

**EL SERMÓN AMERICANO DE CONQUISTA:
UNA APROXIMACIÓN TIPOLÓGICA A PROPÓSITO DE LA OBRA
DE LUIS DE VALDIVIA ***

AMERICAN CONQUEST SERMON: AN APPROACH TYPOLOGICAL
ABOUT THE WORK OF LUIS DE VALDIVIA

NATALY CANCINO CABELLO
Centro de Estudios Avanzados
Universidad de Playa Ancha, Chile
nataly.cancino.cabello@gmail.com

El sermón fue una clase textual de amplio uso en la América colonial, el cual –proveniente de la tradición europea– se adecuó a los nuevos auditorios. Nuestro propósito es presentar el *sermón americano de conquista*, como un tipo de texto diferenciado en la oratoria sagrada, que se dirige a los indígenas y que cumple funciones en la conversión de los mismos. Para ello, describimos los rasgos de *Sermón en lengua de Chile* (1621) de Luis de Valdivia, una obra elaborada para la evangelización mapuche que parte de la noción de “acomodación” del discurso a las características del público a través del uso de mecanismos discursivos, como la repetición, la concreción y la ejemplificación; por otra parte, debido a las diferencias entre los mundos conceptuales de los participantes, su argumentación es falible.

Palabras clave: sermones, tipología textual, evangelización, conquista.

The sermon was a textual kind used in the Colonial America. It proceeds from European tradition and was accommodate to the new audiences. This paper aims to provide a description of the *American Conquest Sermon*, as a differentiated kind of text in the sacred oratory, directed to indigenous people in function to converse them. With this object, the feature's *Sermón en lengua de Chile* (1621) are described. Luis de Valdivia wrote it to facilitate the evangelization of Mapuche people and it's accommodate to the audience characteristics, through discursive resources such as the repetition, the concretion and the exemplification; moreover, due to differences between the participants's conceptual worlds, its argumentation is fallible.

Key words: sermons, text types, evangelization, conquest.

* Este trabajo deriva de la Tesis doctoral *Recursos pragmalingüísticos y textuales de la argumentación: Sermón en lengua de Chile de Luis de Valdivia (1621)*, dirigida por la Dra. Catalina Fuentes Rodríguez y defendida en la Universidad de Sevilla, España, en junio de 2013; la misma fue financiada por una beca MAEC-AECID, II-A/E. Una versión preliminar de este artículo se presentó, gracias a una beca de la Asociación de Lingüística y Filología de América Latina, en el *XVII Congreso Internacional da ALFAL*, celebrado en la Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Brasil, entre el 14 y el 19 de julio de 2014.

PRESENTACIÓN

El sermón en América es una continuidad de la forma textual europea, pues las características que la misma presentó en los siglos XVI y XVII pasaron, a través de los lineamientos de la Iglesia, al llamado Nuevo Continente, donde, siguiendo la preceptiva, la oratoria sagrada acomoda sus fines y sus formas a las diversas realidades a las que se enfrenta. Este proceso de adecuación discursiva se instauró, sistemáticamente, como un recurso para la efectividad de la oratoria en la preceptiva retórica desde San Agustín de Hipona (1969 [396-397/426-427] y 1998 [400]), en el siglo IV, en el periodo de institucionalización de la Iglesia. En ese momento, según Villemain (1943: 63), surge un afán por teorizar sobre la elocuencia sagrada y por su establecimiento como tarea fundamental en la promoción de la fe católica.

El uso institucionalizado de *lo verbal* por parte de la Iglesia para la evangelización implicaba conocer la lengua y las prácticas intraculturales de los diversos grupos objeto de cristianización, prestando a su modificación. Así lo señalaba el III Concilio de Lima (1582-1583)¹:

Para affentar la doctrina del Euangelio en qualquiera nacion donde se predica de nueuo, del todo es neccessario quitar los errores contrarios que los Infieles tienen². Porque no ay gente tan barbara que no tenga algun genero de supersticion, y sus opiniones cerca de las cosas de Dios y de las animas humanas y de la otra vida [...]. Y miētras no les defengañarē de sus errores los que doctrinan, por de mas es penſar que ayan de recibir la fé estos Indios; aunq mas les repitan y hagan repetir la doctrina xpiana como ſeria en balde y ſin fruēto ſembrar en vn matorral eſpeſſo ſin defmontalle primero y rompelle muy bien.

(Concilio Provincial de Lima 1585a: 2r-2v)

Como consecuencia de este afán aculturador, encontramos un amplio conjunto de obras catequéticas³ que se produjeron en consideración del auditorio o, más bien, de los diversos auditorios⁴. En este heterogéneo grupo, uno de los tipos textuales que se distingue con claridad es el sermón.

Particularmente, en este trabajo, nos centraremos en los rasgos de esta clase que permitan dilucidar el problema de su tipología en América. Con este fin, abordaremos el estudio de *Sermón en lengua de Chile* (1621) de Luis de Valdivia, obra que se elaboró en mapudungun y español como una herramienta para la evangelización mapuche que se llevaba a cabo en el marco de la guerra defensiva, una estrategia para la conversión indígena defendida e implementada por el mismo autor del sermulario.

El asunto de la clasificación de los sermones exige comprender el particular escenario histórico en que se ejecuta la evangelización del continente, caracterizado por una relación asimétrica entre culturas diversas –cada una con distinto tipo de desarrollo–, que se enfrentan en

¹ En general, y en consideración de la diversidad de posiciones que se conjugaron en la evangelización de los pueblos que habitaban el continente americano –y de sus resultados–, nuestros comentarios alcanzan validez en los procesos de cristianización direccionados desde el Arzobispado de Lima en los siglos XVI y XVII, marcados por la política eclesial de la *extirpación de idolatrías*.

² En adelante, las cursivas en las citas y ejemplos son nuestras.

³ Constituyen parte del corpus de lingüística misionera (Cfr. Hernández 2013, en especial: 226-227), designación que coincide con la disciplina de la historiografía lingüística que en la actualidad se ocupa del mismo.

