

**“SERMÓN EN LENGUA DE CHILE” (1621) DE LUIS DE VALDIVIA: CONJUNTO
TEXTUAL UNITARIO Y AUTÓNOMO PARA LA EVANGELIZACIÓN MAPUCHE**

“SERMÓN EN LENGUA DE CHILE” (1621) BY LUIS DE VALDIVIA: SINGLE AND
AUTONOMOUS ASSEMBLED TEXTS FOR THE MAPUCHE PEOPLE EVANGELIZATION

Nataly Cancino Cabello
Universidad de Sevilla / Centro de Estudios Avanzados, Universidad de Playa Ancha
nataly.cancino@hotmail.com

El jesuita granadino Luis de Valdivia fue el principal impulsor de la “guerra defensiva” a inicios del siglo XVII en Chile. Esta estrategia política buscaba la “conquista espiritual” de los mapuches en conflicto bélico con las tropas hispanas. En 1621, su Orden lo envía a Valladolid, donde imprime “Sermón en lengua de Chile”, obra destinada a la evangelización de dichos indígenas y que corresponde a una adaptación de los primeros nueve sermones de los treinta y uno que componen el “Tercero catecismo” (1585) del III Concilio de Lima. En este estudio sostenemos que, pese a este carácter fragmentario, el locutor crea un conjunto textual unitario y autónomo, apoyándose en diversos recursos textuales y lingüísticos (la coherencia entre los temas, las “partes del sermonario”, la *clausio*, la tipografía y la disposición, los recursos de cohesión intertextual), cuyo comportamiento discursivo abordamos.

Palabras clave: Luis de Valdivia, sermonario, mapuches, “Sermón en lengua de Chile”, intertextualidad.

Key words: Luis de Valdivia, sermon book, Mapuche people, “Sermón en lengua de Chile”, intertextuality.

Luis de Valdivia, a Jesuit from Granada, was the main encourager of the “defensive war” at the beginning of the 17th century in Chile. The aim of this political strategy was the “spiritual conquest” of the Mapuche people, who were in fight with the Hispanic troops. In 1621, the Compañía de Jesús sent Valdivia to Valladolid, where “Sermón en lengua de Chile” was printed. This work was designed for the indigenous people evangelization and it is a new version of the first nine sermons from “Tercero catecismo” (1585) by Third Council of Lima. In this study, we maintain that, aside from its fragmentary character, the speaker created a single and autonomous assembled texts, relying on diverse textual and linguistic resources (the coherence among the themes, the parts of the sermon book, the *clausio*, typography and text layout, and inter-textual cohesion), all of which discursive behavior we will analyze in this paper.

(Recibido: 14/1/14; Aceptado: 28/11/14)

Presentación

Los textos del pasado exigen, en cuanto objeto de estudio, que se los observe desde una perspectiva amplia que permita abordarlos tanto en su contexto sociohistórico de producción como en su tradición de texto y discurso, puesto que de ese modo podremos tener una visión clarificadora de su posición y función efectivas. Esto implicará asumir un modelo de análisis que rechace la inmanencia del hablar y que se ajuste a las necesidades que exige la explicación de los mismos: considerar tanto la historicidad, como el establecimiento de lazos semióticos con otras formas de discurso¹.

Lo anterior viene exigido por la naturaleza de los textos, la cual, según Cano Aguilar (1995-1996), es histórica, ya que la enunciación constituye un acto único e irreplicable que se desarrolla en conjunción con situaciones que están en constante cambio. Además, esta característica está contenida en el hecho de que los textos constituyen “clases” que se construyen en virtud de las necesidades comunicativas y, al mismo tiempo, estas clases están insertas en las tradiciones de su sociedad. Siguiendo el postulado de Schlieben-Lange ([1975] 1987: 141), según el cual “el sentido pragmático de una clase de texto sólo puede [...] evidenciarlo el análisis histórico particular”, Cano Aguilar (1995-1996) señala que en el texto inciden elementos lingüísticos y otros ligados al mundo que circunda la producción y que, entre otros aspectos, “se refieren a la ubicación histórica de los actores, del contenido y de la lengua del discurso” (Cano Aguilar 1995-1996: 708). De este modo, consideramos que las unidades comunicativas adquieren este carácter en la medida en que “actúan” en determinadas condiciones contextuales en las que fueron elaboradas o en otras, pero siempre situadas.

Esta es nuestra posición cuando analizamos “Sermón en lengua de Chile” de Luis de Valdivia (impreso en Valladolid, en 1621). Esta obra de carácter bilingüe mapudungun-español se produjo para facilitar la evangelización mapuche y se inserta en la línea de la oratoria sagrada americana, la cual a la fecha de producción del sermonario ya contaba con una tradición establecida que continuaba con la línea de aquella que se había producido en Europa, pero dirigida a un nuevo público (Abbott 2004): los grupos indígenas del llamado “Nuevo mundo”.

La labor de cristianización de los naturales se realizó desde los inicios del “descubrimiento” y se manifestó en la preocupación de los misioneros por las diversas lenguas con las que se fueron enfrentando y en las cuales encontraron herramientas para una evangelización más efectiva (Suárez Roca 1992). La tarea de los “doce apóstoles”, los primeros misioneros en México, fue un ejemplo seguido en todo el continente y en diversos momentos, aunque con una idea de “lenguaje” diferente (Zimmermann 1997). Este trabajo se materializó en tratados descriptivos de las lenguas indígenas, concretamente en artes y gramáticas, vocabularios y calepinos. En conjunto, se conocen como “lingüística misionera”, designación que coincide con la línea historiográfica que en la actualidad se ocupa de ellas. Esta producción también considera aquellos escritos que son usados para la catequesis (Hernández 2013) y que toman aquellas descripciones para la práctica de la evangelización: utilizan las

¹ Esta característica, junto con la inclusión de la susceptibilidad al cambio, es referida por Pons (2008) como un rasgo que aporta la teoría de las tradiciones discursivas, la cual, al partir de la distinción coseriana entre lenguaje, lengua y discurso (Kabatek 2005 y 2006; Koch 2008), amplía el concepto de ‘historicidad’, el que deja de estar compuesto solo por las lenguas, ya que “para la explicación lingüística son decisivas no sólo reglas fónicas, morfosintácticas, lexicales y transoracionales[,] sino [también los] *modelos discursivos o textuales*, que funcionan como reglas del discurso y determinan la expresión concreta” (Oesterreicher 2007: 12). Aunque la mayoría de las tradiciones del discurso se actualiza en las lenguas, la historicidad que comparten no es idéntica, pues mientras las primeras son formadas por grupos profesionales o religiosos, corrientes literarias, movimientos políticos, entre otros, las lenguas históricas son creadas por las comunidades lingüísticas (Koch 2008). Por lo anterior, la historicidad de las tradiciones del discurso se refiere a ejemplares particulares (los textos) y la historicidad de la lengua se presenta en un nivel más abstracto en relación con los mismos, pero más concreto y esencial con respecto al hombre, al individuo, como parte de una comunidad en la que se inserta a través de la lengua materna (Kabatek 2005).

lenguas vernáculas no como objetos descriptibles sino como herramientas para la comunicación con los indígenas en el ámbito de la cristianización, tal como ocurre con sermones, pláticas, confesionarios, cartillas, catecismos...

“Sermón en lengua de Chile” de Luis de Valdivia sigue, en particular, los modelos de predicación establecidos institucionalmente en el seno de la Iglesia católica a partir de las directrices del III Concilio Provincial de Lima (1582-1583). En este artículo, nos centramos en los recursos que funcionan en la cohesión de este sermonario y que hacen que, pese a su carácter fragmentario en relación con su modelo inmediato, sea una obra unitaria y autónoma.

1. Antecedentes de la obra

El granadino Luis de Valdivia llegó a Chile en el primer grupo que envió la Compañía de Jesús, en 1593, después de una estadía en la misión aymara de Juli (Perú), que se caracterizó porque sus métodos de evangelización, propuestos por José de Acosta, se basaban en las lenguas y culturas indígenas para promover la fe entre la que se consideraba como nueva feligresía (Solodkow 2010). Una vez en Santiago de Chile, los jesuitas debieron atender a un mundo étnico diverso, ante lo cual decidieron repartirse las labores de tal modo que Luis de Valdivia se hizo cargo de la catequesis de los mapuches (Foerster 1996). Gracias a la cercanía con los indígenas y a las enseñanzas de Hernando de Aguilera y Juan de Olivares –ambos jesuitas y hablantes del mapudungun–, Valdivia aprendió esta lengua, aunque, para Díaz Blanco (2010), lo que 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, elaboró una obra de carácter metalingüístico: “Arte y gramática de la lengua que corre en todo el Reino de Chile” (impresa en 1606, en Lima).

El contacto sostenido con los indígenas lo llevó a pensar que era posible establecer la primacía de la religión incluso en la situación bélica que se vivía entre hispanos y naturales (Mires 2006). En estas circunstancias, elaboró su propuesta de la “guerra defensiva”, que ofrecía un cambio en la estrategia de enfrentamiento con los mapuches, pues pretendía una “conquista espiritual”, no abiertamente bélica, excepto en caso de que los indígenas atacaran primero (Díaz Blanco 2010). A juicio del sacerdote, los mapuches habían reaccionado ante el acoso español y hacia formas de dominación (Valdivia [1612] 2011); por ello, se convierte en un detractor del “servicio” (Valdivia [1604] 2011).

