

Conflictos en las traducciones del concepto bíblico ‘diablo’ en la lengua hebrea al griego y del español al wichí: Una construcción conceptual del Mal

CAROLINA FIGUEROA

Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR) y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Córdoba, Argentina

<https://orcid.org/0000-0003-2782-3536>

c.figueroa.leon@gmail.com

Introducción

En nuestro imaginario occidental la sola alusión al término ‘diablo’ está cargada de connotaciones negativas vinculadas a la persona del enemigo del Creador, llámesele “Satanás”, “el Demonio”, “Lucifer”¹, “el príncipe de las Tinieblas” o las denominaciones de la literatura cristiana primitiva griega como *ὁ πονηρός* ‘el malo’, *ὁ δόλιος* ‘el astuto’ (Brotóns, 2015) y varios otros apelativos que ha ido ganando con el pasar del tiempo. La mayoría de estos apelativos con los que conocemos al maligno comienzan a aparecer en las obras literarias y teológicas que se producen a lo largo de la Edad Media y remiten en su mayoría a la tradición judeocristiana-gnóstica (Gutiérrez Martínez, 1998). San Isidoro, por ejemplo, en el siglo VII d.C. en sus *Etimologías* compila distintos nombres del diablo de fuentes

¹ En la temprana Edad Media no era muy recurrente utilizar esta denominación para referirse al demonio porque su significado ‘portador de luz’ la tradición la utilizaba para referirse a Cristo, ejemplo de esto es el hecho de que San Gregorio Magno evite ocupar esta denominación para referirse al Maligno. Sin embargo, a partir de la Baja Edad Media su uso comenzó a hacerse más habitual llegando a ser un sinónimo de Satanás y un nombre que podía intercambiarse, pues ambos se referían al mismo ser.

hebreas tales como *Bel*, *Beelzebub*², *Belial*, *Belfegol*, *Behemot* y *Leviatán*³. Denominaciones referentes a diversas divinidades paganas que fueron demonizadas por el cristianismo. San Gregorio, asimismo, vincula a *Behemot* (bestia relacionada con el cocodrilo y la serpiente) con Satanás y el Leviatán a partir de la lectura de Job 41 y Apocalipsis 12. Leviatán corresponde a una bestia marina que “se concibe al mismo tiempo como un poderoso enemigo que obstaculiza el diálogo con Dios, en una acción similar a la que se atribuye al Diablo a lo largo del Antiguo Testamento en su tradicional papel como rival u oponente a la voluntad del Creador” (García Arranz, 2019: 39). También se le asocia a la figura de una inmensa boca que es la entrada al infierno⁴.

Pero yendo mucho más atrás en el tiempo, y en el contexto bíblico puedo señalar que la aparición del ‘diablo’ en el Nuevo Testamento se vincula a la tradición apocalíptica hebrea (Burton Russell, 1994: 65) que surgió en el contexto en el que los judíos fueron dominados tanto por los asirios como por los romanos. Por eso, si nos remontamos a la literatura hebrea anterior al exilio, vemos que no hay cabida a la idea de ‘diablo’. El ‘diablo’ es, por tanto, una construcción tardía que se irá erigiendo mediante las tensiones que presenta con Yahvé, figura central del Antiguo Testamento. En esta tradición se instaura la imagen del diablo como el ángel caído, que lidera a un ejército demoníaco en una constante batalla contra Dios (Burton Russel, 1994). Asimismo, la vinculación del demonio con la idea del mal es también una construcción tardía que comienza a manifestarse con mayor profundidad en la Edad Media en Europa, siendo una parte “integrante del dinamismo del continente, una sombra negra en cada página del gran libro del proceso occidental de la civilización” (Muchembled, 2006: 9).

Este concepto del maligno pasa al Nuevo Mundo tras la conquista, y es una conceptualización que tendrá una gran fuerza en el discurso de los misioneros o religiosos de todas las denominaciones, pues tal como ha sostenido José Luis González el concepto de demonio no forma parte de la prédica evangelizadora de los misioneros porque encuentran al demonio en América, “sino porque ya se sale de España a buscarlo” (1992: 13). O como ha planteado Georges Minois, la asimilación de la religión indígena como demoníaca por parte de los evangelizadores, fue más bien producto del “desbordamiento de lo diabólico producido en Europa al iniciarse la era moderna, acompañado de un recrudescimiento del tema del infierno” (1994: 257). Este proceso responde a una fetichización del espíritu del mal, puesto que “el diablo simboliza algunos rasgos importantes de la historia política y económica”, por lo que “resulta virtualmente imposible separar la historia social de este símbolo de la codificación simbólica de la historia que crea este símbolo” (Taussig, 2020: 23).

Michael Taussig plantea que en estos procesos evangelizadores el cristianismo trajo a América la fetichización del mal encarnada en el diablo, además de concepciones inexistentes en la realidad indígena como la idea de culpa, pecado y miedo. A esto se agregó la implementación de un pensamiento basado

2 Al que designa como ‘hombre de las moscas’, dado que provendría de la palabra Zebub, ‘mosca’. Según este pensador cristiano se adjudicó ese apelativo a Satanás por la sordidez e inmundicia que posee y el hedor que emitiría, el cual tardíamente se asoció con el azufre proveniente del infierno.

3 Otra denominación en hebreo que designa al demonio en la Biblia es Abaddón ‘el destructor’, en Apocalipsis 9, 11.

4 San Jerónimo, en sus comentarios al libro de Job, plantea que estas dos bestias son figuraciones simbólicas de Satanás. Véase Migne, PL, XXVI, cols. 824-844. Igualmente, Gregorio Magno utiliza la descripción de estas dos bestias marinas para construir su imagen literaria del diablo (Véase Gregorio Magno, 1998:4,9; 32,23; 34,6).

en la dicotomía bien y mal. La fetichización del mal llevó también a que los indígenas no fueran considerados como personas, sino como cosas, y a demonizar su religión y tradiciones, siendo vistas como algo peligroso, impuro y que debía ser aniquilado. Esto, porque para Taussig (2020:25) “la imagen del diablo compone una imagen que media en el conflicto entre los modos precapitalistas y capitalistas de objetivación de la condición humana”.

En ese conflicto entre modos precapitalistas y capitalistas surge la demonización de las creencias indígenas, puesto que ellas rompían con la teodicea cristiana centrada en la idea de un Dios bondadoso y el diablo como el hacedor del mal en el mundo. De manera que se manifestaban como fenómenos culturalmente contradictorios o ambiguos respecto a la visión occidental-capitalista. Razón por la que fueron rechazadas automáticamente. Esto se debe a que los seres humanos tendemos a rechazar los hechos incómodos que no se ajustan a ciertos ideales (en este caso morales) y los terminamos considerando como un “peligro” (Douglas, 1997).

La religión de los paganos representaba un peligro para los ideales progresistas occidentales y para mermar ese peligro surgió el proceso de extirpación de idolatrías en América, con la finalidad de perseguir las creencias nativas que eran vistas como manifestaciones del mal y obra del diablo. Podemos entender este proceso de extirpación llevado a cabo por la Inquisición siguiendo a Douglas como un rito que tiene como finalidad que lo anómalo al sistema se reinserte, pero la reinsertión sólo se podía efectuar a través de la conversión al cristianismo.

Las crónicas y documentos de los jesuitas en el siglo XVIII dan cuenta del proceso de demonización de los indígenas en el Gran Chaco, pues en ellas se remarca que los grupos cazadores-recolectores de la zona habrían acabado con la vida de muchos misioneros (Vitar, 2001). Por esta razón, los indígenas fueron considerados agentes del mal, instrumentos del demonio que obraban con la finalidad de impedir que la palabra de Dios traída por los misioneros se cumpliera. Tal como señala Javier Rodríguez Mir (2006:105) la obstinación por los jesuitas de ver demonios en el Chaco, condujo a que “los indígenas terminaran por apropiarse de este concepto y finalmente integrar el demonio y el infierno en sus cosmologías preexistentes”.

Estas crónicas son los primeros testimonios de la evangelización en el Chaco. A ellas se agregan cartas e informes de los primeros jesuitas que entraron en contacto con los pueblos chaqueños entre los siglos XVI y XVII, los memoriales de los Padres Provinciales, las Cartas Anuas y algunos compendios históricos acerca de la Provincia de Paraguay. Un ejemplo de ello lo podemos ver en los escritos de Nicolás del Techo, para quien la conquista espiritual de los chaqueños correspondía a una vieja lucha antidiabólica que se habría iniciado hace veintiún años, período en el que los misioneros llevaron a cabo acciones similares a:

las escaramuzas que tienen lugar al principio de las batallas. Así ellos ensayaban sus fuerzas para luego trabar reacio combate contra el demonio. Aquellos principios semejaban al embrión que se va desarrollando hasta convertirse en un perfecto organismo (Del Techo, 1897: 324-5).