⁴ Aunque nos referimos a la América colonial, la producción de la lingüística misionera no se agota en esta delimitación espacio-temporal, sino que también se produce en otras zonas (Asia, África, Oceanía) y se extiende hasta el siglo XX. Tampoco es exclusiva del ámbito religioso (Cfr. Carrera de la Red 2004, en especial: 327-328), aunque los estudios se han ocupado fundamentalmente de las obras producidas por clérigos.

un mismo espacio. En especial, nos referimos a los vínculos de dominación que se establecieron entre los pueblos originarios y los conquistadores y colonizadores europeos. El sermón americano constituye, por lo tanto, un tipo discursivo que se produce en una situación de contacto entre culturas y de este hecho derivarán algunas de sus propiedades.

1. ¿CÓMO CLASIFICAR LOS SERMONES AMERICANOS?

Si bien para el establecimiento de una tipología de los sermones elaborados durante los procesos de conquista y colonización en América Latina se han identificado varios criterios, una clasificación adecuada ha de considerar, necesariamente, el contexto general más amplio en que estas obras se han elaborado. Por ello, es menester determinar los rasgos que afectan las decisiones del locutor de cada discurso en relación con la búsqueda de la mayor efectividad del mismo.

En el mundo hispánico, según Urrejola (2012: 221), la clasificación de los sermones ha obedecido, tradicionalmente, a tres criterios: los *temas*, el *propósito comunicativo* y la *época* en que surgen. Respecto del primero, la autora reconoce que para organizar los textos en clases se ha partido de la situación que motiva la prédica, tal como lo haría Herrero Salgado (1996) cuando, siguiendo una tendencia generalizada entre los tratadistas, indica que el género del sermón se relaciona con la denominación que le hubiesen dado los mismos autores (sermones “de feria”, “de fiestas”, “de santos”, entre otros). A juicio de la investigadora, este criterio no considera los aspectos discursivos de las obras y los confunde, por una parte, con los asuntos textuales y, por otra, con la dimensión semántica, pues los sermones no necesariamente eran monotemáticos.

No obstante, los temas que tratan los sermones son de gran utilidad a la hora de establecer una tipología, ya que estos se han escogido dependiendo de factores extratextuales, entre los cuales juegan un rol preponderante el auditorio y la finalidad del discurso. Así, por ejemplo, aquellos que se relacionan con los santos se elaboran para un auditorio que, a juicio del emisor, está formado por un conjunto de “pecadores” que deben ser corregidos hacia el camino de Dios a través de la exposición de modelos. El tema, en este caso, está estrechamente vinculado con la situación de comunicación; en ese sentido, hay una motivación que posteriormente debe considerarse en la tipología, pues en ella están implícitos el conocimiento y el manejo de los factores contextuales que pueden incidir en el discurso, a partir de los cuales el locutor busca la máxima efectividad. Después de todo, los predicadores actúan como agentes de una institución que dedicó parte importante de sus esfuerzos a la formación retórica y oratoria de quienes divulgarían el mensaje de Cristo.

El segundo criterio identificado por Urrejola (2012: 225) se relaciona con el propósito comunicativo de los textos, lo cual, aunque aparentemente considera criterios discursivos, en la práctica confunde la finalidad de cada pieza (alabar, rogar, despedir, etc.) con el fin mismo de la enunciación; esto es lo que haría, por ejemplo, Herrejón (2003) para el caso del sermón novohispano. Pensamos que una clasificación de este tipo no ha tomado en cuenta el carácter argumentativo de los sermones, lo que implicaría considerar criterios lingüísticos relacionados con la finalidad del discurso en su globalidad y en el cómo esta incide en los recursos que se utilizarán en los niveles microestructurales (Cf. Lo Cascio 1998).

En tercer lugar, la autora señala que existe un criterio “de época” para establecer una categoría entre los textos que tratamos, tal como lo harían el propio Herrero Salgado (1996) y

Herrejón (2003). Considera que se trata de un enfoque deductivo “a través del cual [los sermones] aparecen como meros síntomas de momentos históricos generales que los explican” (Urrejola 2012: 226). A nuestro juicio, este criterio no resulta insuficiente, puesto que ni los sermones ni otras producciones verbales constituyen meros “síntomas” de una época, sino elementos conformadores del contexto en que surgen: así, la relación contexto-texto no es unidireccional desde lo “no verbal” a lo “verbal”, sino que entre ambos planos se establece una interacción mutua. No obstante, no se produce mecánicamente una relación entre “época” y sermón, por lo que identificar la producción verbal con el momento histórico en que surge sí constituye un error metodológico. Creemos, en ese sentido, que la determinación viene dada por la relación que se establece a través de la preceptiva y de las disposiciones de Concilios y Sínodos sobre la oratoria y, en general, sobre el uso del lenguaje y las lenguas.

Ahora bien, iniciar una propuesta tipológica a partir de la “época” puede conducirnos a construir un “espejismo”, ya que, en primer lugar, siempre existen rasgos diferenciadores de las obras particulares. En segundo lugar, la misma determinación de “época” nunca es exacta, sino que debe considerarse como un esfuerzo historiográfico por explicar nuestro pasado. Por último, dentro de cada “época” existen distintas formas de explicarse el mundo y de enfrentarse a la actividad discursiva, por lo que la idea de la “uniformidad” en el pensamiento y en las formas de expresión no se corresponde con la variedad de maneras con que los seres humanos, efectivamente, nos comunicamos. En el caso de la Colonia americana, por ejemplo, la producción del sermón se realizó en consideración de los distintos auditorios a los que se enfrentaron los religiosos y dio como resultado una producción igualmente diversa.

2. LOS SERMONES EN LA AMÉRICA COLONIAL: EL SERMÓN DE CONQUISTA

Ya es una idea repetida que el llamado “encuentro” que se produjo en América impuso nuevas condiciones de comunicación a los hombres que se enfrentaron por primera vez, tanto a los que llegaban desde la vieja Europa, como a aquellos que se asentaban ancestralmente en el territorio americano. Se trataba, en efecto, de sujetos provenientes de culturas distintas, que hablaban lenguas igualmente disímiles entre sí y que, a la larga, establecerán una relación asimétrica determinada por la pertenencia étnica y por la identidad de cada grupo.

