

LA LINGÜÍSTICA MISIONERA DEL MAPUDUNGUN EN EL CHILE DEL SIGLO XVII Y EL TRABAJO INSTITUCIONAL DE LUIS DE VALDIVIA

NATALY CANCINO CABELLO*
Universidad de Sevilla, España

RESUMEN: En este trabajo revisamos la relación entre política, planificación en el uso de las lenguas y reflexiones metalingüísticas sobre el mapudungun en el Chile de la primera mitad del siglo XVII, un momento especialmente álgido, ya que en él se discuten y elaboran las estrategias de la “conquista espiritual” de los indígenas, pretendida por la *guerra defensiva*, cuyo principal exponente es el jesuita granadino Luis de Valdivia. Su trabajo se materializa en varias obras de *lingüística misionera*, en la cual diferenciamos los textos de acuerdo con su finalidad, como *metalingüísticos* y *catequéticos*. Para centrarnos en los primeros, describimos su *Arte y gramática* (1606), obra que entendemos como una forma de sistematización metodológica para ejecutar la guerra defensiva y como el resultado de la institucionalización de los discursos hegemónicos de la Iglesia y de la Corona en América en relación con las lenguas vernáculas.

PALABRAS CLAVE: lingüística misionera, Luis de Valdivia, *Arte y gramática*, mapudungun, política lingüística.

THE MISSIONARY LINGUISTICS OF MAPUDUNGUN IN 17th CENTURY CHILE AND THE INSTITUTIONAL WORK OF LUIS DE VALDIVIA

ABSTRACT: In this paper we review the relation between politics, language planning and metalinguistic reflections about the Mapudungun language in the first half of the 17th century in Chile. This was a decisive time as the strategies and planning of the spiritual conquest of the indigenous people were being discussed and planned out. Luis de Valdivia, a Jesuit from Granada, was the main proponent in explaining the defensive war. Valdivia's work can be considered missionary linguistics, and within it one can differentiate between metalinguistics and religious instruction. In this paper we focus on his metalinguistic writings and we describe his Arte y

* Para correspondencia, dirigirse a Nataly Cancino Cabello (nataly.cancino@hotmail.com), Universidad de Sevilla, C/ Palos de la frontera, s/n, Sevilla (41004), España.

gramática (1606), a piece which we understand as a methodological, systematic way of implementing the defensive war, and as a result of the institutionalization of the predominating discourse of the Catholic Church and the Spanish throne in order to conquer Latin America.

KEY WORDS: missionary linguistics, Luis de Valdivia, "Arte y gramática", Mapudungun language, political linguistics.

Recibido: octubre de 2013

Aceptado: diciembre de 2013

PRESENTACIÓN

De la relación triádica entre política, planificación del lenguaje y reflexiones metalingüísticas encontramos varios ejemplos a lo largo de la historia. América Latina y los procesos de conquista y colonia son una clara muestra de ello, pues en esta zona durante siglos se dio origen a formas de comunicación planificadas desde la posición de poder de quienes "descubrieron" el "Nuevo Continente" y se establecieron con el fin de ejercer un dominio no solo material, sino también conceptual de las tierras, sus habitantes y sus culturas. Lo anterior se manifiesta en las políticas lingüísticas para América, elaboradas desde la Corona y la Iglesia, aunque no siempre con acuerdo total entre las partes involucradas.

Esto se explica porque la conquista y la posterior colonización americanas superaron los ámbitos políticos, militares y comerciales, extendiéndose a lo religioso, ya que, además de querer captar más fieles para la Iglesia Católica, la Corona siempre entendió que el poder militar no podía garantizar el orden social y que la disciplina moral era indispensable para mantener la paz y concretar su poder (Roselló Soberón 2006). Por otra parte, desde una perspectiva contextual más amplia, la evangelización garantiza la presencia española en América al dar cuenta de los esfuerzos de la Corona por cumplir con su compromiso de *ampliar la cristiandad* y, al mismo tiempo, legitima el derecho eclesial del otorgamiento de la potestad española sobre el Nuevo Mundo. De este modo, la evangelización se convierte en una herramienta política y corresponde a una forma de *inculturación*¹ del indígena, pues se pretendía conocer sus costumbres y creencias (Cortés 1988) con el fin de cristianizar de acuerdo con ellas y, al mismo tiempo, transformarlas para acercarlas al pensamiento católico (García Ahumada 1994).

Los responsables últimos de enseñar la doctrina cristiana son los religiosos, quienes utilizan varios métodos, entre los cuales destacan aquellos que se relacionan con *lo verbal*, como la catequesis, los sermones y la tabla de doctrina cristiana (Sánchez Herrero 1992). Esto se debe a que la Iglesia comprendió el valor de la

¹ Diferenciamos entre aculturación e inculturación. Ambos procesos implican las modificaciones producidas entre dos culturas en una relación dialéctica de invasión y sujeción. El primero se refiere a ámbitos relacionados con la economía y la política, mientras que el segundo se vincula con la educación y la religión (Mujica Bermúdez 2001-2002).

dimensión lingüística para llevar a cabo su tarea (como ya lo había hecho, en cuanto institución, desde San Agustín en adelante [Cfr. Murphy 1989]). Por ello, dio paso a una evangelización que consideraba la diversidad de idiomas y etnias con el fin de expandir el mensaje de Cristo. De este modo, se inició un trabajo de descripción de las lenguas indígenas con objetivos didácticos, siempre en el marco de la discusión sobre el devenir idiomático en América.

En este trabajo, revisaremos estos lineamientos y su materialización en la producción de la *lingüística misionera* americana que, en el caso chileno, se institucionaliza en 1606, con la impresión de *Arte y gramática* de Luis de Valdivia, en un momento en que el enfrentamiento bélico entre las tropas españolas y los mapuches había derivado en la búsqueda de estrategias no armadas que permitieran mantener el control hispano sobre los territorios que ocupaban ancestralmente estos indígenas. Pretendemos comprender esta obra metalingüística, la primera que se conserva sobre el mapudungun, a partir de su situación en la historia de Chile, como el resultado concreto de decisiones sobre el uso y la promoción de las lenguas y como una muestra de la descripción de un idioma a partir del modelo previo conocido por el locutor. Sostenemos, en este sentido, que su producción obedece a una manipulación de la coyuntura de entonces y que refleja el eurocentrismo con el cual la producción de la lingüística misionera interpretó los objetos que pretendía describir.

Emprendemos nuestra tarea en un marco más amplio de rescate bibliográfico y escritural del pasado colonial americano, por lo que queremos insertar este artículo en el conjunto de trabajos sobre textos no contemporáneos que actualmente se llevan a cabo².

1. POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS PARA LA AMÉRICA COLONIAL

En este punto tenemos que preguntarnos si efectivamente hubo una política y una planificación lingüísticas durante la Colonia americana, entendidas estas ya sea como una actuación normalizadora sobre la lengua o como una toma de decisiones políticas sobre la lengua (Cfr. Escoriza Morera 2008). Pensamos que sí, aunque habrá que matizar esta respuesta, puesto que en lugar de *un* direccionamiento sobre el uso y la difusión de las lenguas, lo que tenemos es una pluralidad de posturas. Suárez Roca (1992: 254) explica esta “tensión”:

[...] a lo largo de casi trescientos años, desde la promulgación en 1512 de las Leyes de Burgos hasta el decreto del rey Carlos III de 1770, la Iglesia y la Corona españolas mantuvieron diversas y, a veces, equívocas posiciones en su intento por encontrar una solución estable y radical [al asunto de la relación de lenguas]. En cédulas y mandatos reales, en cánones y dictámenes sinodales y conciliares, se recomendará y se ordenará tanto el uso y aprendizaje de la lengua española por parte de los indios como la enseñanza de la doctrina en las lenguas indígenas

² Sobre los corpus constituidos en América y trabajos relacionados con textos chilenos, cfr. Contreras Seitz (2013).

por parte de los evangelizadores. [...] los gramáticos y lexicógrafos religiosos no cesarán de apoyar su causa desde la palestra catedralicia o desde los humildes pórticos con que se abrían las obras que publicaban [...] defenderán su ideal con el objetivo de convertir a los indios en su propia lengua.

