

Dossier:

**‘Virgen’ y ‘virginidad’ en las lenguas
amerindias de la América Latina colonial.**

**Un estudio de su terminología y traducción
en diccionarios y textos de los siglos XVI-XVIII**

**‘Virgin’ and ‘Virginity’ in the Amerindian
Languages of Colonial Latin America.**

**A Study of Their Terminology and Translation
in Dictionaries and Texts from the 16th to 18th centuries**

(coordinación: Roxana Sarion)



Neologismos y negación: la representación de la Virgen María en lengua cumanagota (Venezuela, siglos XVII-XVIII)

Neologisms and Negation: The Representation of the Virgin Mary in the Cumanagoto Language (Venezuela, 17th-18th Centuries)

Roxana Sarion

Seminario de Estudios sobre el Renacimiento, Universidad Autónoma de Barcelona, España

<https://orcid.org/0000-0002-2714-3314>

sarionroxana@gmail.com

Resumen: Este artículo estudia la traducción y adaptación de conceptos asociados a la Virgen María en la lengua cumanagota durante los siglos XVII y XVIII. A partir de un corpus de textos franciscanos y capuchinos, se examinan los recursos léxicos y estilísticos empleados para describir el cuerpo 'virgen' en culturas caribes donde dicho atributo carecía de equivalentes conceptuales directos. Los resultados muestran que, si bien existían términos indígenas como *guaricha* para referirse a mujeres jóvenes o doncellas, se optó por la construcción léxica *eutacapuín* ('mujer no taladrada'), como eufemismo culturalmente adaptado. El presente estudio explora cómo funcionaron estas estrategias de traducción en el marco más amplio del proceso de negociación cultural y lingüística del oriente venezolano.

Palabras clave: Virgen María; lengua cumanagota; Venezuela; siglos XVII-XVIII.

Abstract: This article traces the translation of the concept of the Virgin Mary's virginity into the Cumanagoto language during the 17th and 18th centuries. Drawing on Franciscan and Capuchin missionary texts, it analyzes the linguistic and stylistic strategies used to express an idea that had no cultural equivalent. Whilst there were terms such as *guaricha* to describe young women, the missionaries opted for expressions like *eutacapuín* ('unpierced woman') as what might have been a culturally accepted euphemism. This choice reflects not only a linguistic adaptation but also an attempt to impose Christian concepts through language, reshaping indigenous understandings of the female body and its meanings. In this study, I explore the function of these strategies in the broader process of cultural and linguistic negotiation in Eastern Venezuela.

Keywords: Virgin Mary; Cumanagoto language; Venezuela; 17th-18th centuries.

Introducción

La figura de la Virgen María ocupa un lugar central en la teología cristiana, no solo como madre de Jesús, sino como símbolo de pureza, obediencia y consagración absoluta a la voluntad divina. Entre sus atributos más significativos se encuentra la virginidad perpetua, definida dogmáticamente como *virgo ante partum, in partu et post partum*, es

Recibido: 02 de agosto de 2025; aceptado: 20 de noviembre de 2025



INDIANA 42.2 (2025): 187-197

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v42i2.187-197

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

decir, virgen antes, durante y después del parto. Este concepto, profundamente enraizado en la doctrina católica, adquiere una función teológica clave en la afirmación del misterio de la Encarnación.

Durante la colonización del oriente venezolano en los siglos XVII y XVIII, este dogma fue uno de los elementos doctrinales más complejos de traducir y transmitir a las poblaciones indígenas. La noción cristiana de ‘virginidad’ debía ser comunicada en contextos culturales y lingüísticos que no compartían las mismas concepciones sobre el cuerpo, la sexualidad o la santidad. Este artículo analiza cómo dicha transmisión fue abordada por los misioneros mediante estrategias¹ lingüísticas, metafóricas y eufemísticas, revelando un proceso de profunda negociación simbólica entre dos sistemas de pensamiento radicalmente distintos.

