, casas o aldeas de varias casas que estaban ubicadas cerca de los campos agrícolas de los habitantes. Se las conocía por el apellido del patriarca vivo de mayor edad, lo que sugiere que estaban estructuradas como grupos de parentesco patrilineal y que tendían a perdurar por menos de lo que duraba cada vida humana.¹³ Pero durante los años de reducción forzada a la vida cristiana en aldeas, aque-

12. Cano (1942) se refiere en español a las áreas indígenas del Petén como las montañas en un sentido similar.

13. En los tiempos modernos, los *mopanes* tradicionales viven en complejos residenciales patrilineales y patrilocales en los que cada matrimonio y sus hijos ocupan una casa separada. Pero las familias individuales frecuentemente establecen nuevos asentamientos (y finalmente nuevos complejos patrilocales) para estar cerca de sus campos y minimizar la fricción con los vecinos. Las casas tradicionales *mopanes* requieren una reconstrucción cada 7 a 10 años, y esto también es a menudo una ocasión para reubicarse en una nueva zona. En cualquier caso, las casas tradicionalmente se destruyen tras la muerte de sus habitantes (Thompson, 1930).

llos que se resistieron se habrían visto obligados cada vez más a refugiarse en áreas que antes se consideraban vírgenes.

A medida que se intensificaba el control español del Petén, la mención del papel del bosque como refugio para aquellos que se negaban a convertirse al cristianismo se repite y se hace explícita. Por entonces existía una equivalencia semántica en la que cristiano era para no cristiano lo que habitante de aldea era para habitante del bosque. El hecho de que el bosque también hubiera estado asociado desde tiempos inmemoriales con formas de vida no humanas y sobrenaturales, en oposición al espacio ordenado habitado por los humanos, tomaba ahora relevancia a la hora de identificar al aldeano cristiano (*kristiaano*) con el humano común y corriente, y al no cristiano que habita en el bosque (*che'il*) con magos que eran algo más que humanos.

En los relatos *mopán* sobre los *che'il* que se registran a principios del siglo XXI encontramos pruebas lingüísticas y antropológicas de que la vida en el bosque no se percibe como algo incidental o secundario respecto de la ausencia de bautismo entre los *che'il*. Más bien, un análisis minucioso de la forma en que se presentan estos dos factores de identidad social sugiere que, tanto o más que el hecho del bautismo cristiano, el hecho de que los *che'il* pertenezcan al bosque sigue siendo hoy un hecho decisivo para describir y explicar su diferencia con los humanos comunes.

Evidencia multimodal

En un ejemplo sorprendente, que se analiza en detalle a continuación, se mencionan tanto el bautismo como la residencia en el bosque, pero las señales no verbales proporcionan evidencia de que la relación de causalidad va de la residencia en el bosque al bautismo y no al revés. En este ejemplo, un experto en mopán (MC) ya explicó durante una conversación grabada con Eve Danziger (ED) que las comunidades *che'il* incluyen hombres, mujeres y niños de todas las edades. Luego, se le pregunta si los *che'il* también se casan. La respuesta es inmediata y vehemente:

ED.— *Walak b'in u b'el ti - ti tz'okolb'el?*

¿Se casan?

MC.— *Aa ma' ta'achoo' u b'etik laji*

¡Oh no, jamás hacen eso!

ma' porke...

No, porque...

ma' ucha'an uy ok ja'i

nunca han sido bautizados.

ich witz' ke'enuo'

Viven en las montañas.

Ejemplo 4. ¿Se casan? (Cal, 1992, 00:03:45–00:03:52).

El hablante se refiere, por supuesto, a la regla doctrinalmente ortodoxa de que uno no puede someterse al sacramento católico del matrimonio a menos que primero haya recibido el bautismo, y los *che'il* no son bautizados, como hemos oído antes. Lo que es digno de mención aquí es la forma en que la declaración de la ubicación de *che'il* en el bosque sigue inmediatamente a este edicto doctrinal, con énfasis vocal y gestual en la palabra *witz'* «montañas/desierto», como si esta ubicación explicara la falta de bautismo en lugar de que ser al revés (como lo entenderían las historias españolas). La sensación de que la ubicación del bosque subyace y determina la cualidad no bautizada y, por tanto, no cristiana y no humana de la identidad *che'il* se puede rastrear a través del microanálisis de esta expresión particular.