El jesuita actúa en Chile como un agente de la Corona, labor que sobrepasó su rol eclesial. En 1619 salió rumbo a España para continuar con la promoción de su estrategia como método de conquista. Sin embargo, su Orden lo envió a Valladolid en 1621, prohibiéndole el regreso a Chile, en un verdadero destierro de su prolífica vida política². En aquella ciudad envía a imprimir, en el mismo año de su llegada, “Sermón en lengua de Chile”, por lo que juzgamos como probable que haya estado escrito o preparado con antelación. Ahora bien, se trata de una edición que se realizó con premura –tan solo unos meses después del arribo del autor a Valladolid–, lo que queda de manifiesto en que carece del amplio aparataje paratextual con el que solían contar las obras misioneras: en el sermonario, en cambio, estos componentes son escasos y sencillos (aunque aportan unidad del conjunto, *Cfr.* 2.2).

La obra estaba concebida como una herramienta de la evangelización mapuche en manos de otros miembros de la Compañía, de tal modo que contribuiría a la implementación práctica de la guerra

² Sobre los motivos de esta decisión hay distintas versiones: según Astraín (1916), el misionero no habría sido lo suficientemente discreto al tratar algunos temas de la Compañía y su lejanía ponía fin a las maledicencias de los enemigos; para García Ahumada (1995), la salida de Valdivia se habría producido para evitar la persecución de los encomenderos; y, a juicio de Díaz Blanco (2010), su presencia en Chile no se justificaba, pues la guerra defensiva era tarea del nuevo Gobernador, Lope de Ulloa, que se había mostrado favorable a la estrategia.

defensiva. Por lo anterior, presenta un caso de poliacroasis: distinción de varios oyentes —cada uno con unas determinadas características ideológicas, sociales y culturales—, “que realizan múltiples actos de audición/interpretación del discurso” (Albaladejo Mayordomo 2000: 15).

Es así como distinguimos, por una parte, a los misioneros jesuitas como los destinatarios del texto y, por otra, a los mapuches, en cuanto alocutarios del discurso (de acuerdo con la terminología de Ducrot *et al.* [1974]). Es decir, estos últimos son los receptores que se tienen en cuenta para la producción del mismo: a sus características se adecua tanto el contenido de los sermones como sus recursos pragmalingüísticos, en un intento de “adaptar” lo dicho a la capacidad de interpretación que el hablante les adjudica.

El sermonario se inserta en la tradición de la lingüística misionera americana, como un texto de oratoria sagrada elaborado para la ejecución de una de las labores propias de la vida eclesial: la prédica. Particularmente, se relaciona con la producción catequética del Arzobispado de Lima, del cual dependía la Iglesia chilena, cuyas medidas de evangelización se enmarcan en la idea de la extirpación de idolatrías (Castro 2009) y se acomodan a las líneas pastorales y estéticas del Concilio de Trento (Valenzuela Márquez 2006) a partir de la Asamblea Limense de 1582-1583. Por ello, nos parecía altamente probable que el sermonario de Valdivia (1621) se vinculara a las directrices de aquel III Concilio, ya que en él se habían establecido los lineamientos mínimos de la cristianización en lenguas indígenas; por otra parte, el principal impulsor del trabajo en esa dirección fue José de Acosta, cuyo método hubo de conocer Luis de Valdivia durante su estancia en Juli.

Sin embargo, en “Sermón en lengua de Chile” no hallamos referencias a su relación con alguna obra anterior ni a un marco contextual más amplio que explique cómo se sitúa en su tradición (ya hemos indicado que su paratexto es escaso y rudimentario). Sin embargo, bajo el supuesto de que se elabora como parte del proceso más amplio de la evangelización americana, en general, y particularmente del Arzobispado de Lima, indagamos sobre un posible nexo con otros trabajos. De ese modo, encontramos referencias en dos autores sobre su vinculación con el “Tercero catecismo” (1585a) de los complementos pastorales del mismo III Concilio Limense: Seibold (1997) señala que Valdivia (1621) traduce y adapta los primeros nueve sermones de dicha obra, mientras que, según García Ahumada (1995), habría copiado literalmente cinco sermones. Por lo anterior, hemos recurrido a las fuentes y contrastamos ambos impresos, concluyendo que “Sermón en lengua de Chile” corresponde a una adecuación para el mundo cultural mapuche de los primeros nueve sermones de los treinta y uno que componen el “Tercero catecismo”.

El hecho de que esta dependencia intertextual no se mencione en el sermonario de Valdivia (1621)³ ha sido explicada en otro trabajo⁴, en el cual planteamos nuestra extrañeza por la omisión, ya que existía una orden conciliar para traducir los complementos pastorales a las lenguas generales de la zona sobre la cual tenía potestad la Archidiócesis Limense, por lo que “Sermón en lengua de Chile” seguiría dicha directriz. Hemos adjudicado esta omisión a dos posibles causas: primero, a la situación personal de Valdivia, ya que en su “exilio” la producción del sermonario constituye una justificación de su trabajo para la Compañía o bien puede significar un último intento por mantener los lazos con Chile, de modo que, aun en la distancia, seguía colaborando con la política chilena y la evangelización de los naturales. En segundo lugar, pensamos en una motivación discursiva, por la cual nos inclinamos, ya

³ El caso de “Sermón en lengua de Chile” no es el único en el cual Luis de Valdivia omite la fuente directa. Lo mismo ocurre con el “Confessionario para los curas de indios” (1585b), también del III Concilio de Lima, que el misionero traduce en el mismo impreso que su “Arte y gramática” (1606). No obstante, sí señala la adaptación de la “Doctrina” y el “Catecismo” (ambos de 1584) de los mismos complementos (también en el conjunto de 1606). Por otra parte, Medina (1897) ha destacado la ausencia en “Arte y gramática” de referencias a un trabajo anterior sobre el mapudungun, “Diccionario de la lengua chilena y observaciones para aprenderla con mayor facilidad y elegancia”, actualmente desaparecido, cuyo autor sería Gabriel de Vega, compañero de Luis de Valdivia.

⁴ Cancino Cabello (2012).

que al no indicar que se trata de una adaptación y traducción de una obra elaborada para la evangelización de la Archidiócesis, en general, y no para la mapuche, en particular, el locutor oculta que el público al que originalmente va dirigido el sermionario no coincide exactamente con aquel que ha construido como alocutario (los mapuches); se trata, por lo tanto, de una estrategia de diferenciación del auditorio⁵, con la cual se pretende hacer más eficaz la comunicación.

2. El sermionario como conjunto unitario

Como indicamos, “Sermón en lengua de Chile” contiene nueve sermones, los cuales se basan en los primeros de los treinta y uno que componen el “Tercero catecismo”, hecho que podría imprimirle un carácter fragmentario con respecto de su modelo inmediato. No obstante, en este trabajo sostenemos que se trata de una obra completa, resultado que se obtiene por la decisión del locutor de incorporar aquellos temas “básicos” de la fe, los que se consideran más elementales puesto que se desconfiaba de la capacidad de entendimiento de los indígenas⁶. Este hecho es indicativo de varios aspectos relativos a la dimensión verbal de la evangelización americana, en especial, de aquella que se direccionó desde el Arzobispado de Lima.

En primer lugar, vemos cómo la tradición de la oratoria sagrada en América se fue adaptando de acuerdo con el grupo al que se pretendía llegar y, particularmente para la conversión mapuche, nos muestra que la selección de los contenidos elementales del cristianismo no se modificó, aunque sí se adecuó a las características culturales (y mentales) que el hablante adjudicó a sus alocutarios. Por otra parte, revela cuáles fueron esos mecanismos de adecuación, entre los que destacan aquellos orientados a dar cohesión intratextual a la obra y los que otorgan una mayor efectividad al discurso con el fin de cumplir con el doble objetivo de convencer y persuadir al indígena para que abandonara su mundo de creencias y las prácticas asociadas al mismo.

El “Tercero catecismo” está claramente dividido en secciones temáticas, según se indica en el folio explicativo⁷ de cada página:

<u>Sermones</u>	<u>Temas</u>
1-9	Mysterios de la fe ⁸
10-17	Sacramentos
18-27	Mandamientos
28-29	Oracion
30-31	Novissimos

De estos, Valdivia (1621) utiliza el tema “Misterios de la fe”, que corresponde a los primeros nueve sermones. Es decir, toma los componentes introductorios del texto conciliar y los adapta a la religión y al mundo cultural mapuche. De este modo, “Sermón en lengua de Chile” se completa como una obra autónoma y suficiente desde el punto de vista de su contenido.

⁵ Ya San Agustín consideró la *acomodación* en su modelo de oratoria sagrada, el cual se institucionalizó en la Iglesia católica (al respecto, puede consultarse Murphy [1989] y Urrejola [2011]).

⁶ La referencia inmediata a esta capacidad “especial” se encuentra en el “Proemio” del “Tercero catecismo”: los sacerdotes que les hablan a los indígenas de temas elevados, como si estuvieran en la corte o en la universidad, “en lugar de hazer prouecho hacen gran daño, porq offulcan, y cõfunden los cortos y tiernos entendimientos de los Indios” (Concilio Provincial de Lima 1585a: 3r).

⁷ Cfr. 2.4.

⁸ En el “Proemio”, el sermón 9 forma parte del tema “Penitencia interior”. Es el único de la serie.

Ahora bien, ¿por qué se trata de un conjunto unitario si cada sermón es independiente y suficiente para la prédica? Además de (2.1) la coherencia temática, esto se logra con una serie de recursos pragmalingüísticos y textuales con los cuales el locutor logra formar un todo: (2.2) las “partes del sermonario”, (2.3) la *clausio*, (2.4) la tipografía y la disposición y (2.5) la cohesión intertextual.

2.1. La coherencia entre los temas de los sermones

La distribución temática de los nueve sermones que componen el conjunto facilita la independencia de cada uno de ellos, pero los estructura entre sí de tal forma que colabora en la conformación de un sermonario unitario desde el punto de vista del contenido. Debido a que normalmente los títulos contienen información sobre el tema del texto y actúan como guías para la interpretación del mismo (van Dijk [1980] 1990 y 1992), los hemos usado como índices de la ordenación semántica.

