



Acta Literaria

ISSN: 0716-0909

lguenant@udec.cl

Universidad de Concepción

Chile

Aedo Fuentes, María Teresa

El doble discurso de la frontera: Los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia

Acta Literaria, núm. 30, 2005, pp. 97-110

Universidad de Concepción

Concepción, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=23703008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# El doble discurso de la frontera: Los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia

MARÍA TERESA AEDO FUENTES

Universidad de Concepción  
E-mail: maaedo@udec.cl

## RESUMEN

En sus textos políticos Luis de Valdivia plantea la frontera como espacio de interacción y como estrategia que permitiría administrar o controlar un rango de diferencias culturales, siempre dentro de relaciones de jerarquía y autoridad. Los discursos catequísticos hacen visibles los límites de la estructura binaria que organiza la producción de las identidades. Estas prácticas discursivas coloniales de dominación cultural ejercidas en nombre de una supremacía que se produce sólo en el momento de la diferenciación, niegan al mismo tiempo la identidad “original” y “singular” en que hacen radicar su autoridad. Tal autoridad pretende reforzarse con el respaldo de la palabra divina. La traducción de esa palabra a la lengua nativa y la pertinacia del signo indígena, sin embargo, vuelven híbrido también el lenguaje del colonizador.

*Palabras claves:* Colonialismo, frontera, diferencia cultural, catequesis, traducción.

## ABSTRACT

In his political texts Luis de Valdivia proposes the border as a space of interaction and as a strategy that would permit the administration or control of a range of cultural differences always within relationships of hierarchy and authority. The catechistic discourse makes visible the limits of the binary structure that organizes the production of identities. These colonial discursive practices of cultural domination, exercised in the name of a supremacy that is produced only in the moment of differentiation, deny the “original” and “unique” identity on which their authority is rooted. This authority attempts to reinforce itself with the support of the word divine. Nonetheless, the translation of this word in the native language and the pertinacity of the indigenous sign, convert the language of the colonizer into a hybrid language.

*Keywords:* Colonialism, border, cultural difference, catechesis, translation.

*Recibido: 11-01-2005. Aceptado: 28-07-2005.*

LOS TEXTOS que el padre Luis de Valdivia produce a comienzos del siglo XVII en el contexto de la polémica entre guerra defensiva y guerra ofensiva contra los indios rebeldes del Reino de Chile conforman dos series discursivas: sus discursos políticos en torno a la implementación de la guerra defensiva –cartas, relaciones y memoriales–, y la serie constituida por sus textos catequísticos bilingües de castellano y mapudungun: Doctrina cristiana, confesonario y sermones. El objetivo de los discursos políticos es persuadir al rey de la necesidad de implantar y mantener la guerra defensiva –“la buena guerra y prudente” (Valdivia 1622: 233)– como medio para lograr la pacificación definitiva del Reino de Chile. El objetivo de los discursos catequísticos es convertir a los indios rebeldes al cristianismo y fortalecer con ello la paz.

El discurso político del padre Luis de Valdivia se articula sobre la base del trazado de una frontera geográfica marcada por el río Bío-Bío, que delimita un adentro y un afuera en términos a la vez políticos y religiosos, creando el efecto de una discontinuidad espacial –territorio español y territorio mapuche– y de una discontinuidad cultural –cristiano e infiel, civilizado y bárbaro–. Se trata de una rearticulación de las diferencias culturales, para dar cabida a las transformaciones que se quiere realizar en la identidad del colonizado. La frontera se plantea como una zona de contacto intercultural y el indio queda definido como un prójimo-próximo con el que es posible dialogar y pactar. Se abre con ello un tercer espacio de interacción, ambigüedad e hibridez que Valdivia pretende controlar y administrar, pero que irá más allá de lo que es posible pensar en la lógica del colonialismo. Valdivia se constituye en un mediador que se propone administrar la dirección del flujo e intercambio cultural, de manera que los soldados españoles dejen de atravesar hacia lo indígena y lo hagan solamente los misioneros de la Compañía de Jesús con el fin de predicar el evangelio; con esa práctica pastoral se espera atraer o hacer pasar al indio hacia el espacio cultural español, convertido en cristiano y vasallo de Su Majestad. Pero la “puerta” no puede cerrarse desde dentro, como imagina Valdivia, una vez abierta no se podrá impedir el pasaje en uno y otro sentido.

En el caso de los discursos catequísticos la frontera como vía de paso queda trazada como frontera interlingüística, que pretende hacerse permeable gracias al proceso de traducción de la doctrina cristiana al mapudungun, puerta de paso de los indios hacia el mundo cultural y religioso español. Sin embargo, la doctrina cristiana vehiculada por el discurso catequístico es por definición excluyente e intolerante a la diferencia, construye imaginarios de la autenticidad incompatibles con la concepción de frontera o zona fronteriza como espacio de transiciones, transformaciones y ambigüedad. El discurso doctrinal no podrá evitar ver “contaminada” su pureza, pese a la lógica jerárquica y de equivalencia

(reproducción del sentido) inherente a la idea de traducción con que opera la catequesis en lengua indígena.