La implementación de mecanismos verbales “oficiales” de relacionamiento vendrá por parte de los europeos. Según Zavala (1996: 154-155), se dan varias 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. A estas, pensamos, hay que sumar el uso y la difusión del latín en los inicios de la colonización, especialmente en México⁵ y Perú⁶. En definitiva, lo que está en juego es lo que Zimmermann (1999: 135) llama los modos fundamentales de solucionar un problema de comunicación: el bilingüismo o la imposición de una lengua sobre otra.

Las diversas medidas que se proponen para salvar esta situación no siempre fueron coherentes entre sí, sino que, por el contrario, encontramos posiciones divergentes entre instituciones como la Iglesia y la Corona e, incluso, al interior de estas (Suárez Roca 1992: 254; Wright Carr 2007: 6-10). De todos modos, en la elaboración de las políticas lingüísticas americanas, las decisiones eclesiales fueron relevantes. Tanto la actuación de los religiosos en el

⁵ Cf. Osorio Romero (1979, 1990).

⁶ Cf. Helmer (2013).

plano de la teoría y la preceptiva, como sus acciones misionales en América son consecuencia de la historia de dicha institución, de tal modo que en el continente se conjugan varias tradiciones metodológicas para la cristianización, particularmente en lo referente a la utilización de los idiomas vernáculos⁷, pues la Iglesia identificó un tipo especial de auditorio o, más bien, una diversidad de auditorios indígenas y para cada uno (o, al menos, para varios de ellos) elaboró algún cuerpo de doctrina. Es así cómo se dio origen a las diversas obras destinadas a facilitar la evangelización de los naturales, entre las cuales el sermón tuvo un rol primordial, gracias a que sus rasgos argumentativos y pedagógicos facilitaban el control y la formación de lo que se consideraba una nueva feligresía.

En ese marco, y a partir de la distinción entre las etnias a las que se dirige la evangelización en la Colonia americana, queremos precisar una diferenciación tipológica en el interior de la noción discursiva del sermón. Reconocemos, así, los *sermones de conquista* –como *Sermón en lengua de Chile*–, que se elaboran para un *otro* diferente, determinado por su propia cultura y explicado desde el eurocentrismo, cuyo destino (la salvación de su alma) está en manos de la Iglesia y la Corona, y que es parte de una cultura que debe ser desplazada en favor de la europea. Estas obras forman, por lo tanto, un discurso multicultural, en el cual la multiculturalidad es un rasgo relevante para y en el texto, en cuanto incide en la determinación del alocutario⁸ y (re)construye la relación asimétrica entre los participantes.

Ahora bien, la categoría de *sermón de conquista* no implica que esta clase de discursos se haya elaborado, necesariamente, en la época histórica que conocemos como *la Conquista de América*, sino que se ha compuesto para conseguir la tan anhelada “conquista espiritual” de los pueblos indígenas, uno de los objetivos de la Iglesia y la Corona española. Obedecen a una *posición de conquista del otro*, desde una perspectiva política, eclesial y cultural, y surgen desde el centro de la esfera de relaciones coloniales de sujeción.

Por otra parte, en el proceso de evangelización se consideró a los africanos que habían sido conducidos a América en condiciones de esclavitud y sus descendientes; no obstante, es difícil identificar un cuerpo de obras elaborado para este grupo. Esta producción se caracteriza, más bien, por ser escasa y, generalmente, tardía, en relación con la fecha de llegada de los primeros esclavos africanos. Los textos parecen motivados por intereses coyunturales, como aquellos que surgen de la necesidad de los clérigos por mantener los lazos con los dueños de los ingenios en la Cuba de finales del siglo XVIII⁹, y no como resultado de la acción sistemática de la Iglesia.

Además del pluri auditorio indígena y de los negros, los religiosos se ocuparon también de la atención espiritual de españoles y criollos, que, a diferencia de los anteriores grupos étnicos, se caracterizan por ser un auditorio que se ha formado y educado en la fe cristiana y que se autoidentifica como cristiano, con una alta conciencia de sí, frente a los “infieles”. Por su calidad de creyentes y practicantes del cristianismo, comparten, en efecto, un mundo cognitivo con el locutor.

En la descripción anterior, podemos apreciar cómo la Iglesia en América estableció una distinción teórica entre los grupos de los que debía ocuparse, lo que también se manifestó en la

⁷ Independientemente de la discusión al respecto y a pesar de los inconvenientes, la evangelización se desarrolló, en gran medida, en las lenguas indígenas, debido a que las necesidades prácticas se superponían a cualquier otra postura. Ahora bien, esta decisión llevó a 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 (Sánchez Herrero 1992: 77-78).

⁸ Usamos el concepto *alocutario*, en el sentido de Ducrot y Todorov (1974: 365), como los receptores que se tienen en cuenta para la producción del discurso.

⁹ *Explicación de la Doctrina Cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales* (1796) de Antonio Nicolás Duque de Estrada.

ejecución práctica de una atención espiritual “diferenciada”¹⁰, de modo que la producción textual también fue distinta. Al respecto, creemos que la mayor disparidad se estableció entre los hispanocriollos en relación con indígenas y negros, ya que al menos los textos utilizados con los dos últimos no variaban en demasía¹¹, lo que explica la escasez de obras elaboradas explícitamente para los africanos.