Pensamos que Valdivia (1621) opta por los primeros nueve sermones del “Tercero catecismo” porque, además de presentar el tema “Misterios de la fe”, en esta serie es posible identificar, internamente, dos bloques de contenido, cada uno formado por cuatro sermones consecutivos: un primer bloque entre los sermones primero y cuarto, y otro, desde el sexto en adelante, con un quinto sermón con características particulares, como veremos luego.

En el primero se encuentran aquellos temas de la evangelización más relacionados con la situación personal de los alocutarios ante las creencias religiosas que se pretenden promover:

1° *SERMON PRIMERO DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA, y como ay otra vida despues de esta, y en ella premio a los buenos, y castigo eterno a los malos para siempre*

2° *SERMON SEGVNDO DE LA GRAVEDAD DEL PEcado, por lo mucho que a Dios ofende y al hombre daña, y por los castigos que Dios ha hecho en este mundo por los pecados*

3° *SERMON TERCERO. DEL REMEDIO QVE DIOS TRAZO PARA EL pecado que fue la Encarnacion del Hijo de Dios*

4° *SERMON QVARTO DE LA NECESIDAD DE LA FE DE IESV CHRISTO para saluarnos*

El tema del pecado se relaciona con la posibilidad de perdición o salvación de los mapuches identificados como alocutarios. Al emisor le parece urgente que sus receptores comprendan que la “salvación” del alma depende de su conversión. Ello, en oposición a la “perdición” que significan las creencias religiosas propias de su cultura. Esto nos lleva a que las prácticas indígenas puedan ser “castigadas por Dios”, lo que supone la superioridad del cristianismo. Con lo anterior, la religión mapuche resulta minusvalorada en el ejercicio comparativo.

En el segundo bloque encontramos temas más generales. Los puntos que se tratan ya no están relacionados con cuestiones que podrían preocupar a los oyentes, sino con la conformación de una idea cristiana de Iglesia y de comunidad de fieles:

6° *SERMON SEXTO, DE COMO [DIOS] CRIO EL CIELO, Y EN EL LOS ANGELEL*

7° *SERMON SETIMO DE LA CREACION, Y PECADO DEL HOMBRE*

8° *SERMON OCTAVO DE LA FVNDAACION DE LA IGLESIA DE CHRISTO*

9° *SERMON NONO DE LA NECESSIDAD DE LA, PENITENCIA, Y SACRAMENTOS*

En el conjunto, el primer sermón cumple un rol introductorio al bloque y, en general, al sermonario, inaugurando el sentido argumentativo propio de esta clase textual. El sexto, por su parte, introduce el bloque segundo y presenta el tema “creación”, que constituye el sustento de toda la doctrina.

El sermón 5, “De cómo hay Dios trino y uno”, funciona en el nivel intertextual como articulador de la idea cristiana de “Dios” y como eje estructurador de los dos bloques que encontramos en el texto. Llama la atención su ubicación, ya que el tema de la Santísima Trinidad constituye uno de los puntos más problemáticos en la enseñanza del Evangelio, pues requiere de un alto nivel de conocimiento de la doctrina y de su total asimilación. Creemos que con esta ubicación se privilegió su función articuladora.

De este modo, en el sermonario la información se distribuye desde lo más cercano a los interlocutores, hasta aquellos temas más ajenos a su mundo referencial y que, además, sustentan los primeros. Es un ordenamiento jerarquizado, circular, claramente orientado al convencimiento y que da coherencia a los nueve textos independientes en una disposición conjunta y unitaria: el sermonario.

2.2. Las partes del sermonario

En la fecha de elaboración de “Sermón en lengua de Chile”, la preceptiva sobre la publicación de impresos ya estaba firmemente cimentada; las partes de los mismos también estaban estipuladas. Al analizar el conjunto, lo primero que llama la atención es la ausencia de prácticamente todos los componentes de la estructura del sermonario conocidos en la tradición: solo contiene la portada y la licencia. Además, hemos identificado, al final del texto, una frase directiva final y una frase latina de cierre. Estas partes, claramente diferenciadas entre sí, cada una con coherencia interna y funciones delimitadas, contribuyen a la conformación de un conjunto textual unitario.

2.2.1. La portada es la página que se sitúa al inicio de una obra y contiene la información más completa sobre la misma: título, mención de la responsabilidad, mención de la publicación (pie de imprenta) (García Ejarque 2000). La práctica de incorporar todos los datos se había establecido a mediados del siglo XVI por indicación legal, ya que hasta ese momento solía aparecer solo el título y, en algunos casos, el autor (Marsá Vilá 2001).

Sin embargo, no podemos comprobar que este sermonario cumpla con este criterio, debido a que la portada está mutilada en su parte inferior (imagen 1). Como rasgo distintivo ofrece una vacilación en el tamaño de las letras en el título de la obra entre las primeras tres líneas y las siguientes, así como el cambio de mayúsculas a minúsculas a partir de la línea 8. Después de un espacio en blanco se presentan, en cursiva, los datos del autor, pero estos han sido perjudicados por el daño en la página, y también hay otra vacilación entre mayúsculas y minúsculas (líneas 10 y 11).

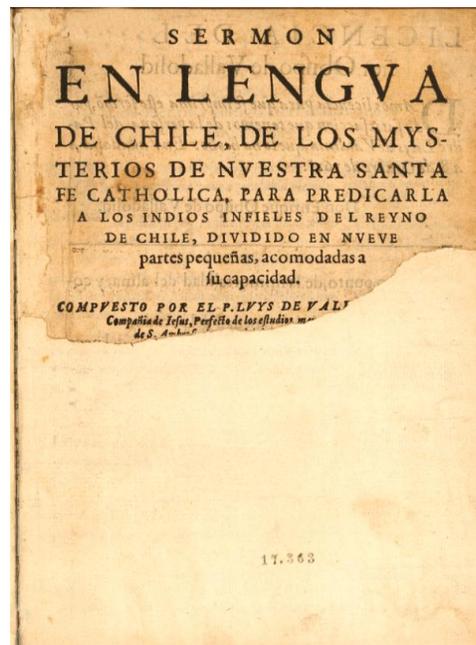


Imagen 1: portada de “Sermón en lengua de Chile” (1621)

Es de suponer que, para cumplir con las normativas sobre impresión, en la parte que falta se haya informado sobre el impresor, la ciudad y el año en que se publicaba la obra. También creemos posible que, de acuerdo con la tradición, se encontrara un escudete representativo de la Compañía de Jesús.

Los datos que faltan tampoco se hallan en una reimpresión posterior, llevada a cabo por José Toribio Medina en 1897. En este caso se intenta reconstruir una portada completa, para lo cual se introduce el escudete supuesto y los datos de edición que ofrece la licencia (Cfr: imagen 3): “Impreso en Valladolid, año de 1621”, con una tipografía diferente a la usada en el resto de la portada. Lo vemos en la siguiente imagen (2):

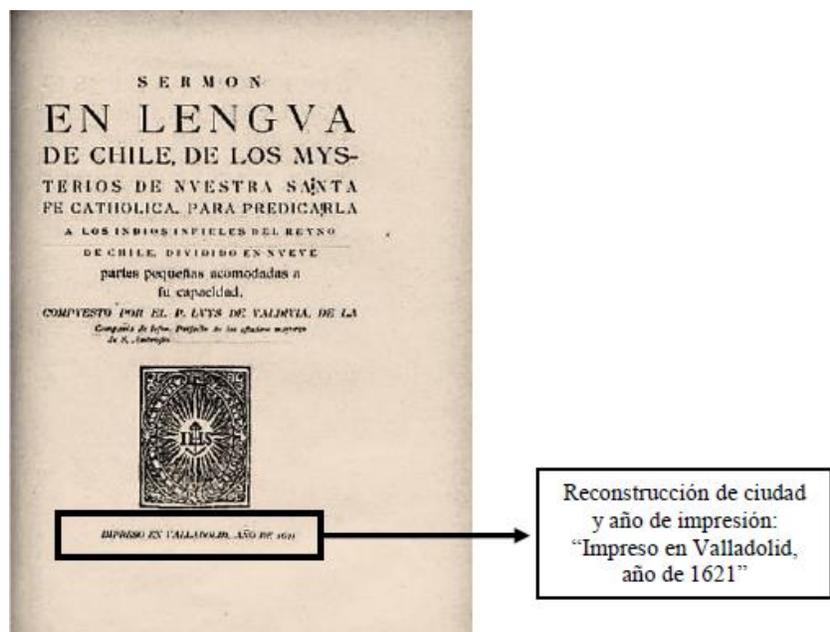


Imagen 2: portada de la edición de Medina de 1897 de “Sermón en lengua de Chile” ([1621] 1897) (destacado: ciudad y año reconstruidos por el editor)

2.2.2. De todos los posibles preliminares que podía tener una obra⁹, contamos solo con una “licencia”. Es decir, la autorización que se obtenía a partir del informe favorable de conformidad, también conocido como “censura”, razón por la cual también se le denominaba “aprobación” (Santander Rodríguez 1994). A juicio de Martínez de Sousa (1989), cuando se trata de una autoridad eclesiástica, hablamos de una “licencia eclesiástica”, “imprimátur” o “aprobación eclesiástica”. Santander Rodríguez (1994) indica que esta debía ser extendida por el Obispo. Ambos investigadores coinciden en señalar que cuando los autores pertenecen a alguna congregación se requiere también el permiso del Provincial o el superior jerárquico. Por ello, nos extraña que, siendo Luis de Valdivia miembro de la Compañía de Jesús, no exista ninguna parte de la obra dedicada a contener esta información. No creemos que haya estado mencionada en la parte mutilada de la portada, pues estos componentes solían ocupar folios independientes.