## LA CATEQUESIS DE LOS INDIOS

Las disposiciones eclesiásticas específicamente relativas a la evangelización de los indígenas emanan de los diversos artículos de los concilios americanos. En el área del virreinato peruano, de los tres primeros concilios realizados en Lima entre los años 1551-1552, 1567-1568 y 1582-1583, respectivamente. El Tercer Concilio Limense fijará los contenidos, las formas y los métodos de la catequización; elabora y difunde un *Catecismo, Doctrina Cristiana y Confesionario para indios* en lenguas castellana, quechua y aymara; ordena su adopción como obligatoria por parte de los misioneros encargados de esta tarea, con el fin de uniformar criterios en esta materia e instará a la traducción de estos textos a las demás lenguas indígenas habladas en la extensa provincia eclesiástica de Lima<sup>1</sup>.

La catequesis es el conjunto de prácticas pedagógicas realizadas por la Iglesia con el fin de formar nuevos discípulos. Sus principales objetivos son hacer madurar la fe inicial y educar de modo sistemático acerca del mensaje de Jesucristo<sup>2</sup>. Para la catequesis de los indios los misioneros redactaron tanto los catecismos y confesionarios menores –que se caracterizan por presentar contenidos sencillos, con expresiones breves y sintéticas para auditórios de comprensión limitada o inicial–, como los catecismos y “doctrinas largas y compendiosas” y confesionarios mayores, que exponían los contenidos de la fe de modo más desarrollado, extenso y profundo para grupos más preparados (Durán 1984: 56)<sup>3</sup>.

Un catecismo es un texto que contiene una exposición resumida de las “verdades fundamentales” del cristianismo, es decir, aquellos elementos básicos de la doctrina y de la moral cristiana considerados la instrucción mínima necesaria para que el catecúmeno reciba el bautismo y se constituya en cristiano<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> La diócesis de Lima o de Los Reyes fue erigida por el Papa Paulo III el 13 de mayo de 1541, posteriormente a pedido de Carlos V, el 11 de febrero de 1546 fue elevada a metropolitana desligándola de Sevilla y se le asignaron como sufragáneas las diócesis de Cuzco, Castilla del Oro (Panamá), León de Nicaragua y Popayán, a las que se unieron más tarde Quito, Charcas, Asunción del Paraguay, Tucumán, Santiago y La Imperial de Chile (Durán 1982: 72).

<sup>2</sup> Cf. Exhortación Apostólica *Catechesi Trädendae* de Juan Pablo II, del 16 de octubre de 1979, N°1 y 19.

<sup>3</sup> Cabe destacar que estas antiguas doctrinas y catecismos, junto con sus complementos pastorales (confesionarios, sermonarios, vocabularios, artes, etc.) fueron las primeras obras producidas por las imprentas instaladas en México en 1539 y en Lima en 1584 (Durán 1984: 46).

<sup>4</sup> De acuerdo con las instrucciones del III Concilio de Lima, los contenidos que deberán incluirse en la catequesis inicial son “los principales misterios de la fe, que están en el símbolo

Un segundo tipo de texto catequístico son los confesionarios, cuyo objetivo es facilitar la administración del sacramento de la penitencia. Los confesionarios de indios estaban orientados especialmente a interrogar sobre costumbres, creencias y prácticas religiosas prehispánicas de los penitentes indígenas<sup>5</sup>.

Un tercer tipo de manual de catequesis son los sermonarios o colección de sermones, pláticas u homilías, que cumplen una función complementaria a los catecismos. Destinados a quienes ya están iniciados en la catequesis, los sermonarios exponen los contenidos de la doctrina cristiana de modo más desarrollado, con explicaciones más abundantes y detalladas. Los sermones para indios eran textos redactados en un estilo sencillo e intentaban persuadir a los oyentes de abandonar lo que se calificaba de “errores y vicios” propios de su anterior cultura<sup>6</sup>.

### LOS TEXTOS CATEQUISTICOS DEL III CONCILIO DE LIMA (1582-1583)

Para Felipe II el objetivo del III Concilio de Lima era “reformar y poner en orden las cosas tocantes al buen gobierno espiritual de esas partes y tratar del bien de las almas de esos naturales, su doctrina, conversión y buen enseñamiento, y otras cosas muy convenientes y necesarias para la propagación del Evangelio y

---

[Credo]; y en los mandamientos del decálogo, que todos han de guardar y en los sacramentos, que de necesidad cada cual ha de recibir”; y finalmente “en lo que hemos de esperar y pedir a Dios, que se enseña en la oración del padre nuestro”. Estos puntos básicos constituyen “la substancia de la religión cristiana” (Cap. 4. Decretos de la Segunda Acción. Vargas Ugarte 1951: 323-324).