3. ADECUACIÓN AL AUDITORIO EN *SERMÓN EN LENGUA DE CHILE*: EL DISCURSO DE LA CONQUISTA

A continuación, nos referiremos a los rasgos discursivos de la obra *Sermón en lengua de Chile*, del jesuita granadino Luis de Valdivia, que nos servirán para avanzar en la tipología del sermón americano de conquista. El religioso –que había llegado a Chile en 1593, en medio de los enfrentamientos entre hispanos y mapuches– propuso la estrategia de la guerra defensiva, que consistía en una conquista espiritual, en la cual, a través de un sistema de parlamentos¹², se persuadiría a los indígenas para abandonar sus costumbres y convertirse al cristianismo, mientras que las ofensivas bélicas se ejecutarían solo en caso de que los indígenas atacaran primero. Recordemos que Luis de Valdivia se hizo cargo de la evangelización de los mapuches, gracias a lo cual, y a su participación en las misiones en el sur de Chile (Foerster 1994: 15-16), conoció las condiciones en las que vivían. También aprendió su lengua por las enseñanzas de Hernando de Aguilera y Juan de Olivares (ambos jesuitas y hablantes del mapudungun) y produjo, así, *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reino de Chile* (impreso en Lima, en 1606), un tratado metalingüístico en que la describe.

A juicio del misionero, los indígenas habían reaccionado ante el acoso hispano y hacia formas de dominación (Valdivia [1612] 2011: 145); por ello, se convierte en un detractor del “servicio”, ya que esta clase de abusos hacía que desconfiaran de los españoles y del catolicismo (Valdivia [1604] 2011: 91). En definitiva, el sacerdote plantea la inviabilidad de la guerra que se llevaba a cabo en contra de los mapuches, ya que representaba un alto coste económico y humano para la Corona, inversión que no se recompensaba, pues el fracaso militar era evidente (Díaz Blanco 2010: 23). Las autoridades hispanas se vieron, entonces, obligadas a buscar otras formas de conquista, por lo que aceptan su planteamiento.

Debido a que actuó como un agente de la Corona y sobrepasó, por lo tanto, su rol eclesial, Valdivia despertó recelos entre los mismos jesuitas. En noviembre de 1619 salió rumbo a España para continuar con la apología de su estrategia como método de conquista, pero la

¹⁰ En Chile, los primeros jesuitas que arribaron a la ciudad de Santiago se dieron a la tarea de evangelizar a los diversos “públicos” que debían atender: Luis de Valdivia dirigió la catequesis de los mapuches; Baltasar Piñas, Hernando de Aguilera y Juan de Olivares se hicieron cargo de los españoles adultos; Luis de Estella, de los niños; y Gabriel de Vega, de los negros (Foerster 1996: 40-41). El caso más extremo de evangelización diferenciada fue el sistema de reducciones, el cual tenía también fines orientados a garantizar el orden y favorecer la modificación de las costumbres indígenas que se consideraban contrarias al cristianismo (Coello de la Rosa 2006: 72).

¹¹ De hecho, el *Catecismo breve para los rudos y ocupados* (Concilio Provincial de Lima 1584), que se había elaborado para la evangelización de los indígenas de la zona del Virreinato del Perú, se usó para la conversión de los negros (Ares Queija 2012: 470).

¹² Los parlamentos eran reuniones entre indígenas y españoles, y consistían en un diálogo sobre los asuntos que interesaban a ambos grupos (Díaz Blanco 2010: 221-224); tenían un carácter oficial (Payàs *et al.* 2009: 189) y llegaron a constituir instancias políticas significativas (Zavala 2012: 154-155). Se trata, por lo tanto, del establecimiento institucional y formal de relaciones entre dos entidades independientes, por lo que, de manera implícita, reconocen la autonomía de los mapuches, pese a lo cual siempre se manifestó la superioridad de los conquistadores, puesto que se articulaban en condiciones de paz; en caso contrario, se recurriría a las armas. Ahora bien, aunque la existencia de mediación lingüística implica el reconocimiento del *otro* y de sus diferencias (Payàs *et al.* 2012: 73), en los parlamentos se busca su modificación y asimilación.

Compañía lo envió a Valladolid en 1621, prohibiéndole el retorno a Chile, en un verdadero destierro de su prolífica vida política¹³. Nunca regresó a América y murió en la ciudad castellana en 1642 (Díaz Blanco 2010: 310). Algunos meses después de llegar, entregó a la imprenta el sermionario que aquí analizamos, el cual se elaboró con el fin de enviarlo a Chile para facilitar la evangelización que los jesuitas debían seguir realizando entre los mapuches. En este sentido, la obra se inserta en la línea de institucionalización práctica de la guerra defensiva como estrategia bélica (Cancino Cabello 2013: 25-26). Por otra parte, sigue las indicaciones establecidas por el III Concilio de Lima, según las cuales la cristianización en la Archidiócesis debía realizarse en las lenguas vernáculas y los textos utilizados en la catequesis y la administración de sacramentos debían ser una traducción de los complementos pastorales dirigidos a los indígenas del área andina, cuya elaboración se ordena en español, quechua y aymara. Aunque no se explicita, *Sermón en lengua de Chile* se vincula de manera directa con el *Tercero catecismo* (1585b) de dichos complementos, el cual le sirve de modelo inmediato (Cancino Cabello 2015).

Sostenemos que, en el sermionario, la adecuación discursiva se realiza desde la posición eurocentrista del evangelizador, quien no logró entender la *otredad* indígena. Lo anterior se representa en la interpretación de la cultura vernácula como una construcción simbólica producto de la teología pastoral en América que dio “fundamento a la superioridad y al ejercicio del poder de los españoles sobre los indios, construyendo discursivamente la representación de la diferencia cultural como supremacía de la cultura europea” (Aedo Fuentes 2005: 103).