Lo que más nos interesa son las dos últimas frases del enunciado: «Nunca han sido bautizados. Viven en las montañas». Aunque sintácticamente estas dos frases son independientes entre sí, el análisis del gesto que las acompaña muestra que la segunda frase («Están en las montañas») debe interpretarse como la explicación, causa o razón de la primera («Nunca han sido bautizados»). Además, el análisis de las señales no verbales revela que el hablante considera importante que su destinatario (la entrevistadora antropóloga) comprenda ese hecho. Se ha demostrado que otros idiomas tienen construcciones similares de cláusulas aparentemente independientes que, sin embargo, están claramente conectadas (Everett, 2023; Rodríguez, 2019).

En nuestro ejemplo, la primera de las dos frases de interés («nunca han sido bautizados») se produce sin ningún gesto. Pero la segunda («están en las montañas») coincide con un gesto manual y concluye con una alteración marcada y sostenida de la dirección de la cabeza y la mirada por parte del hablante. Los dibujos de líneas que aparecen a continuación (Figura 1) están tomados de la grabación de vídeo, que muestran cuatro momentos durante el habla de la segunda frase («Están en las montañas») a intervalos de 5 fotogramas (1 segundo). Directamente debajo de cada una de las cuatro imágenes aparece el discurso que se produce en ese mismo momento.

En la primera imagen (*ich 'in'*), el hablante mira a lo lejos. Aunque sus manos parecen inactivas sobre su regazo, la izquierda ha comenzado a moverse y el inicio del gesto ha comenzado. En el segundo cuadro (*witz'* «montaña») las manos se han levantado y han alcanzado la fase de trazo del gesto: el máximo físico y el objetivo aparente del movimiento de la

mano (MacNeill, 2000). El hecho de que el trazo del gesto ocurra aquí nos dice que esta palabra *witz'* («montañas») es la más importante de la oración. En la tercera imagen (*ke'en-oo'* «están-ubicados»), el gesto aún no se ha lanzado. En este punto, la forma de la mano se altera ligeramente. La mano derecha comienza a relajarse en preparación para soltar el gesto, pero la mano izquierda ahora forma una punta de dedo índice que apunta al destinatario (el entrevistador, que se sienta en la posición de la cámara de grabación). Al mismo tiempo, la mirada del hablante se levanta y mira a su destinatario directamente a los ojos. En la imagen 4, la mirada fija del hablante y el destinatario se mantiene después de que tanto el gesto manual como el habla hayan terminado. Aunque ya no habla ni gesticula, la postura interaccional del hablante, tal como se transmite a través de su mirada, es marcadamente diferente en esta cuarta imagen de la postura que tenía en la primera.

En conjunto, las múltiples fases de este gesto indican no solo que la palabra *witz'* (montaña) es la más importante de la oración gestual, sino que el hablante está preocupado en que su destinatario comprenda la importancia de ese hecho. Dado lo que precede inmediatamente («Nunca han sido bautizados»), es fácil interpretar esta importancia como una forma de explicación o expansión —incluso quizás una razón— de la falta de bautismo cristiano de los *che'il*. Si tomamos en cuenta el componente gestual del enunciado, la traducción completa al español sería «Están en las montañas, ¿lo ves?».