Un ejemplo de esta apropiación en el caso toba es “los diablos de la montaña”, entidades mortales malignas, vinculadas al ingenio. Estos diablos bajaban desde la montaña al anochecer por las faldas cercanas a la fábrica de procesado de caña esparciendo enfermedad y muerte a través de una neblina cálida (Gordillo, 2010). Otro ejemplo es el del Familiar, que se asocia directamente con la fábrica y con la idea del pacto con el demonio que habría efectuado el dueño del ingenio de San Martín de Tabacal. Este Familiar es descrito por wichís y tobas que trabajaron en el ingenio como un viborón gigante que se devoraba a quienes se negaban a trabajar y a la par otorgaba riquezas a Patrón Costas (Gordillo, 2010; Trincherro, 2000). Los relatos que conciernen a este personaje, de acuerdo a Margarita Gentile (2021), se comenzaron a difundir en los ingenios azucareros del noroeste argentino a mediados del siglo XIX. Dichos relatos describen al Familiar como un gran viborón o un perro negro que era alimentado todos los años mediante el sacrificio de los peones por parte del dueño del ingenio, quien habría realizado un pacto con el diablo, el que consistía en que obtenía grandes riquezas a costa de la pérdida de su alma.

El personaje de Familiar puede relacionarse con los *imps*, ‘duendes’ o ‘diablillos familiares’ que aparecen en los cuentos populares o en el folclore de la Europa medieval. Seres que se vinculaban a una persona en concreto, siendo sus sirvientes, pues su dueño podía disponer de ellos a su antojo. Se caracterizaban por ser pequeños, insaciables, libidinosos y principalmente por ayudar a sus dueños a enriquecerse. La forma de hacerse con un *imp* más utilizada era el pacto con el diablo. Esta tradición del folclore europeo llegó a América “con los conquistadores en el siglo XVI” y se afincó “en las colonias americanas” (Gentile, 2021: 76).

Así pues, el diablo y todos los seres y espíritus vinculados a él fueron traídos al Nuevo Mundo en un proceso que respondió a los intereses del imperialismo europeo y en América “se mezcló con las deidades paganas y con los sistemas metafísicos representados por esas deidades” (Rodríguez Mir, 2006:105). De manera que la imagen del diablo en el discurso y las empresas de evangelización de América “llegaron para mediar entre las tensiones dialécticas encarnadas en la conquista y la historia del imperialismo” (Taussig, 2020: 23).

En el caso de los wichís, estas empresas evangelizadoras comenzaron con los anglicanos de la *South American Missionary Society* (SAMS) en el Chaco argentino en 1911, y continuaron a lo largo del siglo XX con los protestantes de la Misión Libre Sueca en Bolivia, la iglesia noruega Asamblea de Dios en Salta y la iglesia de origen menonita Iglesia Unida. En las últimas décadas también se han sumado a la cristianización de los wichís la Iglesia Cuadrangular y los Testigos de Jehová. En la actualidad la SAMS ha sido reemplazada por la diócesis de la iglesia Anglicana Argentina del Norte con sede en Salta. En el caso de las misiones protestantes suecas la Misión Sueca Libre en Bolivia se disolvió a fines del año 2003.

En un contexto en el que la demonización de los indígenas forma parte de un tiempo pretérito, me pregunto qué rol cumple el diablo en la actualidad en las distintas denominaciones religiosas que circulan en el campo religioso wichí especialmente, en la anglicana. Además, me pregunto concretamente cómo se implementa toda la conceptualización occidental y cristiana del “mal” vinculadas al demonio en el proceso de traducción de este término a la lengua wichí.

Siempre retomando el horizonte clásico de las traducciones bíblicas, también puedo cuestionarme qué pasaría si rastreásemos la genealogía del término que llegó al español desde el griego (pasando por el latín *diabolus*⁵, el español y quizá también por el inglés) y descubriéramos que en su origen la palabra griega *διάβολος* carecía del sentido negativo que cobró bajo el cristianismo. O podemos preguntarnos qué sentido tiene el diablo para los wichís en la actualidad. Asimismo, qué conlleva traducir un concepto fundamental de la teología cristiana a una lengua y cultura que carece de una cosmovisión estructurada en torno a una idea dicotómica de bien y mal, y cómo se produce la apropiación del término al pasarlo al wichí *Ahättaj*. En las páginas que siguen, trataré de responder todas estas interrogantes a partir de un viaje filológico, antropológico y etnohistórico a través de las traducciones de ‘diablo’ desde su origen en hebreo al griego y del término en español al wichí.

La traducción de ‘DIABLO’: Del concepto hebreo *SATAN* al griego *ΔΙΑΒΟΛΟΣ* y del español al wichí *AHÄTTAJ*

En traductología, se entiende que traducir es una manifestación cultural sumamente compleja, en la que se negocian distintos tipos de significaciones, tanto literarias como históricas, políticas, filosóficas y éticas (Romano Sued, 2016). Esta complejidad radica en que se ponen en contacto y en diálogo las distintas concepciones de mundo que posee cada una de las lenguas.

En el caso de la traducción al griego y al wichí de un concepto bíblico fundamental del cristianismo como ‘diablo’ se manifiesta lo antes señalado. Al analizar ambas traducciones detecté la dificultad a la que se enfrentaron sus traductores (los judíos alejandrinos en el caso griego y los misioneros anglicanos en el wichí). Ellos tuvieron que lidiar con concepciones de mundo distintas y, a la par, despojar a las palabras que escogieron para traducir esta noción verbal de su sentido original. Dando cuenta, por tanto, de una apropiación que ya no sólo sería del término wichí *Ahättaj* que los anglicanos crearon para referirse al ‘diablo’, sino también de la cultura griega; pues a partir de la elección de la palabra *διάβολος* se estructuró toda la concepción del demonio en Occidente. Puedo señalar, también, que en cierta medida con la elección de esta palabra comienza poco a poco a gestarse la construcción del concepto occidental de mal, que tras la evangelización de los wichís por diversas denominaciones desde el siglo XVII al XXI logra implantarse en la mentalidad wichí.

La palabra *διάβολος* fue despojada de su sentido inicial secular vinculado al ámbito de la retórica y el mundo jurídico para así poder conformar un corpus con una fuerte carga cristiana que es la que se nos ha inculcado.

El falso acusador

El uso del vocablo *διάβολος* en los textos bíblicos para sustituir el término hebreo *satan* se remonta a la redacción de la Biblia de los Setenta o Septuaginta que se inicia en el siglo III a.C. (Sharma, 2005). La Septuaginta corresponde a la primera traducción de la Biblia que se realizó desde el hebreo al griego

5 Su uso aparece por primera vez a fines del siglo II d.C. e inicios del III d.C. en los textos de Tertuliano.

y a partir de ella se realizaron las traducciones bíblicas posteriores a otras lenguas como el español. Esta traducción griega es trascendente porque de ella derivan todos los términos bíblicos y cristianos que hoy conocemos. Además, debo aclarar que la denominación de Septuaginta no sólo refiere a la traducción del Antiguo Testamento hebreo al griego, sino también se utiliza para hacer referencia a todos los textos bíblicos escritos en lengua griega o la Biblia en griego.

Si bien fue muy importante el papel que cumplió la Septuaginta al ser la primera Biblia traducida del hebreo, no debemos dejar de mencionar que a pesar de existir la versión en griego surgieron otras empresas de traducción que prefirieron volcarse al análisis y traducción de la fuente original en hebreo del Antiguo Testamento. Tal es el caso de San Jerónimo que recuperó el texto hebreo como su fuente central para llevar a cabo su traducción e interpretación del Antiguo Testamento al latín que se conoce hoy como la Biblia Vulgata⁶. Jerónimo opta revisar la versión hebrea con la finalidad de “aclarar las dudas que suscitaban las versiones griegas y latinas” (González, 2020:255). No obstante, no despreciaba o consideraba inferior a la Biblia de los Setenta, solamente priorizaba la versión original por ser la más antigua. Incluso, de acuerdo a Eusebio González muchas veces profundizó el sentido hebreo recurriendo a las traducciones griegas y en los prefacios expresa una opinión positiva respecto a la versión de los Setenta, lo cual se relaciona con “el interés jeronimiano de no desechar la herencia de la tradición bíblica griega” (2020: 262). Ello lo vemos en el hecho de que Jerónimo utilizó el préstamo griego *diabōlus* para traducir ‘diablo’ al latín.

Igualmente, las traducciones bíblicas que surgen en la época de la Reforma⁷, las cuales no se realizaron directamente del latín como la mayoría de las traducciones a lenguas romances, sino que de las fuentes originales: el hebreo en el caso del Antiguo Testamento, basándose en manuscritos del texto masorético⁸ y el griego respecto al Nuevo Testamento, tomando como fuente el texto bizantino⁹.

Antes de la Biblia Septuaginta la palabra griega *διάβολος* tenía otro sentido, totalmente despojado de la connotación que le otorgaron los judíos alejandrinos que llevaron a cabo esta traducción de la Biblia en griego. El sentido literal del término podría glosarse por ‘el que lanza algo entre o a través de otros’, por lo que sería ‘el que separa’. Es un sustantivo, que podría glosarse por ‘acusador falso’, ‘murmurador’, ‘calumniador’, ‘detractor’ (Urbina, 2007). Se compone de la preposición *διά* ‘a causa de’, ‘a través’ y del verbo *βάλλω* ‘mentir’, término que es un derivado de la palabra *διαβάλλειν*, forma verbal conformada por la preposición *διά* más el verbo *βάλλειν* que responde a la acción de ‘lanzar a través’, ‘transportar al otro lado’, ‘hacer pasar’, ‘atravesar’, ‘pasar’, ‘franquear’, ‘desavenir’, ‘indisponer’, ‘enemistar’, ‘acusar’, ‘calumniar’, ‘desacreditar’, ‘denigrar’, ‘engañar’, ‘introducir a error’ (Urbina, 2007: 136). Esta palabra está atestiguada en el griego aproximadamente desde el siglo V a.C. Y yendo mucho más atrás podemos rastrear su origen en las raíces protoindoeuropeas **g w al-n-ō o* **g w al-i-ō* que llegó al indoeuropeo como **g w elh* (Merriam Webster,n.d).