El objetivo de este artículo es, por tanto, estudiar cómo fue traducido y adaptado el concepto de la virginidad de la Virgen o Santa María en la lengua cumanagota durante los siglos XVII y XVIII. Hoy declarada extinta (Mosonyi y Pocaterra 2004, 9), la lengua cumanagota (con los subgrupos: chaima, chacopata, píritu, cocheima, characuar, topocuar) pertenece al tronco lingüístico caribe y se hablaba en la costa noreste venezolana. Aunque a veces tratadas como lenguas distintas de una misma familia, las diversas lenguas caribe hoy día se reconocen con sus especificidades dialectales y culturales (Gildea 2012, 445).²

Con el fin de cumplir este objetivo, voy a identificar primero los términos clave asociados a la virginidad, para luego examinar las estrategias lingüísticas y estilísticas utilizadas por los misioneros para transmitir este concepto. Finalmente, incidiré en los preceptos teológicos y simbólicos que guiaron estas traducciones, con el fin de entender las dinámicas de mediación cultural que caracterizaron el encuentro entre la doctrina cristiana y las cosmologías indígenas.

El material analizado incluye oraciones, confesionarios, diálogos doctrinales y otros documentos de carácter catequético. Entre las fuentes clave se encuentran el *Manual para catequizar* (1683a) de Ruiz Blanco, las *Principios y reglas de la lengua cumanagota* de Manuel Yangües (en Ruiz Blanco 1683b) y el *Confessionario en lengua cumanagota* (1723) de Diego de Tapia. Estas obras no solo registran el esfuerzo lingüístico de los misioneros por aprender y documentar estas lenguas, sino también reflejan las tensiones

1 Dedenbach-Salazar Sáenz (2016, 1-3, 185-230) realizó uno de los primeros análisis comparativos sobre las estrategias y métodos lingüísticos interculturales empleados por los misioneros en América. Según su estudio, ante la falta de equivalencias directas para expresar conceptos cristianos, los misioneros recurrieron a la adaptación de lexemas indígenas cuyos significados permitían cierto grado de compatibilidad, transformando así sus sentidos originales. De este modo se configuró una ‘lengua de cristianización’, donde coexisten neologismos, préstamos y resignificaciones. Este proceso implicó un acercamiento a las cosmovisiones nativas, aunque no estuvo exento de malentendidos derivados de los límites de comprensión y traducción cultural.

2 Este estudio sigue la clasificación de Gildea (2012, 445) que incluye el cumanagoto en la división F del macro-grupo Mapoyo-Tamanaco, de la rama lingüística Caribán de Venezuela, y hago referencia al cumanagoto como la ‘lengua general’ hablada en las misiones de Píritu.

y adaptaciones culturales que marcaron el contacto entre evangelizadores y pueblos indígenas. Las principales estrategias en la transmisión de los conceptos cristianos que se han observado en estas fuentes misioneras son las siguientes: 1) la inserción de préstamos en español (hispanismos), 2) la adaptación de conceptos cristianos a través de figuras de estilo, y 3) la resemantización de palabras cumanagotas (ver más en Sarion 2020).

Sin embargo, para poner de manifiesto la complejidad del proceso evangelizador, es necesario comprender que, para los misioneros, la tarea iba mucho más allá de una simple traducción lingüística: consistía en adaptar un dogma cristiano fundamental –como la virginidad de María– a contextos culturales y simbólicos profundamente distintos. Este análisis, por tanto, se apoya en herramientas lingüísticas y antropológicas para examinar cómo las expresiones elaboradas en lenguas indígenas reflejan una negociación cultural y simbólica que caracterizó el proceso de evangelización en el oriente venezolano a finales del siglo XVII y principios del XVIII.

La Virgen María y la virginidad como dogma

El dogma de la virginidad perpetua de María afirma que ella fue virgen ‘antes del parto, durante el parto y después del parto’ (*ante partum, in partu et post partum*). Proclamado desde los primeros concilios –como el de Éfeso en el año 431–, este principio constituye una de las verdades fundamentales del cristianismo.³ Su formulación subraya no solo la pureza de María, sino también su papel excepcional como madre de Cristo, articulando una dimensión espiritual profunda vinculada con la encarnación divina y la pureza de la naturaleza humana de Jesús.