Desde esta premisa, uno de los recursos empleados para llegar al auditorio mapuche es la repetición: la reaparición de un elemento lingüístico que ya ha sido utilizado (Garcés Gómez 2004: 437-438). Se emplea con el fin de “asegurar” la recepción del contenido por parte de un público al que se le atribuye una capacidad cognitiva inferior, por lo que es necesario volver sobre lo dicho. Una de las funciones de este recurso es la de generar *estructuras paralelas* que otorgan unidad al enunciado y dosifican la información como parte de una estrategia explicativa:

- 1 [...] dio fer a los Angeles, cuyos exercitos no fe pueden contar por fer tantos, no fon como nuestro cuerpo ellos, q no tienen carne ni huefllos, ni fon vifibles cō nuestros ojos corporales: *fon espiritu como lo es nuestra alma: pero de diuerfa manera fon espiritu ella, y ellos, q nuestra alma pide cuerpo, por fer como fomos hōbres nofotros, que la mitad de nuestro fer humano, es el cuerpo, y la otra mitad es el alma inuifible: pero de diuerfa manera fon espiritu los Angeles, q no piden cuerpo, fu fer espiritual no fe diuide, no ay mitad en ellos, todo fu fer entero, es espiritu*

(Valdivia 1621: 41; sermón sexto)

Por otra parte, destaca el empleo de los argumentos por concreción y ejemplificación, ya que ambos constituyen un recurso didáctico que permite actualizar los contenidos de la doctrina a las particularidades de un alocutario que el hablante percibe como compuesto por hombres incapaces de comprender la abstracción. El paso a lo concreto ofrece, entonces, la posibilidad de

¹³ Sobre los motivos hay distintas versiones: según Astraín (1916: 637-638), 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: 10), su salida se habría producido para evitar la persecución de los encomenderos; y, a juicio de Díaz Blanco (2010: 278), 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.

acceder a ella, en el entendido de que lo real y perceptible es más cercano para los oyentes que lo abstracto (Fuentes y Alcaide 2002).

En particular, la concreción implica un movimiento de especificación de lo general a lo particular (Fuentes y Alcaide 2002) y constituye, en la predicación popular, un importante movimiento argumentativo, debido a la baja calidad que se le asignaba al auditorio (Pérez 2011: 48). En el sermionario, se presenta mediante la focalización de los segmentos introducidos por formas conectivas que contienen un valor modal y mostratorio, como en (2):

- 2 [...] de zidme, no es razon que los buenos tēgā premio del bien q hazē? no es razon q los malos tengan castigo por el mal que cometen?
 8 ¶ *Afsi vemos que lo haze vn Indio con sus hijos en su casa, que al buē hijo le honra, y haze bien, y al malo, y defobediente, se enoja con el, y le castiga.*
 9 ¶ *Afsi tambien los señores que mandan, y rigen los pueblos, honran, y hazen bien a los que firuen, y obedecen, y a los soberuios y malos, los prenden, y castigan.* 10 ¶ *Porque es esto afsi? porque la virtud merece premio, y el pecado merece castigo.*

(Valdivia 1621: 2-3; sermón primero)

Los enunciados que ejemplifican una generalidad, en tanto, ilustran lo dicho con un caso elegido aleatoriamente de los muchos disponibles, en una relación de inclusión-explicación (Fuentes y Alcaide 2002). Entre estos, en los sermones, destaca el *modelo*, con el cual no solo se fundamenta un aspecto general, sino que también se incita a la imitación de determinadas conductas (Perelman y Olbrechts-Tyteca [1958] 1989):

- 3 Auia otros varones buenos en la Iglefia q buscauan los desiertos despoblados para viuir folos, y no tener conuerfacion cō nadie y alli por Iefu Chrifto se atormentauan, y açotauan, y dia, y noche ocupauan con Dios. *Tal fue S. Antonio, y otros como el.*
 11 ¶ *Otros a imitaciū de los Apostoles, dexauan sus haciendas, y parientes por IefuChrifto, y muchos juntos en vna casa viuian con mucho orden, y concierto, imitauan en su vida la vida de Iefu chrifto. Tal fue Sā Benito, S. Domingo, S. Frācifco, y S. Ignacio.*
 12 ¶ *Otros padres auia q fiendo maestros de todos los hombres a todos enseñauan, y los secretos de las cosas diuinas los declarauan, y en libros que efcruieron nos dexaron efcritas sus declaraciones. Eftos se llamauan Doētores. Tal fueron S. Agustín, S. Ambrosio, S. Geronymo.*
 13 ¶ *Mugeres tambien q no conocierō varones enteras en sus cuerpos huuo fiēpre q murierō por chrifto. Tal fue S. catalina, y S. Ynes.*

(Valdivia 1621: 64; sermón octavo)

En el *sermón americano de conquista* los participantes de la comunicación son miembros de culturas diferentes que co viven en una situación asimétrica en donde el eje clasificador de los sujetos es la filiación étnica. Por ello, cuando el locutor *acomoda* la obra a las características de la cultura mapuche, toma de la doctrina cristiana los contenidos que cree pertinentes para la realidad de su auditorio. No obstante, en este esfuerzo apreciamos que el locutor no logró comprender cabalmente las manifestaciones culturales indígenas, sino que las interpretó en la medida en que se lo permitieron sus creencias, o bien las manipuló para explicarlas de acuerdo con sus parámetros ideológicos.

Este es el caso de los argumentos por referencia al mundo mapuche, que enfatizan los contenidos como medios de prueba y que se emplean porque el hablante necesita el conocimiento del auditor para convencerlo; utiliza, por lo tanto, creencias y tradiciones

indígenas porque tienen la ventaja de ser conocidas por el oyente. Por otra parte, manifiestan la dinámica intercultural entre dos mundos que se encuentran en un proceso de dominación de uno sobre otro. Esta dinámica se instala en los sermones por su función polémica (Kosel 1997), la cual, creemos, forma parte de la evangelización en zonas de contacto.

En la obra, si bien las referencias a las formas de vida de los receptores pueden incluir toda clase de comportamientos, fundamentalmente se tratan temas religiosos, de acuerdo con el carácter del sermón. Así, bajo el concepto de *pecado*¹⁴ se incorporan las acciones reverenciales de los mapuches y otras prácticas. Por ejemplo, lo que el hablante reconoce como *hechiceros*, en (4), son los ‘chamanes’ de esta cultura, los *machis*, que cumplían (y actualmente cumplen) un importante rol religioso y social, ya que también estaban encargados de la sanación corporal (Cf. Guevara 1911):

- 4 *Nombrar al Pillan al Mareupante, al Huecuvoe, reuerenciarlos, creer lo q los hechizeron dizē, y obedecellos, es tābien pecado. Herir a otro hombre, ô matarle, andar cō la muger agena, hurtar la hazienda de otro, ô de otra manera hazer daño a alguno, es pecado tambien. Refñir mal a otro de palabra, y murmurar del proximo, es tābien pecado*
(Valdivia 1621: 71; sermón noveno).