6 San Jerónimo denominaba en realidad “vulgata” a la Septuaginta o a la traducción en latín de esta versión de la Biblia en griego, que se conoce como Vetus Latina (González, 2020). De acuerdo a Stefan Rebenich (1993) la traducción jeronimiana toma el nombre de “Vulgata” en el Concilio de Trento.

7 La versión del rey Jacobo o Biblia King James en Inglaterra, la Biblia en lengua alemana realizada por Martín Lutero, la primera versión de la biblia completa al español que se conoce como Biblia del Oso, entre otras.

8 Texto que fue preservado durante la Edad Media por judíos que se denominaban masoretas. Se les conoce por haber colocado las vocales al texto en hebreo.

9 Texto que comprende más del 80% de los manuscritos en griego que conservamos en la actualidad.

De ahí que el concepto pase a significar ‘falso acusador’ o ‘calumniador’, es decir, ‘el que separa a través de la mentira’. De forma que es un término ampliamente utilizado en el lenguaje retórico de los procesos judiciales y tribunales de la Grecia clásica. De este uso da cuenta Aristóteles, por ejemplo, en la *Retórica* (libro I y III, citado en Chichi 2011) quien contempla el uso del término en este sentido. Asimismo, en el libro VI capítulo 15 de *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides aparece el uso del adverbio *διάβολως*¹⁰ que se traduce al español como ‘injurosamente’ (Liddell & Scott, 1940).

También podemos relacionar este concepto con el de *διαβολή* ‘acusación falsa’, ‘riña’, ‘calumnia’, ‘desavenencia’ o ‘querrela’, que fue ampliamente utilizado en el período clásico, especialmente con el contexto jurídico (Urbina, 2007). De acuerdo a Miriam Blanco Cesteros (2013) este término surge en la retórica clásica para calumniar o acusar a un rival ante un tribunal. De ello da cuenta Platón en su *Apología*, por ejemplo, cuando refiere a que los acusadores de Sócrates lo habían persuadido al tribunal de enjuiciar a Sócrates mediante una *διαβολή* ‘calumnia’, motivados por la envidia. O cuando se señala que Melito, uno de los *διάβολοι* ‘acusadores’ de Sócrates, se sentía confiado cuando presentó la ‘acusación’ en su contra.

Alfonso Fernández (2004) señala que, en la Septuaginta, *διάβολος* responde a la traducción al griego del término hebreo *satan* y es este término el que derivará a la traducción latina y llegará al español como ‘diablo’. El término hebreo alude a la idea de ‘adversario’, ‘enemigo’, ‘el que impide actuar, hostiga o se opone’, que en el contexto bíblico tiene el sentido del ‘enemigo o adversario de Dios’. Fuera de dicho contexto en textos jurídicos hebreos se le utilizó como ‘aquél que acusa en el tribunal’¹¹. No es azaroso que los traductores de la Biblia Septuaginta hayan escogido el término griego *διάβολος* que remite ‘al calumniador’ para traducir el término hebreo que responde a la idea del ‘acusador’. De modo que, en este proceso acontece una traducción directa, pues ambos términos tienen un significado relativo al lenguaje judicial. Esta imagen del “diablo” como ‘falso acusador’ o ‘adversario’ se vislumbra en gran profundidad en el Antiguo Testamento en el Libro de Job, pues Satanás es la figura frente a la que debe defenderse en una especie de juicio efectuado por Yahvé. En cambio, en el Nuevo Testamento y especialmente en el Evangelio de Mateo, el diablo representa al ser maligno que cumple la función de tentar a Jesús para que caiga en pecado o es quien envía a su séquito de demonios a que tomen posesión del cuerpo de los hombres.

Posteriormente a la traducción de la Biblia Septuaginta, aproximadamente tres siglos después, el término remite al ‘diablo’ y ya está cargado del sentido cristiano que lo erige como ‘el enemigo de Dios’ y el ‘ser insidioso que conduce a los hombres al pecado y al mal’. Esto lo vemos, por ejemplo, en el siglo II d.C. en el *Diálogo con Trifón* del apologeta y polemista cristiano Justino Mártir:

Ἀλλὰ καὶ Ζαχαρίας φησὶν, ὡς καὶ αὐτὸς ἐμνημόνευσας, ὅτι **διάβολος** εἰστήκει ἐκ δεξιῶν Ἰησοῦ τοῦ ἱερέως, ἀντικείμενος αὐτῷ (*Dial.* 79, 1)¹².

10 Cf. Urbina (2007:136) “ADV. Con malevolencia, calumniosamente”.

11 Incluso en la misma Biblia hebrea tiene este significado en Salmos 109: 6: *לַעֲמִי יָמֵן וְלַעֲמִי יָמֵן* ‘Levanta contra él a un impío, y un acusador esté a su mano derecha’ (RVA, 2015).

12 Glosa perteneciente a la traducción al español de la edición de Justino Mártir (2018) traducción realizada por Alfonso Roperio: ‘También Zacarías, como tú mismo lo recordaste, dice que el diablo se puso a la derecha del sacerdote Jesús (Josué) para oponerse’.

También Basilio de Cesarea da cuenta de este uso del término en sus *Panegíricos a los mártires*, especialmente en Homilia In Mamantemmartirem, cuando dice:

εἰ ποιμὴν ὁ Κύριος, τίςμισθωτὸς ποιμὴν; Μὴ ὁ διάβολος; Καὶ εἰ ὁ διάβολος μισθωτὸς ποιμὴν, τίς ὁ λύκος; Ἀλλὰλύκοσμέν ὁ διάβολος, τὸἀνήμερονθηρίον, τὸἀρπακτικόν, τὸ ἐπίβουλον, ὁ κοινὸς πάντωνἐχθρὸς (HMam, 596b)¹³.

También aparece en el siglo VI, en el manuscrito griego de la leyenda de San Teófilo escrito por Eutiquiano, que narra cómo Teófilo el archidiacono de Adana (Cilicia), movido por sus deseos de ascender dentro del clero, decide realizar un pacto con Satanás del que luego se arrepiente y es redimido por la Virgen María¹⁴. Esta leyenda se conoció en Occidente recién en el siglo IX y desde entonces comenzó a difundirse. Luego, en el siglo VII d.C., Teófanos el Confesor refiere en su *Cronografía* al “diablo” como ‘instigador del mal’: ὁ δὲἀρχέκακος διάβολοςτοιαύτην¹⁵ (*Chron*, 418).

En la Edad Media, en general se continúa utilizando el término en textos escritos en griego con el sentido de aquel ser insidioso que lleva al yerro, mientras que el término *Δαίμων* es usado para referirse al resto de los demonios¹⁶. Si nos guiamos por los planteos de Jeffrey Burton Russel (1994) estos demonios corresponderían a todos los espíritus malignos menores de Oriente Medio que están al servicio del maligno y también están presentes en otras culturas no occidentales como la de los arunta, en la que espíritus malignos se apoderan de los individuos enloqueciéndolos y no permitiéndoles actuar por sí mismos. Para Burton Russel la hueste de demonios mesopotámicos habría influido sobre la construcción de los demonios tanto en la cultura hebrea como cristiana. Dentro del séquito de la diosa Tiamat se encuentran los *anunnaki* o ‘demonios del inframundo’; los *etimmu*, especie de ‘almas en pena’ y otros demonios que provocaban enfermedades como la peste y dolores de cabeza, tal es el caso de Pazuzu el demonio del viento y la tormenta, el cual es el principal protagonista tanto de la novela como de la película *El Exorcista*.

En el contexto bíblico hay grandes diferencias entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento en lo referente al tratamiento de los demonios, dado que en el primero se expresa una marcada diferenciación entre el Diablo o Satán y el resto de los demonios. De ello da cuenta la traducción de la Biblia Septuaginta al distinguir *διάβολος* ‘diablo’ de *δαιμονιον* ‘demonios’. Este último término es la traducción al griego del término hebreo “*shedim*” (שִׁדְדִים)¹⁷. Distinción que comienza a desdibujarse con

13 Glosa perteneciente a la traducción al español de María Alejandra Valdés García de Basilio de Cesarea (2007): ‘Si el Señor es el Pastor ¿quién es el pastor asalariado? ¿No es el diablo? Y si el diablo es el pastor asalariado ¿quién es el lobo? El lobo es el diablo, la fiera salvaje, el rapaz, el insidioso, el enemigo común de todos’.