Según Zavala (1996), en general, frente a la necesidad de implementar una comunicación interlingüística en América, se dan tres posibles alternativas, adoptadas en distintos lugares y momentos: conocimiento de las lenguas indígenas, reducción de las mismas a la *lengua general* de cada provincia y enseñanza del castellano.

Las lenguas vernáculas, su uso y promoción, fueron tema de discusión. Zavala (1996) reconoce que, incluso, se sugirió suprimirlas totalmente ya que con ellas se aprendían las *idolatrías* y *supersticiones* de los antepasados, constituían un obstáculo para comprender el cristianismo y dificultaban el aprendizaje del español. Para Suárez Roca (1992), en el fondo, se ponía en duda la capacidad de la *más perfecta lengua de los indios* para explicar bien y con propiedad la doctrina cristiana. Sin embargo, Castro (2009) señala que también se veía en los idiomas indígenas un mecanismo que hacía al misionero más cercano a los nuevos fieles, por lo que, según Sánchez Herrero (1992), a pesar de los inconvenientes, la evangelización se desarrolló, en gran medida, en estos idiomas. Ahora bien, esta decisión provocó otras dificultades propias de la existencia de una multiplicidad de lenguas, puesto que había que aprenderlas y usarlas, expresar con ellas los dogmas católicos correctamente y evitar que los indígenas se desconcertaran al ver la misma doctrina escrita en lenguas distintas y la confundieran con una pluralidad de doctrinas.

Por su parte, el castellano siempre fue objeto de una preocupación especial, ya que su avance era lento a raíz de la resistencia del indígena para aprenderlo (Rivarola 1995). De hecho, la Corona recurre en 1550 a la Iglesia, que debía enseñar esta lengua por dos fines: la conversión y la promoción de las *buenas costumbres* (Zavala 1996). Su enseñanza se enfrentaba a varias dificultades: los religiosos encontraban más práctica la enseñanza de la fe en la lengua materna de sus feligreses (Wright Carr 2007) y algunos sacerdotes se opusieron a que los neófitos –por su falta de preparación– leyeran los textos sagrados. En cualquier caso, siempre el número de misioneros era insuficiente como para enseñar el castellano a todos los indígenas (Pottier 1983) y estos nunca dejaron de considerar a los españoles como unos extraños (Tineo 1990). Ya a partir de 1685 se toman medidas para unificar el español en el continente, bajo la idea de la unidad de la sociedad americana. En ese sentido, puede hablarse de una *conquista lingüística* del/con el castellano en América (Cfr. Solano 1991).

Pensamos que a la propuesta de Zavala (1996) hay que sumar el uso y la difusión del latín en los inicios de la colonización, pues era considerado un idioma de prestigio (Cfr. Helmer 2011). Su enseñanza fue general en los conventos, escuelas y seminarios de América. Incluso, se enseñó en las universidades. No obstante, su difusión se complicaba por la falta de un metalenguaje gramatical en el idioma indígena, aunque algunos colegiales lograron manejarlo y, de ese modo, cooperaron con los misioneros en la sistematización de su propio idioma y en la traducción de la doctrina cristiana (Suárez Roca 1992).

En estas relaciones interlingüísticas vemos que, en definitiva, lo que está en juego es lo que Zimmermann (1999) llama los modos fundamentales de solucionar un problema de comunicación: el bilingüismo o la imposición de una lengua sobre otra. Esta última opción implica el desplazamiento de una lengua (que suele ser la minoritaria o minorizada) y, consecuentemente, el desplazamiento de una cultura, pues las políticas y la planificación lingüísticas coloniales y poscoloniales “no tuvieron como meta principal la manipulación de la situación lingüística, sino de la identidad étnico-cultural” (Zimmermann 1999: 135).

2. LA LINGÜÍSTICA MISIONERA AMERICANA

En primer lugar, debemos aclarar que, aunque nos referimos a la Colonia americana, la producción de la *lingüística misionera* no se agota en esta delimitación espacio-temporal, sino que también se produce en otras zonas, como Filipinas, y se extiende hasta el siglo XX.

Ahora bien, en esta noción se han incluido diversas clases textuales, como las artes y las gramáticas, los vocabularios y los calepinos, los sermones y las cartillas, los confesionarios, los catecismos... Si bien estos tipos discursivos se orientan hacia un interés común –la evangelización y la creación de un marco conductual acorde a las nuevas creencias religiosas–, no todos tienen los mismos objetivos particulares, sino que distinguimos algunos cuyo principal interés se vincula con la descripción metalingüística (artes y gramáticas, vocabularios y calepinos) y otros de carácter catequético, que se caracterizan por ser predominantemente argumentativos (sermones y cartillas), instructivos (confesionarios), didácticos (catecismos)... Es decir, son obras que se apropian de la lengua y de las reflexiones metalingüísticas para *actuar* en la comunicación intercultural.

Por lo anterior, creemos que es necesario diferenciar en el seno de la lingüística misionera las obras que implican un trabajo *sobre* la lengua de aquellas que constituyen un ejercicio *con* la lengua. De este modo, la entendemos como el conjunto de textos producidos en situaciones de contacto asimétrico, en el cual un grupo intenta comprender la lengua del otro para imponer sobre/a través de ella su forma de concebir y explicar el mundo.

Según Suárez Roca (1992), estas descripciones se inician en México con los primeros sacerdotes, los *doce apóstoles*, quienes advirtieron que para evangelizar necesitaban adentrarse en el universo indígena, el que se les abriría en la medida en que conocieran sus lenguas y quienes defendían –implícitamente– la tesis de que las lenguas indígenas son idóneas, suficientes y capaces para exponer el pensamiento cristiano. Pronto, esta tarea se extiende a otras Órdenes y zonas, de modo que los misioneros componen artes y vocabularios y vierten los principios de la fe cristiana en las lenguas vernáculas, dando forma a cartillas, catecismos, doctrinas, confesionarios y sermonarios, en un ejercicio continuo durante toda la Colonia, aunque, según Zimmermann (1997a), se realizará con una idea de *lenguaje* diferente para cada región, para cada misionero.

Este trabajo no estuvo exento de dificultades, pues las lenguas de América no presentan ninguno de los rasgos de los idiomas que conocían los misioneros, no habían sido descritas anteriormente y diferían entre sí (Zimmermann 2006). No obstante, los religiosos tenían la ventaja de poseer una formación filológica que facilitaba el enfrentamiento técnico a estas lenguas, por lo que pudieron usar métodos y categorías de descripción basados, fundamentalmente, en las *Introductiones latinae* de Nebrija (Ridruejo 2007).

Por otra parte, los misioneros carecían de métodos formales para la obtención de los datos lingüísticos (Hernández Sacristán 1997). Debieron, entonces, servirse de intérpretes que colaboraron en distintas tareas eclesiales, como la transmisión de la prédica y la composición de sermones. Sin embargo, no siempre se confiaba en la fidelidad del trabajo de los indígenas (Suárez Roca 1992).