En el contexto misional, la transmisión del dogma de la virginidad de María exigió enfrentar profundas brechas culturales y lingüísticas. Entre los pueblos indígenas del oriente venezolano no existía un concepto de virginidad que se correspondiera con la



Figura 1. Extracto del *Confesionario en lengua cumanagota* de Diego de Tapia (1723, 2). Cortesía de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla.

3 Véase más en Parzinger, Severin: “Virgen María, Madre de Dios: Introducción ...” en este dossier (pp. 15-37) (Parzinger 2025).

noción cristiana, la cual articula simultáneamente una dimensión física y espiritual como signo de pureza y consagración. Esta ausencia conceptual obligó a los misioneros a idear estrategias de traducción que se ajustaran al universo simbólico de las lenguas locales. Traducir dichas dimensiones resultó especialmente desafiante, dado que las cosmologías indígenas no contemplaban categorías equivalentes, lo que hizo de la evangelización una tarea tanto lingüística, como profundamente cultural. Como ha señalado Zwartjes (2014, 7-8), en los procesos de traducción misionera el objetivo no era solo traducir palabras, sino adaptar el mensaje a los sistemas de pensamiento indígenas para facilitar su comprensión y aceptación.

La traducción en contextos coloniales no puede entenderse como una simple transferencia léxica entre lenguas, sino que constituye un complejo proceso de mediación cultural. Como sostiene Eco (2008, 363-364), “traducir es negociar sentidos dentro de sistemas culturales disímiles”, una premisa especialmente pertinente al analizar cómo los misioneros adaptaron términos teológicos cristianos —como el de la virginidad mariana— mediante estrategias funcionales, eufemismos y metáforas comprensibles para los pueblos indígenas.

En la doctrina cristiana, la virginidad implica tanto la integridad física como la consagración espiritual. Sin embargo, en las cosmologías indígenas del oriente venezolano el cuerpo femenino no se concebía como objeto de control moral o teológico, sino como parte de un ciclo natural vinculado a la fertilidad, al trabajo comunal y a la espiritualidad en relación con la tierra (Creswick 1975, 41). Esta divergencia obligó a los misioneros a idear nuevas formulaciones semánticas que pudieran transmitir el contenido dogmático sin ignorar las estructuras cognitivas y simbólicas de las lenguas amerindias.

A este reto se le añadió la necesidad de adaptar el dogma a distintos géneros textuales dentro de la catequesis indígena, como oraciones, credos y diálogos doctrinales, donde la representación de la virginidad de María varía según el contexto litúrgico y discursivo. Así, por ejemplo, en fórmulas devocionales como la *Salve* o el *Ave María*, se enfatizan atributos espirituales como la bondad y la misericordia; en cambio, en textos como el *Credo*, la virginidad se presenta como un atributo corporal directamente vinculado al nacimiento de Jesús.⁴ A continuación se evidencia con ejemplos textuales esta evolución discursiva.

Terminología femenina en cumanagoto

Según las fuentes documentales de la época, la lengua cumanagota presentaba un sistema léxico notablemente rico para designar a la mujer según su edad, estatus y rol dentro de la comunidad. Esta clasificación reflejaba no solo aspectos fisiológicos, sino también

⁴ Véase más en “Representações jesuíticas em tupi do corpo ‘virgem’ de Maria em textos catequéticos do século XVI” de Monserrat y Barros en este dossier (pp. 85-111) (Monserrat y Barros 2025).

dimensiones sociales y simbólicas, en estrecha sintonía con su cosmovisión. Entre los términos recopilados por las fuentes misioneras destacan:

- (1) *Peque*: ‘moza’ o ‘joven mujer’ (Ruiz Blanco 1690, 152)
- Pequechuarcom*: plural de *peque*, ‘mozas’ (Ruiz Blanco 1690, 152)
- Huarich*: ‘mujer adulta’ (Ruiz Blanco 1690, 194)
- Huarichamo*: plural de *huarich*, ‘mujeres’ (Ruiz Blanco 1690, 194)

Estas palabras dan evidencia una estructura semántica orientada a describir los roles femeninos en términos biológicos y comunitarios, sin involucrar categorías espirituales o milagrosas. Como han indicado diversos estudios sobre la traducción en contextos coloniales, esta riqueza léxica no incluía ningún equivalente conceptual directo para la ‘virginidad’ en su sentido cristiano, que involucra simultáneamente lo corporal, lo moral y lo teológico.