14 Para mayor detalle de esta leyenda véase Butler, A. (1914) “Vida de los Santos”. Tomo I. REV. S. BARING-GOULD.

15 ‘El diablo de la antigüedad lo hizo’. Traducción propia.

16 A partir de Xenócrates de Calcedonia (discípulo de Platón) comienza a surgir una distinción en la que los dioses representaban la idea de bien y los *δαίμονες* las cualidades negativas de los dioses. Asimismo, por influjo del neoplatonismo el cristianismo medieval considera a los demonios como seres omnipresentes que castigaban el mal comportamiento de los humanos mediante el acto de la posesión.

17 Los demonios dentro de la mitología judía que hacen referencia a los dioses extranjeros (Greenbaum, 2019). Este término aparece mencionado en el Antiguo Testamento dos veces: en Deuteronomio 32:17 y en Salmo 106:37, textos en los que se problematiza los sacrificios a los dioses foráneos y el culto a los ídolos (Ben-Amos, 2005).

los inicios del cristianismo, momento en el que el diablo pasa a ser uno más de los demonios y el jefe de todos ellos. Una idea que es totalmente distinta a lo planteado por la literatura rabínica contemporánea a los escritos bíblicos, en la que se los presenta como seres espirituales que siguen las órdenes de Dios y que están encargados de castigar a los hombres cuando cometen pecados. En el caso del Nuevo Testamento se aglutina bajo la identidad de demonios a todas las divinidades foráneas mencionadas en el Antiguo Testamento, conformando una única entidad en la que son términos intercambiables nombres como Satanás y Beelzebu (Arranz & Mahiques, 2019).

En el siglo X, por ejemplo, en el *Encomio a Ignacio* de Miguel de Sincelo¹⁸ en el verso octavo encontramos alusiones al “diablo” como ‘el enemigo de Dios,’ que siente envidia de este santo, razón por la que pone en su contra al César Bardas¹⁹:

Ποιμαίνει τὸ ποίμνιον ἐπὶ πολυετία ὁ ὄσιος καλῶς τε καὶ θεαρέστως· εἶτα τὶ φθονεῖ ὁ διάβολος (BHG)²⁰.

Tardíamente tenemos también evidencia, específicamente en manuscritos bizantinos del siglo XV de que el concepto en griego sigue refiriendo a la figura cristiana. Esto lo he podido verificar al revisar cuentos populares griegos en los que los personajes centrales son demonesas u ogresas que dentro de la cultura popular grecolatina se han caracterizado por ser monstruos femeninos infanticidas. Estos personajes tras el proceso de cristianización se transformaron en sirvientas del diablo. Esta idea se desprende, por ejemplo, de un exorcismo dedicado a Gelo²¹ y en el hecho de que dos de los otros nombres con los que se le conoce en el medioevo son *Διαβολοτριδοῦσα* ‘la de tres puntas del diablo’ o ‘la del cardo’²² del diablo y *σατανικόνθηριον* ‘bestia diabólica’, los que dan cuenta de que Gelo sería una emanación femenina del Diablo, pues éste es quien la envía a que realice actos como el de atacar los rebaños de san Mamas²³. En este exorcismo se relata que el diablo envidioso de san Mamas envía a este agente femenino a que acabe con los rebaños del santo.

Tras revisar la forma y función en la semántica de este término en griego se puede aseverar que el concepto “diablo” que conocemos en español es una construcción judeocristiana que se configuró como ‘el antagonista del Todopoderoso’ y que con el cristianismo será inseparable del concepto de Dios, pues sería quien le habría dado nacimiento. Si analizamos otras religiones como las llamadas paganas y en este caso la griega, vemos que en ella no se necesita de la existencia de una entidad como ésta,

18 Homilista, gramático y santo de origen persa que fue el carámbano del patriarca Tomás I de Jerusalén en el año 811. Para mayor información véase Kazhdan (1991).

19 Hermano de la emperatriz bizantina Teodora. Ascendió al trono tras la muerte de su cuñado y luego de asesinar a Teoctisto y de desterrar a su hermana, pasando a tener el rango de César. Ignacio lo acusó de mantener una relación incestuosa con su nuera viuda, lo que condujo a que el emperador exiliara a este santo.

20 Traducción de Álvaro Ibáñez Chacón (2021): ‘Durante muchos años el santo pastoreó la grey correctamente y al amparo de Dios. ¿Es por esto, entonces, por lo que el Diablo sintió envidia?’

21 Gelo es una ogresa enemiga de las embarazadas, de las púerperas y los bebés. Forma parte del folklore de la isla de Lesbos, de las Cícladas, el Epiro y la Magna Grecia. Los testimonios que refieren a este personaje se remontan a los siglos VII y VI a.C. Su nombre aparece documentado por primera vez en un fragmento de Safo que nos ha llegado por tradición indirecta.

22 Planta asociada al pecado por los Padres de la iglesia.

23 Santo mártir del siglo III d.C., que nació en una de las prisiones cristianas de la ciudad de Cesarea, en donde sus padres fueron martirizados.

puesto que siguiendo a Minois (2002) en su *Breve historia del diablo*, las religiones de carácter politeísta no necesitan una figura como la que representa el diablo para el cristianismo, porque tienen una variedad y multitud de dioses y ello “limita el poder de cada uno y engendra rivalidades entre ellos”, con eso “basta para explicar la existencia del mal, provocado por esos seres ambivalentes, bienhechores y destructores a un tiempo, según sus intereses” (Minois, 2002: 11), por lo que estos dioses no necesitan de una figura contrapuesta. Por lo tanto, en la cosmovisión religiosa griega la idea del diablo era inadmisibles y de hecho como hemos visto el concepto que dará paso a la construcción occidental del demonio carece de un sentido teológico, da cuenta más bien de algo completamente humano, la calumnia, la querrela, y de quien las lleva a cabo.

El concepto de *AHÄTTAJ*

La figura del diablo o el demonio era un personaje importante para los misioneros católicos y anglicanos que evangelizaron a los wichís (Montani, 2017a). Quizás esto se deba, tal como ha señalado José Luis de León Azcárate (2015:198), a que esta figura funcionó como un comodín hermenéutico que sirvió a los primeros misioneros que llegaron a América²⁴ para poder “interpretar las manifestaciones de la religión indígena; constituyendo así la bisagra que permitía acomodar lo nuevo en términos conocidos”. En este caso lo nuevo vendría a ser la conceptualización neotestamentaria del “diablo” como ‘contraprin cipio de Cristo’, especialmente como se plantea en el más pedagógico de los evangelios: el de Mateo y la idea de mal que conlleva, que de acuerdo a Muchembled (2006) se gesta en la Baja Edad Media. Este ideario se intentó acomodar y adaptar de la mejor manera posible a la realidad wichí, intentando encontrar dentro de su cosmovisión un personaje o entidad que pudiera asimilarse al diablo judeocristiano.

Los misioneros lingüistas anglicanos utilizaron la palabra wichí “*Ahättaj*” para traducir ‘diablo’ (Montani, 2017a; 2017b). Literalmente, la expresión wichí significa ‘Gran Alma Póstuma’ o, llegado el caso, ‘Gran Malévolo’ (Palmer, 2005:153)²⁵. Según la sociocosmovisión wichí, *Ahättaj* es un ser sobrenatural maligno vinculado al ámbito nocturno y al inframundo, puesto que es ‘el señor del reino de los muertos’ (Alvarsson, 2012:195). También es uno de los dueños del monte y es el jefe de todos los espíritus, por lo tanto, “gobierna a todos los espíritus dueños de plantas, animales o ámbitos específicos” (Suárez, 2012:151). Según John Palmer (2005) encabeza el panteón de ‘los dolores’ (“*aités*” o *aitaj-zleis*), razón por la que se le contempla como la encarnación del espíritu de la delincuencia en términos patológicos, siendo la personificación del salvajismo. Es un ser que se considera peligroso, ya que persigue a los wichís para que estén a su servicio y los transforma en dolores tomando posesión del *lahusek* ‘su voluntad’ o ‘su espíritu’. Es, por tanto, “un caníbal espiritual que devora las voluntades que captura” (Palmer, 2005: 204).

Según ciertos mitos cosmogónicos, *Ahättaj* fue creado por *Nilataj*, el ‘Inmortal’ (lit., ‘Grande que no Muere’), habita en el mundo subterráneo y tiene como servidores a los *ahätlhais* ‘almas póstumas’.

24 Estos misioneros pertenecían a las órdenes franciscana y dominica que llegan a América en el siglo XVI. Desde el año 1533 llegan los agustinos y un tiempo después los capuchinos que se dirigen a América de Norte (Canadá), América Central y Brasil. Tardíamente ingresan los jesuitas a comienzos de 1600.

25 Otras traducciones del término, para nada literales, han sido ‘el dueño de lo malo’ y ‘la Muerte Grande’ (Alvarsson, 2012: 158, 195).