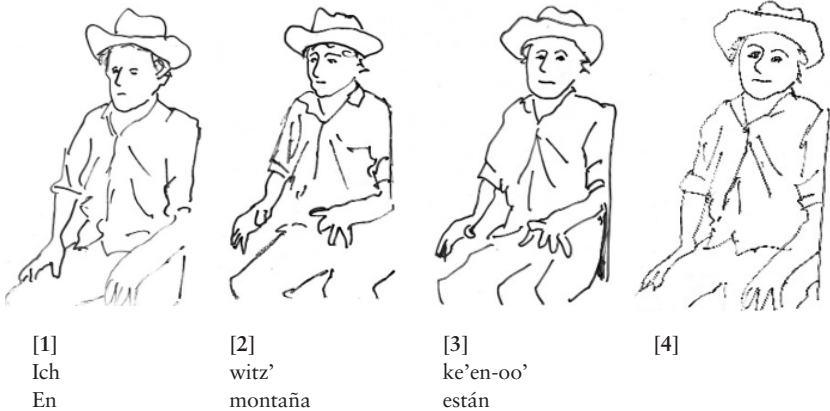


Figura 1. «Están en las montañas, ¿lo ves?» (Cal, 1992, 00:03:49–00:03:52).

En otro ejemplo registrado, de un experto diferente, la importancia de la residencia en el bosque para definir la esencia de los *che'il* es aún más explícita. En este caso, una persona que conoce bien el contexto explica por qué sería peligroso encontrarse con los *che'il* en persona:

Sab'eentzil waj ma' – sab'eentzil u kimsikech pues.

Se corre el riesgo – bueno se corre el riesgo de que te maten.

Ma' jed'ek a cha'ik porke ma' ketech etele.

No puedes ir con ellos porque tú no eres como ellos.

Jun paay tawich a la'.

Son distintos que tú.

Pues le'ek tun a b'e u nuk'ul ti ke'eno'on jab'ixo'on ino'ono.

Y esa es la principal razón por la que nosotros somos así.

Ino'ono kristiaanojo'on.

Nosotros mismos, nosotros somos humanos (cristianos).

A la' jun paayoo'.

Pero ellos son diferentes.

Ma' ta'ach ti ketikoo'

No somos como ellos

Komo k'u ka jun paay tub'a ke'eno'o'.

Porque el lugar donde ellos están es diferente.

Ejemplo 5. «El lugar donde ellos están es diferente» (Choc, 2011, 02:40 - 02:59).

La frase final («el lugar donde ellos están es diferente») va acompañada de un gran gesto que indica una ubicación a una distancia máxima (Figura 2). El gesto de señalar se realiza con la palma abierta de espaldas al hablante, indicando también la distancia social que se deriva de este lugar lejano de residencia.



Figura 2. «El lugar donde ellos están es diferente» (Choc, 2011, 02:58).

Este pasaje es muy explícito para decir que la residencia en el bosque es la razón de las peligrosas diferencias entre los *che'il* y los humanos. El bautismo ni siquiera se menciona: la totalidad de la distinción ontológica entre *che'il* y *kristiaano* se expresa y se hace en términos de residencia en el bosque.

El énfasis aparente en estas expresiones nos permite confirmar que el *che'il* puede definirse al menos tanto por la residencia en el bosque como por la falta de bautismo. Mientras que desde el punto de vista español la cuestión del bautismo cristiano explica y motiva las diferencias en el lugar de residencia, para los *mopanes* es al revés: la residencia en el bosque puede explicar y motivar la ausencia del bautismo o incluso simplemente la diferencia ontológica sentida entre *che'il* y los humanos comunes y corrientes. Esto se desprende del estatus cultural del bosque, que no es visto como un lugar residual donde se pueden encontrar aquellos no cristianizados, sino como un lugar de actividad sobrenatural desde antes de la llegada de los españoles y, desde entonces, como un destino de refugio elegido por los que fueron forzados a convertirse al cristianismo.

Conclusión

Gracias a una filosofía del lenguaje que enfatiza la transmisión fiel de historias orales, durante más de tres siglos los *mopanes* han relatado narraciones relacionadas con el contacto original con los misioneros españoles. Estas narrativas, grabadas a principios del siglo XXI, brindan una perspectiva complementaria a la de las crónicas misioneras sobre los tipos de distinciones sociales que se volvieron importantes durante la primera etapa de contacto. Fue fundamental el análisis lingüístico-antropológico detallado sobre el estilo y el énfasis en los textos registrados para mostrar cómo, para los hablantes *mopanes*, el hábitat geográfico no se interpreta como una consecuencia incidental de la política colonial, sino como un marcador esencial de la esencia ontológica.