El glosario de Alvarado (1921, 158), por ejemplo, recoge también el término *guaricha* como ‘india doncella’, derivado e hispanizado, probablemente, del cumanagota *huarich* (‘mujer’). Según él, existían palabras para referirse a la juventud o la condición de doncella en otras lenguas indígenas del área.⁵ Aunque este término denotaba juventud y estatus social, no contenía las connotaciones espirituales que el cristianismo vincula a la virginidad, lo que obligó a los misioneros a descartar esta opción en favor de una formulación doctrinalmente precisa.

Por otro lado, el registro del término *imam* –traducido como ‘tierra virgen’ (Ruiz Blanco 1690, 240)– revela una carga semántica ligada a la pureza, la fertilidad y la no explotación, lo que sugiere que en cumanagoto existía un concepto de integridad prístina, aunque circunscrito al cultivo de la tierra y no al cuerpo femenino. Si bien no se utilizó para traducir el concepto cristiano de ‘virginidad’, es posible que los hablantes pudieran asociar simbólicamente dicha integridad con la capacidad de engendrar. Algo similar ocurre con los verbos *cheutacar* y *chuadacar* que derivan del lexema *cheuta* (‘agujero’) (Yangües en Ruiz Blanco 1683b, 81) traducidos respectivamente como ‘desvirgar’ y ‘desunir’ (Ruiz Blanco 1690, 131), que evidencian un campo semántico vinculado a la dimensión corporal de la pérdida de la virginidad.

Esta terminología, profundamente enraizada en la cosmovisión indígena, ofrecía a los misioneros un punto de apoyo cultural desde el cual se podían explorar –aunque de forma parcial y limitada– ciertas equivalencias comprensibles para transmitir un concepto cristiano que no contaba con un correlato directo en las lenguas nativas. Sin

5 “GUARICHA. Joven india doncella. Voz usada en toda Venezuela, inclusive en el Alto Orinoco: es por otra parte bastante antigua, según puede verse en Oviedo (iv, 223) y Carvajal (p. 170). Uso también literario. Del cum. *huarich*, ch. *guaricha* mujer, criatura hembra, términos que a su vez provienen del car. *wori*, gal. *olí*, cal. *wele*, mujer. Corresponde nuestra *guaricha* al *squaw* de Norteamérica. ||-Aplicase, en el Alto Llano, a una raza de yuca amarga, la más venenosa entre éstas, y de excelentes condiciones para la elaboración del casabe. ||-Cierta árbol maderable del Zulía” (Alvarado 1921, 158).

embargo, ninguno de estos términos fue seleccionado por los misioneros, probablemente por no ajustarse a los ideales doctrinales asociados a la Virgen.

Las cosmologías indígenas del oriente venezolano, centradas en la relación del cuerpo con la fertilidad, la tierra y los ciclos vitales, no parecían concebir la virginidad como una virtud espiritual o moral en los términos del cristianismo, sino más bien como una condición transitoria vinculada al desarrollo corporal y a los roles sociales. En este contexto, la virginidad como virtud dogmática –especialmente en relación con la figura de la Virgen María– no encontraba un equivalente directo en las categorías simbólicas de las lenguas indígenas.

Como sugiere Reichel-Dolmatoff (1971, 54), en muchas culturas originarias de América el cuerpo no era entendido como lugar de sacrificio o transgresión, sino como parte de una continuidad natural. Esta diferencia cosmológica no solo dificultaba la traducción semántica del término, sino también su comprensión como valor ético. Así, al intentar transmitir este dogma mediante terminología local, los misioneros no solo comunicaban contenidos doctrinales, sino que participaban –consciente o inconscientemente– en un proceso de reinterpretación de los marcos simbólicos indígenas desde una lógica cristiana.

Innovación léxica: *eutacapuín* como solución catequética

Ante la ausencia de un término indígena que expresara con precisión el concepto cristiano de virginidad, los misioneros optaron por construir su propia semántica al adoptar soluciones lingüísticas que no consistieron en una simple transposición de términos, sino en la construcción activa de nuevos significados.