Los religiosos tampoco contaban con un alfabeto fonético para transcribir sistemáticamente lo que oían, por lo que debieron usar el castellano, aunque no fue suficiente para simbolizar los sonidos de otras lenguas. Inventaron, entonces, algunas formas, como diacríticos, combinaciones de letras y nuevas letras (Zimmermann 1997a). Este ejercicio crea una comunidad de sentido entre ambos códigos, pues se confía en que la transcripción de un idioma en el alfabeto de otro facilite “la “conversión” de una lengua al sentido de otra distinta” (Suárez Roca 1992: 12). Por otra parte, las reglas gramaticales se presentaban a modo de formulaciones, sin ser normativas, hecho que diferencia la producción americana de la europea (Zimmermann 1997b).

Como hemos señalado, la lingüística misionera tenía fines prácticos, relacionados con la evangelización y corresponde a una expresión de la dominación política y espiritual que interpreta al *otro*, pero para conquistarlo (Zimmermann 1997a y 2006). Al respecto, Thiemer-Sachse (1997: 153) señala³:

Un método muy eficaz de la dominación ideológica era la manipulación del lenguaje, lo que empezó ya con el aprendizaje y la progresiva dominación del idioma indígena. Pero lo más esencial era el proceso de cambiar conscientemente el léxico y aprovecharse del resultado en sus predicaciones, o en la enseñanza de los jóvenes indígenas en las escuelas eclesiásticas. Divulgando el nuevo contenido ideológico, mediante el idioma autóctono modificado, se tenía un método muy eficaz de la conquista espiritual.

Por último, hay que destacar lo señalado por Cabarcas Antequera (2002): en esta época nos encontramos ante un escenario en que proliferan los estudios lingüísticos y en el cual se considera que *fijar* las lenguas era el fundamento de su estudio y su posibilidad de perdurar. Creemos que esta preocupación surge de los intereses del expansionismo europeo en ámbitos políticos, militares y comerciales, que alienta esta clase de estudios en el entendido de que las lenguas son un medio de (inter)comunicación con

³ Salas Astrain (2012), cuando se refiere a la traducción intercultural, señala que estamos ante un tema conflictivo, puesto que entran en juego los valores de la alteridad en una relación entre sociedades en distintos estadios y porque la utilización de las obras tiene consecuencias socioculturales y políticas. Pensamos que estos postulados se hacen extensivos a la lingüística misionera.

las culturas a las que se enfrentan los conquistadores y a la necesidad, por tanto, de culturizar mediante la evangelización.

3. LUIS DE VALDIVIA Y LA POLÍTICA EN/PARA CHILE

Cuando, en 1593, llega a Chile el primer grupo de la Compañía de Jesús, arriba a un territorio en el cual existía una relación asimétrica entre españoles y mapuches, caracterizada por los constantes intentos hispanos por imponer el poder y por la actitud beligerante de los indígenas que pretendían mantener su autonomía territorial y cultural. Cuando se relacionan con los mapuches, los jesuitas perciben un panorama que les parece alentador: aunque los mapuches han permitido los abusos de los brujos y el Demonio, no poseen templos, ni ídolos. Los sacerdotes calculan que, por lo tanto, tienen ante sí un proceso de evangelización rápido, basado en la repetición de la doctrina, que solo requiere de los medios adecuados (Boccaro 2007). En Santiago, se encuentran con una sociedad colonial fragmentada en varios subgrupos a los que deben atender y deciden hacerlo mediante la repartición de tareas: Luis de Valdivia dirigió la catequesis de los mapuches; Hernando de Aguilera, de los huarpes⁴; Juan de Olivares, de los españoles adultos; Luis de Estella, de los niños y Gabriel de Vega, de los negros (Foerster 1996).

Después de un año, Valdivia se hizo cargo de la Orden. El religioso había nacido en Granada en 1560 o 1561 e ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús en Villagarcía de Campos, en 1581. Se ofreció, en 1588, para partir a América y llegó a Lima el 29 de noviembre de 1589 (Díaz Blanco 2010 y 2011). Desde allí pasó a Juli, una misión de aymaras fundada por José de Acosta, que había creado un método dinámico de relación con los indígenas a partir de su lengua y cultura (Cfr. Solodkow 2010).

En Chile, el jesuita mantuvo un contacto sostenido con los indígenas, que lo llevó a la idea de que era posible establecer la primacía de la religión incluso en las circunstancias de belicosidad que se vivían (Mires 2006). Gracias a esta cercanía y a las enseñanzas de Hernando de Aguilera y Juan de Olivares, hablantes del mapudungun, Valdivia aprendió esta lengua, aunque, para Díaz Blanco (2010), lo que el jesuita identificó como dominio del idioma puede haber sido, más bien, el conocimiento de algunos recursos léxicos y gramaticales necesarios para los fines evangélicos. De todos modos, el hecho de manejar el mapudungun le facilitaba la comunicación con sus interlocutores, quienes valoraron sus esfuerzos por aprenderlo.

Tras el levantamiento general mapuche de finales de 1598 en Curalaba, la rebelión se incrementó rápidamente y en los dos años siguientes los indígenas acabaron con las ciudades situadas al sur del río Biobío. El imperio español, que –por su lógica de centralización y subordinación– no puede aceptar la actitud de los indígenas, legítima y promueve el enfrentamiento bélico (Salinas Campos 1991). Pero, más allá de la posición oficial, los hechos de Curalaba ejercieron una honda influencia en los

⁴ Indígenas trasladados desde Cuyo.

españoles afincados en Chile, quienes desarrollaron profundos sentimientos racistas frente al mapuche (Díaz Blanco 2010). En este escenario, Luis de Valdivia propone la *guerra defensiva*. Para el jesuita, los mapuches se habían rebelado en contra de los agravios a los que eran sometidos por los españoles. Por lo tanto, lo que hacían era defenderse legítimamente de los que consideraban sus enemigos. Así lo explica durante la implementación de este método:

[...] espero en Dios n[uest]ro S[eño]r que así como los motivos y causas q[ue] obligavan a éstos [mapuches] a revelarse antiguam[en]te dados de n[uest]ra parte (que era la opresión y servicio en que los teníamos, como se vio en la rebelión de Arauco, Tucapel y catyray) an cessado agora de raíz, así también an de cessar de raíz las rebeliones y arraygar la quietud y paz, a que ayuda y ayudará mucho el riego de la palabra de Dios [...] y añádese a esto que las rebeliones muchas vezes an sido ocasionadas de los malos sucesos q[ue] d[e] n[uest]ra parte a avido en la guerra y buenos de su parte (Valdivia [1611] 2011: 145).

Valdivia aceptaba la guerra, siempre que esta tuviera un carácter *defensivo* y no *ofensivo*. En su formulación, los ataques de las tropas españolas provocaban el rechazo de los indígenas, por lo que proponía atraerlos mediante la evangelización y el diálogo. De acuerdo con Foerster (1996), lo que esta propuesta promueve no es la autonomía de los indígenas, sino que con ella se pretendía hacerlos vasallos del rey.

Para ejecutar esta estrategia, Valdivia ([1604] 2011) señala que primero es necesario terminar con el servicio personal, ya que constituía la razón última por la cual los mapuches se levantan en armas⁵. A juicio de Mires (2006: 95), esto implicaba una reforma social, pues “cuestionaba lo más profundo de las relaciones sociales y de propiedad establecidas”. Por lo anterior, era necesaria la participación de autoridades civiles, en especial, de los gobernadores, quienes, sin embargo, o estaban comprometidos con los intereses derivados de los repartimientos o no tuvieron el valor para enfrentarse a los encomenderos (Amunátegui Solar 1934).