La licencia para este sermonario fue otorgada por Enrique, Obispo de Valladolid. Por lo tanto, se trata de una aprobación eclesiástica. Está fechada el 8 de octubre de 1621 y contiene:

- título: *Licencia del Señor Obispo de Valladolid*
- cuerpo, en forma binaria: licencia para imprimir y los motivos, expuestos muy brevemente (*la satisfacción que se tiene del autor, Luis de Valdivia*)
- firma del autorizante

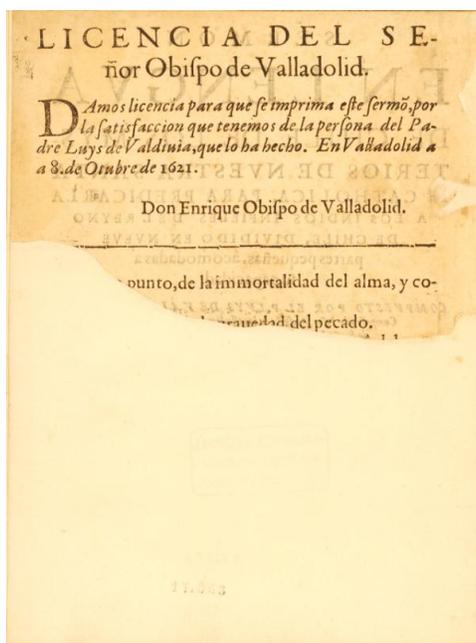


Imagen 3: licencia de “Sermón en lengua de Chile” (1621)

⁹ Según Herrero Salgado (1996: 341-346), además del cuerpo de los sermones, en los sermonarios se pueden encontrar:

(1) Preliminares: suelen contener tópicos laudatorios y son utilizados por el redactor para mostrar erudición, exponer su ideal de oratoria sagrada o arremeter contra los que considera vicios en la predicación. Se distinguen:

- la aprobación: conformidad con el contenido de una obra
- la censura: autorización para publicar el libro
- la dedicatoria: puede estar motivada por la gratitud personal o por la búsqueda de amparo de algún personaje noble o de una autoridad eclesiástica
- el prólogo: en el cual se presenta el sermonario y puede contener aspectos autobiográficos o de la doctrina

(2) Índices de autores, materias, lugares de la Escritura o sentencias de filósofos

(3) Esquemas para sermones de domingo y días de fiesta

A estos componentes debemos sumar el colofón que, según Arévalo Jordán (1998), es una indicación que contiene datos de la publicación al final del libro.

Guiándonos por las líneas impresas que siguen a la licencia, pensamos, que la obra contenía una tabla con los títulos de los sermones, pero no lo podemos asegurar, ya que está afectada por la mutilación. Es probable que, si es el componente que señalamos, se haya incluido por la ausencia de otros y por la brevedad de la licencia.

No solo entonces es de destacar la ausencia de los demás elementos paratextuales de la tradición, sino también la sencillez de aquel con que contamos. Desconocemos las causas de este hecho, pero podemos suponer que haya sido provocado por la urgencia del autor por publicar la obra, ya que esta le permitiría mantener tanto los lazos con Chile como su influencia sobre la guerra defensiva, que había propuesto e implementado.

2.2.3. Al final del cuerpo de los sermones (que en sus versiones en español y mapudungun ocupa un total de 76 páginas) y antes de la *clausio*, aparece el siguiente enunciado de carácter directivo (Cfr: destacado [a] de imagen 4):

Bolueos a Dios, y le goza- {42} reys para fiēpre en el cielo.
(Valdivia 1621: 76, ¿sermón noveno?)

Este no aparece en el sermón correspondiente del “Tercero catecismo”, ni al final del mismo. Funciona como una especie de cierre semántico general del impreso, contribuyendo a su autonomía y suficiencia con respecto del modelo. Además, con este componente se otorga mayor cohesión al sermonario en cuanto conjunto textual y, por otra parte, se refuerza el carácter apelativo que el locutor desarrolla a lo largo de cada uno de los sermones.

2.2.4. El sermonario termina con la fórmula *LAVS DEO* (Cfr: destacado [b], imagen 4), cuyo significado es ‘gloria a Dios, alabado sea Dios’ y suele ir al final de una obra (García Ejarque 2000). La frase latina cierra el conjunto tanto para la presentación en mapudungun como para la española.

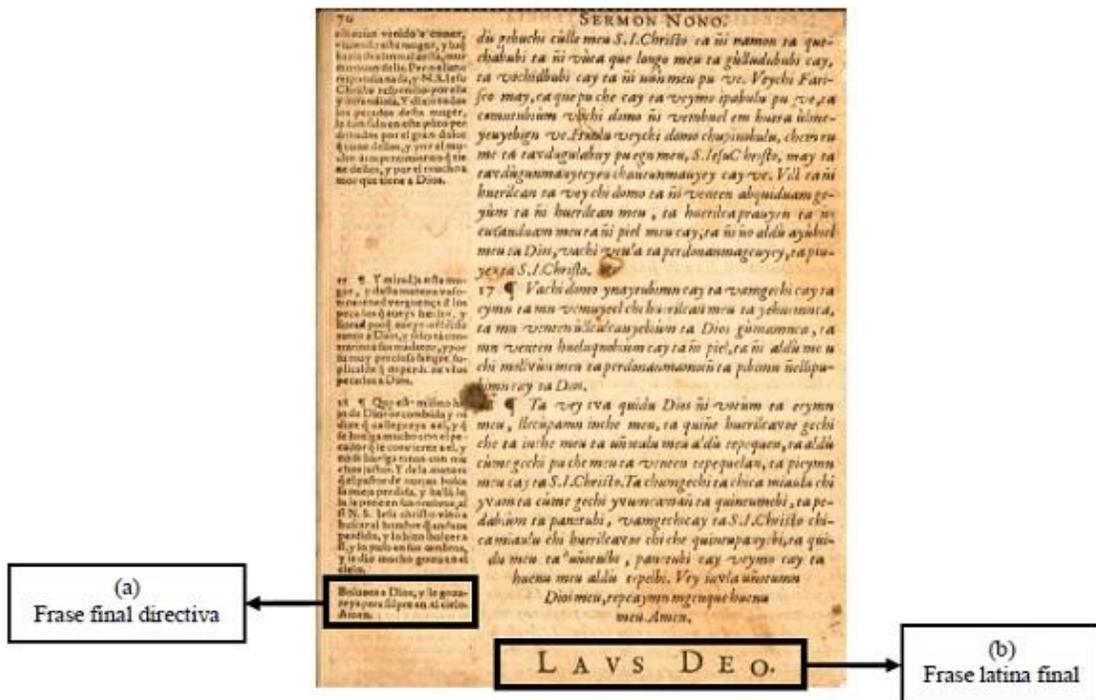


Imagen 4: última página de “Sermón en lengua de Chile” (1621) (destacados: formas de cierre)

2.3. La *clausio*

La *clausio*, que forma parte de los sermones de acuerdo con la preceptiva de la tradición retórica, destaca en Valdivia (1621) por su estabilidad: está presente en cada uno de los nueve sermones y se ubica siempre al final de los mismos. De este modo, colabora en la fijación de la estructura y en la unidad del conjunto.

En general, corresponde a una fórmula que termina las obras de carácter religioso. Según Charland (1936), la más breve y frecuente es *Cui sit honor et gloria. Amen*, y la más complicada es traer una autoridad que se corresponda con el tema general, concluyendo de forma circular, con una vuelta al principio del texto. Valdivia (1621) usa una fórmula mucho más sencilla y concluye sus sermones con la *clausio* “amén” (destacado en imagen 5):

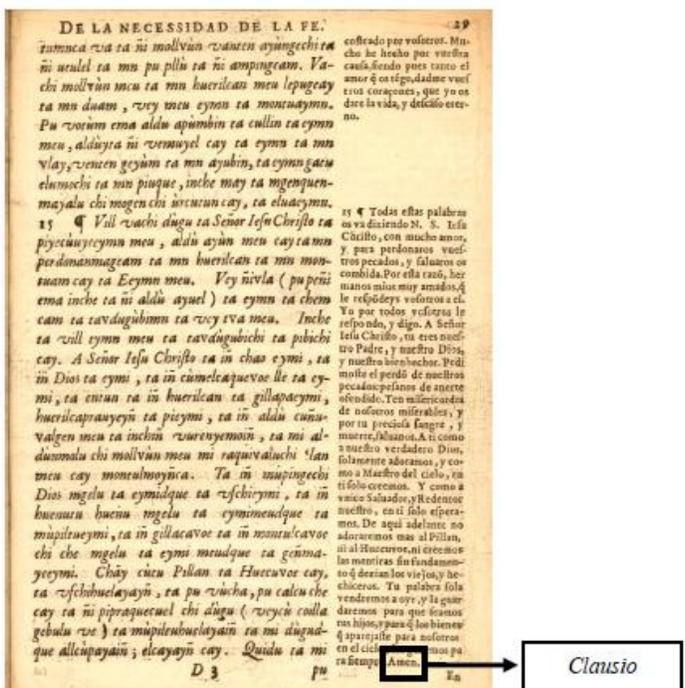


Imagen 5: página 29, sermón cuarto de “Sermón en lengua de Chile” (1621) (destacado: “amén”, *clausio*)

A juicio de Moliner ([1966-1967] 2007), “amén” proviene del hebreo *āmēn*, que significa ‘verdaderamente’. Corominas ([1954] 1974) coincide en señalar la etimología hebrea e indica que su significado es el de ‘ciertamente’. Según el investigador, se documenta en español por primera vez en el *Cid* y coincide en la forma con la locución prepositiva “amén de” (‘además de’), usada por Cervantes e imitada durante los siglos XVIII y XIX. Reconoce, además, el significado de ‘excepto’, derivado del uso de “amén” en la frase “amén de esto hay otra cosa”, que va al final de las oraciones, con el sentido de ‘concluido esto’. Esta variación de sentido se produjo porque es frecuente que las palabras con el significado de ‘ciertamente’ tomen otras acepciones, como el valor de digresión que se había originado para la forma “cierto” en el siglo XV: ‘a propósito, viniendo al caso de lo que se dice’ (Bustos Tovar 2002 y Estellés Arguedas 2009).