<sup>5</sup> Contemplaban en primer lugar una exhortación antes de la confesión, mediante la cual el confesor intentaba suscitar el arrepentimiento sincero del penitente; luego venía una serie de preguntas que seguían el orden de los mandamientos para ayudar a la acusación de los pecados y, por último, una plática final con la que se exhortaba a la conversión profunda y a la perseverancia en la fe y en la moral cristiana (Durán 1984: 51).

<sup>6</sup> Normalmente están estructurados de acuerdo al siguiente esquema definido por la pastoral cristiana: enunciado o planteamiento de una determinada verdad de fe, exposición detallada de la misma a manera de una narración exhortativa, identificación de sus exigencias morales y, finalmente, respuesta en la oración. Se pretende con ello mover, en primer lugar, a los oyentes a la consideración y asentimiento de las verdades que se le presentan apelando a su entendimiento y memoria. En segundo término, procura convencer a los oyentes indígenas de la falsedad de sus antiguas creencias y hacerlos tomar conciencia de los errores en los que han vivido hasta el momento. En tercer lugar, se suscita la participación de la voluntad para motivarlos a asumir el compromiso moral necesario para poner en práctica la profesión fe. Por último, el misionero pone en boca de los oyentes una breve oración de agradecimiento y súplica a modo de respuesta personal a Dios (Durán 1984: 49-52).

bien de la religión”<sup>7</sup>. Para José de Acosta, sacerdote jesuita y teólogo, que tuvo una decisiva participación en este Concilio, su importancia radicaba en que, dado que el cristianismo recién comenzaba a arraigarse en estas provincias, era preciso celebrar esta reunión episcopal que examinara el estado de los nuevos pueblos e iglesias y emplearan “su autoridad y sabiduría” para establecer el mejor modo de “componer las costumbres, introducir la disciplina eclesiástica y destruir los restos de la superstición, refrenando la licencia de la vida libre”<sup>8</sup>.

En general, los distintos capítulos del concilio establecen las grandes pautas y las normas fundamentales para el quehacer pastoral de las diversas diócesis que componen la extensa jurisdicción del Arzobispado de Lima; una parte importante está dedicada al tema de la enseñanza religiosa de los indios o “doctrina de los naturales”. Con el fin de que estos contenidos fueran fijados en un documento de fácil circulación en todas las parroquias y en una presentación organizada y didáctica, el concilio decretó la confección de una *Doctrina cristiana y Catecismo* (1584), por el cual fueran “enseñados todos los indios conforme a su capacidad”<sup>9</sup>. Sería redactado en forma trilingüe: castellano, quechua y aymara, y en aquellos lugares donde no se hablaran estas lenguas, los obispos debían preocuparse de hacerlo traducir a las lenguas habladas en sus respectivas diócesis. Se prescribía, además, que “en virtud de santa obediencia y so pena de excomunión”, lo tengan y lo usen obligatoriamente todos los doctrineros, abandonando el uso de cualquier otro catecismo empleado con anterioridad a la publicación del catecismo del Concilio (Cap. 3. Decretos de la Segunda Acción. Vargas Ugarte 1951: 323). Toda la enseñanza de la doctrina debía realizarse en lengua indígena para su mejor comprensión; esta disposición conciliar va aparejada con otra que exige a los curas doctrineros el conocimiento de estas lenguas.

El Concilio revisaba, además, una serie de disposiciones respecto de la administración de los sacramentos a los indios y otras labores de asistencia pastoral a este grupo. Particular importancia tendrá el sacramento de la penitencia, para cuya mejor administración el Concilio ordenó también la redacción de un *Confesionario para los curas de indios* (1585) trilingüe castellano, quechua y aymara. Los curas que fueran a ejercer como confesores debían ser examinados en la

<sup>7</sup> Objetivos fijados por Felipe II en la Cédula Real del 19 de septiembre de 1580. Citado por Durán 1982: 105.

<sup>8</sup> “Dedicatoria” que José de Acosta redactó a favor de D. Fernando de Vega y Fonseca para encabezar la edición de los decretos del III Concilio Limense realizada en Madrid en 1591. Citado por Durán 1982: 94.

<sup>9</sup> El equipo redactor debía ceñirse en “la sustancia y orden” a la norma general establecida por el Concilio de Trento (1545-1563) y al modelo del *Catecismo de San Pío V* (1565), conocido como *Catecismo Romano* o *Tridentino* (Durán 1982: 373).

lengua indígena y en conocimientos de moral antes de ser nombrados para tan delicado ministerio.