Valdivia elaboró sus ideas durante su estancia en Lima (adonde regresó a finales de 1601 o inicios de 1602), pues se alejó del círculo de familias santiaguinas que manifestaba poca preocupación por la situación de los indígenas. Allí contactó con los Virreyes, quienes favorecieron sus teorías, pues permitirían reducir los altos costes económicos de la guerra de Arauco (Díaz Blanco 2010), producidos, según Valdivia ([1611] 2011), por la reconstrucción de las ciudades que atacaban los indígenas y por la mantención del ejército.

⁵ No obstante, en un momento, el jesuita formó parte de un grupo que presionó por la esclavitud del indígena. De hecho, fue el encargado de leer, en la Catedral de Santiago de Chile, ante el Gobernador y el Cabildo Catedralicio, el *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos los indios rebelados de Chile*, de Melchor Calderón, Vicario General de dicha Catedral. Esta obra se había escrito a raíz de los sucesos de Curalaba y en ella se justifica la esclavitud indígena como un medio para concluir la guerra y para evangelizar. Se indica que, si bien ha habido abusos por parte de los españoles, también estos han venido de los indígenas, los que se han ejecutado a pesar de los intentos de diálogo de los distintos gobernadores y del buen trato que se les ha dado en solicitarles solo el tributo, sin esclavizarlos (Cfr. Foerster 1996).

4. LA LINGÜÍSTICA MISIONERA DE LUIS DE VALDIVIA

En la línea de la lingüística misionera, Luis de Valdivia produce un conjunto de obras de carácter metalingüístico y religioso que obedece a su deseo de evangelizar entre los grupos étnicos que encuentra a su llegada a Chile. Su trabajo se elabora en una época en la que los misioneros prestan mayor interés a los idiomas indígenas de América (Cfr. Calvo Pérez 2000) con el fin de evangelizar. En este sentido, su producción se suma a un esfuerzo mayor que busca la inculturación del indígena y estaba elaborada en una lógica de conversión: de infiel a cristiano, de lo oral a lo escrito, de lo ajeno a lo comprensible (Cfr. Errington 2001). En ese sentido, esta relación implica la interpretación de *otro* que no se considera como miembro de una cultura con el mismo valor jerárquico, sino inferior. Parece ser, entonces, que el lema era *conocer para vencer*, aunque ese conocimiento estuvo mediado por una manera de ver el mundo que no permitió a los misioneros apreciar en su complejidad y originalidad el objeto al que se enfrentaban.

Luis de Valdivia no solo se preocupó por el mapudungun (trabajo que analizamos en el apartado siguiente), sino que también imprimió, en 1607, tratados sobre el allentiac y el millcayac, dos lenguas emparentadas de las que predomina la designación de *idiomas huarpes*. Estas eran habladas en San Juan de la Frontera y Cuyo, respectivamente, zonas que estaban bajo la jurisdicción civil y eclesiástica de Chile⁶ (Schuller 1913) y habrían desaparecido entre finales del siglo XVII e inicios del XVIII (Viegas Barros 2009).

A juicio de Zapater (1992), los mismos indígenas *trasladados* a Santiago fueron los informantes de Valdivia. No obstante, de acuerdo con Márquez Miranda (1943), el contacto no se produjo con la misma facilidad, abundancia y regularidad que los encuentros con los mapuches. En efecto, estas obras son más breves que aquella dedicada al mapudungun, aunque poseen prácticamente la misma organización, excepto porque en los vocabularios se presentan las equivalencias a partir del castellano. Según Ridruejo (2007), estos tratados tuvieron una escasa difusión, quizás debido a la extinción de las lenguas que describían.

Al final de su vida política, el jesuita imprime en Valladolid *Sermón en lengua de Chile* (1621), cuando ya vive un verdadero exilio de su vida pública, al que lo habría enviado la propia Compañía. Aunque no se señala, esta obra corresponde a la adecuación para el mundo cultural mapuche de los primeros nueve sermones del *Tercero catecismo* (1585b) de los complementos pastorales elaborados por orden del III Concilio de Lima (1582-1583) (Cfr. Cancino Cabello 2012). Esta cumple con las características establecidas en la época de impresión, pero sus elementos paratextuales son escasos, creemos, debido a la situación personal del autor, que elabora esta obra como un esfuerzo por mantener los lazos con Chile.

⁶ Actualmente son territorio argentino.

5. ARTE, Y GRAMÁTICA GENERAL DE LA LENGVA QUE CORRE EN TODO EL REYNO DE CHILE

Arte y gramática de Luis de Valdivia fue impresa en Lima en 1606, por la Imprenta de Francisco del Canto y contiene, de acuerdo con la tradición de la época, una *suma del privilegio*, la *licencia* firmada por el padre provincial Esteban Páez, la *aprobación* de Hernando de Aguilera y una segunda *aprobación* del presbítero Alfonso de Toledo y de los bachilleres Diego Gatica y Miguel Cornejo.

A estos elementos les sigue, también de acuerdo con la tradición del tipo textual, una dedicatoria, en este caso dirigida a “Alonso Garcia Ramon Governador Capitan General [...] del Reyno de Chile” (1606: [4r]). Habitualmente, este componente buscaba el amparo de algún personaje importante, aunque también podía estar motivado por la gratitud (Cfr. Herrero Salgado 1996). En el caso de Valdivia (1606), creemos que se trata de una estrategia política con el fin de establecer vínculos con una autoridad con la cual no logró concordar respecto a las estrategias de conquista.

La idea anterior también se manifiesta en el hecho de que Valdivia (1606) señala que compuso el *Arte* mientras recorría tierra mapuche durante el año anterior y que se publica para provecho de otros misioneros. Con ello hace referencia a que las condiciones de guerra en La Araucanía no le permitían ejercer la catequesis, por lo que promueve la paz. En ese sentido, esta obra constituye una forma de sistematización de sus postulados políticos a través de sus reflexiones metalingüísticas, de modo que la publicación es una herramienta de implementación de la *guerra defensiva* al interior de la Compañía.

Posteriormente, encontramos un “prólogo” en el cual Valdivia (1606) anima al aprendizaje del mapudungun, resaltando su unidad en todo el territorio (se hablaría en una amplia zona geográfica, desde Coquimbo hasta Chiloé, desde la cordillera hasta el mar), la uniformidad en la morfología del verbo, la existencia de una sola conjugación y de mayor abundancia de tiempos que en latín y, por último, la posibilidad de resolver rápidamente la única dificultad que podría presentar: la pronunciación de una vocal y una consonante. De acuerdo con Ridruejo (2007), esta clase de *elogios de las lenguas* era un género bastante común en la época y se encuentra en las obras de la lingüística misionera. Sus orígenes se remontan al Renacimiento, en particular, a las gramáticas de los idiomas vulgares.

El cuerpo del impreso se compone tanto por obras metalingüísticas como por otras catequéticas (que estudiamos posteriormente). Según Ridruejo (2007), este hecho no resulta extraño en la época y obedece al deseo de los religiosos de aportar, por una parte, la gramática y el vocabulario con el fin de facilitar la comunicación con feligreses indígenas, mientras que, por otra parte, se ofrecen los textos que permitirán realizar las tareas eclesiales (promover la conversión y administrar los sacramentos).

En esta obra encontramos el primer estudio metalingüístico que en la actualidad se conoce sobre el mapudungun. Sin embargo, Medina (1897a) informa sobre uno anterior y que se encontraría extraviado: *Diccionario de la Lengua chilena y Observaciones para aprenderla con mayor facilidad y elegancia* de Gabriel de Vega. Según Hanisch Espindola (1974), existía en la Biblioteca del Colegio Máximo en

1767 (A.N. Jesuitas, vol. 7, Catálogo de la Biblioteca). También Torres Saldamando (1882) da noticias al respecto e indica que el escrito se conservaba sin editar en el Archivo Nacional de Lima.