Tanto Moliner ([1966-1967] 2007) como el DRAE (2001) documentan la forma “amén” al final de las oraciones religiosas con el significado de ‘así sea’. Cuervo ([1886] 1994) señala que en el mundo de la Iglesia también se emplea en plegarias particulares. Estos autores reconocen que, en general, se usa para expresar el deseo de que se cumpla lo que se acaba de decir. Sin embargo, no consensúan la manera de marcar la forma: para el DRAE (2001), se trata de una interjección y, para Moliner ([1966-

1967] 2007), es un empleo irónico propio del lenguaje informal. Además, Cuervo ([1886] 1994) señala que de su valor de ‘aprobación’ deriva una serie de refranes caracterizados por expresar el deseo de cumplimiento de lo que se pide o dice.

En Valdivia (1621) encontramos estos sentidos para “amén”, que ya estaban establecidos en la fecha de la impresión de la obra. A nuestro juicio, en el sermonario tiene el significado de ‘ciertamente’ > ‘así sea’, ya que refuerza el contenido de verdad de lo dicho y, al mismo tiempo, funciona como una invocación por el cumplimiento de lo que se ha señalado. Gracias a este valor anafórico, actúa en el nivel macroestructural como un elemento de cierre de cada texto.

2.4. La tipografía y la disposición

Para Fabié (1895), el mapudungun (que llama “araucano”) era lengua general de Chile, con presencia de varios dialectos. Así lo reconoce el mismo Valdivia cuando redacta su “Arte y gramática”:

[...] en todo el Reino de Chile no ay mas de esta lengua que corre desde la Ciudad de Coquimbo y sus terminos, hasta las yslas de Chilue y mas adelante, por espacio casi de quatrocientas leguas de Norte a Sur, que es la longitud del Reyno de Chile, y desde el pie de la Cordillera grande neuada, hasta la mar, que es el ancho de aquel reyno, por espacio de veynte leguas: porque aunque en diuerfas prouincias destes Indios ay algunos vocablos diferētes, pero no fon todos los nombres verbos y aduerbios diuerfos (Valdivia 1606: s/p).

Según Ridruejo (2007: 55), la consideración de una lengua como la “general” de un territorio “no era un elogio anodino, sino que tenía una importancia decisiva desde el punto de vista de la administración política y religiosa”, debido a su difusión en los imperios prehispánicos y, por ello, a la preferencia de la Iglesia en la evangelización. También se garantiza la promoción de su aprendizaje y utilización, gracias a su uniformidad.

Por esta consideración y para facilitar la evangelización en idioma indígena (de acuerdo con la planificación del Arzobispado de Lima), “Sermón en lengua de Chile” está escrito en mapudungun y español. Esta característica es general del sermonario (excepto en la portada, la licencia y los títulos), de tal modo que colabora en la unidad del mismo, a través de su incidencia en la tipografía y la disposición del texto. En la imagen 6, vemos el sermonario abierto y podemos apreciar la variación tipográfica y la disposición:

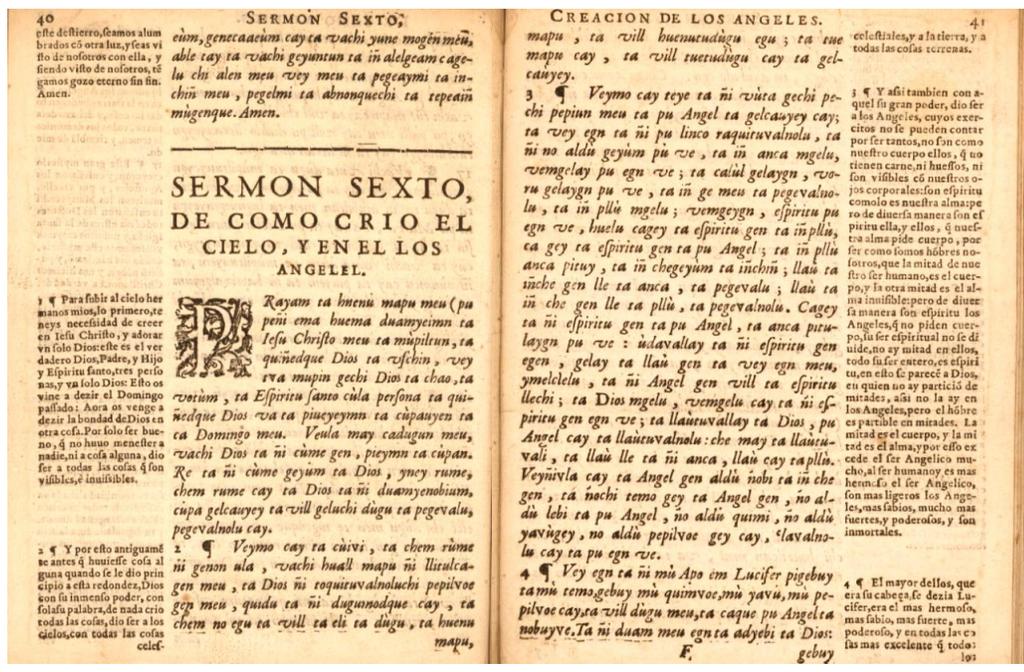


Imagen 6: páginas 40 y 41 de “Sermón en lengua de Chile” (1621)

Los escritos se inician con un título solo en español, con una letra de mayor tamaño que la del resto del texto (para esta descripción *Cfr.* imagen 7; para este caso: [c]). A continuación, los sermones aparecen en dos columnas: una mayor, con el texto en mapudungun (e), otra más estrecha, con el escrito en castellano (d). También varía el tamaño de la letra, más pequeña para esta última columna; además, el texto en mapudungun va en cursiva y lo inicia una letra capitular más grande y con diseño. Pensamos que este hecho se debe a la importancia que le quiere dar el locutor al mapudungun, debido a que, en su planificación, es en esta lengua en la que se predicarán los sermones o, al menos, en la que los misioneros deberán elaborar su propio discurso. Este aspecto de “Sermón en lengua de Chile” le otorga una utilidad pedagógica al escrito, ya que servirá no solo para predicar, sino también para que los jesuitas conozcan y se familiaricen con el mapudungun: resaltando esta lengua se promueve el aprendizaje de los potenciales lectores que contarán, al mismo tiempo, con el original al lado para ir comparando los discursos en ambos idiomas.

Cada página presenta, en el margen superior izquierdo (pares) o derecho (impares) el número correspondiente (a). Al final de cada una, cuando acaba el texto, se ubica un “reclamo de página”, que, según Martínez de Sousa (1989) contiene la sílaba o la palabra con que se inicia la página siguiente y se usaba para ordenar las hojas, bifolios o cuadernos que componían los libros. Gaskell (1998) indica que tenía como finalidad ayudar al cajista en la impresión. Si bien reconocemos el uso del reclamo como una forma de evitar errores de encuadernación, en nuestro sermonario tenemos dos: uno en español (f) y otro en mapudungun (g), lo que nos lleva a pensar que también se usa como una guía para identificar la continuación del discurso.

Encontramos, además, un “folio explicativo” (b), también llamado “titulillo” o “encabezamiento”. Martínez de Sousa (2001: 328) señala que se trata de la “[l]eyenda o título que acompaña al número de la página”. El mismo autor indica que puede contener el título del libro, de una parte del mismo, del capítulo, de la sección o subsección o de cualquier otra referencia. En nuestro sermonario aparece el número ordinal del sermón en las páginas pares y el nombre del sermón en las impares (*Cfr.* también: imagen 6).