Del mismo modo, como complemento a la catequesis inicial, el Concilio encargó la redacción de un *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones* (1585), destinado a la ampliación y profundización de los contenidos doctrinales. Interesa comentar brevemente algunos planteamientos del “Proemio” de los Sermones, especialmente los relacionados con la concepción de la catequesis a los indios y los objetivos y metodologías fijados para ella.

Se observa en el “Proemio” una constante preocupación por establecer la diferencia entre la catequesis tradicional y la catequesis de los indios. Ella radica fundamentalmente en que los indios no habían tenido nunca conocimiento de la religión cristiana y en que sus capacidades intelectuales son inferiores a las de otras poblaciones. Por una parte, esto los hace comparables a niños de pecho que reciben la leche del Evangelio, mientras que los doctrineros son las “amas evangélicas” que con igual paciencia, caridad y perseverancia que la de nodrizas, deben alimentarlos regulando la consistencia del alimento que sus hijos espirituales están capacitados para asimilar (Durán 1990: 624-625)<sup>10</sup>. Estas condiciones de los indios obligan a adaptar el discurso catequístico. No hacerlo, es decir, predicarles excediendo la “capacidad y necesidad” de los oyentes indígenas, predicándoles “cosas exquisitas y en estilo levantado, como si predicasen en alguna corte o universidad”, redundaría en grave daño para ellos, porque “ofuscan y confunden los cortos y tiernos entendimientos de los indios” (Durán 1990: 625). Este es el primero de los cuatro “avisos” o principios que debe tener en cuenta el predicador evangélico. El segundo principio advierte de la necesidad de repetir con paciencia muchas veces los puntos fundamentales de la fe a los indios, para que los comprendan y memoricen. El tercer aviso recomienda que el modo de la predicación sea “llano, sencillo, claro y breve” y con un estilo “fácil y humilde, no alto ni levantado” (Durán 1990: 626). El cuarto aviso, calificado como el más importante, recuerda al predicador que debe enseñar la doctrina procurando no sólo la comprensión, sino también la persuasión. Aquí debe tenerse en cuenta que a diferencia de la predicación de los Apóstoles a los judíos –ante quienes apelaban a las Sagradas Escrituras– o a los gentiles –frente a los cuales se argumentaba con la “buena razón y sentencias de sus sabios”–, en el caso de los indios no serán útiles las razones muy sutiles ni los argumentos

<sup>10</sup> Cabe destacar que, como el mismo “Proemio” señala, esta metáfora de los catecúmenos como niños de pecho y sus predicadores como nodrizas no es nueva, ya la encontramos, por ejemplo, en San Pablo, San Agustín y San Gregorio Naciancenio, pero aplicada a los indios intensifica sus connotaciones en cuanto a las relaciones de poder o la asimetría entre colonizador y colonizado.

muy fundados, sino las “razones llanas y de su talle” (Durán 1990: 627). Si en general los hombres “comúnmente más se persuaden por afectos que por razones” (Durán 1990: 627), esto es así sobre todo en el caso de los indios, que son “gente de suyo blanda” (Durán 1990: 627) y muy sensibles al trato cariñoso.

Como vemos, la teología pastoral da 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.

La *Epístola sobre la traducción* que publicaron los redactores de la *Doctrina Cristiana y Catecismo* (1584) se hace cargo de los problemas que entrañaba traducir la doctrina a lenguas indígenas y fijar criterios para realizarla adecuadamente.

El primer aspecto del problema es que las lenguas indígenas son consideradas deficitarias, es decir, carecen de los elementos para expresar los contenidos de la fe cristiana: “Las cosas de nuestra santa fe católica son tan nuevas para los naturales de estas partes, y tan remotas de su uso y entendimiento que, aun los muy diestros en su lengua, sienten gran dificultad en hallarles lenguaje con que suficientemente se les pueda declarar” (Durán 1990: 457). De allí que los que ignoran o no dominan estas lenguas no puedan enseñar a los indios la doctrina, pues sólo inducirán a la formación de conceptos errados y ajenos a la verdad de la fe.

Ante estas dificultades y riesgos, el Concilio ha ordenado hacer “una traducción auténtica” del *Catecismo y Doctrina Cristiana* a personas doctas y hábiles en las principales lenguas andinas, quienes con mucho trabajo y esfuerzo para lograr “la buena traducción” entregaron un texto que fue aprobado por los mejores maestros en dichas lenguas. Aunque reconoce que ya las “letras sagradas” admiten diversas explicaciones y que en materia de traducción siempre existen diversas opiniones, el Concilio ordena que ésta sea la única que se use por todos los predicadores y doctrineros, y prohíbe que se le hagan modificaciones a esta traducción oficial para no “dar lugar a que haya variedad y discordias” (Durán 1990: 458).