Gabriel de Vega era compañero de Valdivia, llegaron juntos a Chile, misionaron en los territorios del sur y se ocupaban del mismo idioma, por lo que es presumible que el sacerdote granadino haya conocido su labor. Después de todo, era habitual que en el interior de las Órdenes este tipo de trabajos tuvieran un carácter de bien común. Entonces, ¿por qué la impresión a nombre propio?⁷ Aunque Medina (1897a) se inquieta por la omisión de referencias a su compañero y derechamente se pregunta: “¿cómo es [...] que [Valdivia] no menciona en parte alguna de su *Arte y vocabulario*, impreso en Lima en 1606, los trabajos de [Vega]?” (XI), cuya muerte se produjo en 1605.

Darapsky (1888) plantea que el aprovechamiento que pudo haber hecho Valdivia de su labor fue escaso, pero Medina (1897b) cree que sí usó sus conocimientos. De todos modos, según Mitre (1894), no se puede estimar hasta qué punto pudo haberlos utilizado, debido a que no contamos con las fuentes⁸.

El alcance del trabajo de Valdivia se demuestra en que ha tenido varias publicaciones posteriores: López del Haro lo reimprimió en Sevilla en 1684 y Julio Platzmann hizo lo mismo en Leipzig, en 1887. Recientemente ha vuelto a ser editado en Madrid, en 2007, por Emilio Ridruejo, quien señala (2007) que la importancia de este tratado radica en que estableció un modelo de codificación del mapudungun que fue seguido por los gramáticos posteriores, Febres (1765) y Havestadt (1777)⁹. El investigador coincide con Márquez Miranda (1943) en señalar que el éxito del *Arte y gramática* se debe a que describe una lengua *general*, pues tal designación implica una preferencia desde el punto de vista de la administración y de la evangelización.

5.1. Descripción metalingüística

En la descripción metalingüística, Valdivia (1606) sigue la tradición de las gramáticas de los idiomas indígenas, tanto en la terminología, como en la ordenación (Zwartjes 2000). Particularmente, los trabajos sobre las lenguas andinas que se habían realizado en la misión de Juli constituyen su patrón más inmediato (Ridruejo 2007), ya que el jesuita los había conocido no solo en la teoría, sino también durante su primera estadía en Perú.

Inserta en los estudios de la lingüística misionera, esta obra se guía por el uso de los patrones clásicos para describir el mapudungun. Garcés Gómez (1991) reflexiona sobre este asunto y señala que Valdivia “estructura el material lingüístico que tiene entre sus manos según los moldes de la lengua latina” (222), aunque también hallamos

⁷ Tampoco en el *Confesionario* ni en sus sermones señala que se basó en los complementos pastorales.

⁸ Valdivia también fue acusado de plagio por Antonio Parisi, quien aseguró ante el Consejo de Indias haber sido el único que había escrito artes, vocabularios y sermones en mapudungun. Sin embargo, de estas obras no se tienen noticias (Medina 1897a).

⁹ Salas (1980) indica que las obras de Valdivia y estos dos autores constituyen, en conjunto, los trabajos fundacionales sobre el mapudungun.

referencias al castellano. Creemos que, en general, Valdivia (1606) no reconoce que se enfrenta a una lengua con una estructura distinta de aquellas con las que se había enfrentado en su aprendizaje como hablante y en su formación filológica. Esta *incomprensión* efectiva del objeto al que se enfrentó no le permitió desarrollar una descripción del mapudungun como una lengua suficiente en cuanto sistema de comunicación (intra e inter)cultural, sino como una mera forma que se explica solo en relación con los idiomas europeos.

De este modo, no presenta la estructura del mapudungun en cuanto lengua polisintética y aglutinante, en la cual “el significado total de la forma verbal [por ejemplo] es resultado de la combinación estratificada de los significados individuales de los elementos constituyentes” (Salas 1992: 69). Así ocurre con el apartado sobre la declinación, en el cual, de acuerdo con el modelo latino, se explica la morfología del nombre, insistimos, sin entender que la estructura de la lengua es diferente. Señala:

El nombre, y las demas partes de la oracion, q en esta lengua se declinan, no tienē mas de vna terminaciō, como se vee en este nombre (chao) que significa *Padre*.

Sing.	Nominatiuo	Chao	<i>el padre.</i>
	Genitiuo	Chao ñi	<i>del padre.</i>
	Datiuo	Chao.l.chao meu	<i>para el padre</i>
	Acusatiuo	Chao.l.chao meu	<i>al padre.</i>
	Vocatiuo	A Chao	<i>o padre.</i>
	Ablatiuo	Chao meu.l.eḡu	<i>por el padre,</i> <i>en el padre, de el padre, y con el padre.</i>
Plur.	Nom.	Pu chao.l.chao yāca.	<i>los padres</i>
	Gen.	Pu chao ñi.l.chau yuca ñi.	<i>de los padres</i>
	Dat.	Pu chao .l.puchao meu.l.chao yūca-meu.	<i>para los padres.</i>
	Aceu.	Pu chao.l. puchao meu .l. chao yūca-meu.	<i>a los padres.</i>
	Voc.	A puchao.l.A chao yūca.	<i>o padres.</i>
	Abla.	Pu chao meu.l.egu.l.chao yūca meu. l.	<i>eḡu, por los padres, en, de, y con los padres</i>

(Valdivia 1606: [9r])

Sobre el paradigma de la conjugación, clasifica los verbos de acuerdo con su terminación. Sobre los modos verbales, presupone la existencia de los cinco modos tradicionales: indicativo, imperativo, optativo, subjuntivo e infinitivo, aunque reconoce que el optativo no tiene tiempos distintos que los del imperativo e indicativo y algunos del subjuntivo; también señala que el infinitivo no sería un modo propio sino que se realiza a través de las primeras personas del singular de los tiempos de indicativo. Por ello, reduce el sistema a los modos indicativo, subjuntivo e imperativo.

Cuando se refiere a la fonética, “intenta reducir a nuestro alfabeto los sonidos de la lengua que trata de describir” (Garcés Gómez 1991: 222) y utiliza diacríticos. Ante

este hecho nos preguntamos si en efecto se trata solo de una estrategia metodológica relacionada con la enseñanza de lenguas, con la cual se busca facilitar el aprendizaje de los misioneros presentando el mapudungun a través de una lengua que ya conocen. Planteamos esta inquietud pues pensamos que esta clase de relaciones comparativas obedece también a que los propios religiosos forzaron la asimilación fonética de las lenguas indígenas en relación con el español, como una estrategia razonada orientada a la aculturación mediante la lengua, tal como ocurrió en el nivel léxico (Cfr. la cita de Thiemer-Sachse [1997] que hemos incorporado en el apartado 2).

Valdivia (1606) también introduce nociones propias de la cultura europea para explicar los sistemas numerales (como cardinales y ordinales) y temporales. En este último caso es claro cuando busca un referente en el español: “No tienen nombre que signifique tiempo en común, y suplénlo estos verbos, Chunténman, Aldúnman, Pichinman” ([49v]). De este modo, queda manifiesto que su descripción es una interpretación del sistema lingüístico al que se enfrentó y que no identificó como una forma diferenciada (pero válida) de comprender el mundo y su funcionamiento.