Por otro lado, el sermón presenta los componentes del esquema propio de la argumentación, entre los que se encuentra el *topos* (Fuentes y Alcaide 2007: 36 y ss.), el cual garantiza la validez de los argumentos en función de la conclusión (Anscombe y Ducrot 1994) y sugiere la existencia de un mundo cognitivo compartido entre hablante y oyente. Sin embargo, en el discurso analizado, debido a la diferencia entre los patrones mentales de los participantes, la relación argumento-conclusión no está garantizada, como se muestra en (5) con las voces ‘pillán’ y ‘huecuvoe’:

- 5 *Dichofo, y bienauēturado el q conoce a Dios, y le obedece, y adora, y desfichados, y defuenturados de aquellos hombres locos y ciegos, q honran a otras cofas, y no conocen a Dios, ni le obedecen, ni reuerencian. No aueys verguença de q adorauades al Pillan, y Huecuvoe, como a Dios, no fiendo dignos de tal adoracion, y reuerencia*
(Valdivia 1621: 35; sermón quinto)

‘*Pillán*’, que se representa en el texto como la máxima divinidad, superior a las demás, en el mundo mapuche se refería más bien a una forma de culto. La confusión se puede explicar porque, aunque el culto al *pillán* estaba extendido por todas las parcialidades, cada familia tenía su propio *pillán* y, al regirse por filiación materna, en cada grupo se podían reconocer diversos “*pillanes*”, de acuerdo con la estirpe de cada miembro o con el número de madres de diferente origen que hubiera (Latham 1924: 63-64). Por su presencia a lo largo del territorio y por su importancia para todos los grupos, el misionero hizo equivaler este término a la noción ‘Dios’.

Al *huecuvoe*, en tanto, se le atribuye el ser objeto de devoción y reverencia en la práctica indígena del mismo modo que las divinidades cristianas lo son en esa religión. Sin embargo, este término en el interior de la cultura no se entiende como ‘divinidad’, sino que se explica en la concepción de la muerte: para los mapuches, los decesos que no se producían en el campo de batalla o por accidente eran provocados por alguna acción invisible (Boccaro 2007: 367),

¹⁴ “Evitar el pecado” es un macroacto perseguido a lo largo de todo el sermulario, en consonancia con el espíritu del Concilio de Trento (1545-1563) que retomó esta noción y la reformuló de acuerdo con el contexto contrarreformista (Cañizares-Esguerra 2008: 35).

representada como una forma inmaterial que se instalaba en el cuerpo humano, el *huecuvoe* (Barreto 1992: 24).

Un caso similar es el que ocurría en el fragmento (4), con la voz ‘*marepuante*’, cuya inclusión en el sermionario también es un caso de desplazamiento semántico. Así es como, en (6), se identifica el *marepuante* como el ‘hijo del sol’¹⁵ y se presenta a través de un proceso argumentativo basado en el razonamiento lógico:

- 6 No ay *Mareupuāte*, ni Huecuvoe, ni coñā alguna q fea Pillā, ô *Mareupuāte*, ni Huecuvoe. *El sol no tiene vida, pues lo q no tiene vida, como puede tener hijo, y lo q no viue en ñi como puede dar vida a otros. Tu lo q no tienes no lo das a otro, pues como sol q no viue, ni tiene vida, puede dar vida a los hombres enteramente El sol no viue, ni ñi tuuiera hijo viuiera ñu hijo, y ñi el Mareupuante no tiene vida, como os auia de dar la vida a vosotros. Mentira es muy grande dezir q el sol tiene hijo. Y como no ay Mareupuante, aysi es mentira dezir q ay Pillan*

(Valdivia 1621: 72, sermón noveno)

No obstante, la explicación de Valdivia (1621) no equivale a la práctica que se realizaba en el seno de la comunidad mapuche, sino que es una interpretación realizada desde su posición de misionero, puesto que, de acuerdo con Latcham (1924), el *marepuante*, muy probablemente, era “el fundador del clan o de la tribu” (616). Por ello, cuando los indígenas decían ser sus hijos, lo hacían porque se consideraban sus descendientes y, a la vez, lo concebían como su antepasado, el que había dado origen a su estirpe y al que, por lo tanto, debían la vida: “en otras palabras era su *pillán*” (617).

Vemos en ello la incompreensión efectiva de la cultura mapuche y de su mundo conceptual, y encontramos además, las fisuras que constituyeron el origen del “desencuentro” entre las culturas a pesar de los intentos eclesiales por ofrecer un discurso “adecuado” al universo de creencias al que los religiosos se enfrentaron. Esta situación, se produce porque, en general, el proceso de contacto entre términos importados y otros vernáculos conduce a una serie de desplazamientos semánticos en nociones afines o antagónicas que crea nuevos significados (Correa 1971). Lo anterior encuentra su origen en que, en situaciones de colonización, “los referentes de las palabras de las dos lenguas que entran en contacto suelen cambiar modificando su significado en virtud de los ajustes necesarios a la nueva realidad” (Parodi 2007: 479-480).