Para los wichís *ahät* corresponde al cambio que experimenta el *-husek* tras el fallecimiento de la persona. Comúnmente *-husek* se ha traducido como ‘alma’, pero según Palmer (2005:187) es más bien el interior espiritual de la persona que conlleva ‘la voluntad vital’, ‘la buena voluntad’ y ‘la fuerza de voluntad’, por lo que él prefiere traducirlo por ‘voluntad’. El *labusek* se ubica según los wichís en el *-t’otle*, o sea, en el ‘corazón’. Dado que el *-husek* al perder tras la muerte su envoltura corpórea se convierte en un *ahät* que habita en el submundo, la palabra *ahät* ha sido traducida por ‘aparecido’, ‘alma de los muertos’, ‘alma póstuma’, etc. Giovanni Pelleschi (1886: 87) define a *<ahót>* como espíritus que cabalgan sobre el viento y forman parte de la tormenta bailando sobre las tolderías de las personas a las que quieren dañar. Asimismo, los vincula con las enfermedades, señalando que el *<ahöt>* más peligroso es la viruela.

Además, a su cargo también se encuentran los dueños de los animales del monte y del mundo acuático (Alvarsson, 1993). También José Braunstein (1974: 16,19) alude a la vinculación de *Ahätaj* con *Nilataj*, señalando que el primero es el ayudante del segundo y su aprendiz, puesto que *Nilataj* le habría enseñado el procedimiento para la creación del hombre. Asimismo, Alvarsson (2012) retoma a Mario Califano (1974:158), quien compiló un relato del llamado ciclo de *Tokwaj* en el que *Nilataj* solicitó a *Ahätaj* que creara a *Tokwaj*, una figura de pícaro o *trickster*.

Los primeros escritos en los que se registra el uso de la palabra *Ahätaj* con el significado de ‘diablo’ fueron realizados por los misioneros, a la par contamos con registros modernos que reflejan un estado antiguo de la lengua, los cuales podemos suponer que no han sido influenciados por la prédica misionera. Tal es el caso de la toponimia, puesto que en los topónimos wichís en general no se da cuenta de su asimilación y adaptación al cristianismo (cf. Palmer, 1995, 2005; Montani & Juárez, 2015; Flamini, 2020). Como señala el escritor e historiador wichí Laureano Segovia (2011:65):

Antes la misma gente nombraba los parajes, como ella no hablaba castellano lo nombraba en su idioma (...) Cuando vinieron los criollos, entonces les pusieron los nombres actuales a estos lugares que nosotros ya nombrábamos. Los nombres que mencionamos son muy antiguos, son los que usaban nuestros abuelos.

Lo mismo permite deducir la ocurrencia del término *ahät* en algunos topónimos que podemos presumir antiguos:

Wichí	Traducción	Comentario	Fuente
Ahät Y’uho	Ánima ardiente	En los relatos se cuenta que en el sitio que lleva este nombre unos wichí vieron una gran llamarada producida por un ánima.	Flamini (2020: 434)
Ahät Ijtuy	El Alma Póstuma eructa o Eructo Fantasma		Grito de Alma Póstuma

Fuente: Elaboración propia

Sin embargo, los primeros testimonios escritos que tenemos del concepto wichí son los de los misioneros franciscanos, que comenzaron a escribir vocabularios en el siglo XVIII. El primero que se conserva es el *Diccionario y arte de la lengua mataca* (1795) de Esteban Primo de Ayala, confeccionado en la misión de Centa -cerca de Orán, Salta-, una de cuyas versiones preliminares es conocida como *Manuscrito d'Orbigny* (Combès & Montani, 2020)²⁶. Tanto en el *Diccionario* de Primo como en este manuscrito 'diablo' se traduce como <ajataj> y en la versión corregida por Richard Hunt (1913:192) aparece como <Ajat-aj>. También en el manuscrito, el diccionario de Primo y el vocabulario de Hunt (1913) 'diablo' es traducido como *gualac-lauc*. Término que me arriesgo a plantear que podría significar algo así como 'el dueño de la unión sexual' o 'el fornicador', pues "gualac" puede relacionarse con la palabra "gualaichag", que alude al 'acto de fornicar', en la copia del manuscrito de d'Orbigny, la copia de Lafone y la de Hunt (Combès & Montani, 2020). Mientras que en el diccionario de Primo el término 'fornicar' aparece como "tuug china" (que literalmente quiere decir 'comer una mujer'). Asimismo, revisando las Notas sobre el vocabulario 'Weenhayek' (2008) de Kenneth Claesson el acto de 'tener una relación sexual' o 'dormir con' remite al verbo -'walej, que proviene de la raíz 'waalh' 'unión sexual' más el aplicativo instrumental y asociativo -(y)ej. Quizás esta traducción de "diablo" como 'dueño de la unión sexual' se relacione con el carácter lujurioso y el gran impulso sexual que posee el diablo, que la Antigüedad Tardía produjo una asimilación del diablo al dios arcadio-griego Pan, y que se visualiza en algunas de las representaciones estereotipadas del maligno (desnudez, cuernos, cola, etc.).

En los escritos del ingeniero Pelleschi (1886: 91), como *Eight months on the Gran Chaco of the Argentine Republic*, se señala que tanto 'diablo' como 'dios' se traducirían con un mismo concepto <ahot>. Este ejemplo da cuenta de un primer conflicto con el que se enfrentaron posteriormente los primeros misioneros al momento de encontrar las palabras adecuadas para traducir la teodicea cristiana para que fuese asimilada por los wichís. Por ejemplo, el franciscano Inocencio Massei (1895: 385, 388) traduce por 'diablo' el término <ahat>.

Sin embargo, no todos los franciscanos tradujeron *Ahätaj* como 'demonio' o 'diablo' (Montani, 2017a). Tal es el caso de los franciscanos del colegio de San Diego en Salta, Joaquín Remedi (1896:346) tradujo el término "Hoitoj" o "Hojotój" como 'Grande Espíritu' tomando la connotación vinculada a la idea de Dios, aludiendo a que los matacos²⁷ dicen que es el dios de los

26 Las tres copias que se conocían sobre el vocabulario wichí son la que llevó Alcide d'Orbigny a Francia, la de Lafone (1896) y la de Hunt (1913). Cf. Combès & Montani (2020).

27 Nombre con el que se denominó a los wichís y que se registra ya en el siglo XVIII en los escritos jesuitas. Esta denominación es más bien peyorativa, porque derivaría del verbo matar en español y se asocia a una forma discriminatoria de referirse a este pueblo. Pese a ello, aún es utilizado este término cuando se citan textos antiguos (Alvarsson, 2012; Montani & Combès, 2019).

cristianos y, por tanto, el dios bueno. Pero, como ya se señaló el término más bien significa ‘Gran Alma Póstuma’. En cambio, para traducir ‘diablo’ Remedi optó por utilizar el nombre del héroe cultural y pícaro de la mitología wichí: *Tokwaj*.

Remedi fue el primero en mencionarlo aludiendo a que sería el demonio y el dios al que los wichís rendían culto: “Pero el dios de ellos al que tributan una especie de culto supersticioso, parece que es el demonio al que llaman Tac juaj que traduce *el invisible, el oculto, el Diablo*” (1896: 346). En compilaciones de cuentos posteriores ya no aparece mencionado *Tokwaj*. Solamente Nils Erland Herbert Nordenskiöld (1910) lo menciona en un cuento que lleva por nombre “Cómo el fuego fue robado” en el que se alude al robo del fuego. Alvarsson cree que la razón de que deje de aparecer este personaje en las recopilaciones de literatura oral hasta 1930 se debe a que misioneros como Remedi calificaron a este pícaro como ‘el diablo’ o ‘un demonio’. Desde la década de 1930 *Tokwaj* comienza a reaparecer. Por ejemplo, Alfred Métraux en su trabajo de campo, que realizó desde el año 1929 a 1933 durante su estadía en Tucumán y posteriormente en 1939, registró cuarenta relatos en los que participa; ya Palavecino, en su estadía en Chaco que va desde el año 1936 a 1941, la que se caracterizó por su intermitencia, ya que se asentaba por períodos cortos o meses, compila treinta y seis mitos en los que es protagonista y lo presenta como la ‘figura del burlador perverso’, que se convierte en ‘el tonto burlado’ en su escrito de 1940. Antonio Tovar (1981: 99) señala que Palavecino comparó a este pícaro con “una figura divina, la de Pariacaca, en los relatos mitológicos de Francisco de Ávila”.

El franciscano, claramente, realiza una asimilación del pícaro con Satanás. Podemos sospechar que debido a esta asimilación durante el proceso de cristianización se dejaron de relatar los cuentos referentes a este personaje. Rodrigo Montani (2017a) sostuvo que el hecho de que Remedi traduzca <*Hojotój*> como ‘dios’ no da cuenta necesariamente que el franciscano tuviese un conocimiento superficial de la lengua, sino que refleja la idea que tenían los wichís salteños respecto a la divinidad católica. También no debe dejar de considerarse que para los wichís los cristianos y chaqueños, es decir, los criollos, son *ahätäylhais* ‘aparecidos’, “seres incorregiblemente desprovistos de buena voluntad” (Palmer, 2005: 40). Hunt (1913:108), antes de realizar las primeras traducciones bíblicas, en su primer trabajo descriptivo de la lengua wichí, registró tres palabras que referían al diablo: <*ottotaj*>, <*tsui*> - que también significa ‘¡Cuidado!’ - y *thlawo* - que a la vez posee la acepción de ‘asustador’²⁸. Al contrastar con el diccionario de Claesson (2008) pude verificar que en él no aparece ninguno de estos tres usos.