Por su parte, el *Vocabulario* había sido la forma lingüística impuesta por los misioneros para la traducción de los idiomas indígenas, complementando el trabajo gramatical, de ahí que lo acompañe (Suárez Roca 1992). De hecho, Valdivia (1606) señala como indispensable para comprender esta obra la revisión previa de los principios gramaticales que ha expuesto. A su juicio, este tratado contiene los elementos básicos necesarios para la evangelización. El autor se ciñe a la tradición y ordena alfabéticamente los vocablos, junto con su significado, aunque escasean anotaciones metaléxicas y las que aparecen están relacionadas con lo que él entiende como el uso intracultural. Así ocurre, por ejemplo, con la definición de ‘alhue’ como ‘diablo, y con esta palabra afrenta a otro’ (Valdivia 1606: s/p), en una anotación en la que el locutor evidencia su posición ideológica en lo referente a creencias religiosas y, al mismo tiempo, nos deja ver que comprende y extiende la relación asimétrica entre las culturas que se enfrentan en el discurso o que, más bien, el discurso enfrenta, en una dinámica de interpretación del otro para promover su inculturación.

Las descripciones que Valdivia (1606) ofrece no se relacionan con la estructura del idioma que se pretende describir, sino que se deja guiar por modelos foráneos, pero conocidos para el autor. En ello vemos la *camisa de fuerza* de la que habla Zimmermann (1997a) cuando se refiere a los trabajos de la lingüística misionera americana. En ese sentido, *Arte y vocabulario* es un ejemplo de la manera en que los conocimientos de los religiosos facilitaron su tarea descriptiva, pero no les permitieron *analizar* las lenguas indígenas por sí mismas, sino como *formas* las más de las veces incapaces de comunicar conceptos abstractos. En ello se manifiesta la creencia en una profunda relación entre lengua y cultura, pues las descripciones del mapudungun no son otra cosa que la proyección hacia la manifestación humana del lenguaje de las características que se adjudican a los mapuches, en cuanto pueblo culturalmente diferenciado desde el eurocentrismo.

5.2. Obras catequéticas

Esta publicación también contiene obras catequéticas: una *Doctrina cristiana*, un *Catecismo* y un *Confesionario*. La vinculación de las dos primeras con los complementos pastorales del III Concilio Limense se explicita en la portada principal y en la interna. Con ello, el jesuita da cumplimiento expreso en su Provincia a las disposiciones emanadas del evento. Lo anterior revela una actitud obediente, prácticamente militante, con respecto a la Iglesia, al tiempo que manifiesta la sistematización de las políticas lingüísticas americanas para un mundo cultural concreto, el mapuche. Estas obras están redactadas en dos variedades dialectales: la de Santiago y la de La Imperial, que corresponden a las dos diócesis existentes.

A la *Doctrina* le precede un alfabeto y un silabario, cuyas funciones exactas se desconocen, aunque, según Ridruejo (2007), podrían haber sido utilizados para enseñar a leer a los futuros acólitos indígenas, a quienes posiblemente se les encargaba la lectura del texto doctrinal, lo que facilitaría la comprensión del contenido. Debemos mencionar que lo mismo encontramos entre la *Plática* y el *Catecismo mayor* del III Concilio de Lima.

Por su parte, el *Catecismo* posee portada, foliación y signatura propias, por lo cual Medina (1897b) cree que se imprimió en tirada aparte y en mayor número que el resto de las obras que componen el volumen. Este hecho podría explicarse porque sus contenidos cubren los aspectos más básicos que el religioso debiera manejar en la lengua indígena, con el fin de que el catecúmeno conociera los principios elementales de la fe, de modo que su difusión fue más amplia.

Respecto del *Confesionario*, no se menciona ninguna relación intertextual con alguna obra anterior. Al contrario, en su portada interna se menciona que ha sido “Compuesto por el Padre Luys de Valdiuia de la Compañía de IESVS” (Valdivia 1606: s/p). Sin embargo, un análisis nos ha llevado a concluir que no se trata de un escrito totalmente original, sino que corresponde a una adaptación del *Confesionario para los cvras de indios* (1585a), también de los complementos pastorales del III Concilio de Lima. Este trabajo sigue el modelo tradicional: se estructura a partir de una serie de preguntas sobre los posibles pecados del indígena, redactadas del modo en que deberían ser formuladas por el confesor.

Con estas obras catequéticas se complementa el impreso para conseguir su finalidad: describir la lengua para evangelizar. Estas, entonces, constituyen un ejemplo claro de la pretendida inculturación indígena a través de la adaptación a las distintas culturas del continente.

6. CONCLUSIONES

En la América colonial existieron procesos y formas de comunicación lingüística que exigen la comprensión del contexto más amplio en que se desarrollaron con el fin de interpretarlos a cabalidad. El impreso *Arte y gramática* (1606) de Luis de Valdivia es una muestra de ello: los intentos por considerarlo como un objeto de estudio ajeno a

las condiciones históricas en que se produce pueden conducir a la separación de un producto humano del hombre que lo produjo (Cfr. Cancino Cabello 2011).

Al contrario, al situarlo en su momento entendemos que la descripción metalingüística no solo tiene los fines didácticos y prácticos que se han reconocido para la lingüística misionera, sino que también corresponden a una forma de manipulación de la cultura cuya lengua se describe, pues a través de ella se tiende un puente de comunicación que facilita la evangelización. Es más, el mismo idioma termina siendo examinado como un objeto descriptible solo a partir de los parámetros de otro, de *lo conocido* (*lo europeo*, al fin), no de sí mismo, trasladando, entonces, prejuicios y características a un mundo nuevo, del que no siempre se tienen noticias objetivas, pero que se pretende terreno fértil para cristianizar.

Al mismo tiempo, esta descripción es producto de unas ideas preconcebidas sobre los hablantes de la lengua, a quienes se les atribuyen características determinadas por su pertenencia cultural, distintas de aquellos que participan en el circuito comunicativo para el que se genera la obra. Con ello, el eurocentrismo con el cual Valdivia y los misioneros se enfrentaron a lo indígena limitó su propio trabajo y la mantención de las culturas que, en algún momento, dijeron (y creemos que quisieron sinceramente) proteger. Se trata de la manifestación de una postura dual, que por una parte intenta describir pero sin entender el objeto como un producto que difiere estructuralmente de lo conocido¹⁰.

Aunque no creemos en una aproximación “neutral” a la lengua como objeto, sostenemos que en su trabajo metalingüístico, los misioneros no solo internalizaron prácticas preestablecidas como normas de descripción (Cfr. Payàs, Zavala y Samaniego 2012, respecto de la traducción) ni dejaron de percatarse de los efectos discursivos de su posición como sujetos religiosos interculturales (Cfr. Aedo Fuentes 2005), sino que, por el contrario, manipularon de forma deliberada y consciente la descripción metalingüística con el fin de conseguir el fin último que guiaba su quehacer: la conversión de los *infielos*. Después de todo, cuando se inicia la labor misionera en América, la Iglesia ya contaba con una larga tradición de utilización de las lenguas para promover la fe, sistematizada en dicha institución a través de la formación retórica.

Para concluir, y volviendo al título de este trabajo, Luis de Valdivia se esfuerza por ejecutar los lineamientos de la Iglesia (III Concilio de Lima): implementar un cuerpo de doctrina adaptado a las características de cada grupo indígena del continente americano, que, en su caso, corresponde a la cultura mapuche, al tiempo que crea un medio que facilitará la ejecución de sus ideas políticas (la *guerra defensiva* para Chile). Por lo anterior, se trata de un trabajo de institucionalización, ya que implementa un

¹⁰ En un estudio sobre la situación de los mediadores lingüísticos coloniales, Payàs, Zavala y Samaniego (2012) plantean que en estos sujetos se observa una tensión entre la necesidad de conocimiento del otro que genera el pensamiento renacentista y una posición religiosa que provocaba el repudio de las prácticas que adjudicaban a la acción demoníaca. Creemos que dicha explicación puede hacerse extensiva a la manipulación metalingüística de los idiomas indígenas.

método de evangelización acorde a los lineamientos de estrategia bélica que el jesuita había desarrollado en cuanto agente de la Iglesia y de la Corona españolas.