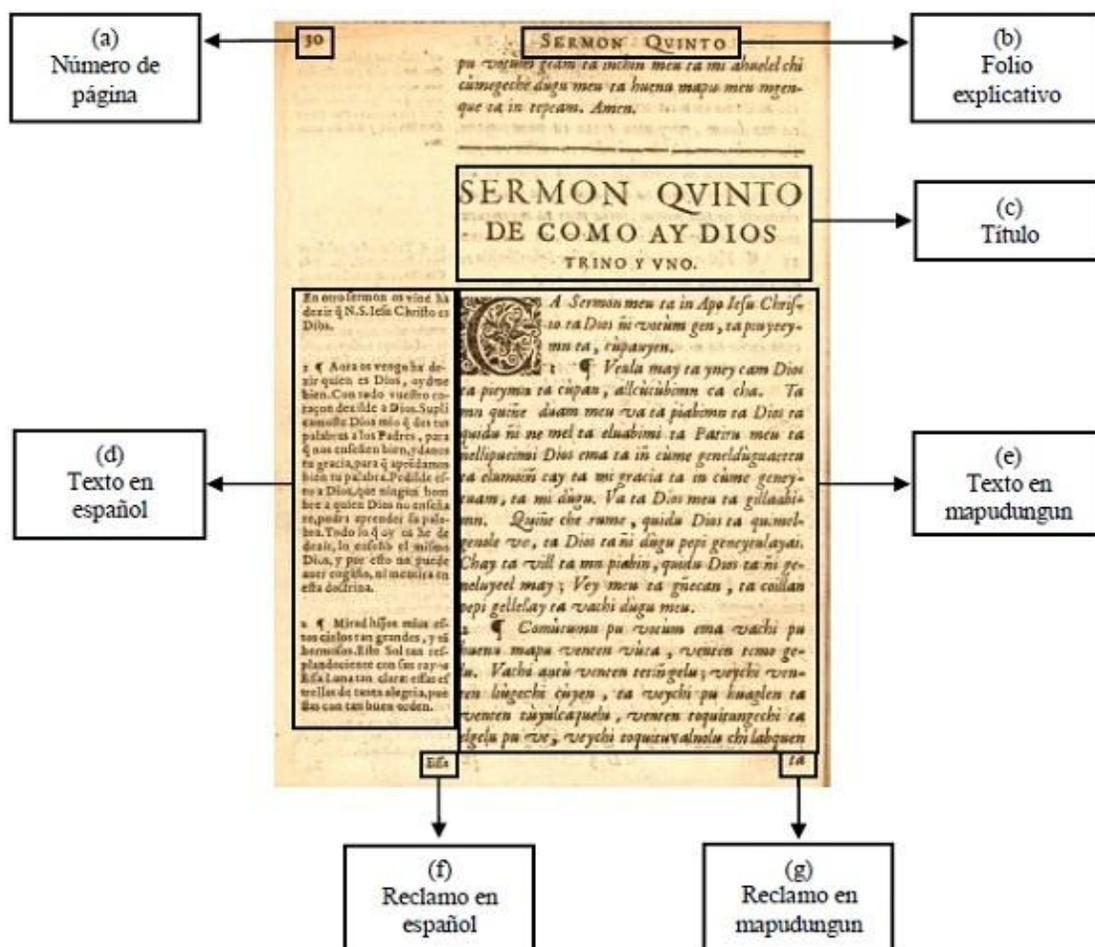


Imagen 7: disposición de "Sermón en lengua de Chile" (1621)
(destacados: número de página, folio explicativo, título, texto en español y mapudungun, reclamos)

Creemos que la elección de la disposición y la tipografía se relaciona con la voluntad de alejar la obra del "Tercero catecismo", pues en el complemento limense es el texto en español el que está en cursiva y no las traducciones al quechua y aymara (Cfr: imagen 8), mientras que las letras son del mismo tamaño en las tres versiones y los folios explicativos del texto modelo indican la sección temática en la que se insertan los sermones. La presentación en español se ubica en horizontal sobre dos columnas, correspondientes a las dos traducciones, lo que se puede deber al número de lenguas que participan:

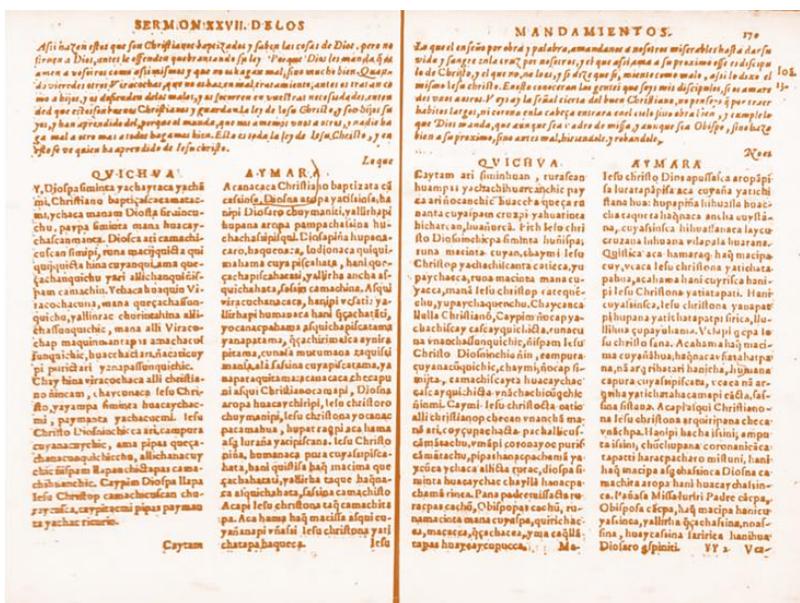


Imagen 8: páginas 169v y 170r de “Tercero Catecismo” (1585a)

2.5. La cohesión intertextual

Los sermones se relacionan entre sí gracias a una serie de recursos que articulan la información conocida con la información nueva. Esto se produce en los primeros párrafos de cada sermón, coincidiendo, parcialmente, con los exordios. Para San Agustín, el *exordium* es la primera parte del discurso, aunque no siempre debe coincidir con el inicio del texto, y presenta las virtudes de la retórica clásica: *benevolentia*, *docilitas* y *attentio* (Oroz Reta 1988). Estas características son propias de la elocuencia judicial, pero pueden aplicarse a la predicación, puesto que, para este Santo Padre, el público de la oratoria sagrada actúa como un juez (Herrero Salgado 1996). Además de funcionar en la cohesión intertextual, en “Sermón en lengua de Chile”, los exordios facilitan la relación interactiva entre los participantes del discurso –ya que contienen una alta carga apelativa– e informan sobre la finalidad global del texto.

Los índices de progresión temática intertextual se explican por la función que cumple la memoria en la comprensión de un conjunto de textos que serán emitidos paulatinamente, con siete días de intervalo entre cada uno, tal como señala el rito católico. Estas formas activan el recuerdo y refuerzan la enseñanza; se prestan para los fines didáctico-explicativos de la evangelización al facilitar la comprensión de un alocutario en cuyo entendimiento no se confía.

Debido a que los sermones serán oralizados, el hablante relaciona la actualidad de su discurso con lo dicho previamente, puesto que ello permitirá comprender lo que viene a continuación en la linealidad discursiva. Pese a esta función en la estructuración del contenido, la finalidad de los recursos de cohesión intertextual no se agota en lo informativo, sino que se relaciona con la persuasión, ya que se pretende que el oyente asuma aquello que se le expone y para ello las informaciones deben “grabarse” en su mente (Fuentes *et al.* 2002).

La cohesión entre los sermones se produce con un movimiento metafórico que relaciona lo temporal y lo textual: con el deíctico *ahora* (en sus variantes *agora* y *ahora*) se marca la diferencia, el cambio de tema y de enunciaciones independientes pero cohesionadas. También se utilizan los tiempos verbales (en pasado para el sermón anterior y en presente para el actual) y la indicación temporal de la relación pasado-presente, como se ve en (1). En lugar de esta última, también encontramos una deixis locativo-textual en torno al “sermón” como espacio discursivo, en (2):

- 1 Para fubir al cielo her{12}manos mios, lo primero, te{13}neys necesidad de creer {14}en Iefu Crifto, y adorar {15} vn folo Dios: efte es el ver{16}dadero Dios, Padre, Hijo {17} y Espiritu fanto, tres perfo{18}nas, y vn folo Dios: Efto os {19} vine a dezir el Domingo {20} paffado: Aora os vengo a {21} dezir la bondad de Dios en {22} otra cofa (Valdivia 1621: 40; sermón sexto).
- 2 En otro fermon os vine ha {5} dezir q N. S. Iefu Chrifto es {6} Diòs. {7} 1 ¶ Aora os vengo ha de-{8}zir quien es Dios, oydme {9} bien. (Valdivia 1621: 30; sermón quinto)

En el sermón noveno, el exordio presenta la misma relación intertextual y se diferencia del resto porque es bastante más extenso, debido a su importancia en el conjunto: es el último de la serie y cumple una función recapitulativa en el nivel semántico. Debe cerrar el círculo temático, dejar claro el contenido del sermonario, así que lo refuerza mediante el recuerdo y el recurso pragmalingüístico de la repetición. De ese modo, el hablante se asegura de que la información anterior y las relaciones lógicas entre los temas de los distintos sermones han quedado claras para su interlocutor. La vinculación se particulariza con una fórmula (“bien os acordáis...”) y los verbos que introducen el sermón enfatizan la actualidad del momento de enunciación. De este modo, no hay referencias a lo anteriormente dicho, sino que se conecta con la información que posee el hablante, mentalmente:

- 3 Todas las cofas que {21} enfeña Dios por la fa-{22}nta escritura, q es vn libro ef{23}crito de Dios, y por la fan-{24}ta Iglefia, eftamos obliga-{25}dos a creerlo firmemente [...], {26} y quanto es cofa cierta fer {27} agora de día, tanto fon cier{28}tas eftas cofas, y mucho {29} mas ciertas fon, porq fon di{30}chas por Dios, q no puede {31} mentir, ni engañar a nadie. {32} 2 ¶ Por efto qualquiera {33} perfona que quiera fubir al {p70}{1} cielo a gozarfe para fiempre, {2} tiene necesidad de creer {3} eftas cofas q os he enfeña-{4}do, q ay vn folo Dios, y que {5} es Criador de todo, y q es {6} Trino en personas Padre, y {7} Hijo, y Espiritu Santo, y q {8} fiendo tres personas fon vn {9} folo Dios, tiene necesidad {10} de creer tambien. Y q nuel{11}tro S Iefu Chrifto es Hijo {12} de Dios Verdadero, y q {13} por nofotros fe hizo hom-{14}bre, y padecio por faluar-{15}nos de nuestros pecados. Y {16} tãbien eftã necesitado de {17} creer q en folo Iefu Chrif- {18}to eftã nueftra faluacion, y {19} q en en el creen, y esperan {20} todos los chriftianos, y que {21} ninguno q no es chriftiano, {22} ni cree en IefuChrifto nue{23}ftro Señor, no fe librara de {24} fus pecados, ni podra fubir {25} al cielo a gozarfe para fiem{26}pre. Bien os acordays q to-{27}do efto os lo dixẽ mas eftẽ{28}didamente en otros fermo{29}nes. {30} 3 ¶ Aora hijos mios fa-{31}breys q no balta creer to-{32}das las cofas q os he dicho {33} para fubir al cielo, teneys {34} tambien necesidad de abo{35}rrer el pecado, y teneys {36} necesidad de bolueros a {37} Dios de todo coraçon. (Valdivia 1621: 70; sermón noveno)