La intrusión española en el país de Mopán creó una categoría social que era lo suficientemente significativa como para merecer una denominación separada con la palabra española «cristiano». Debido a la política española de asentar a los conversos en aldeas centralizadas, esta categoría social también estuvo desde el principio de su existencia marcada por una distinción en el hábitat ecológico. Para los indígenas mayas que viven en las nuevas aldeas cristianas, ahora se agregaría una asociación con «no cristiano» a la antigua asociación de «no humano», que ya caracterizaba el bosque y otros lugares silvestres. Lógicamente a eso le siguió una transición semántica en la que, en contraste con los *che'il* no cristianos y no

humanos, «los del bosque», la caracterización como cristiano pasó a significar simplemente «humano» en el mopán moderno.

Referencias

- Bol, J. (1989). *CheilJBol*. Audio. Toledo, Belize: Danziger Mopan archive.
- Cal, M. (1992a). *WitzCalSr*. Vídeo. Toledo, Belize: Danziger Mopan archive.
- Cano, F.A. (1984) [1697]. *Manche and Peten: The Hazards of Itza Deceit and Barbarity*. Traducido al inglés por C.P. Bowditch y G. Rivera, con comentarios adicionales de A. Breton. Editado con notas por F.E. Comparato. Culver City CA: Labyrinthos.
- Cano, F.A. (1942) [1697]. Informe dado al Rey por el Padre Fray Agustín Cano sobre la entrada que por la parte de la Verapaz se hizo al Petén en el año de 1695, y fragmento de una carta al mismo, sobre el propio asunto. *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, 18(1), 65-79.
- Choc, H. (2011). *CavesChoc*. Vídeo. Toledo, Belize: Danziger Mopan archive.
- Chun, P. (1996). *AboutChe'ilChun*. Vídeo. Toledo, Belize: Danziger Mopan archive.
- Coc, J. (1986). *CheilJCoc*. Audio. Toledo, Belize: Danziger Mopan archive.
- Coe, M.D., y Houston, S. (2015). *The Maya*. London: Thames and Hudson.
- Cowo, R. (2011). *Hunters*. Vídeo. Toledo, Belize: Danziger Mopan archive.
- Danziger, E. (2013). Conventional Wisdom: Imagination, Obedience and Intersubjectivity. *Language and Communication*, 33(3), 251-262.
- Danziger, E. (2010). On Trying and Lying: Cultural Configurations of the Gricean Maxim of Quality. *Intercultural Pragmatics*, 7(2), 199-219.
- Danziger, E. (2006). The Thought that Counts: Understanding Variation in Cultural Theories of Interaction. En S. Levinson y N. Enfield (Eds.), *The Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Human Interaction* (pp. 259-278). New York, NY: Berg Press.
- Danziger, E. (2001). *Relatively Speaking: Language, Thought and Kinship in Mopan Maya*. New York, NY: Oxford University Press.
- Danziger, E., y Rodríguez, L. (2023). *Talking to Monsters in the Maya Rainforest: Language and Personhood in Mopan and Chol Narratives*. 122nd Annual Meetings of the American Anthropological Association, Toronto, Canada, 18 de noviembre.
- England, N.C., y Elliott, S.R. (1990). *Lecturas Sobre la Lingüística Maya*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Everett, D.L. (2023). Underspecified temporal semantics in Pirahã: Compositional transparency and semiotic inference. En K.M. Jaszczolt (Ed.), *Understanding Human Time*. Oxford.
- Farriss, N. (1984). *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.
- Jones, G. (1998). *The conquest of the last Maya kingdom*. Stanford: Stanford University Press.
- Kockelman, P. (2016). *The Chicken and The Quetzal*. Atlanta: Duke University Press.