4. CONSIDERACIONES FINALES

Hemos pretendido aportar a la tipología de los sermones en América, a través de la presentación de algunos rasgos pragmalinguísticos de *Sermón en lengua de Chile* que pueden usarse para este fin. A partir de lo anterior, sostenemos que los textos que componen esta obra se insertan en lo que hemos denominado *sermón de conquista*. Esta clase de discurso multicultural se elaboraba con el fin de evangelizar a la población indígena en una situación de conquista y colonización, por lo que muestra tensiones propias de una época en la que se ponen en discusión diversas formas culturales en un mismo territorio. Por ello, el discurso se inicia desde la conceptualización de un auditorio que requiere de la repetición como procedimiento

¹⁵ Esta mención en el sermionario es uno de los argumentos de Guevara (1925) para señalar la existencia del culto al sol entre los mapuches. Sin embargo, el mismo autor indica que, si se trata de un tótem, este tuvo que haberse creado con posterioridad a la influencia inca, puesto que *antü* es una voz quechua; si antes existió un tótem del *sol*, debió de haber llevado otro nombre.

para captar la información y que no es capaz de acceder a la abstracción, si no es a través de la presentación de casos concretos y ejemplos. Asimismo, como expresión de los mecanismos de relación y sujeción coloniales, el hablante cree compartir un *topos* con el receptor, lo que, como hemos visto en el nivel léxico (del ámbito religioso), vuelve falible la argumentación, ya que los mundos conceptuales de los participantes no coinciden.

Las obras de este tipo obedecen a la aplicación de criterios retóricos en la práctica de la oratoria sagrada, fundamentalmente del principio de diferenciación del auditorio con fines relacionados con la persuasión. Pese a que este procedimiento se remonta a la historia de la Iglesia y se encuentra firmemente asentado en una preceptiva clara y precisa, el hablante del sermonario no se percata de que las prácticas intraculturales se explican en el seno de la comunidad e interpretó la forma mapuche de percibir el mundo a través de la suya, y con ello afectó el proceso argumentativo.

Para finalizar, queremos hacer hincapié en la necesidad de considerar el contexto de producción de las obras para su análisis y, particularmente, para el establecimiento de una tipología de las mismas, ya que en la práctica este tiene una importancia primordial. Lo anterior se debe, primero, a que el contexto interactúa en la conformación del texto y, segundo, a que a partir del medio de producción el hablante define la clase que usará, de modo que entre texto y contexto se establece una relación de interdependencia que no puede obviarse a la hora de estudiar el primero.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aedo Fuentes, María Teresa. 2005. El doble discurso de la frontera: los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia, *Acta Literaria*, 30: 97-110.
- Agustín, San. [396-397 y 426-427] 1969. Sobre la Doctrina Cristiana, en *Obras de San Agustín. De la Doctrina Cristiana*, XV, editado por Balbino Martín, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos: 43-285.
- Agustín, San. [400] 1998. La catequesis a principiantes, en *Obras completas de San Agustín. Escritos varios 1*, XXXIX, editado por Lope Cilleruelo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos: 425-534.
- Anscombre, Jean-Claude y Oswald Ducrot. 1994. *La argumentación en la lengua*, Madrid, Gredos.
- Ares Queija, Berta. 2012. La cuestión del bautismo de los negros en el siglo XVII: la proyección de un debate americano, en Enriqueta Vila y Jaime Lacueva (coords.), *Mirando las dos orillas: intercambios mercantiles, sociales y culturales entre Andalucía y América*, Sevilla, Fundación Buenas Letras: 469-485.
- Astraín, Antonio, 1916. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia a España*, V, Madrid, Razón y Fe.
- Barreto, Óscar. 1992. *Fenomenología de la religiosidad mapuche*, Buenos Aires/Bahía Blanca, Centro Salesiano de Estudios "San Juan Bosco"/Archivo Histórico Salesiano de la Patagonia Norte.
- Boccaro, Guillaume. 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.
- Cancino Cabello, Nataly. 2015. El "Tercero Catecismo" del III Concilio de Lima: un modelo textual para la evangelización americana, en José María García Martín (ed.) *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, II, Madrid, Arco/Libros: 1947-1960.
- Cancino Cabello, Nataly. 2013. La lingüística misionera del mapudungun en el Chile del siglo XVII y el trabajo institucional de Luis de Valdivia" *Lenguas Modernas*, 42: 11-29.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. 2008. *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Fundación Jorge Juan/Marcial Pons.
- Carrera de la Red, Micaela. 2004. El *Catecismo* y la *Cartilla* de Fray Dionisio Sanctis en el marco de la lingüística misionera en Colombia, en Cristóbal José Corrales Zumbado, Josefa Dorta Luis, Antonia Nelsi Torres González, Dolores Corbella Díaz y Francisca del Mar Plaza Picón (coords.), *Nuevas aportaciones a la historiografía lingüística: Actas del IV Congreso Internacional de la SEHL, La Laguna (Tenerife), 22 al 25 de octubre de 2003*, Madrid, Arco/Libros: 327-340.