Esta clase de recursos cohesivos también se incluye en la traducción al mapudungun, de modo que se mantiene la tendencia de la versión en español. Así, por ejemplo, en el exordio del sermón sexto, que revisamos en (1) en castellano, hallamos elementos de deixis temporal en la lengua de los mapuches: “*ca domingo meu... Veula*” (‘en otro domingo’ [‘pasado’]... ‘ahora’¹⁰), que funcionan como indicadores del orden del discurso y que cumplen una función cohesiva entre los sermones:

- 4 {1} Rayam ya hnenu mapu meu (pu {2} peñi ema huema duamyeymn ta {3} Iefu Chrifto me uta mùpiltun, ta {4} quiñedque Dios ta vfchin, vey {5} tva mupin gechi Dios ta chao, ta {6} votùm, ta Espiritu fanto cùla perfona ta qui-{7}ñedque Dios va ta piueyeymn ta cùpauyen ta {8} ca Domingo meu. Veula may cadagun meu, {9} vachi Dios ta ñi cùme gen, pieymn ta cùpan. {10} Re ta ñi cùme geyum ta Dios, yney rume, {11} chem rume cay ta Dios ta ñi duamyenobium, {12} cupa gelcauyey ta vill geluchi dùgu ta pegevalu, {13} pegevalnolu cay (Valdivia 1621: 40, sermón sexto).

Gracias a lo anterior podemos comprobar que en “Sermón en lengua de Chile” se tuvieron en cuenta los criterios de cohesión intertextual que harían de los sermones un conjunto orientado a la

¹⁰ ‘*Veula*’: “ahora, y se dice por estar ya la accion buena, y en fu punto” (Febres 1765: 661).

evangelización de los mapuches. Este hecho se presenta tanto en el modelo en español, como en los textos en mapudungun, orientados a la práctica misma de la prédica en la lengua indígena.

En segmentos distintos del exordio también se manifiestan los recursos cohesivos, como en el sermón séptimo, en el cual se establece una relación con un texto anterior a propósito de la información conocida. Para ello se usan una forma verbal en pasado y el índice locativo-textual:

- 5 Ef{11}te mismo murio, en la cruz {12} derramô toda su fangre, y {13} al tercero dia despues de su {14} muerte, q era domingo, re{15}fucitô, y subio a los cielos, {16} legū os lo dixē en otro fer{17}mon (Valdivia 1621: 58; sermón séptimo).

Estos recursos responden a la preocupación por “adecuar” la obra al alocutario y su capacidad cognitiva para comprender el discurso: es necesario volver sobre lo dicho para motivar el recuerdo. Con ello se prepara la entrega de información nueva, en un movimiento anafórico que también colabora en la unidad.

Por último, queremos destacar que en el sermón noveno se hace referencia a otros textos, gracias al uso de un índice locativo-textual y de una forma verbal de futuro:

- 6 No ay Mareupuâte, {30} ni Huecuvoe, ni cofa algu- {31} naq sea Pillā, ô Mareupuā- {32} te, ni Huecuvoe. El fol no {33} tiene vida, pues lo q no tie- {34} ne vida, como puede tener {35} hijo, y lo q no viue en fi co {36} mo puede dar vida a otros. {37} Tu lo q no tienes no lo das {38} a otro, pues como fol q no {39} viue, ni tiene vida, puede {40} dar vida a los hombres en- {41} teramente El fol no viue, ni {42} fi tuuiera hijo viuiera su hi {43} jo, y fi el Mareupuante no {44} tiene vida, como os auia de {45} dar la vida a vofotros. Men {46} tira es muy grande dezir q {47} el fol tiene hijo. Y como no {48} ay Marecupuante, afsi es {49} mentira dezir q ay Pillan, {50} pero todas estas mentiras, {51} en otros sermones vereys {52} que lo fon (Valdivia 1621: 72, sermón noveno).

Ya hemos dicho que este texto es el último del sermonario: obviamente, después de él no hay otros; además, esta forma de anuncio no está contenida en el “Tercero catecismo”, que hemos revisado para comprobarlo, por lo que no se trata de la simple copia de una fórmula. Por lo anterior, esta referencia no hace más que aumentar el ya alto número de interrogantes sobre la vida y la obra de Luis de Valdivia: ¿Por qué habla de sermones en los cuales *se verán, se comprobarán*, los contenidos de este? ¿Pensaba, acaso, elaborar una obra más extensa? ¿Pretendía traducir y adaptar los restantes sermones? ¿Quería escribir un nuevo sermonario? Si es así, ¿por qué no lo hizo? Aunque no contamos con documentación que nos permita responder a lo anterior, sí podemos asegurar que “Sermón en lengua de Chile” cumple con los rasgos de coherencia y cohesión debidos y obedece a la segmentación temática del “Tercero catecismo”, por lo que constituye un conjunto cohesionado y autónomo para la evangelización mapuche.

3. Reflexiones finales

A pesar de que el sermonario está formado por nueve de los treinta y un textos que componen el “Tercero catecismo”, obra que usa como modelo inmediato, constituye un conjunto autónomo en sí mismo, suficiente para la comunicación, debido a que los temas elegidos corresponden a una unidad temática estructurada de manera interna en aquel complemento limense: “Misterios de la fe”. De este modo, Valdivia (1621) entrega de manera ordenada y coherente los contenidos más elementales del cristianismo, con el fin de facilitar la conversión de los mapuches.

Además, aunque cada uno de los nueve textos de “Sermón en lengua de Chile” es una unidad suficiente para la comunicación, el conjunto presenta rasgos diferenciadores propios de una estructura

conjunta. Los sermones se relacionan entre sí por una serie de recursos que el hablante usa para cohesionar los textos independientes en un formato unitario que soporta la obra: el sermonario.

Este cumple con las características establecidas en la época y presenta un aparato formal que lo inserta en la tradición de los impresos catequéticos que se producían en América y cuya forma, contenido y función continúan con la tradición de la oratoria sagrada que se ejecutaba en Europa. No obstante, llama la atención que sus elementos paratextuales sean escasos, a diferencia de otras obras de la lingüística misionera, como “Arte y gramática” (1606) del mismo Luis de Valdivia. Para explicarnos este hecho debemos conocer la situación del autor: en su verdadero exilio vallisoletano se esfuerza por seguir influyendo en la política sobre la “guerra defensiva” y por mantener los lazos con Chile, aunque sea con una impresión realizada con premura. A pesar de la sencillez del paratexto, los recursos de cohesión intertextual dan cuenta de una preocupación especial del hablante por presentar los textos de forma unitaria: la recurrencia de los mecanismos es estable y con ello se genera un conjunto homogéneo.

El análisis que ofrecemos ha sido posible gracias a la contextualización del sermonario en su historia externa, ejercicio que se ha realizado con la ayuda de disciplinas que se ocupan de los textos del pasado pero no desde una preocupación por lo verbal, sino con intereses diferentes, como la historia política. Queremos reafirmar, con esto, la validez de un modelo de análisis que considera lo no-textual para explicar el discurso (Cancino Cabello 2011) como un producto/producción determinado por su época e imposible en otras. Del mismo modo, destacamos la utilidad de situar la obra en su tradición, pues ello nos ha permitido relacionar “Sermón en lengua de Chile” con el “Tercero catecismo” y, al notar la omisión de la vinculación, buscar posibles respuestas, tanto contextuales (en este caso, personales del autor) como discursivas (la búsqueda de una mayor efectividad en la delimitación del auditorio), que aclaren aquella ausencia.

Un análisis que intente explicar el texto por sí mismo traslada una visión inmanentista del lenguaje a las unidades comunicativas y conduce a olvidar los condicionamientos socioculturales inherentes al acto de comunicación y su naturaleza histórica, también en relación con otros textos. De este modo, considerando la historia externa y la tradición de discurso de “Sermón en lengua de Chile”, participamos de un ejercicio de superación de una práctica formalista “que hacía del texto un mero pretexto para comprobar conocimientos” (Bustos Tovar 2000: s/p).