Pasando al contexto de las traducciones bíblicas anglicanas que conciernen a esta investigación, que se inician en 1919 con la traducción del Evangelio de San Marcos realizada por el misionero Richard J. Hunt junto con el wichí Martín Ibarra, la Traducción del Nuevo Testamento por Henry Cecil Grubb en 1962, quien trabajó en conjunto con Alberto Gonzales, la versión del Nuevo Testamento de 1992 de Robert Lunt y el wichí Isidro Vilte y la primera traducción completa de la Biblia que se publicó recién el año 2002, versión con la que he trabajado. Puedo señalar que los traductores anglicanos (equi-

28 El misionero anglicano anota este término de manera similar a la palabra que remite a flor. Esto evidencia que en 1913 Hunt estaba en pleno aprendizaje de la lengua considerando que llega a Gran Chaco dos años antes. Montani (2017a: 162) ha registrado este término como *lah(è)wo* que posee las acepciones de aparición nefasta y mal presagio.

pos de wichís coordinados por un misionero) utilizaron *abät* para referirse a la noción de ‘demonio’. Mientras que para ‘demonios’ utilizan la palabra *abätlhayis* y para la traducción de ‘diablo’ decidieron optar por *Ahättaj* (Montani, 2017a).

A la par de estas traducciones, en el diccionario inglés-mataco de Hunt (1937) <*abat*> refiere a ‘ghost’ [fantasma] y ‘demon’ [demonio], *Abat-taj* ‘devil’ [diablo] y *abätlewetes* ‘hades’. En esta versión ya no aparece <*Otottaj*> y *tsui* presenta sólo la acepción de ‘beware’ [¡Cuidado!]. Tras las traducciones bíblicas, la connotación cristiana de los términos *abät* y *Ahättaj* comienza a permearse en las leyendas de los wichís, tal como ha rastreado Alvarsson (2012) en el volumen siete de su *Etnografía ’weenhayek*, dedicado a la mitología, historias de vida, lecturas morales y documentos religiosos, entre otros. Por ejemplo, en la narración M184 el murciélago *Assus*, que según los wichís es hematófago, aparece mencionado como un personaje *abät*. Se lo señala tanto como ‘espíritu de los muertos’ y como ‘diablo’, pues se asimila su acción de chupar sangre y dar muerte a sus víctimas con el *modus operandi* de Satanás. Asimismo, el diablo aparece como protagonista del relato B057, “El joven que se casó con la hija del diablo”, que Alvarsson (2012: 381) retoma de Arancibia (1973: 53-58)²⁹.

Ahättaj es visto por los wichís como el incitador del suicidio, de ello han dado cuenta un chamán informante de Eugenia Suárez (2012: 160). Éste ha señalado que quienes se suicidan lo hacen inducidos por <*Ahotaj*>, pues él los incita a comer los frutos inmaduros crudos de *sacha sandía* cuando se encuentran en un estado de vulnerabilidad anímica como el enojo. Suárez sostiene, por tanto, que la *sacha sandía* se transforma en un instrumento de *Ahattaj* con el que conduce a la gente al suicidio³⁰.

De acuerdo a las anotaciones de Alfred Métraux (1943; 1973) los jóvenes que sufrían decepciones amorosas ingerían el fruto crudo y así acababan con sus vidas. Sin embargo, ésta no parecía ser la única razón por la que los wichís se suicidaban, muchas veces no parecían tener una razón para hacerlo, sino que algo externo los impulsaba casi irracionalmente a consumir el fruto. Métraux fue testigo de lo que denominó una “epidemia de suicidios por *sacha sandía*”, al vivenciar suicidios colectivos de los wichís en su estadía en el Gran Chaco. Arenas (2003:172) asevera también que “el consumo de *sacha sandía* entre los wichí está vinculado con el suicidio (*lbi’lon*)” y para esta etnia la autoeliminación con esta planta “es una práctica pautada por su cultura”.

A partir del testimonio que rescata Suárez puedo plantear que en la actualidad si bien *Ahattaj* se ha revestido del ropaje del ‘diablo cristiano’ conserva aún elementos de la cosmovisión wichí. De modo que, tal como sostiene Alvarsson (2012) la idea cristiana del diablo se ha terminado por fusionar con la de ‘Gran Alma Póstuma’, conduciendo a una especie de sincretismo religioso. Esto me parece interesante de considerar, dado que al momento de asimilar al dios cristiano no se produce la misma operación, sino que más bien el proceso responde a una superposición del dios cristiano sobre la idea de un ser supremo dentro de la cosmovisión wichí, y esto se evidencia en las traducciones, puesto que la estrategia que utilizaron los anglicanos para traducir este concepto de tanta importancia en el dogma cristiano fue el préstamo, al que recurren al no encontrar ninguna palabra relacionada con esta

29 Arancibia recopila esta narración de su informante Ceferino Rufino.

30 La *sacha sandía* (*Caparis Silicifolia* Griseb) en estado crudo contiene elementos de alta toxicidad que son letales, por lo que cuando alguien consume su fruto ya maduro muere envenenado. Deja de ser tóxico al hervirse entre siete y diez veces (Madrid de Zito Fontan 2011).

noción³¹. Ello, me hace pensar que la fusión que representa *Ahättaj* se deba a que los misioneros asimilaron a este espíritu con la hueste maligna para así lograr que los wichís se alejaran de sus creencias, demonizándolas. Una estrategia que no es extraña en la historia de los procesos de evangelización³². Y sólo así los wichís podrían ver la luz en la imagen del único y verdadero dios: el cristiano.

Reflexiones finales

El breve recorrido que he realizado de la conceptualización y asimilación del ‘diablo’ tanto en Occidente a partir de la primera traducción bíblica en griego y en la sociocosmovisión wichí me ha llevado a plantear que, tal como ha sostenido Robert Muchembled (2006), a inicios de nuestro milenio la figura del maligno era casi inexistente y dentro del dogma cristiano era una figura que comenzaba a delimitarse. Recién con San Agustín entre fines del siglo IV y principios del V d.C. se comenzaría a problematizar la existencia del mal, cuando este pensador comienza a cuestionarse si Dios creó al diablo como un instrumento para castigar al hombre por sus pecados.

En la Edad Media la imagen del Diablo se empieza a relacionar con lo grotesco, lo deforme y lo corpóreo, con figuras femeninas como Lilith o demonesas infanticidas como Gelo, las que formarían parte de su séquito y estarían a su servicio. En la Baja Edad Media se crea lo que Muchembled denomina “una obsesión demoníaca”, pues es el momento en el que comienza a instaurarse la idea de mal en la sociedad occidental. Si bien “los elementos dispares de la imagen demoníaca existían desde hacía mucho tiempo”, recién en el siglo XII d.C. “ocupan un lugar decisivo en las representaciones y en las prácticas” (Muchembled, 2006: 19). Tanto estas representaciones y las prácticas en las que comienza a aparecer la imagen de Satanás no pueden limitarse a sólo el ámbito teológico y religioso sino también deben contemplarse como fenómenos relacionados directamente con la idea de fines del medioevo de establecer “una cultura común” (Muchembled, 2006: 20), puesto que en la Baja Edad Media se buscó reforzar relaciones sociales y establecer un proceso cohesionador de toda la cultura europea. En este proceso el diablo como símbolo y encarnación del mal fue pensado y creado desde el poder, un poder que tenía como propósito efectuar un proceso civilizador de las costumbres y la moral.

El miedo ante el pecado, por ejemplo, es lo que permite la cohesión social, o, mejor dicho, un control de la sexualidad, costumbres y actos mediante la noción del mal. Ello, porque se configuró la idea de la socialidad o civilización del hombre en relación con el peligro que representaba el desborde de los placeres, la sexualidad y la herejía, elementos que eran vistos como peligrosos. Es así como el miedo al Diablo surge como una necesidad y todo lo que a él hoy en día está asociado: ideas como la de pecado, purgatorio, infierno, entre otras. Como contraste ante esta figura termina por surgir la imagen del Dios Todopoderoso que trae la de salvación y la redención de los pecados. Precisamente a partir de

31 También existe el término *Nilataj* para referirse a ‘Dios’, aunque este casi no se usa. Para mayor detalle de la traducción de ‘Dios’ al wichí véase Montani (2017a).

32 A la par de la evangelización surge la extirpación de las idolatrías, es decir, la persecución de las creencias indígenas bajo las órdenes de la Santa Inquisición. En el caso andino el virrey Francisco de Toledo, por ejemplo, planteó como idolatría las huacas, llegando a imponer en 1581 una política en la que se debía edificar los pueblos de indios según el trazado europeo. Véase de Arriaga (1621).

este ideario se estructura toda la doctrina cristiana que posteriormente será el eje fundamental de las empresas evangelizadoras, las que terminaran por producir una demonización de las sociedades indígenas, respondiendo nuevamente a ese modelo de control mediante la idea del Mal.