REFERENCIAS

- AEDO FUENTES, M. 2005. El doble discurso de la frontera: los textos catequísticos de padre Luis de Valdivia. *Acta Literaria* 30: 97-110.
- AMUNÁTEGUI SOLAR, D. 1934. *Jesuitas, Gobernantes, Militares y Escritores*. Santiago, Chile: Ercilla.
- BOCCARA, G. 2007. *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Antofagasta/San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte/Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige S.J.
- CABARCAS ANTEQUERA, H. 2002. *Nuestras gramáticas o artes de hablar, leer y escribir en castellano y lenguas indígenas. Siglos XV, XVI, XVII y XVIII*. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia/Universidad de Salamanca/Fundación Santillana.
- CALVO PÉREZ, J. 2000. Las gramáticas del Siglo de Oro quechua: originalidad y diversidad. En O. Zwartjes (Ed.), *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI-XVII)*. Pp. 125-204. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- CASTRO, V. 2009. *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del Sur*. Santiago, Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- CANCINO CABELLO, N. 2011. Los textos no contemporáneos del español de América. Algunas reflexiones sobre lingüística e interdisciplinariedad. *Cuadernos de la Alfal* 2: 186-195.
- _____. 2012. El *Tercero Catecismo* del III Concilio de Lima: un modelo textual para la evangelización americana. Ponencia presentada en el 9º Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española. Cádiz.
- CONCILIO PROUINCIAL DE LIMA. 1585a. *Confessionario para los curas de indios. Con la Instrvcion contra sus Ritos: y Exhortacion para ayudar al buen morir: y jumma de fus priuilegios: y forma de Impedimentos del Matrimonio. Compvesto y tradvzido en las Lenguas Quichua, y Aymara. Por autoridad del Concilio Prouincial de Lima, del año de 1583*. Ciudad de los Reyes [Lima]: Antonio Ricardo.
- _____. 1585b. *Tercero Cathecismo y exposicion de la DoEtrina Christiana, por Sermones. Para que los curas y otros minifrtros prediquen y enseñen a los Yndios y a las demás perfonas. Conforme a los que en el sancto Concilio Prouincial de Lima se proueyo. Impresso con licencia de la Real Audiencia*. Ciudad de los Reyes [Lima]: Antonio Ricardo.
- CONTRERAS SEITZ, M. 2013. Textos chilenos período colonial: ediciones, proyectos y perspectivas. *Boletín de Filología* 48(1): 53-80.
- CORTÉS, J. 1988. La primera evangelización, medio de inculturación indígena. En L. Pereña, J. Cortés, J. Durán, L. Resines, C. Baciero y L. Tormo. *Inculturación del Indio*. Pp. 19-82. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- DARAPSKY, L. 1888: *La lengua araucana*. Santiago, Chile: Cervantes.
- DÍAZ BLANCO, J. 2010. *Razón de Estado y buen gobierno. La Guerra Defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- _____. 2011. Introducción. En J. Díaz Blanco (Ed.), *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*. Pp. 23-65. Santiago, Chile: Universidad Alberto Hurtado/Pontificia Universidad Católica de Chile.
- ERRINGTON, J. 2001. Colonial linguistic. *Annual Review of Anthropology* 30: 19-39 [en línea]. Disponible en: <http://0-www.annualreviews.org.fama.us.es/doi/pdf/10.1146/annurev.anthro.30.1.19> [Consulta: 27/01/2012].
- ESCORIZA MORERA, L. 2008. *Comentario de política y planificación lingüísticas*. Madrid: Arco/Libros.

- FEBRES, A. 1765. *Arte de la lengua general del Reyno de Chile. Con un dialogo chileno-hispano muy curioso: a que se añade La Doctrina Christiana, esto es, Rezo, Catecismo, Coplas, Confesionario, y Pláticas; lo mas en Lengua Chilena y Castellana: y por fin un vocabulario hispano-chileno, y un calepino Chileno-Hispano mas copioso*. Lima: Calle de la Encarnación.
- FOERSTER, R. 1996. *Jesuitas y mapuches: 1593-1767*. Santiago, Chile: Universitaria.
- GARCÉS GÓMEZ, M. 1991. Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reino de Chile. En C. Hernández, G. de Granda, C. Hoyos, V. Fernández, D. Dietrick, Y. Carballera (Coords.), *El español de América. Actas del III Congreso Internacional del español de América*. Pp. 221-231. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- GARCÍA AHUMADA, E. 1994. La inculturación en la catequesis inicial de América. *Anuario de Historia de la Iglesia* 3: 215-232.
- HANISCH ESPÍNDOLA, W. 1974. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*. Buenos Aires/Santiago, Chile: Francisco de Aguirre.
- HAVESTADT, B. 1777. *Chilidúgú*, I, II y III. Aschendorff: Monasterii Westphaliae Typis.
- HELMER, A. 2011. *Asclepiadaeum*: un poema latino del Perú colonial. *Lexis* 35(2): 319-337.
- HERNÁNDEZ SACRISTÁN, C. 1997. Categoría formal, categoría funcional y teoría de la traslación en las primeras gramáticas del náhuatl. En K. Zimmermann (Ed.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Pp. 43-58. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana.
- HERRERO SALGADO, F. 1996. *La oratoria sagrada española. Siglos XVI y XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- MÁRQUEZ MIRANDA, F. 1943. Los textos millcayac del P. Luis de Valdivia (Con un vocabulario español-allentiac-millcayac). *Revista del Museo de La Plata, Nueva Serie, Antropología* 2(12): 61-223.
- MEDINA, J. 1897a. Prólogo. En J. Medina (Ed.), *Nueve sermones en lengua de Chile por el P. Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús. Reimpresos a plana y renglón del único ejemplar conocido y precedidos de una bibliografía de la misma lengua*. Pp. VII-XVI. Santiago de Chile: Elseviriana.
- _____. 1897b. Advertencia. En J. Medina (Ed.), *Nueve sermones en lengua de Chile por el P. Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús. Reimpresos a plana y renglón del único ejemplar conocido y precedidos de una bibliografía de la misma lengua*. Pp. V-VI. Santiago de Chile: Elseviriana.
- MIRES, F. 2006. *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- MITRE, B. 1894. *Lenguas americanas. Estudio bibliográfico-lingüístico de las obras del P. Luis de Valdivia sobre el araucano y el allentiac, con un vocabulario razonado del allentiac*. La Plata: Talleres de Publicaciones del Museo.
- MUJICA BERMÚDEZ, L. 2001-2002. Aculturación, inculturación e interculturalidad: Los supuestos en las relaciones entre “unos” y “otros”. *Fénix* 43/44: 1-18 [en línea]. Disponible en: <http://www.ibcperu.org/doc/isis/12981.pdf> [Consulta: 26/06/2012].
- MURPHY, J. 1989. El fin del mundo antiguo: la segunda sofística y San Agustín. En J. Murphy (Ed.), *Sinopsis histórica de la retórica clásica*. Pp. 246-257. Madrid: Gredos.
- OROZ, R. 1962. La evangelización de Chile, sus problemas lingüísticos y la política idiomática de la Corona en el siglo XVI. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 29(66): 5-28.
- PAYÁS, G., J. ZAVALA Y M. SAMANIEGO. 2012. Al filo del malentendido: el Padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística. *Historia* 45(1): 69-90.
- POTTIER, B. 1983. *América Latina en sus lenguas indígenas*. Caracas: UNESCO/Monte Ávila.
- RIDRUEJO, E. 2007. *El arte de la lengua de Chile de Luis de Valdivia*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- RIVAROLA, J. 1995. Aproximación histórica a los contactos de lenguas en el Perú. En K. Zimmermann (Ed.), *Lenguas en contacto en Hispanoamérica*. Pp. 135-159. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana.