Bibliografía

Fuentes primarias

- Concilio Provincial de Lima. 1585a. *Tercero Catecismo y exposicion de la Doctrina Christiana, por Sermones. Para qve los cyras y otros ministros prediquen y enseñen a los Yndios y a las demás perfonas. Conforme a los qve en el sancto Concilio Prouincial de Lima se proueyo. Impresso con licencia de la Real Audiencia*, Ciudad de los Reyes [Lima], Antonio Ricardo. Ubicación: Ibero-Amerikanisches Institut, Berlín, signatura M 04 / 23: CRL - 2 (microficha).
- Valdivia, Luis de. 1621. *Sermon en lengva 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 fu capacidad*, Valladolid, [Jeronimo de Murillo]. Ubicación: Biblioteca Nacional de Chile, Sala Medina, signatura SM 167.2 (microfilm). [También en línea]. Disponible en: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0013037.pdf>

Valdivia, Luis. [1621] 1897. *Nueve sermones en lengua de Chile por el P. Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús. Reimpresos á plana y renglón del único ejemplar conocido y precedidos de una bibliografía de la misma lengua*, editado por José Toribio Medina, Santiago de Chile, Imprenta Elseviriana. Ubicación: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, signatura LL/24004. [También en línea]. Disponible en: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/mc0007124.pdf>

Referencias bibliográficas

- Abbott, Paul. 2004. El renacimiento de la retórica: el Nuevo Mundo y la recreación del público, en H. Beristáin y G. Ramírez Vidal (comps.), *La tradición retórica indígena y novohispana*, México DF, UNAM: 219-229.
- Albaladejo Mayordomo, Tomás. 2000. Polifonía y poliacroasis en la oratoria política. Propuestas para una retórica bajtiniana, en F. Cortés, G. Hinojo y A. López Eire (eds), *Retórica, política e ideología. Desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Vol. III. Salamanca: Logo: 11-21.
- Arévalo Jordán, Víctor Hugo. 1998. *Diccionario de términos archivísticos*. Buenos Aires, Ediciones del Sur.
- Astráin, Antonio. 1916. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia a España*, Tomo V, Madrid, Razón y Fe.
- Bustos Tovar, José Jesús de. 2000. Texto, discurso e historia de la lengua, *Revista de Investigación Lingüística*, 2/III [en línea]. Disponible en: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/bustostovar/discurso.htm>
- Bustos Tovar, José Jesús de. 2002. Mecanismos de cohesión discursiva en castellano a fines de la Edad Media, en M. T. Fernández Elizondo y J. Sánchez Méndez (eds.), *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Tomo I, Madrid, Gredos: 53-84.
- Cancino Cabello, Nataly. 2011. Los textos no contemporáneos del español de América. Algunas reflexiones sobre lingüística e interdisciplinariedad, *Cuadernos de la Alfal*, 2: 186-195 [en línea]. Disponible en http://mundoalfal.org/sites/default/files/revista/02_cuaderno_015.pdf
- Cancino Cabello, Nataly. 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, 10-14 de septiembre de 2012.
- Cano Aguilar, Rafael. 1995-1996. Pragmática lingüística e historia de la lengua, *Cauce. Revista de Filología y su Didáctica*, 18-19: 703-717.
- Castro, Victoria. 2009. *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del Sur*, Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Charland, Thomas-Marie. 1936. *Artes praedicandi. Contribution á l'histoire de la Rhétorique au Moyen Âge*, París/Ottawa, Vrin/Institute d'Études Médiévales.
- Concilio Provincial de Lima. 1584. *Doctrina christiana, y catecismo para instrvccion de los Indios, y de las demas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sanËta Fé. Con vn confessionario, y otras cosas neccessarias para los que doËtrinan, que se contieuen en la pagina siguiente. Compvesto por avctoridad del Concilio Prouincial, que se celebrou en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583. Y por la misma traduzida en las dos lenguas generales, de este Reyno, Quichua, y Aymara. Impreffo con licencia de la Real Audiencia*, Ciudad de los Reyes [Lima], Antonio Ricardo.

- Concilio Provincial de Lima. 1585b. *Confessionario para los cyras de indios. Con la Instrvcion contra vsvs Ritos: y Exhortacion para ayudar al buen morir: y summa de sus 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.
- Corominas, Joan. [1954] 1974. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos.
- Cuervo, Rufino José. [1886] 1994. *Diccionario de Construcción y régimen de la lengua castellana*, Tomo I, Santafé de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- Díaz Blanco, José Manuel. 2010. *Razón de Estado y buen gobierno. La Guerra Defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov. 1974. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Estellés Arguedas, María. 2009. *Gramaticalización y gramaticalizaciones. El caso de los marcadores del discurso de digresión en español*. Tesis de doctorado, Universitat de València [en línea]. Disponible en: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/9830/estelles.pdf;jsessionid=67DAEC3D1F21A98088235FC313970FB6.tdx2?sequence=1>
- Fabié, Antonio María. 1895. Las lenguas americanas y el P. Luis de Valdivia, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XXVII/V: 321-411.
- Febres, Andrés. 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 [en línea]. Disponible en: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-8486.html>
- Foerster, Rolf. 1996. *Jesuitas y mapuches: 1593-1767*, Santiago de Chile, Universitaria.
- Fuentes Rodríguez, Catalina y Esperanza Alcaide Lara. 2002. *Mecanismos Lingüísticos de la persuasión*, Madrid, Arco/Libros.
- García Ahumada, Enrique. 1995. Luis de Valdivia, nuestro primer catequista, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, 13: 9-16.
- García Ejarque, Luis. 2000. *Diccionario del Archivero Bibliotecario*, Gijón, Trea.
- Gaskell, Philip. 1998. *Nueva introducción a la bibliografía material*, Gijón, Trea.
- Hernández, Esther. 2013. Aspectos metodológicos de la investigación en lingüística misionera hispánica, en P. Máñez (coord.), *El mundo indígena desde la perspectiva actual. Perspectiva multidisciplinaria*, Vol. II, México DF, Grupo Destierros: 223-247.
- Herrero Salgado, Félix. 1996. *La oratoria sagrada española. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- Kabatek, Johannes. 2005. Tradiciones discursivas y cambio lingüístico, *Lexis*, XXIX, 2: 151-174.
- Kabatek, Johannes. 2006. Tradiciones discursivas y cambio lingüístico, en Guiomar Ciapuscio, Konstanze Jungbluth, Dorothee Kaiser y Célia Lopes (eds.), *Sincronía y diacronía de tradiciones discursivas en Latinoamérica*, Madrid/Frankfurt, Vervuet/Iberoamericana: 151-172.
- Koch, Peter. 2008. Tradiciones discursivas y cambio lingüístico: el ejemplo del tratamiento *vuestra merced* en español, en Johannes Kabatek (ed.), *Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: nuevas perspectivas desde las tradiciones discursivas*, Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana: 53-87.
- Marsá Vilá, María. 2001. *La imprenta en los Siglos de Oro (1520-1700)*, Madrid, Ibérica.
- Martínez de Sousa, José. 1989. *Diccionario de Bibliología y Ciencias Afines*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez.

- Martínez de Sousa, José. 2001. *Diccionario de edición, tipografía y artes gráficas*, Gijón, Trea.
- Medina, José Toribio. 1897. Prólogo, en J. T. 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*, Santiago de Chile, Elseviriana: VII-XVI.
- Mires, Fernando. 2006. *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
- Moliner, María. [1966-1967] 2007. *Diccionario de uso del español*, Tomo I, Madrid, Gredos.
- Murphy, James. 1989. El fin del mundo antiguo: la segunda sofística y San Agustín, en J. Murphy (ed.), *Sinopsis histórica de la retórica clásica*, Madrid, Gredos: 246-257.
- Oesterriecher, Wulf. 2007. Gramática histórica, tradiciones discursivas y variedades lingüísticas- Esbozo programático, *Revista de Historia de la Lengua Española*, 2: 109-128.
- Oroz Reta, José. 1988. *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca/Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca.
- Pons Rodríguez, Lola. 2008. El peso de la tradición discursiva en un proceso de textualización: un ejemplo en la Edad Media Castellana, en Johannes Kabatek (ed.), *Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: nuevas perspectivas desde las tradiciones discursivas*, Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana: 197-224.
- Real Academia Española. 2001. *Diccionario de la lengua española* [en línea]. Disponible en: <http://www.rae.es>
- Ridruejo, Emilio. 2007. *El arte de la lengua de Chile de Luis de Valdivia*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Santander Rodríguez, Teresa. 1994. La imprenta en el siglo XVI, en H. Escobar (director), *Historia ilustrada del libro español. De los incunables al siglo XVIII*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez: 94-139.
- Schlieben-Lange, Brigitte. [1975] 1987. *Pragmática lingüística*, Madrid, Gredos.
- Seibold, Jorge R. 1997. La Sagrada Escritura en la primera evangelización americana. El Sermonario del Padre Luis de Valdivia y el teatro bíblico indiano, *Stromata*, LIII/3-4: 251-276.
- Solodkow, David. 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>
- Suárez Roca, José Luis. 1992. *Lingüística misionera española*, Oviedo, Pentalfa.
- Urrejola D., Bernarda. 2011. “Este sermón es moneda de todo valor”: la circulación de un saber de buena ley en la oratoria sagrada novohispana de principios del siglo XVIII, *Acta Literaria*, 43: 61-77.
- Valdivia, Luis de. [1604] 2011. Memorial a Luis de Velasco y el Conde de Monterrey, en J. M. Díaz Blanco (ed.), *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado/Pontificia Universidad Católica de Chile: 85-99.
- Valdivia, Luis de. 1606. *Arte, y gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con vn Vocabulario, y Confessionario. Compuestos por el Padre Luys de Valdivia, de la Compañía de Jefus, en la Prouincia del Piru. Ivntamente con la Doctrina Chrisftiana y Cathecismo del Concilio de Lima en Español, y dos traducciones del en la lengua de Chile, que examinaron y aprobaron los dos Reverendísimos señores de Chile, cada qual la de su Obispado*, Lima, Francisco del Canto [en línea]. Disponible en: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000116549>
- Valdivia, Luis de. [1612] 2011. Carta a Felipe III, 20 de septiembre de 1612, en J. M. Díaz Blanco (ed.), *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado/Pontificia Universidad Católica de Chile: 142-151.

- Valenzuela Márquez, Jaime. 2006. Ambigüedades de la imagen en la cristianización del Perú: Trento, los jesuitas y el Tercer Concilio, *Investigaciones Sociales*, X/17: 491-503. Disponible en: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/n17_2006/a22n17.pdf
- Van Dijk, Teun A. [1980] 1990. *La noticia como discurso. Comprensión, estructura y producción de la información*, Barcelona, Paidós.
- Van Dijk, Teun A. 1992. *La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario*, Barcelona/Buenos Aires/México DF, Paidós.
- Zimmermann, Klaus. 1997. 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*, Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana: 9-17.