## LOS PRIMEROS TEXTOS CATEQUISTICOS DE LUIS DE VALDIVIA: DOCTRINA CRISTIANA, CATECISMO Y CONFESIONARIO

Los textos catequísticos de Luis de Valdivia corresponden a una traducción al mapudungun de los aprobados por el Tercer Concilio Provincial de Lima, de modo que evidencian las mismas relaciones de poder colonial, no sólo en los contenidos doctrinales del mensaje que los misioneros intentaban transmitir, sino también las que se ponen en escena en las situaciones comunicativas

instauradas entre misioneros e indios. Estas relaciones de poder se expresan también en las estrategias lingüísticas de traducción, por cuanto están basadas en los conceptos de jerarquía lingüística y de intraducibilidad, que predicen la estructura político-religiosa de autoridad de lo español y la sumisión de lo indígena. No obstante, esta sujeción e intervención sobre el sistema de creencias indígenas no es una relación unidireccional, pues afecta también al discurso de la conversión: la traducción y la inserción de términos españoles cristianos en el texto en lengua autóctona señalan también la sujeción del discurso del misionero a la sintaxis de la lengua nativa, y al exponerlo a las múltiples e imprevistas asociaciones semánticas en la lengua y la cultura mapuche alteran y transforman el contenido del mensaje cristiano. Todo ello viene a poner en cuestión más que a afirmar el proyecto de conversión.

La primera tarea desarrollada por Valdivia es la elaboración de un *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el reyno de Chile* (1606). Al igual que todas las gramáticas y vocabularios de lenguas indígenas, la de Valdivia también define y sistematiza la lengua mapuche por referencia al latín y al castellano, de manera que el misionero no habla en realidad la lengua de los indios, sino la lengua *reducida* de los indios. Así por ejemplo, el Capítulo I del *Arte* de Valdivia comienza con la oración: “Lo primero se ha de notar que ay en esta lengua una vocal de más de las cinco que tienen las lenguas Española y Latina”. Y agrega en el párrafo siguiente: “Lo segundo se ha de notar, que ay en esta lengua una consonante que no ay en la lengua Latina ni Española”. Carencia y exceso, de más y de menos que quedan definidos por referencia a las lenguas del colonizador.

Como había observado José de Acosta en su tratado misional *De procuranda indorum salute* (1576), las lenguas de los indios “de cosas espirituales y puntos filosóficos tienen gran penuria de palabras, porque como bárbaros carecían del conocimiento de estos conceptos” (Acosta 1954:518). De manera, agrega Acosta, que “si los vocablos fe, cruz, ángel, virginidad, matrimonio y muchos otros no se pueden traducir bien ni hallar su correspondiente en idioma índico”, lo que debe hacerse es introducir los correspondientes términos castellanos.

En virtud del concepto de intraducibilidad, en la Doctrina Cristiana, el Catecismo y el Confesionario en mapudungun, el número de préstamos lingüísticos del castellano es alto. Aparte de los nombres propios *Dios, Jesucristo, Virgen María, Espíritu Santo*, aparecen en castellano en el interior del texto en mapudungun *gracia, cruz, Iglesia, reina, bendito, santa, artículos de la fe, cristiano, señora, domingo, sábado, viernes, fiesta, ayunar, diezmos, primicias, misa, confesar, comulgar, sacramento, bautismo, confirmación, comunión, penitencia, extremaunción, orden sacerdotal, matrimonio, obras de misericordia, virtudes teologales*,

*fe, esperanza, caridad, virtudes cardinales, prudencia, justicia, fortaleza, templanza, pecados capitales, soberbia, avaricia, luxuria, ira, gula, envidia, acidia, mundo, demonio, diablo, carne, muerte, juicio, infierno, gloria, apóstol, padre, persona, alabar, doctrina cristiana, imagen, jurar, juramento, testigo, justicia, casar, cuarentena, témperas, vigilia, navidad, capitán, caballo, visitador, limosna, rezar.*

Tal cantidad de términos considerados intraducibles velan por la “pureza” de los conceptos, pero expresan también la enorme distancia entre las concepciones religiosas cristianas y las indígenas. En el entramado del texto en mapudungun –o en cualquiera de las lenguas vernáculas– estos términos aparecen como significantes vacíos que carecen de contexto y de sentido. Visto de este modo, en la *Doctrina cristiana* casi no hay traducción, sólo “imposición de nombre”, como señala Eduardo Subirats (Subirats 1994: 227); por lo tanto, no hay zona de contacto con la lengua y la cultura del indio catequizado. A modo de ejemplo, cito la formulación en mapudungun de las virtudes teologales y las virtudes cardinales:

Virtudes Theologales piqueel, Cílalay. 1. Dios meu mápiltun Fe piqueel. 2. Dios meu ímyen, Esperança piqueel. 3. Dios ta iñ ayún, Caridad piqueel (Variedad La Imperial).