- ROSELLÓ SOBERÓN, E. 2006. *Así en la Tierra como en el Cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*. México, D. F.: El Colegio de México.
- SALAS, A. 1980. La lingüística mapuche en Chile. *RLA. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* 18: 23-57.
- _____. 1992. *El mapuche o araucano. Fonología, gramática y antología de cuentos*. Madrid: Mapfre.
- SALAS ASTRAIN, R. 2012. Reconocimiento, traducción y conflictividad. Las siempre conflictivas y nunca acabadas relaciones con los otros. En G. Payàs y J. Zavala (Eds.), *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Pp. 123-138. Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- SALINAS CAMPOS, M. 1991. El evangelio, el imperio español y la opresión contra los mapuches: el padre Luis de Valdivia en Chile, 1593-1619. En J. Pinto Rodríguez, M. Salinas y R. Foerster (Eds.), *Misticismo y violencia en la Temprana Evangelización de Chile*. Pp. 71-167. Temuco: Universidad de La Frontera.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. 1992. La enseñanza de la doctrina cristiana en América durante el siglo XVII a través de los concilios y sínodos. En M. Sarabia Viejo (Coord.), *Europa e Iberoamérica: cinco siglos de intercambio. Actas de IX Congreso Internacional de Historia de América*. Pp. 61-86. Sevilla: Junta de Andalucía.
- SCHULLER, R. 1913. Discovery of a fragment of the printed copy of the work on the millcayac language by Luis de Valdivia, with a bibliographical notice. *Papers. Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology Harvard University* 3(5): 220-258.
- SOLANO, F. 1991. Estudio preliminar. En F. Solano (Ed.), *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica. 1492-1800*. Pp. XXIII-XC. Madrid: CSIC.
- SOLODKOW, D. 2010. Una etnografía en tensión: “Barbarie” y Evangelización en la Obra de José de Acosta. *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos, la primera revista evolutiva en la web americanista* [en línea]. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/59113> [Consulta: 09/12/2011].
- SUÁREZ ROCA, J. 1992. *Lingüística misionera española*. Oviedo: Pentalfa.
- TAMPE, E. 1996. *En la huella de San Ignacio. Semblanzas de jesuitas en Chile*, I. Santiago, Chile: INPRU.
- THIEMER-SACHSE, U. 1997. El “Vocabulario” castellano-zapoteco y el “Arte en lengua zapoteca” de Juan de Córdova: intenciones y resultados (perspectiva antropológica). En K. Zimmermann (Ed.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Pp. 147-174. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana.
- TINEO, P. 1990. *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana. Labor organizativa y pastoral del Tercer Concilio Limense*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- TORRES SALDAMANDO, E. 1882. *Los antiguos jesuitas del Perú. Biografías. Apuntes para su historia*. Lima: Liberal.
- VALDIVIA, L. [1604] 2011. Memorial a Luis de Velasco y el Conde de Monterrey. En J. Díaz Blanco (Ed.), *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*. Pp. 85-99. Santiago, Chile: Universidad Alberto Hurtado/Pontificia Universidad Católica de Chile.
- _____. 1607. *Arte y gramática en dos lengvas de indios Millcayac y Allentiac de las Ciudades de Mendoza y S. Iuan de la Frontera de la prouincia de Cuyo Cō Cathecifimos, Confessionarios, y dos breues Vocabularios en ambas lenguas. Doctrina christiana y Cathezismo en la lengua Millcayac para la Ciudad de Mendoza y sus términos. Confessionario breve en la lengva millcayac, de la Prouincia de Cuyo*. Reproducido en F. Márquez Miranda. 1943. Los textos millcayac del P. Luis de Valdivia (Con un vocabulario español-allentiac-millcayac). *Revista del Museo de La Plata, Nueva Serie, Antropología*, II/12: 187-223. (Debido a que falta la portada del original, hemos incluido los títulos de las dos obras independientes).

- _____. [1611] 2011. Impreso propagandístico de la guerra defensiva. En J. Díaz Blanco (Ed.), *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*. Pp. 125-134. Santiago, Chile: Universidad Alberto Hurtado/Pontificia Universidad Católica de Chile.
- _____. [1611] 2011. Carta a Felipe III, 20 de septiembre de 1612. En J. Díaz Blanco (Ed.), *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*. Pp. 142-151. Santiago, Chile: Universidad Alberto Hurtado/Pontificia Universidad Católica de Chile.
- _____. 1621. *Sermon en lengua de Chile, de los mysterios de nvestra santa fe catholica, para dedicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nveve partes pequeñas, acomodadas a su capacidad*. Valladolid: [Jeronimo de Murillo (?)].
- VIEGAS BARROS, P. 2009. Una propuesta de fonetización y fonemización tentativas de las hablas huarpes [en línea]. Disponible en: <http://www.adilq.com.ar/FONEMIZACION%20HUARPE.pdf> [Consulta: 12/08/12].
- WRIGHT CARR, D. 2007. La Política Lingüística en la Nueva España. *Acta Universitaria* 17(3): 5-19.
- ZAPATER, H. 1992. *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia*. Santiago, Chile: Andrés Bello.
- ZAVALA, S. 1996. El castellano, ¿lengua obligatoria? En *Poder y lenguaje desde el siglo XVI*. Pp. 33-101. México, D. F.: El Colegio de México.
- ZIMMERMANN, K. 1997a. Introducción: apuntes para la historia de la lingüística de las lenguas amerindias. En K. Zimmermann (Ed.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Pp. 9-17. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana.
- _____. 1997b. La descripción del otomí/hñahñu en la época colonial: lucha y éxito. En K. Zimmermann (Ed.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Pp. 113-132. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana.
- _____. 1999. *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios. Ensayos de ecología lingüística*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana.
- _____. 2006. Las gramáticas y vocabularios misioneros: entre la conquista y la construcción transcultural de la lengua del otro. En P. Máynez (Ed.), *Actas del V Encuentro de Lingüística de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (UNAM)*. Pp. 319-156. México, D. F.: UNAM.
- ZWARTJES, O. 2000. Modo, tiempo y aspecto en las gramáticas de las lenguas mapuche, millcayac, y guaraní de Luis de Valdivia y Antonio Ruiz de Montoya: La categoría de los “tiempos mixtos”. En O. Zwartjes (Ed.), *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI-XVII)*. Pp. 205-256. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.

FUENTE PRIMARIA

- VALDIVIA, L. 1606. *Arte, y gramatica general de la lengua qve corre en todo el Reyno de Chile, con vn Vocabulario, y Confessionario. Compuestos por el Padre Luys de Valdivia, de la Compañia de Jesus, en la Prouincia del Piru. Ivntamente con la Doctrina Christiana y Cathecismo del Concilio de Lima en Español, y dos traduciones del en la lengua de Chile, que examinaron y aprobaron los dos Reuerendísimos señores de Chile, cada qual la de su Obispado*. Lima: Francisco del Canto. Biblioteca Nacional de España, Sede Recoletos, Sala Cervantes, signatura R/8826.