Finalmente, tras revisar el concepto tanto en griego como en wichí de ‘diablo’ puedo decir que ambos términos en estas dos lenguas tenían otro sentido y función antes de la cristianización, por lo que se adaptaron para poder traducir la doctrina cristiana, que cobra una fuerza cohesionadora desde el siglo XII en adelante. En el caso de ‘diablo’ en griego la inserción del sentido cristiano en la palabra *διάβολος* fue completa; aunque, por cierto, esto no se hizo sin dejar residuos, pues junto a este término griego persisten en el cristianismo todos los demás nombres hebreos (por ejemplo, Satán) junto a otros préstamos griegos (demonio, nada menos) o denominaciones posteriores como Lucifer o Belcebú o el apelativo de señor de las Tinieblas que aparece tanto en tratados teológicos como en la literatura cristiana. Asimismo, a partir de la traducción al griego de este concepto y otros como ‘pecado’, ‘salvación’, ‘paraíso’, se establece la elaboración de una teología cristiana en construcción que se terminará de perfilar en el medioevo.

Mientras que en el wichí el término *Ahättaj* conserva aún elementos de la cosmovisión indígena, aunque se han permeado con la doctrina cristiana. Asimismo, no podemos saber si el término *Ahättaj* remitía a una divinidad local precolombina o si es un neologismo para traducir al demonio. Lo que si podemos saber es que hoy traduce ‘diablo’ y que es un aumentativo de *ahät* ‘alma.póstuma’. Por tanto, el término conserva un sincretismo entre la cosmovisión wichí y la teología cristiana. Esto daría cuenta, tal como plantea Taussig en el caso andino, que en el mundo espiritual wichí no existía una entidad que representara y simbolizara el mal, de modo que, “el mal no estaba reificado ni fetichizado, así como tampoco había ninguna cosa que se opusiera al bien, ni ninguna cosa espiritualizada como el diablo” (2020: 225). Sólo en el momento en el que la prédica anglicana cobra fuerza y se inserta dentro de la vida social de los wichís el espíritu del mal surge bajo la figura de *Ahättaj*.

Por último, puedo aludir que la traducción de esta noción a una lengua indígena como es el wichí ya no conlleva a la par una elaboración teológica como sucede con la traducción griega, sino más bien da cuenta de una preocupación de no alterar la doctrina cristiana que ya ha sido estabilizada. Igualmente, nos muestra la intención que está implícita en todos los procesos de evangelización amerindias como bien ha documentado en el contexto colonial Sabine Dedenbach-Salazar (2016) y Verónica Murillo (2020), el cual consiste en lograr que la doctrina y el mensaje cristiano se transmitan de forma pura y clara a los indígenas al traducir las Sagradas Escrituras a su lengua, tratando de no perder la fidelidad del texto. Es decir, conservar las traducciones del modo más fiel posible al mensaje cristiano que se transmitía mediante el proceso evangelizador.

Carolina Figueroa es Magíster en Estudios Clásicos con mención en Cultura Grecorromana.

FINANCIACIÓN

Beca doctoral interna Conicet

AGRADECIMIENTOS

A Rodrigo Montani y Lorena Córdoba les agradezco por el apoyo constante en mi investigación doctoral y sus contribuciones a la primera versión de este texto; a Malena García-Loredo por la revisión de las traducciones al griego; a los revisores anónimos, por las sugerencias para mejorar el artículo.

REFERENCIAS

- Alvarsson, J.Å. (1993). *Yo soy Weenhayek: una monografía breve de la cultura de los Mataco-Noctenes de Bolivia*. La Paz, Bolivia: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- Alvarsson, J.Å. (2012). *Etnografía 'weenhayek. Vol. 7: Héroe y pícaro. Introducción al mundo mítico*. Uppsala: Universidad de Uppsala/FI'WEN.
- Arancibia, U. G. (1973). *Vida y mitos del mundo mataco*. Buenos Aires: Ediciones Depalma.
- Arenas, P. (2003). *Etnografía y alimentación entre los Toba-Ñachilamole y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires: Pastor Arenas edición.
- Arranz, J. J., & Mahiques, R. G. (2019). La demonología cristiana. In J. J. Arranz, & R. G. Mahiques. *Los demonios I. El Diablo y la acción maléfica* (pp. 8-22). Madrid: Ediciones Encuentro.
- Arriaga, P. J. (1621). *Extirpación de la idolatría del Piru. Dirigido al Rey N.S en SVReal Consejo de Indias*. Lima: Geronymo de Contreras impresor.
- Basilio Magnus (1857). In Mamantem martyrem, J.P. Migne (ed.). *Patrologiae cursus completus, series graeca*, vol. 31, cols. 589-600. Universidad de Michigan.
- Basilio de Cesarea (2007). *Panegíricos a los mártires. Homilias contra las pasiones*. (Trad. M.A. Valdés García.). Madrid: Ciudad Nueva (Biblioteca de Patrística, 73).
- Ben-Amos, D. (2005). On Demons. In V.V. A.A. *Creation and Re-Creation in Jewish Thought* (pp. 27-38). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Biblia Reina Valera-RVA (2015). Casa Bautista de publicaciones/ Editorial Mundo Hispano <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Salmos%20109&version=RVA-2015>

- Blanco Cesteros, M. (2013). El embarazo infamante de Selene. MHNH. In E. Suárez de la Torre, & A. Pérez Jiménez (eds.). *Mito y Magia en Grecia y Roma* (pp. 213-222). Zaragoza: Libros Pórtico.
- Braunstein, J. (1974). Dominios y jerarquías en la cosmovisión de los matacos tewokleley. *Scripta Ethnologica*, 2(2), 7-30.
- Brotóns, M. J. (2015). Calas de la demonología en el monacato egipcio. *Ámbitos: Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades* (34), 29-40.
- Burton Russel, J. (1994). *El Príncipe de las Tinieblas. El poder del mal y el bien en la historia*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Butler, A. (1965[1914]). *Vida de los Santos*. Tomo I. S. Baring-Gould (Rev.). México DF: C.I. John W. Clute. S.A.
- Califano, M. (1974). El concepto de enfermedad y muerte entre los matacos costaneros. *Scripta*, 2(2), 33-73.
- Chichi, G. M. (2011). El tratamiento aristotélico de la *diabolé* en la retórica entre la primera reflexión sobre la retórica. *Kléos* (15), 27-51
- Claesson, K. (2008). *Notas sobre el vocabulario 'Weenhayek*. Cercado: Sociedad Bíblica Boliviana.
- Combès, I., & Montani, R. (2020). Los diccionarios matacos de Fr. Esteban Primo de Ayala: Primer registro histórico de la lengua wichi. *Revista del Museo de Antropología*, 13(3), 495-546. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v13.n3.31065>
- Dedenbach-Salazar, S. (2016) Introducción. In S. Dedenbach-Salazar Sáez (ed.). *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias: Estudios sobre textos y contextos de la época colonial* (pp. 1-13). Sankt Agustin: Anthropos Institute.
- Del Techo, N. (1897). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid: Librería y casa editorial A. de Uribe y Compañía.
- de León Azcárate, J.L. (2015). El demonio y la visión del “otro” en la primera parte de la Crónica del Perú (1553) de Pedro Cieza de León. *Revista Complutense de Historia de América*, 41, 197-221. https://doi.org/10.5209/rev_RCHA.2015.v41.49902
- Douglas, M. (1997). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fernández, A. (2004). Satán la otra historia de Dios. *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, 31. Rescatado de <https://nodulo.org/ec/2004/n031p11.htm>

- Flamini, M. (2020). Toponimia de los wichís del Noroeste de Formosa, Argentina. *Revista del Museo de Antropología*, 13(3), 07-22. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v13.n3.28482>
- García Arranz, J. (2019). En las fauces de Leviatán: contextos iconográficos de la boca zoomorfa del infierno en el imaginario medieval. *De Medio Aevo*, 13, 37-81. <https://doi.org/10.5209/dmae.66814>
- Gentile, M. (2021). El Familiar: Etnohistoria de esta creencia en el noroeste argentino. *Revista de Folclore Fundación Joaquín Díaz*, 477, 59-108.
- González, E. (2020). Jerónimo, traductor de la Biblia: *hebraica veritas* vs. *graeca veritas*. *Mirabilia*, 31, 252-276.
- González, J. L. (1992). La crónica y su concepto de la cosmovisión andina: indios, dioses y demonios. In J. De San Pedro, E. Deeds, & A. G. Indias (eds.). *La persecución del Demonio: Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560): manuscrito del Archivo de Indias* (pp. 5-38). Málaga: Editorial Algazara.
- Gordillo, G. (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Greenbaum, D. G. (2019). *The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence (Ancient Magic and Divination)*. London: Brill.
- Gregorio Magno (1998). *Libros morales I (I-V)*, traducción de J. Rico Pavés. Madrid: Ciudad Nueva.
- Gutiérrez Martínez, M. (1998). El nombre del diablo en la literatura medieval castellana del siglo XIII. *Berceo*, 134, 39-54.
- Hunt, R. (1913). El vejez. *Revista del Museo de la Plata*, 22(9), 7-215.
- Hunt, R. (1937). *Mataco-English and English-Mataco dictionary (with grammatical notes)*. Gotenburgo: Walter Kaudern.
- Ibáñez Chacón, Á. (2021). *El Encomio a Ignacio de Miguel Sincelo (BGH 818): Introducción, edición y traducción anotada*. *Talia Dixit*, 16, 29-58. <https://doi.org/10.17398/1886-9440.16.29>
- Isaurus Theophanes (1841). *Chronographia, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*. Oxford: Oxford University Press.
- Justinus (1915). *Dialogus cum Tryphono Judaeo*. In E. J. Goodspeed (ed.). *Die ältesten Apologeten* (pp. 90-265). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Justino Mártir (2018). *Obras escogidas: Apologías y su diálogo con el judío Trifón* (A. Roper, Trad.), Barcelona: Editorial CLIE.