Virtudes Cardinales piqueel meli may. Cotúgnen gen Prudencia piqueel: toquin Justicia piqueel. Yavún Fortaleza piqueel. Munan, Templança, piqueel (Variedad Santiago).

La validez de estas formulaciones doctrinales está dada por el principio de autoridad que emana de lo que se considera la Palabra de Dios registrada en la Escritura Sagrada. Ella contiene La Verdad que se opone a los errores, supersticiones y engaños del Demonio que vienen a ser las creencias religiosas indígenas transmitidas oralmente.

Uno de los casos de adaptación problemática es la que encontramos en la sexta pregunta del *Catecismo*, donde se realiza una inclusión del mundo de los indios para intentar asegurar la creencia en un solo Dios: “¿Pues el Sol, la Luna, Estrellas, Luzero, Rayo, no son Dios?”. Pregunta en la cual Valdivia hace una pequeña adaptación respecto al *Catecismo Menor* del Tercer Concilio de Lima, que inquierte: “¿Pues el Sol, la Luna, Estrellas, Luzero, Rayo, guacas y cerros no son Dios?” (Durán 1990: 466). En la traducción al mapudungun de esta pregunta se observa una interesante variación en la traducción para la lengua mapuche hablada en Santiago y la de La Imperial (los destacados son míos):

Santiago:

Pregunta: Antú cuyem, huaglen, uúnelvoe, arúmcó *Dios* no Cam?

Respuesta: Dios no may...  
(Nada de eso es Dios..)

Imperial:

Pregunta: Antú cuyem huaglen, huúnelove, arùmco *Pillán Dios* cam ve?  
Respuesta: Dios no may...

De la pregunta dirigida a los mapuche de La Imperial se ha deducido y afirmado que el Pillán era simplemente un Dios mapuche, sin embargo, varias investigaciones acerca de las concepciones de los mapuche indican que “Pillán” está asociado a los volcanes y es tanto el dueño que gobierna la productividad de los campos, como una fuerza que causa fenómenos y desastres naturales; es también el espíritu de los guerreros muertos y de los antepasados mapuche (Augusta 1996: 181; Zapater 1994: 218-221; Catrileo 1996: 127). En este caso, podemos apreciar que la incomprendición del sentido de los términos se produce para ambas lenguas: el mapuche no comprende el significado de la palabra “Dios” y el español no comprende el sentido de la palabra “Pillán” en toda su complejidad. Valdivia lo homologará con su concepto de “Dios” ¿y el mapuche?, ¿con qué habrá asociado el mapuche la palabra “Dios”, sobre todo con tan escaso contexto y en medio de tantos términos españoles intraducibles? Lo más probable es que ni el propio misionero haya podido saberlo; lo que sí podemos asegurar es que ha de haberse producido una serie de asociaciones imprevistas que deben haber alterado el sentido de lo dicho por el sacerdote catequista.

Notamos también en el texto de Valdivia un intento por adaptar términos nativos para adecuarlos a los conceptos cristianos, pero esta práctica de traducción puede provocar serios problemas de comprensión por parte de los destinatarios indios de estos mensajes. Así por ejemplo, los conceptos de “pecado”, “alma”, “cuerpo”, “cielo”, que Valdivia traduce al mapudungun.

Como sabemos, “pecado” no era un concepto que formara parte de la cultura mapuche, intentando encontrar algún equivalente Valdivia lo traduce por “huerilcan”; sin embargo, en mapudungun este término se refiere al rechazo de algo causado por enfado y a negarse a comer por un sentimiento de rabia<sup>11</sup>.

El concepto de “alma” es expresado por Valdivia con el término mapuche “p’llu”, que él traduce en su *Vocabulario* por “alma de un hombre”. Pero también en este caso la utilización de este término resulta problemática, pues según

<sup>11</sup> La Dra. María Catrileo, etnolingüista especializada en mapudungun, nos precisó estos significados y aclara que la utilización de este término en la traducción del concepto de pecado no es acertada; ella no lo incluye en su *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1996. La acepción de rechazo de la comida por estar disgustado se encuentra registrada también por Félix de Augusta 1996, p. 254.

Catrileo “p’llu” corresponde a püllü y se refiere a alma o espíritu de los vivos y también a suelo, se refiere tanto el espíritu de la persona como el espíritu de la tierra (Catrileo 1996: 242). Por su parte, “am”, que es otro término utilizado por Valdivia para significar “alma”, se refiere al alma del muerto (Catrileo 1996: 241). De este modo, “p’llu” no tiene el sentido cristiano de “alma” por oposición a “cuerpo”, oposición asociada a su vez a la de espíritu/materia. La oposición se desarma, aunque en mapudungun “anca” se refiere a “cuerpo”, tal como traduce Valdivia.