- Coello de la Rosa, Alexandre. 2006. *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Cercado de Lima colonial (1568-1606)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial.
- Concilio Provincial de Lima. 1584. Catecismo breve para los rudos y ocupados, en *Doctrina christiana, y catecismo para instrucción de los Indios, y de las demas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fé. Con vn confessorario, y otras cosas neccessarias para los que doctrianan, que se contieuen en la pagina siguiente. Compvesto por avctoridad del Concilio Prouincial, que se celebró 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: 13r-18r.
- Concilio Provincial de Lima. 1585a. Proemio sobre el Confessionario, e instrucción de las supersticiones, y ritos de los Indios, en q se declara como se han de aprouechar de los Sacerdotes, en *Confessionario para los curas de indios. Con la instrucción contra sus Ritos, y Exhortación para ayudar a bien morir; y summa de sus priuilegios: y formas de impedimentos del Matrimonio*, Ciudad de los Reyes [Lima], Antonio Ricardo: 2r-3v.
- Concilio Provincial de Lima. 1585b. *Tercero Catecismo y exposición de la Doctrina Christiana, por Sermones. Para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los Yndios y a las demás personas. Conforme a los que en el sancto Concilio Prouincial de Lima se proueyo. Impresso con licencia de la Real Audiencia Cuidad de los Reyes* [Lima], Antonio Ricardo.
- Correa, Gustavo. 1971. El espíritu del mal en Guatemala. Ensayo de semántica cultural, *Guatemala indígena*, VI, 2-3: 5-110.
- 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.
- Duque de Estrada, Antonio Nicolás. 1796. *Explicación de la Doctrina Cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, La Habana, D. Estevan Boloña.
- Foerster G., Rolf. 1994. *Historia de la evangelización del pueblo mapuche*, Santiago, Centro Ecueménico Diego Medellín.
- 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.
- Fuentes Rodríguez, Catalina y Esperanza Alcaide Lara. 2007. *La argumentación lingüística y sus medios de expresión*, Madrid, Arco/Libros.
- Garcés Gómez, María Pilar. 2004. La repetición: formas y funciones en el discurso oral, en Rosa María Castañer y José María Enguita Utrilla (eds.), *In memoriam Manuel Alvar, Archivo de Filología Aragonesa*, LIX-LX: 437-456.
- García Ahumada, Enrique. 1995. Luis de Valdivia, nuestro primer catequista, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, 13: 9-16.
- Guevara, Tomás. 1911. *Folklore araucano. Refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispanicas*, Santiago de Chile, Cervantes.
- Guevara, Tomás. 1925. *Historia de Chile. Chile Prehispanico*, I, Santiago de Chile, Balcels & Co.
- Helmer, Ángela. 2013. *El latín en el Perú colonial. Diglosia e historia de una lengua viva*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Hernández, Esther. 2013. Aspectos metodológicos de la investigación en lingüística misionera hispánica, en Pilar Máñez (coord.), *El mundo indígena desde la perspectiva actual. Perspectiva multidisciplinaria*, II, México DF, Grupo Destierros: 223-247.
- Herrejón, Carlos. 2003. *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, Zamora, Michoacán/México DF, El Colegio de Michoacán/El Colegio de México.
- Herrero Salgado, Félix. 1996. *La oratoria sagrada española. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- Kosel, Ana Carina. 1997. Los sermones de Valdivia: distribución de lugares, didáctica y polémica en un testimonio del choque de dos culturas, *Anuario de Estudios Americanos*, 54, 1: 229-244.
- Latham, Ricardo E. 1924. La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos, *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile*, III, Santiago de Chile, Cervantes: 245-868.
- Lo Cascio, Vincenzo. 1998. *Gramática de la argumentación. Estrategias y estructuras*, Madrid, Alianza.
- Osorio Romero, Ignacio. 1979. *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, México DF, UNAM.
- Osorio Romero, Ignacio. 1990. *La enseñanza del latín a los indios*, México DF, UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas.

- Parodi, Claudia. 2007. La semántica cultural: un modelo del análisis del contacto de lenguas, en Pilar Máñez y María Rosario Dosal (eds.), *V Encuentro Internacional de Lingüística en Acatlán*, México DF, UNAM: 479-492.
- Payàs, Gertrudis e Iciar Alonso. 2009. La mediación lingüística institucionalizada en las fronteras hispano-mapuche e hispano-árabe: ¿un patrón similar?, *Historia*, 42, I: 185-201 [en línea]. Disponible en: <http://www.scielo.cl/pdf/historia/v42n1/art05.pdf>
- Payàs, Gertrudis, José Manuel Zavala y Mario Samaniego. 2012. Al filo del malentendido y la incompreensión: el padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística, *Historia*, 45, I: 69-90 [en línea]. Disponible en: http://revistahistoria.uc.cl/wp-content/uploads/2012/09/payas_zavala_samaniego_45_1.pdf
- Perelman, Chaïm y Lucie Olbrechts-Tyteca. [1958] 1989. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos.
- Pérez, Manuel. 2011. *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*, Madrid/Frankfurt/México DF, Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuet/Bonilla Artigas.
- Sánchez Herrero, José. 1992. La enseñanza de la doctrina cristiana en América durante el siglo XVII a través de los concilios y sínodos, en María Justina Sarabia Viejo (coord.), *Europa e Iberoamérica: cinco siglos de intercambio. Actas de IX Congreso Internacional de Historia de América*, Sevilla, Junta de Andalucía/Consejería de Cultura: 61-86.
- Suárez Roca, José Luis. 1992. *Lingüística misionera española*, Oviedo, Pentalfa.
- Urrejola, Bernarda. 2012. El panegérico y el problema de los géneros en la retórica sacra del mundo hispánico. Acercamiento metodológico, *Revista Chilena de Literatura*, 82: 219-247.
- Valdivia, Luis de. [1604] 2011. Memorial a Luis de Velasco y el Conde de Monterrey, en *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*, editado por José Manuel Díaz Blanco, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado/Pontificia Universidad Católica de Chile: 85-99.
- Valdivia, Luis de. 1606. *Arte, y gramatica general de la lengva que corre en todo el Reyno de Chile, con vn Vocabulario, y Confessionario. Compuestos por el Padre Luys de Valdivia, de la Compañía de Jesus, en la Prouincia del Piru. Invtamente con la Doctrina Christiana y Cathecismo del Concilio de Lima en Español, y dos traducciones del en la lengua de Chile, que examinaron y aprobaron los dos Reverendi[simos] señores de Chile, cada qual la de su Obispado*, Lima, Francisco del Canto.
- Valdivia, Luis de. [1612] 2011. Carta a Felipe III, 20 de septiembre de 1612, en *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*, editado por José Manuel Díaz Blanco, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado/Pontificia Universidad Católica de Chile: 142-151.
- Villemain, Abel F. 1943. *Cuadro de la elocuencia cristiana en el siglo IV*, I, Madrid, Atlas.
- Wright Carr, David Charles. 2007. La Política Lingüística en la Nueva España, *Acta Universitaria*, 17, 3: 5-19.
- Zavala, José Manuel. 2012. Los parlamentos hispano-mapuches como espacios de mediación, en Gertrudis Payàs y José Manuel Zavala (eds.), *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*, Temuco, Universidad Católica de Temuco: 151-162.
- Zavala, Silvio. 1996. El castellano, ¿lengua obligatoria?, en *Poder y lenguaje desde el siglo XVI*, México DF, El Colegio de México: 33-101.
- Zimmermann, Klaus. 1999. *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios. Ensayos de ecología lingüística*, Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana.

Fuente primaria

- Valdivia, Luis de. 1621. *Sermon en lengva de Chile, de los misterios 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].