- Kazhdan, A. P. (1991). *El Diccionario Oxford de Bizancio*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Massei, I. (1895). Lenguas argentinas: Grupo matakó-mataguayo del Chaco: Dialecto nocten: 'Paternoster' y apuntes: Con una introducción y nota de Samuel A. Lafone Quevedo M.A. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 16(9-12), 343-391.
- Merriam-Webster. (n.d.). Devil. In *Merriam-Webster.com dictionary*. Recuperado el 10 de enero de 2021, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/devil>
- Métraux, A. (1943). Suicide among the matakó of the Argentine Gran Chaco. *América Indígena*, III.
- Métraux, A. (1973). *Religión y Magias Indígenas de América del Sur*. Madrid: Ediciones Aguilar.
- Migne, J-P. (ed.). 1844-1855. *Patrologia Latina*. Paris (222 vols.).
- Minois, G. (1994). *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós.
- Minois, G. (2002). *Breve historia del diablo*. Madrid: Espasa Calpe.
- Montani, R. (2017a). Las verdaderas palabras de Dios en wichí. Sobre la terminología cristiana en las traducciones de los anglicanos. In C. C. Cernadas (ed.). *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX* (pp. 145-172). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Asociación civil Rumbo Sur.
- Montani, R. (2017b). *El mundo de las cosas entre los wichí del Gran Chaco: Un ensayo etnolingüístico*. Cochabamba: Itinerarios.
- Montani, R., & Juárez, G. (2015). *Los días del pasado. Historias de los wichí de Morillo, San patricio, Los Baldes. Mahnayaytaiyejenp'antewichitayhi Muliyus San Patlisyulhoya Kale-hí*. Córdoba: Ediciones La Marmosa.
- Montani, R., & Combès, I. (2019). Etnonimia wichí: cien hipótesis para mil y un nombres. *Revista andina*, (56), 227-269.
- Muchembled, R. (2006). *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*. México, D.F: FCE.
- Murillo, V. (2020). Evangelización y traducción a la lengua náhuatl: las Sagradas Escrituras en la Nueva España del siglo XVI. *Mirabilia*, 31, 467-494.
- Needham, R. (1972). *Belief, Language, and Experience*. New York: Oxford University Press.
- Nordenskiöld, E. (1910). *Indianlifi El Gran Chaco (Sydamerika)*. Stockholm: Albert Bonniersförlag.

- Palmer, J. (1995). Wichitponymy. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 6, 3-63.
- Palmer, J. (2005). *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*. Formosa, Salta, APCD/CECAZO/EPRAZOL, Grupo de Trabajo Ruta 81.
- Pelleschi, J. (1886). *Eight months on the Gran Chaco of the Argentine Republic*. London: Gibert and Rivington.
- Pelleschi, J. (1897). *Los indios matacos y su lengua, con una introducción por S. A. Lafone Quevedo M.A. y dos mapas*. Buenos Aires: La Buenos Aires.
- Rebenich, S. (1993). Jerome: The “VirTrilinguis” and the “Hebraica Veritas”. *Vigiliae Christianae*, 47(1), 50-77. <https://doi.org/10.2307/1584340>
- Remedi, J. (1896). Los indios matacos y su lengua. Con vocabularios ordenados por S.A Lafone Quevedo. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 17, 331-362.
- Rodríguez Mir, J. (2006). *Los wichí en las fronteras de la civilización: capitalismo, violencia y shamanismo en el Chaco argentino: una aproximación etnográfica*. Quito: Abya Yala.
- Romano Sued, S. (2016). *Dilemas de la traducción. Políticas. Poéticas. Críticas*. Mérida, Yucatán: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Segovia, L. (2005). *Otichunajlhayisthaoihitewok. Memorias del Pilcomayo*. Salta: Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta.
- Segovia, L. (2011). *OlhameltaohapehenWichí-Nosotros, los Wichí*. Salta: Cultura.
- Sharma, A. (2005). Devils. In A. Sharma, & L. Jones (eds.). *Encyclopedia of religion* (vol. 4, pp. 319–324). Farmington: Thomson Gale.
- Suárez, M.E. (2012). Espíritus vinculados con el bosque y sus plantas en el mundo de los wichí del Chaco Semiárido salteño, Argentina. In P. Arenas (ed.), *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica* (pp.145-177). Buenos Aires: CEFYBO, CONICET-UBA.
- Taussig, M. (2020). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Tovar, A. (1981). *Relatos y diálogos de los matacos (Chaco argentino occidental). Seguidos de una gramática de su lengua*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Trincherro, H. (2001). *Los dominios del demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Buenos Aires: Eudeba.

Urbina, J. M. (2007). *Diccionario Manual Griego*. Barcelona: Vox.

Vitar, B. (2001). La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio. *Andes*, 12, 137-159.

CONFLICTOS EN LAS TRADUCCIONES DEL CONCEPTO BÍBLICO ‘DIABLO’ EN LENGUA HEBREA AL GRIEGO Y DEL ESPAÑOL AL WICHÍ: UNA CONSTRUCCIÓN CONCEPTUAL DEL MAL

Resumen: El concepto ‘diablo’ tanto en lengua griega como wichí tenía otro sentido y función previo a la cristianización. Esto se evidencia mediante un análisis filológico, antropológico y etnohistórico de las traducciones de ‘diablo’ desde su origen en hebreo al griego y del término en español al wichí. Estudio que se inserta dentro de una investigación mayor que contempla el análisis de un conjunto de conceptos cristianos y trabajo etnográfico en comunidades wichí del Gran Chaco. A partir de esta investigación se detecta que en el caso de la lengua griega la inserción del sentido cristiano en la palabra “*διάβολος*” fue completa. Aunque, ciertamente esto no se hizo sin dejar residuos, pues junto ‘diablo’ persisten en el cristianismo todos los demás nombres hebreos junto a otros préstamos griegos. Mientras que en el wichí el término “*Abättaj*” conserva aún elementos de la cosmovisión indígena, aunque se han permeado con la doctrina cristiana.

Palabras Clave: cristianismo; obra misionera; etnolingüística; traducciones; lengua india sudamericana.

CONFLICTS IN THE TRANSLATIONS OF THE BIBLICAL CONCEPT ‘DEVIL’ FROM HEBREW INTO GREEK AND FROM SPANISH INTO WICHÍ: A CONCEPTUAL CONSTRUCTION OF EVIL.

Abstract: The concept ‘devil’ in both Greek and Wichí had another meaning and function prior to Christianization. This is evidenced by means of a philological, anthropological and ethnohistorical analysis of the translations of ‘devil’ from its Hebrew origin into Greek and from the Spanish term into Wichí. This study is part of a larger research that includes the analysis of a set of Christian concepts and ethnographic work in Wichí communities of the Gran Chaco. From this research it is detected that in the case of the Greek language the insertion of the Christian sense in the word “*διάβολος*” was complete. Although, this was certainly not done without leaving residues, for together with ‘devil’ persist in Christianity all the Hebrew de-more names together with other Greek borrowings. While in the Wichí the term “*Abättaj*” still retains elements of the indigenous worldview, although they have been permeated with Christian doctrine.

Keywords: Christianity; missionary work; ethnolinguistics; translations; South American Indian language.

CONFLITOS NAS TRADUÇÕES DO CONCEITO BÍBLICO DE “DIABO” DO HEBRAICO PARA O GREGO E DO ESPANHOL PARA O WICHÍ: UMA CONSTRUÇÃO CONCEITUAL DO MAL

Resumo: O conceito ‘diabo’ tanto em grego quanto em wichí tinha um significado e função diferentes antes da cristianização. Isto é evidenciado por meio de uma análise filológica, antropológica e etno-histórica das traduções do ‘diabo’ de sua origem hebraica para o grego e do termo espanhol para o wichí. Este estudo é parte de um projeto de pesquisa maior que inclui a análise de um conjunto de conceitos cristãos e trabalho etnográfico nas comunidades Wichí no Gran Chaco. Esta pesquisa mostra que, no caso da língua grega, a inserção do significado cristão na palavra “*διάβολος*” foi completa. Embora, isto certamente não foi feito sem deixar resíduos, pois junto com o ‘diabo’ todos os nomes hebreus de-mais persistem no cristianismo junto com outros empréstimos gregos. Enquanto no Wichí o termo “*Abät-taj*” ainda retém elementos da visão de mundo indígena, embora tenham sido permeados pela doutrina cristã.

Palavras-chave: cristianismo; trabalho missionário; etnolinguística; traduções; língua indígena sul-americana.

RECEBIDO: 07/05/2022

ACEITO: 25/10/2022

PUBLICADO: XX/12/2022



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença *Creative Commons BY-NC*