“Cielo”, por su parte es traducido por “huenu mapu”, que para los mapuche designa el espacio de arriba. Está claro que este concepto no se opone al de infierno, como en el cristianismo, sino que es parte de la compleja percepción del mundo mapuche que identifica la existencia de una tierra central llamada Nag-mapu o Mapu, espacio visible donde habita el hombre y la naturaleza, el Wenumapu o tierra de arriba y el Miñchemapu o tierra de abajo. En el Mapu coexisten el bien y el mal en una relación que permite el equilibrio de la naturaleza. Wenumapu y Miñchemapu están asociados, respectivamente a energías positivas y energías negativas que en su interacción mantendrían permanentemente el equilibrio y armonía del Nagmapu. Aunque el Wenumapu o Tierra de Arriba es un espacio sagrado donde habitan las divinidades y los antepasados, está lejos de significar algo semejante al cielo cristiano (Catrileo 1996: 211).

Así pues, la estrategia de traducción utilizada por Valdivia pretende simplemente reproducir para salvaguardar intacto el sentido del mensaje cristiano, es decir, pretende administrar el sentido a través de la frontera interlingüística así como pretendía administrar el flujo de la frontera geopolítica. Lo que no considera es que en esta práctica misma su lenguaje se vuelve híbrido, a pesar de todo, los signos indígenas hablarán a través de su voz y no podrá controlar los sistemas de significación y la interacción de los múltiples códigos que se despliegan en el espacio intermedio.

Por otra parte, en tanto mediación posible la traducción niega la concepción de una lengua original, lo que en este caso resulta extremadamente alarmante, pues lo traducido es la Palabra de Dios, la Lengua Original por excelencia, que constituye el fundamento más irrefutable de la identidad y de la autoridad del colonizador español<sup>12</sup>. La desautorización de esta palabra original va todavía más lejos: si recordamos que según el mismo Valdivia a través de los indios habla el Demonio, siempre dispuesto a la simulación y al engaño –“el diablo

<sup>12</sup> La creencia de San Agustín en una lengua original y unificada, deducida de la Sagrada Escritura y de la tradición platónica, contrarrestaba la pluralidad de lenguas producida después de Babel y establecía también una diferencia de jerarquía por relación con el discurso teológico y con la organización del conocimiento (Mignolo 1995: 40).

dixo lo que dezís vosotros... dicho es del diablo lo que decís" (Sermón VI, fragm. 11)–, cuando los indios repiten las oraciones y fórmulas cristianas se da lugar a que el mismo Demonio hable la palabra de Dios. En este sentido, fray Pedro de Sosa, el principal contradictor de la política de guerra defensiva pro-pugnada por Luis de Valdivia, acierta en alguna medida cuando advierte escandalizado que la evangelización desarrollada por los jesuitas a los indios de guerra tergiversa a tal punto la doctrina cristiana que Satanás ha sido puesto en el altar en lugar de Jesucristo (Sosa 1616: 203). Cabe señalar, no obstante, que la ambivalencia también permea el discurso de Fray Pedro, pues él hace radicar la autoridad de la cultura española en una supremacía original y originaria instaurada por Dios, sin alcanzar a comprender que aquella primacía sólo se produce en el instante de la diferenciación que su mismo discurso construye (Bhabha 2002).

La posibilidad de conversión del indio defendida por Luis de Valdivia no modifica su definición de las diferencias en términos binarios y fijos, que se resuelve en la asimilación a la identidad cultural del colonizador. En su discurso el indio infiel está bajo posesión y engaño del demonio, pero su verdadera identidad, que la catequesis le ayuda a reconocer, es la de prójimo e hijo de Dios. En este sentido, el objetivo de la catequesis, particularmente de la penitencial, no es tanto averiguar el pecado indígena, puesto que el confesor ya lo conoce, ya lo ha definido en el mismo momento en que ha construido las categorizaciones propias del discurso teológico-pastoral, lo que sí debe lograr es que el penitente indio lo asuma de este modo. En la "Exhortación antes de la confesión" del *Confesionario* de Valdivia, el confesor formula una serie de instrucciones al confesado para que asuma la posición e identidad que se le asigna. Así por ejemplo, le ordena pronunciar la siguiente oración: "di de coraçon: Porque ofendí a mi Dios, y quebranté sus mandamientos enojando al que me crió y redimió. Yo me enmendaré Dios mío con tu ayuda". Con ella el indio confesado asume la posición en que lo ha puesto el confesor: pecador, penitente, suplicante; ha asumido también a Dios y la relación con Dios que persigue instalar la predicación con aquel enunciado que expresa de manera admirablemente sintética la conversión: "*mi* Dios".