Uno de estos ejemplos es la creación del término compuesto *eutacapuín* registrado, por primera vez en *Principio y reglas de la lengua cumanagota* (1683b) de Ruiz Blanco traducido como ‘donzella’ (1683b, 126), y respectivamente, ‘virgen’ (1683b, 219). Esta palabra fue consistentemente utilizada para traducir nociones como ‘virgen’ o ‘donzella’ en todos los textos doctrinales y litúrgicos posteriores, y está formada por la raíz verbal *eutacar* (‘taladrar’, ‘horadar’) y el morfema negativo *-puín* (‘no’, ‘sin’)⁶ (Ruiz Blanco 1690, “Tesoro”, 237 y 170).

El resultado es una expresión literal: ‘la que no ha sido taladrada’ o ‘mujer no agujereada’. Esta forma presenta una metáfora corporal explícita, comprensible dentro del marco simbólico indígena, y preferida frente a otros términos como *guaricha*, que podía significar ‘donzella’ o ‘joven’, pero que carecía de la especificidad teológica requerida. La construcción de *eutacapuín* evidencia una intención clara de formular un concepto cristiano complejo a partir de recursos lingüísticos locales, lo que implicaba una adaptación no solo semántica, sino también doctrinal.

6 “Aquí es de notar que [...] para los demás tiempos usan las negaciones huachique, pra, y pepra, puin, pepuin, mnar” (Ruiz Banco 1690, “Reglas”, 44).

Los textos seleccionados para este corpus muestran, pues, que este término no se limitaba a una aparición puntual, sino que fue integrado en distintos géneros discursivos. En el *Manual para catequizar* de Ruiz Banco (1683a), por ejemplo, se utiliza para explicar que “en el vientre de Santa María Virgen se hizo hombre por obra del Espíritu Santo” (Ruiz Blanco 1683a, 93-94):

- (2) *Sancta Maria eutacapuín venniau chotopè netii, el Espíritu Santo nitpur pueKe.*
Que en el vientre de Santa María Virgen se hizo hombre por obra de el Espíritu Santo.
Santa Maria pueKe nenay yaKer.
Y nació de Santa María.
Sancta Maria eutacapuín manà para, Dios chanaKer.
Santa María es siempre Virgen, y Madre de Dios.

Aquí aparece la frase “*Sancta Maria eutacapuín manà para, Dios chanaKer*” (“Santa María siempre Virgen y Madre de Dios”), donde se refuerza el atributo virginal de María mediante el uso del término *eutacapuín* simultáneamente con los préstamos “Madre de Dios” y “Santa María”, lo que indica una apropiación consistente del neologismo como forma establecida de traducción catequética.

El término *eutacapuín* aparece en varios contextos catequéticos, siempre vinculado a la figura de María como madre de Dios, concebido sin intervención humana. Ejemplos de su uso se encuentran en los vocabularios recopilados por los misioneros:

- (3) *Eutacapuín*, ‘doncella’ (Ruiz Blanco 1690, 133).
Eutacapuín, ‘virgen’ (Ruiz Blanco 1690, 247).

Asimismo, se registra en el diálogo confesional relativo al sexto mandamiento acerca del amancebamiento y las relaciones sexuales:

- (4) P. Era doncella? R. No era doncella, ò doncella era.
P. *Totaquemca muequè?* R. *Totaquem muequè, vel eutacapuín mueKe* (Tapia 1723, 476).

Se identifica también en estructuras retóricas y pedagógicas más complejas basadas en fórmulas explicativas:

- (5) Sabe también, que el Hijo de Dios, aunque es Dios, por el amor del hombre se hizo hombre en el Vientre de Santa María Virgen, y eso fue no por obra de varón.
Ayahua nechirè, Dios imner Diospe ivechir yapà, choto punpotai choto huaratope netii Santa Maria eutacapuín venyau; huarato eripra Santa Maria venyaca (Tapia 1723, 630-631).