- Machault, J. (2018). Organización y modalidad del intercambio a larga distancia en «la Montaña» del Petén, siglos XVI-XVII. *Indiana*, 35(1): 97-120. Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, Germany.
- MacLeod, B., y Stone, A. (1995). The Hieroglyphic Inscriptions of Naj Tunich. En *Images from the Underworld: Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Painting* (pp. 155-184). Austin: University of Texas Press.
- MacNeill, D. (2000). *Language and Gesture*. Cambridge University Press.
- McKillop, H. (2002). *Salt: White gold of the ancient Maya*. Gainesville: University Press of Florida.
- McKillop, H. (2022). Household salt production by the Late Classic Maya: underwater excavations at Ta'ab Nuk Na. *Antiquity*, 96(389).
- Means, P.A. (1917). *History of the Spanish Conquest of Yucatan and of the Itzas*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. VII. Cambridge Mass.
- Perdue, T. (2012). Creating Race. En A.H. Goodman, Y.T. Moses y J.L. Jones (Eds.), *Race: Are We So Different?* American Anthropological Association, Blackwell Publishing Ltd. En <https://onlinelibrary-wiley-com.proxy1.library.virginia.edu/doi/book/10.1002/9781118233023>.
- Rodríguez, L. (2019). Time is *not* a line. *Journal of Pragmatics*, 151, 1-17.
- Roys, R.L. (1933). *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington, Pub. 438.
- Salam, J. (1992). *WildWomanSalam*. Video. Toledo, Belize: Danziger Mopan archive.
- Salam, J. (1989a). *GiganteSalam*. Audio. Toledo, Belize: Danziger Mopan archive.
- Salam, J. (1989b). *CheilSalam*. Audio. Toledo, Belize: Danziger Mopan archive.
- Saqui, P. (2012). *Mopan Maya Science: Traditional Ecological Knowledge and its Transmission among Mopan Maya Milpa Communities of Belize*. Disertación presentada a la Escuela de Posgrado de la Universidad de Florida en cumplimiento parcial de los requisitos para obtener el grado de Doctor en Filosofía.
- Schele, L., y Freidel, D. (1992). *A Forest of Kings*. Harper Collins.
- Sho, M. (1996). *HuntersMSho*. Video. Toledo, Belize: Danziger Mopan archive.
- Sicoli, M.A. (2016). Formulating Place, Common Ground, and a Moral Order in Lachixío Zapotec. *Open Linguistics*, 2, 180-210. En DOI 10.1515/opli-2016-0009.
- Stone, A.J. (1995). The Topographic Context of Maya Cave Painting. *Images from the underworld: Naj Tunich and the tradition of Maya cave painting* (pp. 9-21). Austin: University of Texas Press.
- Taube, K.A. (2003). Ancient and contemporary Maya conceptions about field and forest. En A. Gómez-Pompa, M.F. Allen, S.L. Fedick y J.J. Jiménez-Osornio (Eds.), *The Lowland Maya Area: Three Millennia at the Human-Wildland Interface* (pp. 461-492). New York: Haworth (Food Products Press).
- Thompson, J., y Eric, S. (1930). Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras. *Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Chicago*, 17(2).
- Villagutierre y Sotomayor, J. (1983). *History of the Conquest of the Province of the Itza: Subjugation and Events of the Lacandon and other Nations of Uncivilized Indians in*

the Lands from the Kingdom of Guatemala to the Provinces of Yucatan in North America //1701//. Trad. R.D. Wood. Culver City, CA: Labyrinthos.

Whitehead, N.L. (1984). Carib Cannibalism. The Historical Evidence. *Journal de la Société des Américanistes*, 70, 69-87.

Williams, E. (2009). Salt Production and Trade in Ancient Mesoamerica. En J. Staller y M. Carrasco (Eds), *Pre-Columbian Foodways*. New York: Springer.

Ximénez, F. (1929-1931). *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la Orden de Predicadores, //1722//*, 3. Vols. J.A. Villacorta, Ed. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.