En relación con otro contexto histórico y cultural, Michel Foucault observa que en la práctica pastoral de la confesión cristiana el confesor se pone en la posición de quien no sabe la verdad del confesado y que éste es el único que puede decirla (Foucault 1992: 79). En el caso de las confesiones de indios, sin embargo, el sacerdote se muestra como quien sabe perfectamente la verdad pecadora del penitente, lo que hace es aplicar un interrogatorio que la hará surgir y la revelará al mismo sujeto confesante, quien se limita a reconocer su verdad en las palabras del confesor. El penitente indígena debe asumir la posición que

se le asigna y si lo hace, si se convierte en aquel que el sacerdote quiere que sea, escuchará de él y de Dios su plena aceptación en la frase “te querré mucho”, que da la respuesta perfecta a ese “mi Dios” a que debe arribar el indio: “Y si tu assí te dueles de tus pecados y los manifiestas todos... ni me enojaré, ni te castigaré, antes *te querré mucho*” (“Exortación antes de la confesión”. Destacado mío).

Si el indio asume esta verdad del catequista como *su* verdad, lo que hace es reconocer la prioridad de la Ley cristiana católica. Así pues, no se trata tanto o únicamente de que el indio “interiorice” una nueva subjetividad cristiana, sino de que “exteriorice” o publique verbalmente la Verdad del colonizador. No deja de ser sorprendente que la autorización de la cultura suprema dependa en última instancia de la palabra del otro inferior.

La perturbación que ha sufrido la autoridad y originalidad de la palabra de Dios y de la cultura cristiana necesita ser reparada, y lo hace simbólicamente por medio del ritual de la catequesis, ya sea de la penitencia o de la adoctrinación; el indio debe decir una y otra vez: “mi Dios”, “Dios mío”. Debe actuar la identidad cristiana en un escenario que incluye al indio, al sacerdote y a Dios. Las identidades, sin embargo, son confusas, pues debemos considerar que el “diálogo” que se actúa entre el sacerdote y el indio no es tal, el confesor o predicador habla *por* el indio penitente o catequizado y éste, por su parte, normalmente *finge* –“actúa”– o malentiende la conversión; detrás de Dios, además, está “el rey, Nuestro Señor” ... y detrás del indio suele estar el Demonio.

## BIBLIOGRAFIA

- Acosta, José de. 1954. *De procuranda indorum salute o Predicación del evangelio en las Indias*, en *Obras del Padre José de Acosta*, Madrid: Atlas, pp. 387-608.
- Augusta, Félix de. 1996. *Diccionario araucano. Mapuche-español, español-mapuche*, Santiago, Ediciones Cerro Manquehue.
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- Catrileo, María. 1996. *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche. Mapudungun-español-english*, Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.
- Durán, Juan Guillermo. 1982. *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Monumenta Catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, Vol. I, Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Monumenta Catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, Vol. II, Buenos Aires, Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Foucault, Michel. 1992. *Historia de la sexualidad I*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Juan Pablo II. 1979. *Exhortación apostólica Catechesi tradendae de su Santidad Juan Pablo II al episcopado, al clero y a los fieles de toda la iglesia sobre la catequesis en nuestro tiempo* [en línea] <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_16101979\\_catechesi-tradendae\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae_sp.html)> [Consulta: 27 diciembre 2002]
- Mignolo, Walter. 1995. *The Darker Side of the Renaissance, Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Sosa, Fray Pedro de. 1616. “Señor, Fray Pedro de Sosa, de la orden de San Francisco. Dize que ha hecho quanto ha sido de su parte, porque V.M. sea satisfecho, de cuan nocivos han sido los medios que se han ejecutado en el Reino de Chile, etc.”. En Medina, José Toribio, *Biblioteca Hispano-Chilena (1523-1817)*, T.II, Santiago, Impreso y Grabado en Casa del Autor, 1898, pp. 193-208.
- Subirats, Eduardo. 1994. *El continente vacío*, México, Siglo XXI Editores, S.A.
- Valdivia, Luis de. 1887. *Arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile* (1606). Incluye además *Doctrina cristiana y catecismo* (1606), *Nueve sermones en lengua de Chile* (1621). Leipzig, Julio Platzmann.
- \_\_\_\_\_. 1622. “Señor. El padre Luys de Valdiuia viceprouincial de la Compañía de Jesus en el Reyno de Chile. Digo, que la mayor parte de mi vida, he gastado en la conuersion y pacificacion del dicho reyno, adonde fui embiado por mis superiores 29 años ha, y aprendi y exercite las lenguas que allí corren, y hize artes por donde los demás las deprendiesen, etc.”. En Medina, José Toribio, *Biblioteca Hispano-Chilena (1523-1817)*, T.II, Santiago, Impreso y Grabado en Casa del Autor, 1898, pp. 219-239.