La necesidad de introducir doctrinas fundamentales del cristianismo sin alterar su contenido esencial llevó a los misioneros a crear equivalencias aceptables para los indígenas. Estos usos textuales evidencian cómo la noción cristiana de virginidad fue reconfigurada

lingüísticamente para encajar en una semántica de la que se suponía que fuera comprensible para los pueblos originarios. Así, la metáfora corporal empleada no solo sirvió como estrategia pedagógica, sino que transformó el modo en que la Virgen María fue comprendida en el contexto evangelizador, ya no solo como figura sagrada del cristianismo, sino como portadora de un cuerpo excepcional, definido desde categorías foráneas pero articulado en lenguaje local.

El uso del neologismo *eutacapuín* ejemplifica una estrategia de traducción que fue más allá del plano léxico: supuso una operación ideológica de resignificación. Aunque lograba cierta precisión formal al transmitir la idea de integridad física, la imagen corporal que evocaba no capturaba del todo los valores espirituales asociados a la virginidad cristiana. En este sentido, su uso revela por un lado su ambigüedad y, por otro, el significado pedagógico de esta propuesta misionera. Como forma de ‘hibridación conceptual’ –en el sentido de García Canclini (2003, 9)–, *eutacapuín* evidencia los límites y posibilidades de la traducción religiosa en contextos coloniales, así como el intento de los misioneros por intervenir en las estructuras simbólicas de las lenguas indígenas.⁷

Negación, eufemismo y figuras de estilo

Ante la necesidad de transmitir conceptos teológicos cristianos ausentes en las cosmovisiones indígenas, los misioneros recurrieron a la creación de nuevos significados mediante el uso de estructuras gramaticales propias de la lengua cumanagota.

Entre los recursos gramaticales más productivos en cumanagoto destaca el uso de la negación como mecanismo generador de nuevos significados. En particular, el morfema *-puín* (‘no’, ‘sin’) permitía construir expresiones que definían estados o entidades por medio de su ausencia, como lo ilustran varios ejemplos recogidos por Ruiz Blanco:

- (6) *Capuín*: ‘el que no dice’ (1690, 40)
Et capuín ure: ‘yo nada digo’ (1690, 40)
Echpuín: ‘cosa que no es’ (1690, 24).

Como se ha mostrado, fue a partir de esta estructura basada en la negación que los misioneros formaron el término *eutacapuín* –‘mujer no taladrada’– como un neologismo pensado para expresar la virginidad de María de forma indirecta pero comprensible para los hablantes cumanagotas. La raíz verbal *eutacar* (‘agujerear’) transmitía la idea de penetración o alteración de una superficie íntegra. Este sentido también se refleja en formas relacionadas creadas por los misioneros, como *cheutacar* (‘desvirgar’; Ruiz Blanco

7 La hibridación puede entenderse como procesos socioculturales en los cuales estructuras o prácticas discretas, que existían de manera separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas (García Canclini 2003, 1-17).

1690, 131) y *chetuar* ('dañar con el olfato'; Ruiz Blanco 1690, 120), que refuerzan la asociación entre esta raíz y la pérdida de un estado original.

Sin embargo, esta mediación no se limitó al nivel gramatical. En los textos catequéticos, la figura de la Virgen fue reforzada mediante diversos recursos estilísticos que buscaban transmitir su santidad y carácter excepcional de forma comprensible. En las secciones introductorias dirigidas a los oficiales de la orden y a sus propios compañeros, los misioneros emplearon numerosos epítetos en castellano –como 'bendita', 'bonísima', 'Divina Señora' o 'Emperatriz gloriosa de los Cielos' (Tapia 1723, 3-4)– para subrayar su dignidad sagrada.

En oraciones como el *Salve María*, en cambio, recurrieron a aposiciones y superlativos cuidadosamente traducidos al cumanagoto, adaptando así el discurso devocional al marco lingüístico indígena. Por ejemplo:

- (7) *Sancta Maria, Dios chan, amna pueKe ymachta, quimnomo enepecadque*
 Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores (Ruiz Blanco 1683a, 92).
Dios apune manà, amuere pocmanone, huarichamo yaptau temere
 Dios te ama: tu eres bonísima entre todas las mujeres (Ruiz Blanco 1683a, 92).

Además, emplearon metáforas relacionadas con el mundo agrícola para transmitir nociones complejas como la concepción sin intervención masculina. Estas imágenes buscaban explicar el misterio de la Encarnación mediante experiencias concretas y cotidianas para los pueblos indígenas:

- (8) *Erepa nonacamemateche, muenitupurpe cheperu temanupche manapatacan. Ater chareter ycapuір menateche*

Echáis en tierra un granito de maíz, y sale su fruto aumentado (Ruiz Blanco 1683a, 44)

En conjunto, estos recursos evidencian unas estrategias de mediación simbólica. Además del uso del término *eutacapuin*, los epítetos litúrgicos, las fórmulas de aposición y las metáforas agrícolas contribuyeron a la incorporación del concepto cristiano de virginidad mediante imágenes comprensibles y emocionalmente resonantes para los indígenas.

Más que simples equivalencias lingüísticas, estos mecanismos retóricos muestran cómo los misioneros buscaron integrar conceptos cristianos en marcos culturales profundamente distintos. En este proceso, no solo se transmitieron ideas, sino que se reconfiguraron las formas de entender el cuerpo, la maternidad y lo sagrado dentro de las comunidades del oriente venezolano.

Conclusiones

La transmisión del concepto cristiano de virginidad al cumanagoto fue un ejercicio de traducción que trascendió lo meramente lingüístico, implicando la incorporación de categorías morales y teológicas ajenas a la cosmovisión local. Este proceso evidenció tanto las dificultades de traducir conceptos doctrinales en contextos interculturales

como la intención misionera de adaptar el idioma indígena a fines catequéticos. En ese intento, no solo se introdujeron nuevos términos, sino que se procuró reconfigurar el sentido del cuerpo femenino según un marco simbólico cristiano, asociándolo con ideales de pureza y virtud ausentes en las cosmologías originarias.

La creación del neologismo *eutacapuín*, formado a partir de la raíz *eutacar* ('taladrar') y el morfema negativo *-puín* ('sin'), respondió a esa necesidad doctrinal de precisión y claridad pedagógica. Aunque logró transmitir una idea física de integridad, omitía la dimensión espiritual del dogma mariano, produciendo así una simplificación conceptual funcional pero parcial. Además, los misioneros recurrieron a recursos estilísticos—epítetos, aposiciones, metáforas agrícolas— que facilitaron la apropiación simbólica de los dogmas marianos mediante imágenes próximas al imaginario indígena.

En conjunto, este proceso no fue solo una adaptación lingüística, sino una reconfiguración simbólica. La evangelización operó como una forma de traducción cultural que introdujo nuevas maneras de concebir el cuerpo, la sexualidad, el género y la maternidad. Así, el concepto cristiano de virginidad pudo haber influido en la percepción indígena del cuerpo femenino, al vincularlo con una idea de pureza que trascendía lo físico para incorporar valores espirituales y morales cristianas.

Referencias bibliográficas

- Alvarado, Lisandro
1921 *Glosario de voces indígenas de Venezuela*. Caracas: Manrique & Ramírez Angel.
- Creswick Morey, Nancy Kathleen
1975 *Ethnohistory of the Colombian and Venezuelan llanos*. PhD dissertation, Department of Anthropology, University of Utah.
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine
2016 *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias. Estudios sobre textos y contextos de la época colonial*. Berlin: Academia Verlag.
- Eco, Umberto
2008 *Decir casi lo mismo: la traducción como experiencia*. Barcelona: Lumen.
- García Canclini, Néstor
2003 "Noticias recientes sobre la hibridación". *Revista Transcultural de Música. Transcultural Music Review* 7: 1-17 <https://www.sibetrans.com/trans/article/209/noticias-recientes-sobre-la-hibridacion> (19.12.2025)
- Gildea, Spike
2012 "Linguistic studies in the Cariban family". En *The Indigenous languages of South America. A comprehensive guide*, editado por Lyle Campbell y Veronica Grondona, 441-494. Berlin: De Gruyter.
- Ruth Monserrat y Candida Barros
2025 "Representações jesuíticas em tupi do corpo 'virgem' de Maria em textos catequéticos do século XVI". *Indiana* 42, n.º 2: 85-111. <https://doi.org/10.18441/ind.v42i2.85-111>

Mosonyi, Esteban E. y Jorge Pocaterria

- 2004 “Experiencias recientes de revitalización lingüística en la Venezuela indígena”. Transcripción de ponencia, en En “Diàlegs - Fórum Universal de les Cultures”, 1-24. Barcelona.

Parzinger, Severin

- 2025 “Virgen María, Madre de Dios. Introducción a las características principales de la reflexión teológica sobre María, con especial atención al estado de los debates en los siglos XVI a XVIII”. *Indiana* 42, n.º 2: 15-37. <https://doi.org/10.18441/ind.v42i2.15-37>

Reichel-Dolmatoff, Gerardo.

- 1971 *Amazonian cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Ruiz Blanco, Matías

- 1683a *Manual para catequizar, y administrar los santos sacramentos à los Indios que habitan la Prouincia de la Nueva Andaluzia, y Nueva Barcelona, y San Christoval de los Cumanagotos*. Burgos: Juan de Viar. <https://archive.org/details/manualparacateki00ruiz> (19.12.2025)

- 1683b *Principios y reglas de la lengua cumanagota, general y en varias naciones que habitan en la provincia de Cumaná en las Indias Occidentales. Compuesto por el Reverendo Padre Predicador Fray Manuel de Yangués de la Orden de Nuestro Padre San Francisco, hijo de la Santa Provincia de Castilla y misio-nero en las vivas conversiones de los Cumanagotos, Píritus y otras naciones. Dirigidos al Reverendísimo Padre Fray Cristóbal del Viso, Comisario General de Indias & Sacados a luz ahora nuevamente, corregidos y reducidos a mayor claridad y brevedad junto con un Diccionario que ha compuesto Reverendo Padre Predicador Matías Ruiz Blanco, Religiosos de la misma Orden, Lector de Ruiz Blanco, Matías (1683): Manual para catequizar, y administrar los santos sacramentos à los Indios que habitan la Prouincia de la Nueva Andaluzia, y Nueva Barcelona, y San Christoval de los Cumanagotos*. Burgos: Juan de Viar. <https://archive.org/details/principiosyregla00yang> (19.12.2025)

- 1690 *Conversion de Piritu de indios cumanagotos, palenques, y otros. Sus principios, y incrementos que oy tiene, con todas las cosas mas singulares del Pais, politica, y ritos de sus naturales, practica que se observa en su Reduccion, y otras cosas dignas de memoria. Sacalas nuevamente a luz el P. Fr. Matías Ruiz Blanco, de la Observancia de N.P.S. Francisco, Lector de Theologia, Examinador del Obispado de Puerto-Rico, y Comissario Provincial que ha sido dos vezes en dicha Conversion. Dedicadas al excelentísimo señor Marques de los Velez, dignissimo Presidente del Supremo, y Real Consejo de las Indias*. Madrid: Juan García Infançon. <https://archive.org/details/conversiondepiri00ruiz> (19.12.2025)

Sarion, Roxana

- 2020 “Matías Ruiz Blanco (1643-1708) y la tradición misionera en Píritu: transferencias culturales y lingüísticas”. *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana (RILI)* 8, n.º 36: 181-194. <https://doi.org/10.31819/rili-2020-183609>

Tapia, Diego de

- 1723 *Confessionario en lengua cumanagota y de otras Naciones de Indios de la Provincia de Cumaná con unas Advertencias previas al Confessionario para los Confesores*. Madrid: Pedro Fernández. <https://archive.org/details/confessionariosic00tapi> (19.12.2025)

Zwartjes, Otto

- 2014 “The missionaries’ contribution to translation studies in the Spanish colonial period: the *mise en page* of translated texts and its functions in foreign language teaching”. En *Missionary linguistics*, vol. V: *Translation theories and practices. Selected papers from the Seventh International Conference on Missionary Linguistics*, editado por Otto Zwartjes, Klaus Zimmermann y Martina Schrader-Kniffki, 1-50. Amsterdam: John Benjamins.